

**Neoliberalismo-Neoevangelismo-
Cambios socio-demográficos.
Posibles marcos epistemológicos frente a algunos
desafíos actuales en el campo de las ciencias
sociales (los paradigmas ambiguos)**

ALEJANDRO KLEIN

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA CLÍNICA
UNIVERSIDAD DE SÃO PAULO
alejandroklein@hotmail.com

Resumen: Este trabajo busca desarrollar algunas interrogantes en torno a los desafíos que plantean el neoliberalismo, el neoevangelismo y los cambios socio-demográficos actuales, en tanto introducen realidades inéditas delante de las cuales se propone la hipótesis de que no siempre disponemos de las herramientas conceptuales y metodológicas apropiadas. Se indica la necesidad de abrir un debate en torno a estas nuevas realidades sociales, culturales y epistemológicas tratando de comprender mejor el significado de los tres procesos indicados. Se enuncia la hipótesis de que estamos así frente a realidades que “rompen” con determinados modelos de pensamiento tradicionales en ciencias sociales, aunque se siguen utilizando marcos epistemológicos y conceptuales quizás

ya inapropiados para el adecuado estudio de los procesos referidos. De allí que se introduce el concepto de paradigmas ambiguos como marco epistemológico tentativo.

Palabras clave: Neoliberalismo, neoevangelismo, cambios socio-demográficos actuales, epistemología.

Neoliberalism-Neoevangelic culture-socio demographic changes

Abstract: The aim of this paper is to develop certain questions related to the challenges posed by Neoliberalism, Neoevangelism and current sociodemographical changes, which bring about new realities for which, our hypothesis claims, we do not always have suitable conceptual and methodological tools.

It is our contention that it is necessary to open a debate around these new social, cultural and epistemological circumstances in order to understand the meaning of the three aforementioned processes better. Our hypothesis is that we are dealing with realities that “break away” from certain traditional currents of thought in the social sciences, even though we still continue to employ epistemological and conceptual frameworks which are by now perhaps inappropriate for the correct study of the processes we have referred to. From there, we introduce the concept of the ambiguous paradigm as a tentative epistemological framework.

Keywords: Neoliberalism, neoevangelism, current sociodemographical changes, epistemology.

Neoliberalismo- Neoevangelismo- Cambios socio- demográficos.

Posibles marcos epistemológicos
frente a algunos
desafíos actuales en el campo de las
ciencias
sociales (los paradigmas ambiguos)



Alejandro Klein

La cultura neoliberal

En lo que sigue desarrollaré algunos aspectos que hacen al neoliberalismo, pero enfocado especialmente en sus aspectos culturales, dejando de lado sus caracterizaciones generales económicas o políticas. Como se verá mi propósito es indicar algunas convergencias que permiten correlacionar dicha cultura con una cultura neoevangélica cada vez más extendida (al menos en los países latinoamericanos). Desde ya adelanto que no es mi intención señalar causalidades pero sí correlaciones que quizás están pasando desapercibidas en el campo de las ciencias sociales y que estimo importante destacar, especialmente en relación a los marcos epistemológicos con que esas realidades nos desafían.

Uno de los factores principales que hacen a la matriz económica del neoliberalismo es la predominancia del Mercado (Vasconcelos & Morgado, 2005), que aparece atravesado por

fuerzas anónimas e invisibles que hacen que los acontecimientos parezcan producto del caos o el azar y no de factores racionales. Vale decir: los acontecimientos se presentan como un instituido incambiable.

Aquél proyecto de la modernidad keynesiana de una sociedad integrada por seres autónomos y racionales, mediados por el planeamiento público nacional, se substituye por una fantástica utopía de una sociedad donde no entran ni regulaciones, ni leyes ni opacidades ni diferencias a título de una globalización en red que se plantea irremediable: *“el Mercado solo obedece a una exigencia interna que busca escapar a todo control externo (...) Lo que se llama de “dinamismo del mercado” es apenas un dulce eufemismo para designar su lado incoercible”* (Dufour, 2005: 82-86).

Lewkowicz (2004) denomina “estado de fluido” a esta pérdida de referentes “sólidos” que sostiene un mercado de circulación interrumpida e ininterrumpible, para garantizar en realidad la ganancia del capital financiero aún al precio de una ruptura social (Sader, 1999). Desde otro contexto Freud señala cómo la ruptura de la cultura lleva al predominio del individuo más fuerte (Freud, 1931). Pero en este caso la ruptura social que ha propiciado el neoliberalismo no ha llevado a la arbitrariedad del individuo singular, sino a la del mercado que *“se dirige a un sujeto que sólo tiene derechos de consumidor y no los derechos y obligaciones conferidos al ciudadano”* (Duschatzky, 2002: 21).

Este mercado si por algo se caracteriza, es por “fuerzas” autorreguladas y no por ciudadanos, exigiendo una hiperadaptación a su dinámica: *“Adaptarse una vez más y siempre. Adaptarse al hecho consumado, a las fatalidades económicas, a las consecuencias de esas fatalidades”* (Forrester, 2000: 7-22). Este Mercado pasa casi a asemejarse, desde el imaginario social, a una Máquina donde todo está programado, previsto (Anzieu, 1986) y “naturalizado” y donde aparentemente todo está excelentemente articulado. Las leyes del mercado de esta manera aparecen como eficaces e inmutables. Ya no son creación de los hombres, por el que entre la sociedad y sus integrantes se instala una nueva geografía (social y psíquica) de desconocimiento (Sassen, 1988) y no de inclusión.

Si lo sólido estatal (Lewkowicz, 2004) implicaba un marco desde el cual se reconocía y construía ciudadanía, ley, cultura,

responsabilidad y convivencia, lo fluido neoliberal instauro la figura de la impunidad, la transgresión, el extraño y la paranoia (Klein, 2006). La ley ya no es un referente que cubre y protege a todos, destituida de su lugar de resguardo, situación que se acompaña de una retracción de investimento de espacios sociales potenciales. Para tolerar lo “potencial” hay que sostener el transcurso temporal y lo ambiguo que habilitan la “gestación” del espacio transicional (Winnicott, 1981) imposible desde un Mercado que es puro presente eficaz, lo que “fractura” la dimensión temporal.

Tengamos en cuenta que desde la modernidad keynesiana el transcurso del pasado, el futuro y el presente consolidan biografía (Aulagnier, 1991), lo que a su vez posibilitaba concebir al ahorro como “base de la fortuna”, según se decía. Pero si el ahorro es la base de la fortuna (y de la inversión productiva) es porque se construye a través del tiempo, y para eso se necesita generar un imaginario desde el cual no se sienta desaliento al ir construyendo el ahorro de forma paulatina y gradual.

Las consecuencias no son menores e implican una transmutación en lo que tiene que ver con la matriz de la convivencia social, en el imaginario de cómo la sociedad se percibe a sí misma y en la forma de construcción de subjetividad (Galende, 1997). Si desde aquella modernidad los ciudadanos pueden plantear una regeneración permanente de la sociedad, la situación neoliberal impone una fragilización a la ciudadanización de la modernidad keynesiana (Fraga, 2003).

Cabe preguntarse si no se facilita así que se perviertan *“los sistemas imaginarios y simbólicos predispuestos en las instituciones sociales y transgeneracionales”* (Puget, 1991: 144). Los sistemas sociales y subjetivos toman la forma de la insatisfacción: o no hay ninguna obligación o se tienen máximas obligaciones, con la característica de que se haga lo que se haga, nunca aparece como suficiente con lo que se incentivan sentimiento de culpa y de vergüenza, incomodidad e inadecuación.

En este sentido el neoliberalismo propicia características de “saqueamiento” de productividad, con anulación de la diferencia trabajo-descanso, que desde la modernidad se expresa como vaivén entre el trabajo y la vuelta al hogar, diferenciando el espacio de rendimiento del espacio de descanso.

El otro se “cotidianiza” progresivamente además bajo las formas de lo ominoso, lo persecutorio, lo angustiante. Las posibilidades de encuentro y comunicación se resienten a favor del enfrentamiento, el recelo y la inseguridad. Lo que lleva a una prevalencia de la vivencia de abandono y, por momentos, de incomunicación. Esta situación consolida la sensación que denomino de ‘catástrofe inminente’, como parte de la cultura neoliberal: **cualquier cosa puede pasar en cualquier momento y desde cualquiera. Desconfiamos, recelamos, no se bien sabe qué hacer** (Klein, 2006).

Simultáneamente, este contexto cultural parece relacionarse a la instauración de objetos omnipotentes (de tipo idealizado-persecutorio, propios de la fase esquizoparanoide de Melanie Klein [Baranger, 1971]), dentro de una cultura donde, a diferencia de lo que señalaba Durkheim (Nisbet, 1996), no hay pasaje de lo sacro a lo profano, sino convivencia entre ambos tipos de mentalidades. Por otro lado cuanto más heteróclitamente (Castoriadis, 1982) se construyen estas subjetividades, más se propicia el surgimiento de teorías que involucran al satanismo, brujerías, hechizos.

