

Grupo 16: Historia social del trabajo y de los trabajadores.

Migración laboral y populismo, del modelo norteamericano irlandés al prejuicio sudamericano

Emilce Cuda

Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, investigadora.

Concordia 4422 Ciudad de Buenos Aires

emilcecuda@gmail.com

INTRODUCCION

Se estudiará el problema de la exclusión del trabajador practicada bajo el prejuicio del “migrante como un otro amenazador”. El método es el de la vacuidad discursiva. Las fuentes son las obras de Laclau y los documentos americanos de los irlandeses demócratas eclesiásticos. Para identificar y fundamentar la articulación discursiva eficaz -en función de la inclusión social y política de los trabajadores migrantes- se tomó como caso el de los obreros irlandeses a Estados Unidos en el siglo XIX. Se vio allí que la articulación lograda entre las distintas demandas sociales de los trabajadores se dio solo sobre la base de la producción de nuevos significantes que armonizaron con en las ideas de igualdad y libertad universal del catolicismo y con los de la democracia republicana. “Sindicalismo” y “pueblo” aparecen como categoría excluidas del discurso racionalista liberal. Según Tilly, la desigualdad persiste mediante pares categoriales que solo dan identidad a uno de sus extremos, y garantiza el acaparamiento de oportunidades de un sector sobre otro, operan a través de prejuicios. Se analiza como ejemplo de esa práctica la cuestión católica obrera irlandesa, donde el trabajador migrante es identificado como anti-republicano para justificar la exclusión de los derechos civiles y sociales. Lo otro, el trabajador migrante, llevó adelante una lucha por el reconocimiento político de sus derechos mediante una no-lógica populista. Los trabajadores migrantes y los nativos, ambos se enfrentaron para asumir la hegemonía del sector. Sin embargo, hubo dificultad para romper con la lógica imperante de la exclusión que descansa sobre el prejuicio anti-inmigrantes. Impedir la formación de una cadena equivalente entre las demandas de

los dos sectores populares es la clave de la desigualdad persistente. Veremos si mediante el método discursivo de la vacuidad que explica Laclau se puede “laicizar” a la sociedad nativa del mito igualitario re-articulando las demandas democráticas en una nueva cadena de equivalencias. Nuestro objeto de estudio será así la producción de significantes sindicales que puedan articularse en el campo de la protesta social para que lo aberrante, el migrante, pase a ser legítimo y se traduzca en beneficios sociales. La “palabra sindical”, por enlace de los planos político y cultural, podría irrumpir en el mito de la desigualdad de manera performativa hacia el reconocimiento de lo otro. Según Laclau, los desplazamientos retóricos pueden permitir que la voz del trabajador migrante se articule con el resto de las demandas sociales. Esto es posible por la reintroducción de la diferencia. Abordar el tema desde las “implicaciones culturales” que tiene el reconocimiento de la voz de los trabajadores, implica plantear la hipótesis de una la posible producción de significantes sindicales en el campo de la protesta social. En un futuro inmediato los aportes de este proyecto sindical podrían estimular la discusión sobre la problemática de la exclusión del trabajador migrante como funcional a un modelo social míticamente igualitario. La producción de nuevos significantes para la rearticulación de los discursos democráticos se muestra hoy como central en el debate académico y político de América Latina.

Presentare primero el modelo de “construcción hegemónica”, según Ernesto Laclau para determinar las categorías con las que se trabajara a lo largo del artículo. Luego, presentare el caso americano de la cuestión irlandesa como “inmigración obrera católica” a partir de la documentación registrada en las Cartas Pastorles de los obispos norteamericanos. Desde allí, pasare a explicar desde Charles Tilly cómo es posible una hegemonía a partir de pares categoriales discursivos construidos en función de intereses económicos de sectores particulares. Luego, considerare la propuesta de Chantal Muffe a partir de la categoría de agonismo método factible a la irrupción del “mito liberal de la igualdad” sin diferencias. Por último, y a modo de conclusión, presentare a partir de Rudolf Otto la categoría de “lo Otro”, construida a la vez como factor de exclusión e inclusión, y retomare el tema con Laclau a partir del

método de la vacuidad discursiva como alternativa política para que “la voz de los sin vos” pueda aparecer en el espacio público de la mano de los significantes sindicales.

1. CONSTRUCCION HEGEMONICA: LACLAU

Ernesto Laclau sostiene que la lógica presente en los sistemas populistas es un método que posibilita una totalidad -aunque parcial-, siempre y cuando se demuestre: primero, que la identidad es relacional, por lo que solo puede constituirse afirmando el elemento diferencial como momento real en una cadena de equivalencias discursiva que pueda contenerla como totalidad; segundo, que el espacio político puede dividirse en dos campos antagónicos, a partir de la construcción de una frontera de significado al interior mismo de lo social.

Para Laclau,¹ la palabra es la solución para la conciliación de la fragmentación social, permitiendo la recapitulación de las diferencias en una totalidad abierta construida a partir de ella. La totalidad ausente aparece en la palabra hegemónica, cada vez que esta logra unir los fragmentos del discurso como respuesta a una crisis. La palabra hegemónica capaz de lograr la unidad, es el resultado de una práctica articuladora entre identidades relativas, desde el interior mismo de lo social. Esto es posible porque la identidad del ser no subyace a lo real, sino que es producto de un movimiento estratégico entre posiciones discursivas antagónicas.² Esto significa que la identidad es relativa a su posición discursiva.

Según Laclau, la unidad o totalidad aparece en un momento de la “práctica articuladora discursiva”, la crisis, y aparece como resultado de una unidad totalizante fragmentada. La práctica discursiva, al poner en relación los fragmentos -que Laclau denomina “elementos”- de esa unidad perdida, modifica la identidad de los mismos. Estos elementos, en tanto diferencias o demandas, son “significantes flotantes” –en tanto no han sido aun articulados por un discurso-, y están en busca de una “fijación” o momento que les dé sentido, y ese sentido solo puede darse en la mediación discursiva, que genera los lazos necesarios para que estos puedan equivalerse, es decir constituir su “identidad como relacional”. De este modo, la totalidad contingente de la

¹ Laclau, E., Mouffé, Ch., *Hegemonía y Estrategia*, Fondo de Cultura: Buenos Aires, 2010, pp. 31

² Laclau, E., Mouffé, Ch., *Op.Cit.* pp. 129-130

articulación pasa a ser necesaria, desde el momento en que es la condición de posibilidad de cualquier identidad.

Para Laclau, las relaciones no son meramente el producto contingente de un esfuerzo lógico formal, sino que se dan en lo real como parte del proceso de autoconocimiento, porque la palabra es lo real. Lo social, no es subyacente a lo real, se constituye como identidad a partir de la palabra como práctica capaz de articular en el discurso la fragmentación. No hay necesidad *a priori*.³ La identidad, la igualdad en lo diverso, procede de la comunicación, del discurso, no es externa a lo diverso sino procedente de su comunicación. No hay identidad que logre constituirse por fuera de la comunicación, solo existe una “transición” de elementos a momentos dentro de un discurso, lo que hace posible la práctica de la articulación.⁴

El sentido es una fijación, un límite a la multiplicación infinita de determinaciones relacionales. El sentido es un “punto nodal”, es decir que, ciertos significantes privilegiados del discurso pueden fijar el sentido para toda la cadena de significantes. Laclau lo denomina “formación discursiva”, lo que Foucault denominó “regularidad en la dispersión”. La totalidad es resignificada en tanto discurso entre sujetos o “sistema de posiciones”. Por tanto, no hay distinción entre palabra y práctica; ambos son la práctica social como intento de frenar la cadena infinita de diferencias o determinaciones. La palabra que procede de la comunicación, de la “posición de sujeto” en el discurso, constituye el discurso y las posiciones, o personas.⁵ La sociedad, según Laclau, como totalidad cerrada es un imposible porque, en tanto práctica discursiva, no es más que un campo no saturado de momentos internos.⁶ La identidad social es, por tanto, precaria. Existen para el autor experiencias discursivas que muestran la imposibilidad, y son denominadas “antagonismos”. En este caso, tomaremos como ejemplo más adelante la cuestión inmigrante obrera irlandesa a Estos Unidos en el siglo XIX.