La “tentación” Neoevangélica

A partir de lo anterior creo que se ofrecen condiciones sociales y culturales para un incremento del desvalimiento, el desamparo y la desesperación de no encontrar “respuestas” frente a un Mercado tan anónimo como omnipotente. Al mismo tiempo se incrementan situaciones persecutorias, de paranoia y extremo temor. El recurso a lo racional aparece devaluado frente a la fragilidad de la ley y de aquellas instituciones que como el Estado propiciaban un marco social ético, justo, transparente, dialógico (Klein, 2006).

Sin embargo aún queda un reducto para encontrar sentido a las cosas, provisto por una cultura dogmática que se “nutre” de objetos omnipotentes y persecutorios, de referencias “duras”: *“donde tanto la pérdida de las referencias como la multiplicidad de ellas nos hacen entrar en un universo en el cual las potencialidades persecutorias son innumerables”* (Enríquez, 2001: 75).

Situación que denuncia tanto la acentuación de un estado de desamparo que se ha vuelto insoportable, como la extrema necesidad de buscar defensas resguardantes: *“la que se produce cuando el Otro del colectivo fracasa en su función de instancia tercera, y la escena social es ocupada por figuras omnipotentes (que pueden ser doctrinas, ideologías, regímenes)”* (Franco, 1998: 3-6).

Frente a una situación social y cultural como la neoliberal donde se dice que lo que sucede es debido “a las fuerzas del mercado”, surgen así teorías tan poco racionales como dichas “fuerzas”, pero ya en el orden de lo religioso: *“Los enanos, las brujas, los duendes, el diablo, se infiltran en relatos cotidianos adoptando naturalidad”* (Duschatzky, 2002: 40).

Desde allí se comienza a perfilar el “éxito” de la prédica neoevangelista, que insisto, aunque está facilitada por la cultura neoliberal, también se relaciona a otros factores que me es imposible analizar aquí.¹ Por su parte algunos autores hablan de un retorno de movimientos religiosos fanáticos: *(...) la actual des-simbolización del mundo puede perfectamente conciliarse – y hasta mismo suscitar los violentos retornos de la religiosidad fanática”* (Dufour, 2004: 116).

Como se sabe el neo-evangelismo se viene instalando, en los últimos tiempos, cada vez más incisivamente en la realidad social y religiosa latinoamericana y del mundo (Aubrée, 2004, 2004, 2005). Pero las investigaciones apuntan al neo-evangelismo que se declara como tal. Creo que es importante tener en cuenta también aquellas estructuras sociales que toman elementos neo-evangélicos aunque no se declaren como tales.

De una u otra manera parece posible indicar enormes semejanzas en cómo se articulan el neoliberalismo y el neo-evangelismo (Klein, 2006). El Neoliberalismo gusta de presentarse a sí mismo como Economía de Mercado, en el entendido de que en él se desenvuelven Fuerzas y no Decisiones o Accionar Humano. De allí que se insista, en los ideólogos neoliberales, en que lo mejor que se puede hacer por la Economía es liberarla de cualquier restricción estatal: cuanto más adquiera un supuesto

¹ Uno de ellos se relaciona a la dificultad, la negativa o la resistencia de la Iglesia Católica en adaptarse a los cambios sociales y culturales actuales.

status mecánico, mejor se desenvolverían el Mercado y la Economía (Sader, 1999).

El neoevangelismo, por su parte, apuesta a que las cosas se solucionan por el *poder* de Dios, la *fuerza* de la salvación, la *resignación* a un orden que (al igual que el del Mercado, tan anónimo e insondable como Dios) nos sobrepasa en sus incomprensibles misterios.

Así como hay que aceptar el Orden Natural del Mercado, igualmente hay que aceptar la Fuerza Infinita del Señor. Indudablemente si el neo-evangelismo retoma temas que propicia el neoliberalismo, los modifica cuando así lo cree necesario. En tal sentido, como ya indiqué no es “expresión” de aquél, sino que arma una estructura discursiva propia.

La iglesia evangélica no supone implícitamente que exista un fondo social legitimado que la antecede y en el cual se inserta, sino que ella misma se erige en ligadura social privilegiada. Hay que tener en cuenta que no es sólo un espacio para orar, sino que garantiza una presencia permanente ante el creyente. Los pastores evangelistas llaman todo el tiempo a sus feligreses, se preocupan por ellos no si no van a su Iglesia, los cuidan y reconfortan, otorgándoles en definitiva un lugar de inclusión social valorizado y reconocido.

Pero al mismo tiempo atacan y denostan a los no-feligreses, los no-adeptos, al pecado “acechante”, primando lo que Bion (1979) llama “supuesto básico de ataque y fuga”. La situación es de: aliados versus enemigos. No hay lugar ni para el otro, ni para la alteridad, ni para la diferencia (Birman, 2001).

Todo lo que implique alteridad, diferencia, quiebre, se vivencia de forma catastrófica, por lo que la iglesia evangélica busca restablecer un orden y un equilibrio rígido configurando un espacio sólo abierto para todo aquello que aparece como endogámicamente reconocible. La figura del pastor aparece como crucial, dotado de dotes histriónicas y actorales² que aunque pueden parecer francamente desconcertantes, parecen ser muy efectivas en el contacto con el público presente o “rebaño” y que recuerdan a la caracterización que hace Freud de la masa, el hipnotismo y el hipnotizador (Freud, 1921).

² El filme “Elmer Gantry” (1960) de Richard Brooks hace una caracterización de esta situación, con un pastor evangelista protagonizado por Burt Lancaster.

En rigor no se trata estrictamente del otro como “enemigo”, el que podría pasar a la categoría de “amigo”, sino de “extraño” (Bauman, 1999) porque no hay lugar para una posible “reconciliación”. En tal sentido la iglesia evangélica mantiene una extrema “propaganda” y difusión de sus mensajes a través de la radio, medios de comunicación o contactos personales. La posibilidad de que ese “extraño” se transforme en un otro reconocible es siempre posible, pero a condición de su “redención”, “conversión” u otros.

La cultura neo-evangélica, en este sentido, parece no tener que ver con el perdón en sí, sino con la redención o la expiación. Es una cultura de una lucha permanente contra la tentación, un estar atento todo el tiempo ante el pecado, un incentivar la paranoia a grados extremos. Los vínculos se viven en el orden del resentimiento o la decepción, donde “malo” es todo aquello que decepciona pues implica la “caída” en el pecado. La decepción entonces ya no es la oportunidad para repensar vínculos, sino un punto de no retorno, incentivando un funcionamiento mental vía yo ideal. O se tienen los máximos atributos y se es incondicionalmente aceptado, o no se tiene nada ocupándose un espacio negativo (Bleichmar, 1981).

Este Dios no actúa necesariamente para establecer castigos frente a las faltas en relación al juicio final y la vida de ultratumba. Se relaciona en cambio con que lo bueno y malo se paga en vida, por lo que se trata de un dios que castiga o gratifica de inmediato. Hay una necesidad de lo inmediato, porque no se puede invertir el futuro. Todo es presente y eso es lo que garantiza la iglesia neo-evangélica: la acción redentora en el “aquí y ahora”.

Me parece importante destacar a partir de este punto cómo, en mayor o menor medida, muchas de estos rasgos vinculares y culturales se encuentran cada vez más presentes en la cotidianidad. Es decir, más allá del espacio evangélico propiamente dicho, creo que existe una facilitación de valores sociales (fundamentalistas o no) que determinan la importancia de lo inmediato, el recurso a lo mágico e irracional, la tendencia a la desconfianza. Existe además un factor de desamparo –relacionado a lo anterior– que se sostiene desde estructuras sociales que ya no pueden ya garantizar estructuras estables como el Estado, el estudio, el trabajo (Castel, 1997).

Se pierde así aquella visión del vínculo individuo-sociedad en términos de gestación de una promesa (Coutinho, 2000) que aseguraba **un porvenir** y un proyecto tanto social como individual (Klein, 2006). Promesa que al enunciar una serie de “instrumentos” efectivos de ciudadanía y progreso social (como el trabajo y la educación) aseguraban (más o menos plenamente) un lugar en la sociedad, como forma de **contrato social vigente**.

Como retomaré más adelante, creo entonces que uno de los factores en juego en torno al neoliberalismo y al “éxito” del neoevangelismo se relaciona a una profunda modificación de lo que entendemos o podemos entender por contrato social, con nuevas formas de lazo social.

Cambios sociodemográficos

Otro campo de modificaciones sustanciales es aquel que hace a los cambios socio-demográficos, cambios para los cuales, como señalaré más adelante, creo que tampoco poseemos los marcos epistemológicos y conceptuales adecuados de análisis.

Teniendo en cuenta los últimos 30 o 20 años, es posible advertir que se comienzan a perfilar fuertes procesos de transición demográfica y nuevas realidades sociales-familiares tanto en Sudamérica como en el mundo. Es preciso tener en cuenta que aunque se desenvuelven dentro de las políticas neoliberales de la región, poseen sin embargo su propia dinámica. En este conjunto podemos identificar los siguientes procesos interrelacionados (Vasconcelos & Morgado, 2005):

- la transición demográfica, con disminución de la tasa de natalidad y el envejecimiento de la población.
- las innovaciones producto de las nuevas tecnologías de reproducción, control de la natalidad y de prevención de enfermedades sexualmente transmisibles.
- revolución particularmente en la sexualidad femenina; movimiento feminista, participación plena de la mujer en el mercado de trabajo, con disminución para la disponibilidad para el cuidado doméstico.