³ Laclau, E., Mouffe, Ch., Op.Cit. pp. 133-141

⁴ Laclau, E., Mouffe, Ch., Op.Cit. pp. 149-155

⁵ Laclau, E., Mouffe, Ch., Op.Cit. pp. 160-161

⁶ Laclau, E., Mouffe, Ch., Op.Cit. pp. 168-169

Laclau se refiere a la distinción que hace Lucio Colletti, entre “contradicción lógica” y “oposición real”.⁷ Colletti sostiene que no existe “contradicción”, ni entre objetos, ni entre actos reales. La contradicción solo es lógica, mientras que en la realidad se debe hablar de oposición. La contradicción lógica es la que se da entre A y $\neg A$, y no es lo mismo que el conflicto real que se representaría como A y B. En el primero hablamos de contradictorios y en el segundo de contrarios. En el antagonismo se daría una relación de tipo A y B, donde A nombra a B como $\neg A$, o A se nombra a sí mismo como $\neg B$. La contradicción afirma y niega al mismo tiempo un predicado, una determinación, por lo cual no hay determinación o identidad. En cambio, en la oposición se enfrentan dos predicados, determinaciones o identidades, contrarios, donde uno anula al otro si pretenden darse al mismo momento –por ejemplo puedo afirmar que el agua es fría y caliente, pero no al mismo tiempo. Dice Colletti que aun la cantidad negativa es positiva, ya que $9 - 3 = 6$, vemos que -3 es una causa que produce un efecto en 9. Toda negatividad como causa es positiva si produce un efecto.⁸

Para la tradición positiva los opuestos reales son contrarios y los opuestos lógicos son contradictorios. Ahora, diremos que, para la tradición negativa, los contrarios y los contradictorios son lo mismo y tiene ambos existencia real, ya que en Hegel el pensamiento puro, la idea, se despliega en sus contrarios, los genera y los conoce, y en esto consiste la realidad. En Hegel, el concepto, en tanto totalidad, resuelve la contradicción en la sursumción de sus dos momentos contrarios y restablece la escisión. De este modo, es posible la diferencia, es decir la contradicción real, siendo entonces la lógica dialéctica el método para la comprensión de lo real.

Laclau, parece acordar con Colletti que la contradicción pertenece al decir y no a la realidad, pero al mismo tiempo va a afirmar que el decir es también parte de la realidad, y con esto se aparta de Colletti. Pensar el decir por fuera de la realidad sería pensarlo como subyacente, como reconstituido. Según Laclau y Muffe, en el campo de lo social no puede hablarse de contradicción como en el campo de la lógica, ni de

⁷ COLLETTI, L., *Tramonto della ideologia*, Roma: Laterza, 1980. Cap. II

⁸ Colletti, L., Op.Cit., pp. 89-94

oposición como en el campo de lo físico, sino de “antagonismo”.⁹ Por tanto, se da una relación antagónica cuando la intensión de afirmar la identidad por parte de uno impide la afirmación de la identidad del otro, es decir, su ser objetivo es un símbolo de mí no ser. Luego citaremos como ejemplo el antagonismo que se produce en la sociedad americana del siglo XIX, dividida en dos campos antagónicos: por un lado campesino y obreros nativos identificados con el significante protestante, por otro los obreros irlandeses identificados con el significante católico, donde la elite impide su articulación mediante el concepto hegemónico de “papistas” –y por tanto, ante republicanos-, lo cual resolverán los católicos instalando un nuevo significante que permitió suturar la escisión, el de “americanismo”. El antagonismo, por tanto, es el fracaso de la diferencia, y en él, el lenguaje solo puede existir como manifestación, como metáfora. En el antagonismo los objetos ya son identidades, donde la presencia de una impide el ser de la otra. Dicho de otro modo, en el antagonismo es la relación la que imposibilita la constitución de las identidades plenas.

De este modo se produce un “fracaso de la diferencia”, es decir que la misma existencia de uno impide al otro su determinación. Por consiguiente, el lenguaje fracasa porque no hay palabras para definir al otro entonces, la forma de llenar ese vacío del lenguaje es la metáfora como alternativa a la constitución de lo social. El antagonismo aparece como un cuestionamiento a esa totalidad de significado impidiendo la constitución de lo social. Por lo cual, parecería que el antagonismo es el fracaso de una totalidad que no logro articular las posiciones como diferenciales. Dicho de otro modo, la frontera que imposibilita lo social es el antagonismo discursivo que niega las posiciones diferenciales dentro de una totalidad de significados.

Para salir del antagonismo, plantea la “lógica de la equivalencia”, como articulación entre términos diferentes -sino no sería una relación de equivalencia sino de identidad-, de carácter contingente, que subvierte aquello que impide el cierre parcial de lo social, al disolver las especificidades de cada posición. Es decir, subvierte la positividad de la diferencia de los elementos que pretende que todos

⁹ Laclau, E., Mouffé, Ch., Op.Cit., pp. 165-167

expresen algo idéntico que los subyace.¹⁰ La condición de equivalencia total es que el espacio discursivo se divida en dos campos.¹¹

Cualquier símbolo como el de nación o religión, puede articular una nueva posiciones de sujeto, por lo cual, en la lógica populista, la idea de “representación” cambia por la de “articulación”, negando así todo enfoque esencialista de las relaciones sociales. En el caso americano fue el “americanismo” en tanto significante de lo “nacional y popular”. La eliminación de la brecha entre lo político y lo social se logra mediante la cadena de equivalencias que, levantando una frontera interna, permite constituir identidades. Por otra parte, la articulación hegemónica es “metonímica”, una operación de desplazamiento de sentido de un campo de operatividad a otro. Ahora, la “autonomía” que cobran esas esferas es resultado de prácticas articularias de construcción hegemónica y no de actos fundacionales de poder. La formación hegemónica se constituye a partir de la proliferación de la diferencia, construyendo un más allá de los límites como negatividad, mediante una lógica de la equivalencia; una frontera entre lo que el Uno dice que es, y el Otro, al cual lo Uno impide el ser. En el caso de la formación social, tenemos un conjunto de agentes empíricamente dados; en el caso de la formación hegemónica, tenemos un conjunto de momentos discursivos, incluidos en una totalidad, que permite distinguirlos como algo distinto de ella misma.¹²

Según parece, la totalidad se da en el momento de la formación hegemónica cuando desde la articulación discursiva se pone límite a la multiplicación de la diferencia y se constituye una identidad. El “decir”, la palabra, es el límite a la infinita multiplicación de la diferencia. En el decir está la totalidad, pero es un decir cambiante en la articulación, por eso hablamos de totalidad parcial. En Laclau, el decir es interno a la articulación, no viene de afuera ni la subyace. El decir, es una palabra en acto que pone límites y construye identidad. Lo fundante de lo social es, entonces, la palabra hegemónica que emerge en un espacio político dividido en dos campos antagónicos.