- creciente individualización cultural.
- cambios en las relaciones conyugales, con aumento de familias matrifocales (Castells, 2006) y distancia de la presencia física o simbólica del padre.
- fortalecimiento de la expectativa de vida, incluyendo condiciones sanas de vida, tanto a nivel físico como psíquico.

Más allá de esta enumeración es preciso destacar que el concepto de “transición demográfica”, merece una mayor profundización en tanto conjuga y reúne diferentes factores sociales y culturales. La complejidad del mismo se refleja en el hecho de que actualmente se consideran en realidad dos diferentes procesos de transición (Ron Lesthaeghe, D.J. Van de Kaa, 1986).

Se ubican como componente centrales de la primera transición demográfica la tendencia a la baja en las tasas de fecundidad y el aumento en las tasas de mortalidad, mientras que la segunda transición daría cuenta de transformaciones profundas en materia de nupcialidad, de cambios y nuevas formas de estructuración en los arreglos familiares y nuevas formas de vínculos entre hombres y mujeres.

Situaciones que se acompañan por: (a) incremento de la soltería; (b) retraso del matrimonio; (c) postergación del primer hijo; (d) expansión de las uniones consensuales; (e) expansión de los nacimientos fuera del matrimonio; (f) alza de las rupturas matrimoniales y, (g) diversificación de las modalidades de estructuración familiar (Lesthaeghe, 1998).

De esta manera se puede indicar que estamos frente no sólo a factores que hacen a la modificación del crecimiento poblacional y el papel del matrimonio en la vida social y privada, sino a nuevas y diferentes formas de constitución de la familia que hasta hace un par de años eran marginales o no eran tenidas en cuenta. Las familias monoparentales —en su mayoría encabezadas por mujeres— y los hogares unipersonales implican necesariamente la constitución de nuevas de construcción de subjetividad y de formas vinculares que hasta el momento no han sido asimismo suficientemente estudiadas. Como sea, no hay duda de que las transformaciones en las normas, las actitudes y las motivaciones son consideradas como aspectos centrales en la transición demográfica (García, B- Rojas, O, 2001).

Es posible destacar de esta manera como aparecen interrelacionados a las anteriores situaciones, procesos de profundización de las motivaciones individuales, la necesidad de modificar el concepto de “pareja”, junto a la necesidad (y el derecho) de destacar cada vez más la autonomía personal, en relación a la búsqueda de realización personal y del logro de felicidad.

De allí que sea comprensible la observación de Van de Kaa (1980, 1987), en el sentido de que la segunda transición demográfica también implicaría una reevaluación por parte de hombres y mujeres, de los “costos” de oportunidad que conlleva el matrimonio y la paternidad/maternidad. Lo que a decir verdad, no es sino una profundización de elementos que ya estaban presente en las relaciones tradicionales del sujeto frente a las Instituciones y el Estado desde la misma constitución de la sociedad moderna (Klein, 2002).

Se incluye aquí la idea de progresiva individuación; la tendencia hacia una mayor autorrealización; la vigencia de las perspectivas que otorgan valor a la igualdad, la emancipación y la plena participación de las mujeres y los grupos desfavorecidos en la sociedad.

Para Van de Kaa (idem) lo más adecuado es conceptualizar los cambios culturales que han llevado a la segunda transición en términos del avance de las tendencias progresistas (entendidas como la propensión a abrazar lo nuevo, la igualdad y la libertad), en contraste con las posiciones conservadoras que subrayan el valor de las costumbres y la tradición y se oponen a las transformaciones (García, B- Rojas, O, 2001).

Posición con la que discrepo absolutamente. No veo indicios claros que permitan demarcar esta tendencia democratizadora como tendencia dominante. Por el contrario, varios estudios remarcan el avance de posiciones totalitarias, conservadoras y neoevangélicas en la sociedad (Enriquez, 2001; Aubrée, 2004, 2004, 2005). De esta manera no encuentro una relación directa entre las tendencias de transición demográfica y una mayor conciencia y profundización democrática. Sugiero, por el contrario, que la misma se encuentra relacionada a diversos y complejísimo procesos, sin que sea posible advertir o destacar una sola y homogénea tendencia socio-cultural.

Sin poder profundizar en los mismos creo que algunos de estos procesos refieren a: *reubicación del lugar de la pareja y*

los vínculos amorosos, con el replanteo de qué implican, costos, oportunidades, nuevas capacidades de compromiso y no compromiso, de intolerancia y tolerancia a la frustración frente a la “diferencia” y el conflicto que el otro implica; *resignificación y replanteamiento de qué es la paternidad*, implicancia de tener un hijo, lugar de la familia y significado del cuidado parental, la educación y la transmisión generacional-transgeneracional; *redimensionamiento subjetivo* del lugar del trabajo, el ocio, los proyectos personales y la anticipación y construcción de biografía personal y vincular; *nuevas formas de sentir el cuerpo*, el envejecimiento, la madurez, la juventud; *replanteos del sentido de la vida*, la muerte, la espiritualidad, la materialidad, el sentido o la perspectiva de la dimensión micro y macro del universo.

Revisión de los marcos epistemológico-metodológicos en juego

Tanto en la actividad profesional, como en los distintos ámbitos de la comunidad, organizaciones e instituciones, se hace necesario redoblar entonces una práctica que de cuenta de modos más efectivos, científicos, humanos y éticos de intervención. El trabajo social en el seno mismo de la comunidad y en distintos ámbitos urbanos y rurales, requiere técnicos con capacidad de comprensión, disponibilidad emocional, escucha sensible y el desarrollo de estrategias que lleven a respuestas coordinadas de los distintos recursos, tanto individuales como colectivos. Lo que se une a la necesidad de revisión de los paradigmas utilizados frente a los desafíos que implican estas nuevas realidades sociales. Sin dar una respuesta que sería imposible, trataré sin embargo de comenzar una reflexión epistemológica que creo impostergable.

De esta manera las estrategias metodológicas puestas en juego deben sostener la capacidad de “flexibilidad”, tolerancia a lo nuevo y ambiguo, compromiso con lo inédito y capacidad de pasar de sistemas deterministas cerrados y unidimensionales a otros de estrategia abierta y pluridimensionales: “*que amplíe el espectro de las determinaciones y segmentaciones de los diversos sectores sociales*” (Vasconcelos, 2002: 79).

Esta conceptualización de la metodología se aparta de la forma en que la misma ha sido considerada tradicionalmente, en tanto instrumento que genera condiciones estables para asentar procedimientos científicos, alertando al investigador sobre sus prejuicios.

Gadamer (1997) es un exponente de tal perspectiva que busca erradicar aquello considerado no-científico, intentando sacar “a luz” lo que se consideran las estructuras trascendentales del comprender. Gadamer busca enjuiciar el ideal de cierto conocimiento “exacto” y “objetivo” del mundo, en el cual un sujeto se encuentra investigando neutralmente. Por eso indica que: “*el intérprete no se dirija a los textos directamente...sino que examine tales opiniones (que ya posee) en relación a su legitimidad, esto es, en relación a su origen y validez*” (Gadamer, 1997:403). Situación que ha llevado a una primacía de una metodología, por la cual y a través de la cual, se alimenta la ilusión de una disciplina científica que garantizaría objetividad y evitaría errores humanos.

Esta “confianza” metodológica de Gadamer se expresa en su deseo de establecer un modo adecuado de investigación, “*adquiriendo conciencia de nuestros prejuicios y poniéndolos “a prueba” en relación con los textos*” (Abbagnano, 1986: 528). La metodología, entonces, aparta y alerta sobre el prejuicio, dentro de un proceso de “toma de conciencia” científico capaz de erradicar aquello considerado no-científico.

Sin embargo creo que *la metodología no implica una “erradicación” del prejuicio, sino el volverlo un instrumento útil en la indagación social*. Efectivamente, en metodología social nada de lo social se podría volver extraño o bizarro, y ¿hay algo más social que el prejuicio o el error? Bourdieu indica cómo la misma ambigüedad es parte de los intercambios simbólicos “*...que no es un invento del investigador, sino que está presente en la realidad misma (...) especie de contradicción entre la verdad subjetiva y la verdad objetiva*” (Bourdieu, 1997: 163). Se trata pues de propiciar una metodología *inclusiva, no descartativa*.

Sin embargo es necesario rescatar un punto fundamental del análisis gadameriano: la alteridad. Como indica Gadamer: “*quien quiere comprender un texto, en principio tiene que estar dispuesto a dejar que él diga alguna cosa por sí. Por eso, una*

conciencia formada hermenéuticamente, tiene que mostrarse desde el principio, a la alteridad del texto” (Gadamer, 1997: 405)

Esta posibilidad de entender la metodología de investigación no como recuperación de lo mismo (en una especie de compulsión a la repetición epistemológica) sino como descubrimiento de lo ajeno y lo distinto, marca sin duda una postura distinta en los marcos de investigación. La capacidad de hacer lugar a lo nuevo, a lo distinto, a lo irreductible a alguna otra cosa, señala –a mi entender– una ética consubstancial a la metodología científica de las ciencias sociales.

Sin embargo, quizás Gadamer olvida los entramados sociales, de poder, de legitimidad, de clase que alcanzan y atraviesan el vínculo entre el investigador y lo investigado. Situación que se multiplica si entendemos que en lo investigado no podemos sino situarnos en un lugar de compromiso, implicancia que aunque por momentos es difícil, hace a la especificidad de la investigación social. Se trata entonces de tener en cuenta el rigor que hace a la investigación y a la metodología, tanto como no ignorar que se encuentra presente en ella cuestiones sociales, de clase y poder. Como señala Bourdieu:

el campo científico es un universo social como los demás donde se trata, como en todas partes, de cuestiones de poder, de capital, de relaciones de fuerza, de estrategias de conservación o de subversión (...) y un mundo aparte, dotado de sus propias leyes de funcionamiento que hacen que no haya ninguno de los rasgos designados por los conceptos utilizados para describirlo que no revista una forma específica, irreductible a cualquier otra (Bourdieu, 1997: 89)

Las ciencias sociales exigen seguir reflexionando sobre el modo en el cual comprenden y construyen su objeto u objetos de estudio, no solo utilizando los métodos científicos tradicionales, sino metodologías diferentes, con criterios de fiabilidad y validez también diferentes al de las ciencias llamadas exactas. Creo que se relaciona a la posibilidad de generar un campo de investigación siempre renovado y signado por la capacidad de enigmatización de una situación, de manera tal que se establezcan posibilidades de indagación a partir de la interpelación científica y ética que nos produce la misma, social y subjetivamente.

No se trata de ignorar que el campo de las problemáticas que se generan y entrecruzan desde las ciencias sociales es arduo y difícil. Seguramente desde las llamadas ciencias físicas encontrarían curioso el tiempo y la energía que utilizan los científicos sociales en dirimir tales cuestiones.³

Una problemática a tener en cuenta (y que es relevante a los fines de este trabajo) refiere especialmente al lugar conferido o no a la subjetividad, los vínculos, la cotidianeidad. El desarrollo del pos-estructuralismo en las ciencias sociales ha implicado un movimiento de fuerte des-subjetivación: “a favor de una ‘causalidad’ estructural, sincrónica con pretensiones universalistas (Vasconcelos, 2002: 46). Elliot discute de la misma manera determinados postulados estructuralistas que devalúan la subjetividad como: “un fenómeno derivado, una red de espejos que se multiplica al infinito, carente de interioridad o de profundidad psíquica” (Elliot, 1995: 27-28).

Este déficit creo que ha ocasionado un daño considerable, no sólo en lo que tiene que ver con el estudio de la subjetividad, sino también en lo concerniente al enfoque de la teoría social, en tanto es una posición que propugna cierto pesimismo y pasividad frente a las ‘fuerzas’ (que de ‘fuerzas’ no tienen nada, en el sentido de que no son cantidades físicas anónimas) del neoliberalismo, del neoevangelismo u otras.

Pero el mismo autor hace notar que: “*hoy nace un afán conceptual... por elaborar una concepción más realista de la persona y de la experiencia social contemporánea, por obtener un mejor relato, más matizado y especificado, de la subjetividad humana*” (Elliot, 1995:19). Esta vuelta de la subjetividad, sus desafíos y problemáticas no puede ser, entonces, sino bienvenida. Me interesa recalcar desde aquí el sentido de “experiencia” como factor enriquecedor, superando la vieja dicotomía teoría-práctica. En este sentido la producción de conocimiento “*depende fuertemente de la experiencia socio-histórica, personal y de la subjetividad de los investigadores*” (Vasconcelos, 2002: 97).

³ Lo que por otra parte, no garantiza la transparencia del campo epistemológico en ese campo científico. No hablar de algo no significa que ese ‘algo’ (por ejemplo: el poder) no exista. A lo sumo significa que se ha invisibilizado y consensuado de una forma atinada.

Uno de los elementos de investigación que sin duda hay que revisar es el psicoanálisis. Formidable herramienta de estudio, ha sufrido, no pocas veces, la tentación de un imperialismo⁴ conceptual, que le ha llevado a “psicologizar” o lo que no ha podido comprender cabalmente o lo que pertenece al campo social o político. Cabe recalcar que el psicoanálisis al que refiero se relaciona a un modelo teórico social y cultural amplio y complejo, no dogmático. Anthony Elliot explicita la necesidad de “*una reconceptualización radical de las elaboraciones actuales de teoría social y psicoanálisis*” (Elliot, 1995: 17).

Igualmente Franco defiende el estudio de la construcción de subjetividad dentro de redes sociales y vinculares (Franco, 2001). Este equilibrio epistemológico entre elementos provenientes del campo de la subjetividad y de la teoría social, implica el convencimiento de que entre ambos (lo social y la subjetividad) no puede haber ni indiferencia ni yuxtaposición. Dicho de otra manera: ni psicologismo ni sociologismo, sino la apuesta a un paradigma que en su complejidad permita el estudio de múltiples problemáticas que se expresan, no pocas veces, por las figuras de lo enigmático o lo paradójico, como profundizaré más adelante.

Tal como en el psicoanálisis, delimitar la herramienta epistemológica y sus contenidos, es también delimitar sus límites y sus alcances. Y es también renunciar a la posibilidad “iluminadora” de que sólo un conjunto de teorías pueda abarcar todos los problemas humanos (Bourdieu, 1986). Bleichmar (1997) demarca ese movimiento que permite el pasaje de sistemas simples a complejos, donde la complejidad está caracterizada por la incorporación de nuevos factores y dimensiones de análisis.⁵ Por el contrario, los sistemas conceptuales simples sólo avalarían procesos de legitimización, dogmatización y consenso, estando la teoría y la práctica al servicio de un “control” de la realidad y no al servicio de una posibilidad de investigación y transformación de la misma. Con lo que se redoblarían las condiciones dogmáticas que mencionaba al comienzo de este trabajo, “invisibilizando” lo que justamente se trata de estudiar e

⁴ O ‘imperialismo epistemológico’ (Vasconcelos, 2002).

⁵ De allí que sean inseparables del sentimiento de limitación por parte de quienes los manejan (Bleichmar, 1997).

investigar. Se establecerían así sistemas teóricos religiosos desde la teoría social, “*semejante a monoteísmos dogmáticos*” (Vasconcelos, 2002: 40).

Esta homogeneización dogmática ‘a priori’ se opone así al reconocimiento de conflictos y contradicciones, dentro del reconocimiento de las contradicciones tanto insalvables como imprescindibles (Vasconcelos, 2002).

Se trata de apostar a un paradigma complejo, entendiendo como tal el modelo de Morin (Morin, 1990), el que alude a fenómenos complejos, no sólo en tanto complicados, sino además en tanto pasan por un proceso de interacción continua entre términos tanto antagónicos como complementarios al mismo tiempo. Lo que me interesa destacar del concepto, en este trabajo, es especialmente la necesidad de conservar y “proteger” la capacidad de ‘flexibilidad’, de tolerancia a lo nuevo y ambiguo, y de compromiso con lo inédito a través de nuestros marcos epistemológicos. Lo que se une a la posibilidad de pasar de sistemas deterministas cerrados y unidimensionales a otros donde la heterogeneidad permita la presencia de un debate permanente entre la continuidad y la discontinuidad de los procesos sociales.

La referencia a Morin, no impide que valore sin embargo, aspectos epistemológicos desarrollados por otros autores. Por ejemplo me parece pertinente la observación de Bachelard del concepto de obstáculo epistemológico (Bachelard, 2003) aludiendo a aquellos conceptos que condicionan y limitan la percepción de una comunidad científica. Popper (1975) por su parte, señala un factor, que a mi entender se ha devaluado, al enfatizar la importancia de la ‘ruptura’ y la discontinuidad epistemológica, lo que refiere a la importancia de la *tradición crítica* que se relaciona a exigencias de investigación donde lo objetivo aparece como algo provisorio en tanto cualquier afirmación debería poder admitir su refutabilidad.

Me parece además destacable el valorizar el tema del “juicio” de pares, en el sentido de contextualizar la importancia de lo dialógico dentro del campo de investigación, señalando lo decisivo de los intercambios, las discusiones, las confrontaciones enriquecedoras, que integra y se siente interpelada por la subjetividad.

De esta manera si los factores sociales permiten comprender mejor la subjetividad, también la inversa es viable: desde la sub-

jetividad es posible entender de otra manera procesos sociales, colectivos e institucionales. Ambos campos de trabajo permiten hacer avanzar el campo de debate y cuestionamiento de forma enriquecedora. Como indica Bourdieu (1986), la necesaria “desorganización” del sentido implica entonces, aceptar que el problema de la construcción del objeto está permanentemente en cuestión, no pudiendo resolverse de una vez para siempre.