¹⁰ Laclau, E., Mouffe, Ch., Op.Cit., pp. 170

¹¹ Laclau, E., Mouffe, Ch., Laclau, E., Mouffe, Ch., Op.Cit., pp. 172

¹² Laclau, E., Mouffe, Ch., Laclau, E., Mouffe, Ch., Op.Cit., pp. 187

2. INMIGRACION OBRERA CATOLICA IRLANDESA: CARTAS PASTORALES DE LOS OBISPOS NORTEAMERICANOS

¿Puede la inmigración ser percibida como una oportunidad para el desarrollo de los pueblos y no como una amenaza a la paz social? ¿Es posible ese proceso en un contexto populista mediante una estrategia hegemónica que permita articular discursivamente las demandas de sectores trabajadores nativos y extranjeros en una cadena de equivalencias? Resulta relevante analizar a modo de ejemplo la cuestión irlandesa en Estados Unidos durante el siglo XIX. Ante el rechazo nativista del obrero, inmigrante irlandés católico, la Iglesia Católica Americana, bajo el concepto hegemónico de “americanismo”, logra tornar el rechazo en inclusión. La articulación entre el discurso católico y el discurso republicano, hicieron posible la institución de la identidad democrática hacia fines del 1900 bajo un nuevo concepto hegemónico de “nacional y popular”.

No se puede entender como acontece la “democracia real” en Estados Unidos sin entender la cuestión obrera irlandesa, algo que el mismo Tocqueville destaca en sus borradores de la *Democracia en América*.¹³ Los inmigrantes irlandeses escapan de Europa en 1820 como consecuencia de las condiciones de exclusión del liberalismo británico -tanto económicas como políticas-, en busca de garantías no solo civiles sino también sociales. Llegan en medio de la primera crisis económica del liberalismo, entre 1820 y 1830. Las oportunidades de trabajo eran pocas, y los inmigrantes eran más calificados y baratos que la mano de obra nativa. No solo trabajan en condiciones de opresión –en algunos casos de esclavitud-, sino que también deben luchar como soldados patriotas a cambio de una ciudadanía que les será denegada por categorías religiosas. La amenaza laboral, y no la amenaza a la soberanía, era la causa real de la reacción nativista hacia los inmigrantes. Detrás de lo religioso se ocultaba un conflicto político. La categoría de “exclusión por religión” fue funcional al “acaparamiento de oportunidades” que, mediante la construcción hegemónica de una identidad protestante como antagónica a una identidad católica, instituye el mito de “doble

¹³DE TOCQUEVILLE, ALEXIS, *La democracia en América*, Madrid 1984, Alianza Editorial S.A. [Segunda edición en español; decimotercera reimpresión en español, 2005], I, II, IX, 287

obediencia” -al papa y a la república- como amenaza a la seguridad individual garantizada para un sector por la república liberal.

El inmigrante irlandés es un nuevo agente social para el liberalismo americano, que se le enfrentará antagónicamente desde una posición romántica y nacionalista. Al cabo de cien años de lucha política en América, los irlandeses pasaron de ser un Otro amenazante de la paz social, a convertirse en los cuadros americanistas de la academia y la política culminando en la presidencia. Una de las condiciones fue la articulación discursiva Iglesia-Estado. Ambos poderes, separados en jurisdicciones soberanas desde el inicio de la república mediante garantías constitucionales, lograron trabajar en conjunto para desplazar del significante “americanismo” el significado de católico amenazante de la paz social. El concepto es re-simbolizado bajo un nuevo significado, el de “nacional y popular”. Las demandas sociales de los trabajadores inmigrantes se articularon con las demandas nacionalistas de los otros agentes sociales nativos, en defensa de los principios liberales de seguridad para todos.

El catolicismo americano, frente al liberalismo, había tomado en América una posición distinta a la europea. El clero irlandés, desde los orígenes de la república - considerando al igual que Tocqueville que el liberalismo llegaba para quedarse-, opta por no oponerse y trata de articular su discurso con el discurso constitucional e independista. No intenta, como en Europa, impedir la república democrática, ya que esta era preferible a la dictadura liberal. En consecuencia, cualquier amenaza a la unidad del Estado se convierte en fuerza antagónica para ambos, y los obispos irlandeses logran instalar la idea de que la explotación de los inmigrantes por el liberalismo conservador lo era. Por tanto, juntos, Iglesia y Estado articulan su discurso para lograr la inclusión del obrero inmigrante evitando así la lucha facciosa.

La visión por parte del Estado de los inmigrantes irlandeses como oportunidad histórica para el desarrollo como potencia industrial –ya que estos compartían la misma lengua y la misma tradición republicana-, sumada a la militancia democrática de los obispos a favor de los derechos sociales de los trabajadores, dio lugar al surgimiento de la democracia de masas. Los obispos en América se hacen republicanos y demócratas; no era un tema político sino escatológico. Sostenían que la dignidad humana de igualdad y libertad, en el liberalismo, solo estaba garantizada si

este era frenado por principios democráticos que garantizaran los derechos de todos los hombres, y no solo los derechos individuales de las minorías, teniendo la moral cristiana como idea regulativa.¹⁴

Obispos católicos, en tanto líderes sociales, serán los encargados de convertir a los inmigrantes obreros en “americanos”, y a los republicanos en “demócratas”. Harán de la pastoral una lucha por la inclusión social como garantía de la dignidad humana de los trabajadores. Es así como el primer discurso ante el Congreso de los Estados Unidos en defensa del principio constitucional de la libertad política es dado en 1826 por el obispo irlandés England, quien con argumentos republicanos, y no teológicos, desplaza el mito de la doble obediencia -que recaía sobre los inmigrantes obreros como categoría funcional a la explotación ya que permitía a la burguesía negarles los derechos civiles- bajo el argumento de inconstitucional, ya que atentaba al principio de libertad religiosa y, de no hacerlo cumplir, serían los nativos y no los inmigrantes la amenaza real a la unidad de la república.¹⁵

Cuando la política liberal republicana, conducida por las elites aristocráticas de Washington, comienza a fracasar, la política partidaria se presenta como salvadora de la clase obrera. Es así como la primera campaña electoral, y la primera democracia de masas, llega de la mano del voto católico, quienes –aunque minoría religiosa-, conformaban la mayoría de la clase trabajadora.¹⁶ Para ellos el General Jackson, en 1828, consigue el voto universal, llegando así a la presidencia.¹⁷ La democracia era condición de posibilidad para que los inmigrantes pudiesen garantizar una vida digna en el nuevo liberalismo industrial, sin embargo el sistema, de manera clientelista y corrupta, se arroja a la compra del voto inmigrantes. Los obispos dirigen entonces su pastoral a los “obreros electores”, en tanto hombres libres de cuyo juicio dependía la elección de los estadistas, los cuales estaban siendo brutalizados por apelaciones a sus pasiones más bajas, convirtiendo a la bendición de la democracia en una maldición.

¹⁴ Cf. “Primer Concilio Provincial”, en: NOLAN, HUGH J. (ed.), *Pastoral Letters*, Washington, United States Catholic Bishops, 1984. Volumen I: 1792-1940, #3.

¹⁵ Cf. “Bishop England’s account of his address before Congress, 1826”, en: TRACY ELLIS, op. cit. 235,236; ver también G. MESSMER, *Works of the Right Reverend John England*.

¹⁶ Cf. J.P. DOLAN, *The immigrant church: New York’s irish, and german catholics, 1815-1865*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1971.

¹⁷ Cf. A. SCHLESINGER, *The age of Jackson*, Massachussetes, Cambridge, 1945; J. WARD, “La mayoría debe gobernar”, en: D. BOORSTIN, op. cit.

Para la *Declaración de Independencia* de Estados Unidos el fin último del Estado estaba en la “felicidad pública”, entendida como “libertad política”. Aunque la Primera Enmienda a la *Constitución* garantizaba ese principio, los liberales republicanos nativistas -tanto católicos como protestantes- fueron los primeros en no cumplirlo, y los obreros inmigrantes católicos, los primeros en reclamarlo. Aquella libertad política de los Padres Fundadores del siglo XVIII se volvía una amenaza para el liberalismo conservador del siglo XIX. No obstante, los obispos irlandeses consideraban que solo en la república era posible luchar por la realidad efectiva de esa libertad política universal que permitiría a los inmigrantes ser sujetos de derecho.

A la par que el mundo europeo liberal conociera la mirada optimista de Tocqueville sobre los católicos y la democracia,¹⁸ dentro de la sociedad americana crecía el más brutal anti-catolicismo hacia los inmigrantes, no de manos del Estado, como en Europa, sino de manos de los ciudadanos nativos. El significativo religioso era instrumentalizado políticamente para impedir la articulación de las demandas sociales de los sectores excluidos: campesinos nativos protestantes y obreros inmigrantes católicos, aparecen enfrentados como grupos antagónicos cuya identidad no pueden afirmarse sin el aniquilamiento del Otro. Los enfrentamientos entre nativistas e inmigrantes, eran más que una diferencia religiosa, en realidad impedía la manifestación del antagonismo real entre burgueses y trabajadores al impedir la articulación equivalente de las demandas de los dos sectores de trabajadores. De ese modo se perpetuaba la desigualdad social que favorecía a la élite industrial. Estas fricciones sociales dieron origen a movimientos políticos como el *American Nativism* que actúa entre 1830 y 1845, que luego formaría el *American Republican Party*.

La misma lucha social que en el viejo mundo mantenía a la Iglesia con el liberalismo, la coloca en Europa del lado de la nobleza conservadora, en Estados Unidos del lado de los inmigrantes obreros. Los inmigrantes católicos habían llegado a ser argumento de cuentos de terror para niños. Fueron incendiados conventos, iglesias, colegios, y asesinados católicos. En el país de las garantías individuales y de la libertad religiosa, los obreros eran perseguidos por los liberales bajo significantes

¹⁸ Cf. DE TOCQUEVILLE, ALEXIS, *La democracia en América*, op. cit., I, II, IX, 287ss.

religiosos. El incendio del convento de las Ursulinas es el primer ataque material al catolicismo en la modernidad. Los obispos denuncian que el Estado, por un lado, mediante políticas públicas, abría la ciudadanía a la inmigración obrera pero, por otro lado, cuando los republicanos conservadores atacaban su propiedad bajo pretexto de amenaza papista, no era capaz de garantizarles los derechos que de esa misma ciudadanía se desprendían.¹⁹ En consecuencia, los obispos que en su pastoral proponían desde el plano religioso el perdón para sus agresores, desde el plano público desestimaban el repudio moral por parte del Estado de derecho por constituir eso una mezcla de jurisdicciones, un salto ontológico de lo jurídico a lo ético. Los crímenes por discriminación -sostenían los obispos -, obligaban al Estado a la condena institucional mediante el resarcimiento económico correspondiente.²⁰ De este modo los católicos desplazan discursivamente la verdadera amenaza al Estado de derecho desde la religión hacia el incumplimiento de sus principios.

A diferencia de Europa, los líderes sociales no se enfrentaron al liberalismo sino que se apoyaron en sus mismas instituciones para defender sus derechos. Se esfuerza primero por hacer construir entre los inmigrantes una identidad americana, independientemente de la ciudadanía extranjera de sus padres.²¹ El método es la unificación del discurso católico a nivel nacional para intervenir en las construcciones liberales con el fin de lograr nuevos modos de categorización que permitiese la palabra política de los obreros en la vida pública. Es así como la pastoral de la Iglesia Católica se encolumna a nivel nacional bajo el significant vacío de “americanismo” y no de “catolicismo”. Mientras en Europa el catolicismo era acusado por el liberalismo de conservador, en Estados Unidos era acusado de socialista. La pastoral comienza a trabajar sobre el concepto de “falso liberalismo” para refiriéndose a la explotación económica, diferenciándolo del verdadero liberalismo, aquel que garantizara la libertad de todos. La pastoral provoca nuevas formas de articulación desplazando las

¹⁹ Cf. “Tercer Concilio Provincial”, en: NOLAN, HUGH J., *Pastoral Letters*, op.cit., # 20.

²⁰ Cf. “Cuarto Concilio Provincial”, en: NOLAN, HUGH J., *Pastoral Letters*, op.cit., # 3.

²¹ Cf. “Primer Concilio Provincial”, en: NOLAN, HUGH J., *Pastoral Letters*, op.cit., # 6.

categorías religiosas por categorías liberales como la de “igualdad y libertad”, acentuando la democracia de masas contra un liberalismo aristocrático.²²

Mientras León XIII, luego de conocer la apología demócrata que los obispos americanos, asume la cuestión obrera y articula el discurso católico con el de la demanda popular en la encíclica *Rerum Novarum*, los católicos en América comienzan a ser afectados por la eficacia del Estado de bienestar y ya en el siglo XX las enseñanzas desde el púlpito comienzan a disuadir a los obreros de las protestas sociales y de las asociaciones. Dentro del ala demócrata del catolicismo habrá diferencias. Por un lado estarán los progresistas como Ryan, por otro los populistas como Coughly; los primeros de tendencia socialista, los segundos de tendencia nacionalista.²³ Aun con la *Decimotercera Enmienda* la exclusión social continuaba para los negros, los indígenas, los católicos, y los inmigrantes, cuyo denominador común era ser parte del sector trabajador. Pero con la gran inmigración de 1880 llega el socialismo de izquierda, sin embargo su influencia nunca superó a la de los católicos irlandeses con su pastoral pro-inmigrante, pro-demócrata, pro-obrera, y pro-nacionalista, quienes recibieron todo el apoyo del Estado. El nacimiento y la proliferación de las sociedades secretas de los gremios, agrupadas por fuera de las instituciones republicanas, recibe también el apoyo de los obispos irlandeses en contra de un “falso liberalismo” que utiliza los regímenes democráticos en beneficio de intereses particulares usurpando la representatividad del pueblo, y declarando justo el derecho a huelga. Los católicos americanos estaban muy lejos del marxismo; eran demócratas y nacionalistas.

La inclusión social de los trabajadores migrantes es posible si se los ve como oportunidad histórica al desarrollo de los pueblos y no como amenaza social. La cuestión obrera irlandesa fue una de las causas que condicionó al liberalismo conservador a garantizar constitucionalmente, con la democracia, los derechos civiles y sociales de los trabajadores. Ese proceso es posible, en un contexto populista, mediante una estrategia hegemónica que permita articular discursivamente las

²² Cf. “Segundo Concilio Plenario”, en: NOLAN, HUGH J., *Pastoral Letters*, op.cit., # 11.

²³ Cf. G. FOGARTY, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1865*, Wilmington Delaware, Michael Glazier, 1982; y GREELAY, A. M., *The Catholic Experience*, New York, Doubleday & Company, 1967.

demandas de todos los sectores trabajadores, nativos y extranjeros, en una cadena de equivalencias, bajo un nuevo significante que ponga de manifiesto que el verdadero antagonismo no radica en diferencias religiosas –o étnicas, en el caso latinoamericano- sino políticas. La lógica de la diferencia debería devenir en lógica de la equivalencia.