Creo que es importante, a tal fin, hacer del conflicto epistemológico un punto de reflexión, intentando la convergencia de distintos aportes teóricos, complementarios o contrastantes, que sin negar su disparidad ni ocultar contradicciones irresolubles, permitan un esfuerzo de conceptualización, que aliente una actitud amplia de investigación. Las teorías científicas se vuelven más desafiantes, desde el momento que se acepta la imposibilidad de decirlo todo, sobre todas las cosas (Bourdieu, 1986).

Esta “imposibilidad” marca a su vez el lugar de lo enigmático en la investigación. Enigma que se redobla al tratarse de las ciencias humanas. En definitiva, se trata de salir del silencio y el vacío, re-encontrando las palabras-conceptos que mencionan,⁶ que denuncian, que permiten comprender y que habilitan la intervención y la práctica transformadora.

Posibles nuevos marcos epistemológicos frente a algunos desafíos actuales en el campo de las ciencias sociales

En lo que sigue trataré de profundizar en lo ya expuesto recalando la necesidad de plantear o re-plantear nuevos marcos epistemológicos o referencias conceptuales frente a las tres realidades sociales planteadas: neoliberalismo, neoevangelismo y cambios socio-demográficos, los que iré desarrollando en ese orden. A cada orden de análisis contrapondré una hipótesis de un posible riesgo conceptual que podría prevalecer en caso de no advertir la necesidad del cambio en el marco epistemológico y conceptual.

⁶ “Noam Chomsky ,teniendo como escenario a los Estados Unidos, utilizó la expresión ‘ la palabra que no se menciona’, para explicar el rechazo o el ‘apagamiento’ de la categoría ‘clase’, en los discursos hegemónicos en ese país ” (Pontes Fraga & Silva Iulianelli, 2003: 41).

A) *Catástrofe social - Riesgo social*

Desde la modernidad keynesiana se entendía que estar socializados es formar parte del lazo social, dída que sin embargo el neoliberalismo quiebra. Según Lewkowicz (2004) esta exclusión desligante toma la forma de anulación del lazo social, lo que probablemente incentive angustias de no asignación (Bernard, 1991) a la cual se responde con una re-asignación hiperadaptada, proceso que señalaba más atrás. Es un proceso ominoso (Freud, 1919) por el cual así como compulsivamente hay destrucción del lazo social, compulsivamente se le busca reinstaurar.

De esta manera, “estar” en sociedad ya no implica “estar” dentro del lazo social.⁷ En este punto la subjetividad pierde características de singularidad y el poder expresarse en primera persona (Galende, 1997) afirmándose la heteronomía (Franco, 2000), la mitologización social (Castoriadis, 1992) y la desarticulación de la experiencia de ser individuo (Galende, 1997), con lo que se pierden construcciones esenciales que hacen al vínculo sujeto-sociedad desde la modernidad (en general) o la modernidad keynesiana (en particular): anulación del *portador* (ya nadie porta nada), el *apuntalante* (ya nadie se siente representado en los conjuntos) y el *guardián* (ya nadie quiere o puede cuidar o preservar lo social) (Kaës, 1993).

Esto se relaciona además a que el trabajo y la educación han pasado a ser condiciones de exclusión social generalizada (Abramo, 2005). Todos estos aspectos contribuyen a un estado de desamparo y amenaza con prevalencia de violencia social consensuada y situaciones sociales y económicas de extremo dramatismo, por lo quizás sea posible hablar de un estado de “catástrofe social” (Klein, 2006).

⁷ ¿Es realmente la fractura del modernismo keynesiano lo que ocasiona la ruptura del lazo social? Hago notar que es una hipótesis de trabajo. No puedo afirmarlo de forma ortodoxa. Hacerlo me insumiría una investigación sociológica que hasta el momento me ha sido imposible llevar adelante. Pero quiero dejar constancia de este punto. Una colega (lectora de este trabajo) me indica que el mismo ya se podría haber ocasionado desde el liberalismo clásico del siglo XIX, opinión que respeto profundamente pero que no invalida mi suposición de que el neoliberalismo instaura nuevas formas del vínculo sujeto-sociedad.

Esta situación de “catástrofe social” no es simplemente “pérdida” de situaciones consolidadas, es también y simultáneamente la consolidación de nuevas formas de interacción societaria. Una de ellas tiene que ver con que las estrategias de supervivencia se diversifican y se naturaliza lo que hasta hace poco tiempo era probablemente insólito. Para dar un ejemplo, la extendida y habitual práctica del pedido de limosna en cada rincón de la ciudad, las personas durmiendo sobre cajas de cartón, niños deambulando, grupos de personas cargando sus pocas pertenencias de un punto a otro de la ciudad dentro de un nomadismo estructural... Pero más allá aún, el hecho de que las “garantías” se quiebran para dar lugar a la “incertidumbre” y la “inseguridad”.

Diría entonces, como hipótesis general que desde aquí estar en sociedad, implica entonces sobrevivir a la sociedad, es decir: estar en sociedad implica cómo poder sobrevivir a las propias condiciones de malestar, desamparo y desorientación que la propia sociedad facilita, dentro de vínculos altamente tamizados por la desconfianza, la paranoia, y la inseguridad.

Ubicaría como un eje central de esta figura social-subjetiva de la supervivencia no sólo a los fenómenos de pérdida (los pobres como más pobres), o a los fenómenos de ganancia (los ricos siendo más ricos) sino a una situación en torno al propiciamiento de la inestabilidad de aquello que es o precisa ser estable (Castel, 1997).

Se trata de la anulación de certezas mínimas, tranquilizadoras y fundantes que incentivan la sensación de un universo caótico, incomprensible o inaprensible. Lo sólido se substituye por lo fluido (Bauman, 1999), los contenidos por superficie, el futuro por lo inmediato, los proyectos de vida por estrategias de supervivencia. Situación que en su extremo facilita la imposición de un traumatismo de muerte (Golse, 2000) y la pérdida de aspectos identificatorios sociales y personales imprescindibles (Waisbrot, 2002).

Para ser más explícito: se trata de la desestabilización de aquello que esperamos sea estable para garantizar las condiciones del contrato social (Klein, 2006). Lo que incluye el trabajo y la educación, pero además –cosa que me parece más importante aún y que mencioné más atrás– la falta de garantía de una promesa de inserción social unida a la idea (ilusoria quizás, pero

no necesariamente falsa) de un Porvenir como articulador privilegiado de las relaciones sociales, vinculares y subjetivas.

Creo que la destitución de este Porvenir está dentro de lo que podríamos llamar (amargamente) uno de los “éxitos” del programa neoliberal. Otros podrían ser: el predominio de la “indiferencia” como forma de reacción social; el “desconcierto” de los programas sociales y la prevalencia de las figuras de lo paranoico como forma de cotidianidad.

Este factor de sobrevivencia se conjuga a una prevalencia de procesos de indiscriminación y de fusión (Galende, 1997). Kaës (1991) sugiere que ante situaciones de catástrofe social, la realidad psíquica y social ya no se conservan como dos órdenes heterogéneos y se indiscriminan entre sí, existiendo el “*derrumbe conjugado de estos dos límites apuntalados entre sí*” (Puget, 1991: 144).

De esta manera se aniquilan o pervierten “*los sistemas imaginarios y simbólicos predispuestos en las instituciones sociales y transgeneracionales*” (Puget, 1991: 144). Es posible pensar así que el modelo neoliberal “*desarticula los fundamentos del conjunto social y destruye las formaciones y los procesos de la vida psíquica que se apuntalan sobre el conjunto social*” (Puget, 1991: 145).

Una de esas formaciones es la cultura de diálogo, substituida por un mesianismo de la violencia que lleva a que se “apriete” el espacio entre los hombres como señala Hanna Arendt (Gómez Ramos, 2003). Concomitantemente la figura del vecino es substituida por la del “extraño”, revestido con características de amenaza, indefinibilidad y desresponsabilización social (Bauman, 1999). Esta situación que incrementa lo paranoico, imposibilita la confrontación social y generacional (Winnicott, 1972),⁸ corroyendo la “confianza” como metaorganizador de las relaciones sociales.

En definitiva son situaciones que, unidas a otras de desamparo y abandono social, acentúan rasgos de violencia, que parafraseando a Marcuse (Elliot, 1995) implican pasar de una sobreexpresión a una violencia-sobrante.

⁸ Tanto como la capacidad de rebeldía, disconformidad y reenigmatización (Klein, 2004).

La cultura neoliberal es entonces predominantemente táctica (Laplanche-Pontalis, 1981) en tanto rompe el lazo erótico de la integración y el contrato social de la modernidad keynesiana. Quizás en tal sentido Göran Therborn señala: “*el neoliberalismo pertenece al imperio del mal. En varios casos, inclusive, podemos calcular el grado de perversidad que dicho régimen supone*” (Sader, 1999: 131).

Desde allí me parece que las descripciones que se asientan en descriptores del tipo: centro –periferia, o centro– marginalidad, que describen situaciones adecuadas desde la modernidad estatal en tanto marcan algún tipo de ligazón, se vuelven insuficientes desde el neoliberalismo (Lewkowicz, 2004). Periferia o marginalidad aluden a que a través de programas sociales y estatales se puede lograr la reversibilidad de las mismas, logrando reducir distancias sociales y optimizando un “centro” como eje privilegiado de una estructura social con puntos de enlace y conexión múltiples.