3. EXCLUSION POR PARES CATEGORIALES: TILLY Y LACLAU

Quizás con un parecido de familia con el discurso teórico de Laclau sobre la identidad política como hegemonía, Charles Tilly, frente al problema de la desigualdad,²⁴ plantea la identidad como relacional, que se forma en red con otros actores “categoriales de pares”, como por ejemplo protestante/católico. El conflicto surge cuando la identidad social solo es ubicable de un lado del par categorial, y la desigualdad se instala categorialmente por un mecanismo que articula la “explotación” con el “acaparamiento de oportunidades”. Las categorías de pares actúan como nociones culturales compartidas, como libretos para interpretar los hechos, permitiendo el acaparamiento de su producción por parte de lo uno y la exclusión social de lo “otro”. Es decir, los incluidos se apropian de la ganancia de los excluidos. La lógica política de Tilly consiste en construir –o reconstruir- nuevas categorías que permitan reclamar un espacio en las relaciones de producción en condiciones de explotación. La desigualdad corresponde a diferencias categoriales, más que a diferencias individuales. Estas categorías, socialmente reconocidas, provocan la exclusión y el acaparamiento de oportunidades. La explotación se da cuando personas poderosas disponen de los recursos y extraen utilidades mediante la coordinación del esfuerzo de otros a los que excluyen de todo el valor agregado producido por ese esfuerzo. Tilly explica la desigualdad mediante el prejuicio, el individualismo metodológico, en cambio, trata la desigualdad como una excepción. Las distinciones categoriales como católico/protestante son funcionales hasta que una nueva categoría- mitigue sus efectos.²⁵ De modo que la desigualdad no proviene de la explotación, sino que la explotación se apoya en ella y la entrena, la desigualdad facilita la explotación.

²⁴ Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

²⁵ *La desigualdad*, pg. 93

Como ejemplo de exclusión social por pares categoriales Tilly analiza la exclusión por categorías religiosas, y concretamente toma la cuestión católica irlandesa. Explica que desde 1492 hasta 1648 las luchas fueron en relación con el alineamiento entre religión y poder estatal. Se observa el establecimiento de iglesias protestantes, la multiplicación de religiones, la expulsión, y la conversión obligada de judíos y musulmanes. Sin embargo, este período coincidente con el crecimiento del modelo industrial, se caracteriza más por una tolerancia hacia la minoría protestante que por un respeto al pontificado romano. La Revolución Francesa y las guerras napoleónicas promovieron la separación de la religión de la identidad nacional. El anticatolicismo creció al punto de restringir la ciudadanía por cuestiones religiosas. Según Tilly, el anticatolicismo, en tanto categoría, fue funcional a la exclusión más que a la inclusión en la sociedad igualitaria de los Estados liberales. Desde entonces la religión dejó de ser parte de la identidad de los Estados nacionales, en su lugar lo fue la “Liga ‘ominosamente’ llamada de Las Naciones, que hereda la autoridad para certificar la identidad de las naciones”.²⁶ Desde entonces, las identidades afirmadas consisten en diferencias y relaciones con otros, más que en una solidaridad interna.

Se verá ahora, a modo de ejemplo, el caso de la exclusión social de los católicos irlandeses de los derechos civiles y sociales: “El caso de la exclusión e inclusión católica en la Gran Bretaña de los siglos XVIII y XIX, empero, muestra reconocidamente en funcionamiento la explotación, el acaparamiento de oportunidades y la adaptación”.²⁷ La Emancipación Católica se desarrolla entre la Gloriosa Revolución de 1688-1689 y la reducción de las restricciones religiosas de la ciudadanía en 1828-1829. En ese periodo se ve a las clases dominantes explotar, con el apoyo estatal, el trabajo de las masas católica. Las elites protestantes acaparan las oportunidades. En Gran Bretaña, George Gordon, miembro escocés del Parlamento llevo adelante una campaña anticatólica que llego incluso a ataques físicos, provocando 275 muertes en Londres. En el caso de Gran Bretaña en 1689, la desigualdad categorial por religión se incorpora a la estructura de la ciudadanía. En 1829, el Reino Unido elimina la desigualdad civil pero no la social. Los católicos

²⁶ *La desigualdad*, pg. 188

²⁷ *La desigualdad*, pg. 215

siguen padeciendo la desigualdad social respecto a la riqueza, los ingresos, el prestigio, o el poder. Es el momento de emigración a Estados Unidos.

Lo mismo ocurrió en Estados Unidos, donde los nativistas, bajo consignas anticatólicas, impedían a los trabajadores inmigrantes irlandeses el acceso a los derechos civiles para impedirles el acceso a los derechos sociales a los sectores trabajadores, por ver en los inmigrantes una amenaza laboral de una mano de obra barata y calificada. La elite conservadora reconoce los derechos civiles de los católicos concediéndoles el voto en 1828, pero los derechos sociales quedaran pendientes hasta finales del siglo XIX. Esto puede seguirse a través de los reclamos de los obispos y arzobispos católicos en sus *Cartas Pastorales*.²⁸ Laclau plantea que no es fácil romper la lógica dada por la afirmación de las particularidades, y cita también como ejemplo el caso norteamericano del siglo XIX, donde la tensión entre los Caballeros del Trabajo y el Partido del Pueblo provocada por la categoría de exclusión por religión impidió una equivalencia entre las demandas de la clase trabajadora católica de inmigrantes irlandeses y las demandas de los sectores rurales nativistas protestantes. Este es un caso donde la exclusión de lo sagrado, en la sociedad moderna, fue funcional al impedimento de la constitución de “pueblo”, aunque las demandas de los dos sectores eran democráticas, por libertad e igualdad.²⁹

Dice Tilly que los defensores y oponentes de la Emancipación Católica inventaron los movimientos sociales mientras proseguían su marcha: “Permítanme [...] la mayor parte de la historia humana se produjo sin movimientos sociales como tales. Abundaron las rebeliones, las revoluciones, [...] pero no la asociación, los mítines, las marchas, los petitorios, la propagandización, las consignas y el agitar de símbolos que marcan los movimientos sociales”.³⁰ Los católicos hacia 1820 comienzan la lucha por una nueva forma de acción política en la lucha por el reconocimiento, trabajando en la construcción de nuevas identidades categoriales como experiencias compartidas de relaciones sociales distintivas, las representaciones

²⁸ NOLAN, H. J. (ed.), *Pastoral Letters*, Washington, United States Catholic Bishops, 1984. Volumen I: 1792-1940.

²⁹ *La razón populista*, pg. 255

³⁰ *La desigualdad*, pg. 226

de estas identidades de los excluidos se convierten en tales en relación con los otros excluidos.

4. MITO IGUALITARIO VS. AGONISMO: MUFFE

Pensar hoy el problema de la inmigración obrera en contextos democráticos, implica considerar también seriamente el populismo como modo de acceso a la “palabra pública”. Según Laclau-, la democracia popular es un “movimiento discursivo”, una palabra en desacuerdo que se manifiestan contra un *status quo* existente en busca de nuevos “paradigmas hegemónicos”, que le permitan la operatividad de los mismos principios constitutivos de las democracias liberales, es decir libertad e igualdad. Ahora, como esa hegemonía vemos que es puramente contingente, la posibilidad de articular la “demanda de la protesta social” con “significantes religiosos” que proporcionen -como señala Muffe-, un marco ético a esa contingencia, nos parece pertinente, si se trata de “laicizar a la política de un mito igualitario” que no hizo más que perpetuar la desigualdad. Pensamos que la exclusión de la “palabra pública” y de la “palabra sagrada” del mundo moderno, como su condición de posibilidad, lejos de liberar a la razón de su esclavitud fue funcional al acaparamiento de oportunidades económicas y políticas por un sector de la sociedad, facilitando el estableciendo de una desigualdad orgánica como causa real de la pobreza.

En el contexto democrático latinoamericano del siglo XXI, se trata de considerar el populismo como otro modo de acceso a la “palabra pública”. Según Laclau-, la democracia popular es un “movimiento discursivo”, una palabra en desacuerdo que se manifiestan contra un *status quo* existente en busca de nuevos “paradigmas hegemónicos”, que le permitan la operatividad de los mismos principios constitutivos de las democracias liberales, es decir libertad e igualdad. En una hegemonía puramente contingente, la posibilidad de articular la “demanda de la protesta social” con “significantes religiosos” que proporcionen -como señala Muffe-³¹, un marco ético a esa contingencia, nos parece pertinente si se trata de “laicizar a la política de un mito igualitario” que no hizo más que perpetuar la desigualdad.

³¹ En base a la ponencia presentada por Chantal Muffe en el Congreso de Ciencia Política de San Juan, Agosto, 2010.

Pensamos que la exclusión de la “palabra pública” y de la “Palabra sagrada” del mundo moderno, como su condición de posibilidad, lejos de liberar a la razón de su esclavitud, fue funcional al acaparamiento de oportunidades económicas y políticas por un sector de la sociedad, facilitando el establecimiento de una desigualdad orgánica como causa real de la pobreza.

Se trata de posibilitar una sociedad más allá del conflicto que genera la naturaleza de cualquier clase de orden, ya que la sociedad si bien es el resultado de un conjunto de prácticas hegemónicas, estas siempre se dan en un contexto de contingencia, mediante una articulación temporal y precaria. Para Chantal Muffe, el sentido común es el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas, y nunca el resultado de algo exterior a esas prácticas, y lo político aquello que impide establecer la hegemonía de forma deliberada. Se trata, pues, para la autora, de buscar leyes metafóricas.

Para Muffe, uno de los desafíos de la democracia liberal es tratar de impedir el antagonismo potencial que surge de lo político. Sin embargo, sostiene, no es eliminando la diferencia sino incorporándola como constitutiva de la política, de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo. Para eso, agrega, “es importante que el conflicto no tome la forma de un antagonismo sino de un agonismo”, en tanto lucha entre adversarios, es decir, confrontación democrática.

Cuando las posiciones diferentes no pueden encontrar formas legítimas de expresión, a falta de canales políticos, dice Muffe que es el momento en que explotan para desafiar esa hegemonía y adquirir nuevas formas antagónicas. Cuando una democracia, que se predica sobre la base de la universalización del modelo occidental, pretende anular el antagonismo, eso es una negación misma del concepto de cosmopolitismo que posibilita un mundo más allá de la hegemonía. Para Muffe, afirmar que el fin de la política es el consenso sobre la base del modelo único, es cerrar la posibilidad al disenso legítimo y crear el terreno para que formas violentas de antagonismo aparezcan. Por tanto, abandonar la ilusión de unificación política y aceptar las diferencias. En vez de generar un consenso que elimine el antagonismo, se minimizan los conflictos, pero estos no desaparecen.

El consenso global supone la existencia de una comunidad política, y esa comunidad política no está disponible a nivel internacional. Según Muffe, visualizar el poder mundial como un antagonismo de bloques hegemónicos, implica visualizar también la idea de que esos bloques puedan ser parte de una autoridad moral abarcadora, lo cual remite a la idea de una ética global. La democracia, para Muffe, no implica el modelo democrático liberal a nivel global, sino que adquirirá una variedad de formas de acuerdo a una diversidad de contextos. La democracia liberal, en tanto articulación de dos modelos diferentes: el liberalismo y el democrático. El liberal, con su énfasis en las libertades individuales, los derechos humanos, y el Estado de derecho. El democrático, asociando la idea de igualdad a la de gobierno del pueblo. Tal articulación –democracia liberal- no es, entonces, necesaria sino contingente –afirma Muffe-, por ser la expresión cultural de un contexto histórico particular, el judeo-cristiano. Para Muffe la idea liberal de derechos, devalúa la posibilidad de integrar otras esferas, presentando al individuo como absoluto. Señala que la idea de “derechos del hombre” no se encuentra en el mundo clásico y, mientras la de “libertad” es central para los europeos, para oriente lo central la de “armonía”, concepto central a la vía negativa.

El largo debate en occidente entre religión y sociedad secular lleva hoy a los europeos a preocuparse por el decaimiento de las prácticas religiosas, pero en Estados Unidos la idea de una secularización es rechazada como condición de posibilidad de la democracia, más bien consideran que la práctica religiosa es su condición y, en consecuencia, vemos que allí la actividad religiosa no ha decaído. Por eso Muffe se pregunta si la secularización es un rasgo necesario de la modernidad, y si debe ser vista como precondition de la democrática liberal. Desde allí propone visualizar la posibilidad de sociedad democrática en las que lo religioso pueda tener un lugar. Una modernidad no secular, para la autora, parece ser posible. Según ella la modernidad debería ser concebida como un horizonte abierto con espacio para múltiples interpretaciones, sin que un grupo se apropie del adjetivo “moderno”. Considera que definir la forma occidental de democracia, como moderna, es parte de la retórica liberal para establecer validez universal. Visualizar otras formas democráticas de gobierno, donde la religión podría tener un papel diferente dentro de la política, y los

derechos humanos puedan ser definidos en una forma que se distancien de la cultura liberal, parece ser posible para Muffe siempre y cuando se enfatice la naturaleza contextual de la democracia, dejando de lado pretensiones universalistas.

No se trata, según Muffe, de buscar modelos radicalmente diferentes de la democracia sino “dimensiones” diferentes. De hecho la democracia articula dos tradiciones distintas que existe una tensión por una lucha hegemónica. Existe una hostilidad, tanto en la derecha como en la izquierda respecto de estas nuevas experiencias populistas latinoamericanas. No pueden aceptar que haya otras formas de articulación entre liberalismo y democracia. Existe, en términos de Rancière, varias formas de entender la democracia liberal. Algunos autores hablan de pos-democracia porque ven que el elemento democrático está dominado por la concepción liberal.

5. A MODO DE CONCLUSION. SINDICALISMO COMO LA VOZ DE LOS SIN VOS: OTTO-LACLAU

Nuestro objeto de estudio será así la producción de significantes sindicales que puedan articularse en el campo de la protesta social para que lo aberrante, el trabajador migrante, pase a ser legítimo y se traduzca en beneficios sociales para ambos sectores: nativos e inmigrantes, como lo fue en el caso americano. La “palabra sindical”, por enlace de los planos político y cultural, podría irrumpir en el mito de la igualdad de manera performativa hacia el reconocimiento de lo otro. Según Laclau, los desplazamientos retóricos pueden permitir que la voz del trabajador migrante se articule con el resto de las demandas sociales. Esto es posible por la reintroducción de la diferencia. Abordar el tema desde las “implicaciones culturales” que tiene el reconocimiento de la voz de los trabajadores, implica plantear la hipótesis de una posible producción de significantes sindicales en el campo de la protesta social. En un futuro inmediato los aportes de este proyecto sindical podrían estimular la discusión sobre la problemática de la exclusión del trabajador migrante como funcional a un modelo social que solo “míticamente” es igualitario. La producción de nuevos significantes para la rearticulación de los discursos democráticos se muestra hoy como central en el debate académico y político de América Latina.