Este “centro” se puede denominar Estado, Clase Media, Ciudadanía o Salud Mental desde la psicología, pero su marco epistemológico es el mismo: confianza en que los procesos se pueden modificar, revertir y optimizar. Sin duda estas situaciones de reversibilidad siguen estando presentes, pero a las mismas se añaden otras de calidad y sentido distinto, ya que lo que parece predominar son situaciones de irreversibilidad máximas, desde las cuales se reducen opciones y se priorizan operatorias de desasimio social. Como indica Lewkowicz (2004) en el neoliberalismo se está “adentro” de la estructura social o ya no se está, pasando a la categoría de insignificante.

Todo lo anterior me lleva a ser cuidadoso con la afirmación de que el neoliberalismo genera “riesgos” sociales y psíquicos. El término “riesgo” es muy flojo e indeleble para caracterizar una situación que es de verdadera catástrofe social y psíquica. En el neoliberalismo no existen riesgos porque los riesgos implican posibilidades frente a las cuales se pueden armar estrategias de decisión (Giddens, 1997) más o menos inmediata. Tenemos sí situaciones catastróficas (Lewkowicz, 2004) porque se trata de condiciones que mutan el tejido social en relación a una descontractualización generalizada que imposibilita mantener situaciones sociales, subjetivas y vinculares de forma homeostática.

B) Dispositivos laicos -Dispositivos sagrados. Ciudadanía-Inintegridad

En este apartado trataré de presentar una cuestión que presumo fundamental: el desencuentro que encuentro cada vez más acentuado entre los dispositivos laicos de trabajo tal como están contruidos en nuestras ciencias sociales y una cultura que se va volviendo cada vez más de tipo “neo-evangélica”, se declare o no como tal, enlazada muchas veces a una visión fundamentalista del mundo.

De esta manera creo que es posible establecer una discusión en torno a la cuestión de hasta qué punto nuestros dispositivos responden o no a la realidad cultural de tipo neo-evangélico que se encuentra predominando, en mayor o menor grado, y en diferentes grupos sociales. Dios, el Diablo o la Religión pueden estar *desterrados* de nuestros dispositivos, pero *están* culturalmente en la cotidianeidad de mucha gente, generando tipos de subjetividad, fenómenos sociales y formas de convivencia específicos.

A nivel de trabajo con las clases más desfavorecidas social o culturalmente esto es especialmente claro.⁹ Sin embargo la herramienta de trabajo social comunitaria sobre la que generalmente se insiste, son las llamadas “redes” (Dabas, 2001), procesos de autogestión y prácticas de participación, que consolidan una visión epistemológica de tipo profano-democrático participativo, que descuida o no toma en cuenta, que la cultura sacra evangélica, profesada por estos grupos sociales, ni recoge, ni se identifica ni alienta como positivos estos parámetros.

Nuestros dispositivos son racionales, tienen objetivos, consolidan medios, se engarzan a procesos racionales que se retroalimentan permanentemente, mientras que la cultura que describo corresponde a una realidad diferente, en torno a la culpa, el castigo, los mesianismos, los fenómenos de contagio afectivo. Por supuesto, no estoy afirmando que debamos “evangelizar” nuestros dispositivos de trabajo, ni cosa parecida. Pero

⁹ Lo que no excluye que se pueda encontrar en realidad en todas las clases sociales.

creo que se debería prestar mejor y más atención a lo que implica este tipo de mensaje para poder optimizar nuestras prácticas profesionales y realmente entrar en “contacto” con estos grupos sociales. Para eso, sin duda, se requiere una revisión de marcos epistemológicos.

De esta manera muchas veces el trabajo social y psicológico incluye la idea de *autonomía* y *autogestión*, pero, sin embargo, es posible observar que no pocas veces a nivel comunitario lo que predomina es la idea de *cuidado* y *protección*. He investigado especialmente esta situación en relación a los adolescentes (Klein, 2006) denominando a esta actitud subjetiva y familiar como: *mesianismo exacerbado*. El neo-evangelismo *cuida* las almas, así como los adolescentes *cuidan* a sus padres y a sus casas.

La casa en un caso, el alma en el otro, se transforman en el significativo de aquello que debe ser cuidado y de lo cual no se puede dejar de pensar y estar alerta. Esta actitud de alerta, implica un estar preparado para lo inminente, ya que lo peor puede pasar en cualquier momento y se debe evitar. Habría que destacar, para explicar mejor este posible factor de difusión, que la presencia de la cultura evangélica está bien acoplada a la cotidianeidad de estas poblaciones, impregnadas del imaginario neoliberal de lo que denomino “sensación de catástrofe inminente”, impregnando las modalidades vinculares y cotidianas (Klein, 2006).

Es una situación-sensación por la que se espera que cualquier cosa puede pasar en cualquier momento y lugar y siempre para peor (despidos, robos, agotamiento psíquico, caída en enfermedades, episodios agudos de violencia u otros), lo que desde el neo-evangelismo se reduplica como un estar alerta y siempre (paranoicamente) prevenido ante la acción de fuerzas demoníacas, la propia debilidad de la fe, o las tentaciones de la “carne”. Pero también en el sentido de crear condiciones de “re-aseguramiento”, confortando, dando “fuerzas”, sosteniendo una “fe” ante los embates de las circunstancias, el destino o el “pecado”.

Pero creo que hay otra circunstancia a tener en cuenta y refiere a que esta situación de baja influencia de una mentalidad profana se asocia también a cambios en la constitución de la figura de ciudadanía, la racionalidad como experiencia mental

valorizada y de la construcción de subjetividad en general. Es posible indicar así que existe un empobrecimiento de aquellas circunstancias que operan como sostén del proceso de ciudadanía, tal como la sociedad de empleo, substituyéndose la posibilidad de trabajo por el neo-desempleo (Castel, 1997). Situación que es de no-trabajo permanente y estructural en contraste con el desempleo, interregno accidental y transitorio de la modernidad keynesiana.

Por otro lado, creo que es posible suponer que la ciudadanía implica, además de posiciones políticas y económicas, una forma de subjetividad asentada en la capacidad de mentalizar situaciones y personas en forma de opciones y alternativas racionales y meditadas y con aceptación de las diferencias regidas por la ley: *“El ciudadano es el tipo de sujeto forjado por un Estado que enuncia que la soberanía emana del pueblo (...) es un tipo subjetivo organizado por la suposición básica de que, real o potencialmente, la ley es la misma para todos”* (Lewkowicz, 2004: 57).

Este modelo de ciudadanía se desenvuelve en el percibir al otro como un semejante, un reconocible, un —si se quiere— ‘vecino’. Implica además, al mismo tiempo, ser percibido por la sociedad como un interlocutor válido, alguien que tiene o desea tener, un lugar de integración en la misma (Duschatzky, 2002).

El “otro” en tanto ‘vecino’, ‘patriota’, ‘amigo’, ‘colega’ o simplemente como ‘interlocutor’, contextua un marco de diálogo, de valoración del intercambio que es también co-apuntalante de diversos compromisos sociales, grupales y personales basados en una sociedad de empleo y salario, que buscaba al mismo tiempo disimular sus conflictos de clase a través de estructuras racionales, de diálogo o discusión (Castel, 1997).

Como indica Castel, el capitalismo genera clases dominantes y clases dominadas, tanto como matices y heterogeneidades que sólo pueden ser tenidos en cuenta si se asienta la capacidad de “reconocer” al otro en su alteridad y singularidad. Esta disponibilidad al ‘diálogo’ y capacidad de flexibilidad argumental, se puede relacionar a lo que Macedo señala como “razonabilidad pública”:

Los ciudadanos liberales deben dar razones que sustenten sus reclamos políticos, en lugar de limitarse a manifestar preferencias o proferir amenazas. Estas razones deben además ser

‘públicas’ en el sentido de que deben ser capaces de convencer a personas de diferentes creencias y nacionalidades (Kymlicka-Wayne, 1997: 23).

Es desde esta perspectiva que señalo que persona, Estado y ciudadanía parecen ser inseparables (Lewkowicz, 2004). Esto hace que se efectivice: *“una gradual y creciente valorización de las prerrogativas y de los derechos de la persona”* (ídem: 82). Esta valorización de la persona, de sus aportes, de su inclusión progresiva e indefinida en lo social forma parte de lo que llamo “sociedad amplia” (Klein, 2006).

Sociedad y sujeto se reflejan uno en el otro (real e ilusoriamente), desde un modelo social que preconiza y valoriza la capacidad de escucha y recepción. Matriz social que a su vez se reconoce, como un eco resignificante, en ese sujeto al que valida como “interpelador”. Desde esta perspectiva esta modernidad es indisociable de sociedad “integradora” y de la posibilidad de exigir, tanto como necesitar, de la participación ciudadana. Sentimientos de pertenencia, reconocimiento y transformación se hacen inseparables y por momentos indistinguibles.

Las realidades culturales y sociales que vengo analizando parecen ir desestimando, sin embargo, las figuras cognitivas, subjetivas y afectivas que implica la ciudadanía, desde la primacía que otorgan a lo instituido, lo ya-dado, la importancia de la resignación, lo irracional y la aceptación no-crítica. Del ciudadano se espera una actitud activa, participativa y transformadora. Por el contrario de estas nuevas figuras subjetivas se requiere un lugar pasivo, sin replica y en definitiva ocupando un lugar de instituido perfecto.

De esta manera, de una construcción de subjetividad con predominio de procesos *intersubjetivos-transformadores* (Kaës, 1993), que aseguran el desarrollo de un psiquismo complejizante se pasa al predominio de estructuras que facilitan la predominancia de experiencias *transubjetivas*, donde ya no se respetan las barreras de la subjetividad (Bernard, 2001) y el “afuera” aparece como invasor del psiquismo. La subjetividad toma características de lo asubjetal (Kaës, 1993), espacio psíquico mínimo sometido a una simplificación del mismo.

Teniendo en cuenta lo anterior es que propongo como hipótesis de trabajo la facilitación de un nuevo modelo de subjetivi-

dad desde el neoliberalismo-neoevangelismo que caracterizo como el del “inintegrable” (Castel, 1997), en tanto opera *como negativo o como nueva forma de construcción de ciudadanía* cuya incidencia más ominosa sea probablemente la desestabilización de lo estable y el entorno cultural que desde ella y con ella se construye cultural e identitariamente. Creo que más allá de la situación de pobreza, los procesos de descuidadización que se advierten alcanzan a toda la población, aunque los mismos no siempre son totales ni masivos, sino que más bien se muestran dentro de un vaivén ciudadanización-descuidadización que se hace necesario profundizar.

Este inintegrable se relaciona con lo ya desarrollado en torno a una cultura política de la “sospecha” o el “miedo” que es también una cultura especial de construcción de ciudadanía donde lo “incomprensible” u “ominoso” de la sociedad aparece relacionada a la llamada “maldad”, “violencia” o “perversión” de los sectores empobrecidos de la población desde el neoliberalismo (Fraga, 2003), y con el “pecado”, la “tentación” y lo “diabólico” desde el neoevangelismo.

Dentro de esta situación habría que incluir además, como factores coadyuvantes, la problemática del desempleo estructural y el desarrollo de condiciones de trabajo desde la humillación y degradación (Pellegrino, 1987). Se pierden así enlaces y basamentos imprescindibles que garantizan la mantención y la inserción en el pacto social (Franco, 2001). Lo que conlleva a otra dimensión crucial: la dificultad en asumir como propios los valores de la cultura (Franco, 1998, 2000).

Desde los datos anteriores es necesario entonces repensar si aún el psiquismo se configura desde el modelo del conflicto tóxico freudiano (Freud, 1923). El modelo psicoanalítico de la mente probablemente sea más adecuado desde la modernidad estatal porque el desarrollo psíquico implica la posibilidad de presentar al conflicto como una oportunidad de crecimiento, como una forma de intercambio y vida.

Es importante establecer entonces que clase de organización mental prevalece, cuando estructuras sociales y culturales como las del neoliberalismo y el neoevangelismo, no garantizan más los investimentos de los espacios sociales. Mi hipótesis es que la actividad psicológica como modelo de los procesos men-

tales probablemente no siempre se verifica delante de los procesos sociales actuales. La psique (como la familia y la estructura social) modifica sus propiedades homeostáticas por una extendida y necesaria adaptación a diferentes estructuras. Una de estas estructuras es la nulificación de la capacidad pensante, concepto cercano, pero no similar, al de narcisismo negativo de Green (1993).

Mi idea es que existe una nulificación de la capacidad de pensar por la imposibilidad de sostener el conflicto como modelo tóxico de la psique. No se trata de una estructura global, pero sí creo que se pueden verificar momentos claves de “desactivamiento” (Freud, 1924, Bleichmar, 1997) de ciertas formas mentales tradicionales como la capacidad de raciocinio, la concentración, las estructuras abstractas, lo que se une a: ansiedad difusa (Braconnier, 1996), desregulación neurovegetativa y las estructuras mentales del tedio y la errabundez.

Estimo que es una forma de organización mental que puede, en el extremo, parecer “desorganizada” pero que se relaciona a que son formas otras de funcionamiento mental, en algunos puntos ligado a situaciones de “derrumbe” psíquico o colapso del pensamiento. Situaciones, insisto, que no son necesariamente patológicas, sino que se relacionan a todo un contexto social y económico donde las condiciones del contrato social indican estructuras de “supervivencia”, y de “inintegrabilidad” pero ya no de “vida”, como era en el contexto de la modernidad keynesiana.

C) Variedad familiar - Malentendidos conceptuales

Quisiera retomar la opinión de Van de Kaa (1980, 1987), para quien lo más adecuado es conceptualizar los cambios culturales que han llevado a la segunda transición socio-demográfica en términos del avance de las tendencias progresistas, la igualdad y la libertad. Punto de vista que se puede compartir o no, pero creo que su análisis revela una tendencia frente a la cual este trabajo quiere abrir un debate: la pretensión de “pensar”, “entender” e investigar procesos que muestran hasta cierto punto nuevas e innegables realidades, como si fueran simplemente “continuación” de procesos anteriores.

El término “transición” quisiera asegurar así una continuidad que muchas veces no aparece como tal, predominando aspectos de franca mutación a nivel de las familias, que no pocas veces se hacen imposibles de prever y otras de comprender.

En este sentido creo que se viene arrastrando algunos malentendidos conceptuales que se hace necesario revisar en el campo de las modificaciones socio-demográficas. No será para nada exhaustivo en los mismos. Pero sí me interesa destacar algunos de ellos en función de los apartados anteriores. Así es posible verificar como existe la tendencia a estudiar los cambios demográficos, sociales y familiares como modificaciones, cambios, ampliaciones u otras variables desde la familia nuclear. Suponiendo así que la familia nuclear es el basamento, el principio y el fin de todas las modalidades familiares actuales., lo cual es más que discutible.

El patrón de la “familia nuclear” se asocia a una estructura familiar de actividades complementarias, identidad masculina y femenina definida, y la co-responsabilidad de los padres para el hogar y la educación de los hijos hasta que estos alcancen una mayoría de edad (Negreiros y Féres-Carneiro, 2004). Pero se hace imposible negar la consolidación de una variedad de nuevas estructuras familiares en las sociedades industrializadas a través de diferentes y nuevas modalidades vinculares (Harper, 2003). Es posible destacar como una de sus características, una baja marcada del índice de fertilidad por el uso extendido de contraceptivos, pero también por un aplazamiento de la maternidad teniendo en cuenta oportunidades en el mercado laboral que antes la mujer no poseía (Harper, 2003), (Hoff, 2007).

Ciertamente es necesario entender que el aplazamiento de la maternidad es un fenómeno más cercano a las mujeres de clase media y de clase alta. No se verifica en clases sociales de bajos recursos, dato que se destaca en la bibliografía a nivel europeo (Khan, 2005) y latinoamericano. En Sudamérica observamos especialmente una tendencia social que mezcla pobreza-embarazo y población adolescente (Lammers, 2000), lo que significa que hay una reproducción de la pobreza a través de la maternidad de las adolescentes.

Es posible indicar igualmente que las complejas y rápidas transformaciones políticas, económicas y sociales coinciden en cambios significativos en la vida familiar y sus vínculos (Rizzini,

2001). Utilizamos cada vez más los términos de “stepfamily” y “collected family”. Algunos de estos cambios implican que la “interacción entre padres e hijos tiende a declinar significativamente luego del divorcio” (Harper, 2003: 177). Así, recientes investigaciones (en el ámbito europeo y norteamericano) indican que cada vez más adolescentes pierden el contacto con la figura paterna, existiendo prevalencia de la figura materna (Harper, 2003).

En muchas familias se presenta además una tendencia a una dificultad en los padres en asumir los roles parental-maternales, lo que he denominado: “estructura de padres agobiados” (Klein, 2006) en referencia a una situación socio-familiar que modifica substancialmente la capacidad de los padres en proporcionar cuidado y educación.

En otros casos, una alta tasa de ausencias paternas y maternales es verificada por el abandono del hogar o para la entrada al mercado laboral (Wainerman, 1996). Bengtson (2001) sugiere así que los abuelos desempeñan un papel cada vez más importante en las familias multi-generacionales. Los efectos combinados de la mayor esperanza de vida (lo que representa un curso de vida más largo junto a los nietos) y la fertilidad descendente (pocos nietos) pueden tener el efecto secundario de un mayor relacionamiento abuelos-nietos, además de abuelos que compiten por la atención de sus pocos nietos (Uhlenberg, 2005).

Por otra parte, es dable indicar cómo se usan términos que no explican la verdadera naturaleza de los vínculos que se van consolidando dentro de las nuevas configuraciones familiares. Así, ¿cuál es el nombre del vínculo que relaciona al nuevo cónyuge de una mujer con su/sus hijos y viceversa: de esta mujer con los hijos de su nuevo compañero? Se dice “padrastra”, “madrastra”, “papá no-biológico”, “mamá-no biológico” u otros, pero ninguno de ellos da cuenta verdaderamente de un vínculo (otros vínculos se podrían asimismo tener en cuenta) que era hasta hace poco inusual o impensable. Asimismo, ¿cuál es el nombre del vínculo que relaciona y hace comprensible la relación entre los hijos de los nuevos cónyuges? ¿Hermanos? ¿Hermanastros. No existe esa denominación. Pero más aún, desde la caracterización que presenté del nuevo papel de los abuelos, ¿es dable seguir usando esa denominación?. ¿Esta-

mos ante los “abuelos” tradicionales o ante nuevas figuras familiares más atravesadas por lo complejo, lo mixto, lo ambiguo?