Lo sagrado, según Rudolf Otto, lo “numinoso”, es lo que no se puede nombrar, solo intuir por una categoría, la categoría de lo numinoso, que permite el sentimiento

numinoso. A pesar de que se lo identifique con lo moral, lo sagrado no tiene que ver con lo ético; lo sacro-santo es producto de una esquematización de lo sagrado. En general, se interpreta todo lo religioso como una función de instintos comunitarios -o algo más primitivo aun-, y lo sacro como un placer estético. Sin embargo, se verá con Otto, que lo religioso comienza como un “sentimiento de dependencia” frente a un aparecer de algo que es “absolutamente Otro”, frente a lo cual el hombre se hunde en su propia nada, se anonada. Experimenta la propia nulidad frente a la potencia absoluta de lo otro, dice Otto, la cual no puede ser captable por conceptos racionales, por ser indecible, no tengo experiencia de lo otro sino de mi miseria, de mi nada frente a lo otro. Lo “numinoso” es vivido solo como una sensación de presencia efectiva de un “otro absolutamente diferente” que determina mi dependencia como creatura.

Pensaremos ahora el trabajador migrante como lo “otro”. Lo “otro”, que impresiona por ser tan otro, en sus estadios primarios despierta formas demoníacas y sentimientos salvajes, exteriorizaciones toscas y bárbaras. Pero luego, desarrolla formas finas y purificadas, sostiene Otto. En el campo de lo sagrado, lo “otro”, que primero despierta en el hombre lo salvaje, luego genera temblor humilde, silencio, mudez, escucha. Primero se siente “horror”, luego “temor”; el “horro sagrado” genera “temor sagrado”. Ese sentimiento primario tosco e ingenuo que irrumpe en el alma – dice Otto-,³² genera en el hombre una apercepción mitológica y también despierta el sentido de lo “numinoso”. Entonces, lo absolutamente “otro”, lo extraño, se convierte en *mysterium tremendum*. Misterio es *mirum*, *mirable*, admirable, maravilla que sobrecoge y provoca el estado de ánimo “numinoso”, es decir, produce estupor por ser lo extraño, lo absolutamente “otro”, lo tremendo. El *mirum* actúa sobre la imaginación, atrae por absurdo, por otro, por ser de otra realidad. Luego lo incomprendido es racionalizado, representado en el mito, sistematizado, para hacer desaparecer el horror. A partir de la experiencia de anonadamiento, de la nada, del vacío, se hace un ideograma “numinoso” de lo absolutamente otro, que trasciende nuestras categorías, las suprime, las contradice. Lo otro es paradójico, es tremendo,

³² *Lo sagrado*, pg. 25-29

desasosegante, monstruoso, in-captable, pero al mismo tiempo es “fascinante”, estupendo, inesperado, cuanto más horror más atractivo; es allí cuando cautiva los sentidos, cuando se lo esquematiza en amor, misericordia.

Frente a lo “otro” hay una cadena de estímulos sucesivos. No es una totalidad, son momentos, extraños, incomprensibles. El primero es de horror, de rechazo. El segundo de terror demoniaco, es allí cuando surge lo “numinoso”.³³ El tercero es el del temor respetuoso, que lleva a honrar religiosamente para conciliar, acallar la cólera de lo sagrado, una cólera que no está relacionada con lo moral ni con la justicia sino simplemente con una descarga de energía de lo “numinoso”; es cuando comienza el conocimiento sintético, dice Otto, que ve en el peligro una unidad de sentido. En un cuarto momento lo “numinoso” es deseado como bien, por su ayuda; se quiere la posesión del “numen”. En un quinto momento se desea lo “numinoso” por el mismo y se intenta poseerlo por medio de los sacramentales –ruegos, ascética, ofrendas, acción de gracias. Al primer momento frente a lo “otro” –dice Otto-,³⁴ corresponde el sentimiento, como vimos, de horror y aversión, un sentimiento primitivo hacia lo desconocido, por seguridad, que luego la cultura refina, y ese horror y se traduce en “temeroso respeto”. Sin embargo, observa Otto, la aversión persiste en el odio de castas.

Cuando en los pueblos –como ocurre en América Latina, pueblos de raíces religiosas- lo “numinoso”, lo sacro, se hace santo, es cuando se pasa del sentimiento de dependencia o anonadamiento al de salvación –que se oponen a la pobreza ofensiva en todas las religiones; esto ocurre por primera vez en los pueblos semitas, sostiene Otto.³⁵ Cuando lo “otro” pasa a ser lo absoluto –porque atrae y no espanta-, es cuando surgen las ideas sociales de deber y justicia, es cuando se pone voluntad en lo “otro”, cuando se lo ve como fundamento de la ley. Lo “otro” pasa ser, entonces, augusto, santo. El “Tu solo santo” no es estético, no es moral, es religioso; proviene del temor respetuoso, por eso es digno de alabanza, de poder, de honor y de gloria; suscita disciplina. Se trata –dice Otto- de profundidades religiosas sobre cuya razón o sin

³³ *Lo sagrado*, pg. 86; 155

³⁴ *Lo sagrado*, pg. 49-51

³⁵ *Lo sagrado*, pg. 18; 54

razón es difícil disputar con un hombre que está preparado solo para lo moral pero no para lo religioso; ese hombre no puede valorarlas.

A lo sagrado, a lo otro, no se llega por la lógica de la razón. Se llega por medios negativos: el silencio que se opone a palabras ominosas; la oscuridad presente en la media luz de la bóveda gótica; el vacío que aparece en desierto, la estepa, la plaza, el sepulcro; o los himnos negativos. Observa Otto que el arte sacro es el método utilizado para hacer aparecer el vacío, la nada, lo otro, lo diferente.³⁶ La mística es hacer aparecer en el vacío la presencia de lo otro, lo mismo que la oscuridad y el silencio, este vacío es una negación, pero es una negación que aparta todo “esto y aquí” para que cobre presencia lo absolutamente otro”. El Dios del judeocristianismo al comienzo solo es una presencia “numinosa” (la zarza ardiente); el Dios sin nombre, sin imagen Antiguo Testamento luego se convertirá en el Dios de la palabra. El Dios de Israel no es el dios de los filósofos, el de la sabiduría, de las certezas racionales; es el Dios vivo, el de la cólera. Con Moisés comienza la moralización de lo “numinoso”, con el primer Isaías el “santo de Israel” (Is. 6), con el segundo Isaías la religión Universal (Is. 40-66), con Cristo el Reino de Dios.³⁷

El cristianismo, dice Otto, es una “palabra” que habla y una “comunidad” que espera. Una comunidad “numinosa”, un pueblo sacerdotal,³⁸ sagrado, santo, no por perfección moral sino por participar del misterio, por ser lo opuesto de lo profano, por experimentar los “numinoso”, es decir, por ver en lo diferente lo tremendo y fascinante, por no sentir aversión hacia lo absolutamente otro sino por reconocerlo, por santificarlo, por darle identidad. Nuestros pueblos latinoamericanos tienen esa capacidad frente a lo otro, debería repensarse, por tanto, la exclusión de lo religioso al momento de intentar una solución al problema de la exclusión de los trabajadores migrantes. La palabra sagrada del cristianismo anuncia lo no evidente: que ese *mysterium tremendum* es el “padre nuestro”, que es “santo” y que “esta en los cielos”; anuncia la filiación divina, y con ello la igualdad universal. La palabra se convierte en eficaz, la verdad irrumpe en la vida de los pueblos creando una nueva realidad, la

³⁶ *Lo sagrado*, pg. 90-92

³⁷ *Lo sagrado*, pg. -99

³⁸ *Lo sagrado*, pg. 106

historia de la libertad. Según Otto en el cristianismo se da el enlace de los tres planos: el sagrado, el racional, y el moral. En él, lo sagrado atrae ideas sociales de deber, justicia y bondad, convirtiendo al “numen” en voluntad numinosa, en ley sacra, donde la historia pasa a ser historia de la salvación en tanto auto revelación de lo Divino, donde lo moral no elimina lo “numinoso” sino que se cumple en lo “numinoso”. Según Otto, mediante la religión, los momentos racionales esquematizan los irracionales, por ejemplo: lo *tremendum* se esquematiza en ley, lo *fascinans* en bondad, y el *mirum* en absoluto.³⁹

Lo “otro” es percibido como un *a priori* posible por una categoría pura *a priori* de lo sagrado compuesta de racional e irracional.⁴⁰ Es lo “augusto”, lo “sublime”. Por tanto, todo lo que de él se dice son ideogramas y esquematizaciones; un enlace entre lo racional y lo moral. Las ideas de lo absoluto no se derivan de los sentidos, y los sentimientos que le responden son puros. Si bien la facultad superior es excitada por la impresión sensible, el conocimiento de lo “otro” no surge de lo sensible sino por lo sensible. Por tanto el conocimiento, *a priori*, de lo “otro” es una auto-reflexión crítica en tanto interpretación y valoración de lo dado. La intuición actúa sobre la percepción y elabora una forma abstracta. Estos sentimientos de lo “numinoso” tienen una fuente autónoma en la razón pura, que es diferente de la razón pura teórica y de la razón pura práctica, es una razón pura más elevada, se despierta por estímulos, pero es *a priori* de las vivencias, es un “estar adaptado *a priori*” para algo –para escuchar y vivir lo “otro”. Eso es el impulso religioso presente en el hombre y los pueblos latinoamericanos, que primero se hace claro a sí mismo por representaciones fantasmagóricas, y luego por la producción de la voluntad política.⁴¹ La categoría de lo sagrado es un momento *a priori* del conocimiento sintético donde lo racional (justicia) y lo irracional (rudo) tienen una relación de necesidad –no lógica- que provoca el enlace histórico entre lo moral y lo divino. Lo tremendo se esquematiza en ley, lo fascinante en misericordia, el *mirum* en absoluto.

³⁹ *Lo sagrado*, pg. 163

⁴⁰ *Lo sagrado*, pg. 135-139; 159

⁴¹ *Lo sagrado*, pg. 138

Lo “otro” irrumpe en la vida de los pueblos en forma de signos que actúan como causas sensibles de la experiencia de lo absoluto. Frente a ellos actúa la facultad divinadora de los pueblos –que no es el entendimiento-, y posibilita el conocer y reconocer en lo “otro” a lo “numinoso”. La facultad divinadora es el sentimiento que por intuiciones, mediante el juicio estético, vislumbra a lo “otro”, a lo absolutamente diferente como sagrado, como “numinoso”, como misterio o “mirum” tremendo y fascinante al mismo tiempo. La facultad de adivinación, en el vacío, y desde el anonadamiento, reconoce lo “otro” como sagrado. La facultad de adivinación no es para cualquiera, es solo para elegidos, y los pueblos son los elegidos porque son benditos -dice Otto-, de ellos es la facultad de divinación.

Por último, intentare mostrar como el “significante vacío” al que refiere Laclau en su análisis de la razón populista, aparece en una cadena negativa de equivalencias como método de enumeración de lo diferente, y esto puede tomarse como método al momento de traer al espacio público, político, la palabra de los sin voz, los trabajadores sociales, para que puedan articular sus demandas en el discurso a fin de fijar ellos también su posición de sujetos. En un artículo “Sobre los nombres de Dios”,⁴² Laclau observa que lo “otro” es enumerado en la teología mística mediante una cadena negativa de equivalencias que trasciende los términos al destruir el sentido específico de cada uno de ellos, excediendo así su contenido inefable. Laclau detecta que esta estructura de subversión de la relación significante/significado tiene un paralelo en la política populista donde esos desplazamientos retóricos son los que producen la acción política misma. La experiencia de lo sagrado y la experiencia populista tratan de “decir” lo inefable. Lo significado, lo “otro”, aparece en la cadena de términos negativos, entre las equivalencias, relaciones, que estos establecen entre sí. Lo significado, lo inefable, aparece en el discurso, en la palabra, sin ser nombrado. Al destruir el significante del término aparece en la no-imaginación, en el “significante vacío”, quedando lo significado, lo “otro”, al mismo tiempo, fuera de todo y dentro de todo: “Un místico como Eckhart intentaba pensar la “unidad en la diferencia”, y es por esto que la relación analógica de equivalencia era crucial en su

⁴² Ernesto Laclau, “Sobre los nombres de Dios”, Londres 1997, en: *Misticismo, retorica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006

discurso. El universo de las diferencias tenía que ser conducido a su unidad sin que el momento diferencial resultara perdido.”⁴³

Laclau ve en el discurso místico una dialéctica entre lo particular y lo absoluto, donde lo sublime, lo Otro, no es representable salvo por la equivalencia lograda entre los contenidos diferenciales, como condición de cualquier representación. Lo “Otro”, aparece así, en el vacío, en el silencio, en la nada, en el anonadamiento -como se vio con Rudolf Otto-, en el significante vacío -como lo denomina Laclau-, el cual logra la unidad de valencias por estar más allá de todas las diferencias, de todas las particularidades, sin embargo, “no hay posibilidad de un más allá de las diferencias que no sea dependiente de una operación de reintroducción de la diferencia. El residuo de diferencia y particularismo no puede ser eliminado [...]”.⁴⁴ Por tanto, la hegemonía se daría cuando una demanda particular asume la representación de lo ausente y da nombre a lo innombrable y lo convierte en universal y moralmente válido: “Como en el caso de la plenitud mística, la plenitud política requiere ser nombrada por términos carentes, en la medida de lo posible, de todo contenido positivo”.⁴⁵ Por tanto, la función de la política es retórica; debe, como la teología, enmarcar el vacío, hacer aparecer lo inimaginable, dar sentido a lo indiferenciado, nombrar lo innombrable -en este caso el trabajador migrante-, todo eso y más, solo enumerando las diferencias en una cadena de equivalencias. El político, como el artista gótico, crea el significante vacío para que el otro se manifieste como ausente, aparezca y “diga”; crea espacio, el vacío, el silencio para que la voz de los sin voz pueda ser escuchada mediante un significante que los represente, y la posibilidad de un sindicalismo latinoamericano, que pueda mantener, contener, en sí la diferenciación propia de cada pueblo, podría ocupar ese lugar permitiendo el acceso al campo de la representación de los trabajadores migrantes y como resultado su reconocimiento.

La lógica populista, y la de lo sagrado, podrían cumplir una función en la recuperación dialéctica de la negación como condición de posibilidad y de

⁴³ Misticismo y retorica, pg. 116

⁴⁴ Misticismo y retorica, pg. 121

⁴⁵ Misticismo y retorica, pg. 123



CONGRESO
NACIONAL
DE ESTUDIOS
DEL TRABAJO

PENSAR UN MEJOR TRABAJO.
ACUERDOS, CONTROVERSIAS Y PROPUESTAS.

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESPECIALISTAS EN ESTUDIOS DEL TRABAJO

imposibilidad del sistema. Esa tarea, realizada desde el campo de la “palabra sindical” mediante un desplazamiento retórico, es una tensión interna entre la diferencia y la equivalencia que se resuelve cuando una demanda particular asume la representación hegemónica de todas las diferencias excluidas del sistema.