Por lo anterior, creo que es posible indicar que el reiterado y consensual uso de términos como “familia”, “padre”, “madre”, o “padrastra” o “madrastra”, revelan cierto factor de anacronismo, ya que los mismos tienen sentido en función de determinada estructura social, familiar y cultural, que en muchos aspectos revela su rápida y decisiva transformación. La ingerencia de la familia nuclear como “ordenadora” de las ciencias sociales y como proveedora del aparato conceptual y epistemológico para el estudio de las familias se muestra aquí como extremadamente complicado, por no decir, anacrónico. Es muy posible suponer entonces que estamos ante procesos socio-demográficos que no han recibido aún denominación social ni status de especificidad desde las ciencias sociales.

Conclusiones. El modelo de los paradimas ambiguos

Más allá de destacar la continuidad existente de factores sociales, familiares y culturales, creo que es imperioso además, estudiar desde un marco epistemológico adecuado, los aspectos de discontinuidad, cambio y hasta de mutación que estamos viviendo (Corea, 2005), de acuerdo a las referencias ofrecidas más atrás en relación al estudio del neoliberalismo, el neoevangelismo y las modificaciones socio-demográficas actuales.

Mi hipótesis es que estamos frente a *realidades sociales socio-culturales que “rompen” con el modelo de la modernidad estatal y que por tanto no son posibles de ser estudiadas desde marcos epistemológicos conceptuales que aluden a dicha realidad*. Di algunos ejemplos que reitero: usar el modelo de “riesgo” para el trasfondo social neoliberal, aproximarse a la realidad neoevangélica desde el “modelo racional democrático de ciudadanía” y entender las transformaciones socio-demográficas familiares desde una (aparente) “transición” desde la llamada familia nuclear.

Sin embargo, seguimos utilizando los marcos epistemológicos y conceptuales de la modernidad estatal para el estudio de aquéllas. Con lo que, antes o después, se abre la posibilidad de perder un marco epistemológico riguroso e inclusivo, para pasar

a un modelo epistemológico de Lecho de Procasto (Graves, 1985) expulsivo: se estira lo que falta, se corta lo que sobra... Si somos coherentes con el enunciado de que no hay modificación en los procesos socioeconómicos, que no acaree su correlato a nivel de las producciones sociales y las formas de subjetividad, es necesario ampliar aún más una investigación que de cuenta de los mismos, tomando en cuenta su margen de novedad, alteridad y ajenidad, tal como lo planteo en el apartado sobre cuestiones epistemológicas

Sin embargo, seguimos usando este tipo de términos con el peligro de que más que ayudarnos a entender operan como un dogma conceptual. Las nuevas formas de convivencia, las situaciones de urgencia y emergencia social, junto con los nuevos dispositivos de construcción de subjetividad y sufrimiento personal solicitan respuestas cada vez más inmediatas desde el campo de las ciencias sociales. No pocas veces obligan, al mismo tiempo —en estos tiempos de neo-evangelismo, globalización, mercado y neoliberalismo y pronunciada transición demográfica— a una revisión de nuestras teorías, metodologías y prácticas, impulsando la necesidad de investigaciones concretas que den cuenta de este panorama rápida y drásticamente cambiante.

La inestabilidad, novedad e incertidumbre de los entornos en los que vivimos hacen imprescindible esta actitud de renovación y de permanente revisión de nuestras estrategias para ver cómo integramos esta realidad dentro del ámbito renovado de la teoría y la metodología de las ciencias sociales, pues se van afirmando situaciones impensables en otro momento. Pero además el propio marco epistemológico debe ser construido desde la incertidumbre, la inestabilidad y con alta tolerancia a la alteridad, evitando la compulsión a la repetición y con una actitud de abertura permanente.

Desatender esta realidad llevaría al peligro de creer que estamos entendiendo y explicando lo que en realidad no estamos entendiendo ni explicando. Suponemos haber logrado un “encuentro” con la realidad, cuando en realidad hemos erigido una *zona ciega*, producto de nuestro narcisismo y de esquemas epistemológicos empobrecedores. Más que elaborar investigación original tendemos a multiplicar *zonas encapsulantes*, que funcionan no pocas veces como un espejo deformante.

Mi hipótesis es que nos venimos enfrentando a una seria crisis de los paradigmas con los cuales nos formamos y acostumbramos a estudiar e investigar la realidad social. Desde esta situación el marco epistemológico debe recoger la posibilidad de una articulación donde se logre la producción de conocimiento crítico, de interacción y articulación de diversas perspectivas (Vasconcelos, 2002).

Me pregunto además si no estamos frente a realidades que nos enfrentan a *epistemologías que llamaría ambiguas*. Llamo tentativamente epistemologías ambiguas a aquellas que por el grado mutacional de alteridad desde la que se constituyen, expresan necesariamente una serie de realidades en el orden de lo paradójico para poder acercarse a su objeto de estudio. Tomo a la paradoja como una construcción diferente a la de contradicción, en el sentido que expresan situaciones no resolubles, y que han de ser toleradas en su carácter de tal.

Una dimensión de lo ambiguo sería la situación de aquellos procesos sociales que aunque siguen plenamente presentes ya no son totalmente vigentes. Un ejemplo sería el campo del trabajo o la educación: siguen presentes pero ya no son vigentes en el sentido de que se perdieron las condiciones institucionales de aquella modernidad estatal, desde la cual se produjeron y sin la cual ya no encuentran el sentido social que se les asigna tradicionalmente. Me pregunto si no pasa eso con la institución educativa: está empobrecida en su capacidad de interpelación, pero no en su capacidad de referencia.

Otra dimensión de esta ambigüedad sería el de aquellos conceptos o referencias sociales que son irremplazables aunque poco explicativos. Un ejemplo sería seguir hablando de “ciudadanía” o “riesgos sociales” o “familia”, cuando las condiciones sociales imperantes vuelven altamente improbables, imposibles o modifican substancialmente dichos procesos, aunque como queda dicho, son irremplazables en tanto no tenemos nuevos conceptos sustitutos. Otro ejemplo sería –ya lo indiqué más atrás– el seguir hablando de “marginalidad” o “exclusión” desde el neoliberalismo, cuando dichos conceptos se relacionan con procesos y dinámicas propios de la modernidad en general y de la modernidad keynesiana en particular y que por tanto son incapaces de explicar la realidad social desligante neoliberal.

Una consecuencia de estos paradigmas ambiguos es que

muchas veces los procesos sociales y culturales se pueden explicar pero no siempre se pueden entender total y cabalmente. Queda siempre un aspecto invisibilizado, excluido, renegado, lo que genera siempre un margen para lo imprevisible. Un ejemplo son los fenómenos socio-demográficos. Podemos explicarlos fehacientemente por muchas teorías, factores y situaciones pero se hace muy arduo poder “predecir” que sucederá en el futuro inmediato a nivel de las familias, los vínculos, las elecciones amorosas y de pareja. Son modelos explicativos válidos pero quizás con baja intensidad de predicción.

Es un punto que creo fundamental: el peligro para las ciencias sociales de usar términos que describen situaciones adecuadas desde la modernidad, pero anacrónicas desde las nuevas realidades sociales, subjetivas y culturales. Este trabajo intenta hacer un aporte en tal sentido.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1986). Historia de la Filosofía. Barcelona: Montaner y Simón.
- ANZIEU, D. (1986). El grupo y el inconsciente grupal. El imaginario grupal. Madrid: Biblioteca Nueva.
- AUBRÉE, M. (2004). “Identidades colectivas en la Costa Chica: de lo étnico y lo religioso”. (In) O. Hoffmann y M.T. Rodríguez: Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto Bogotá. Documentos IDYMOV N° 2, Xalapa: CIESAS, pp. 107-116.
- AUBRÉE, M. (2004). “Religião e violência numa perspectiva transcultural e transnacional. As violências múltiplas do religioso”. (In) M. S. Pereira et Santos, L. de A. (orgs.): Religião e Violência em tempos de globalização. São Paulo: Ed. Paulinas, pp. 173-195.
- AUBRÉE, M. (2005). “Pentecostés y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los “tiempos nuevos”. En: Coloquio Internacional Ydymov: “Construir y vivir la diferencia, los actores de la multiculturalidad en México y Colombia”. Xalapa, Veracruz: CIESAS; IRD; ICANH; CEMCA; CREDAL.
- AULAGNIER, P. (1991). “Construir (se) un pasado”. Revista de APDEBA, Vol. XIII, n° 3.

- BACHELARD, G. (2003). *A formação do espírito científico*. Río de Janeiro: Contraponto.
- BARANGER, W. (1971). Posición y objeto en la obra de Melanie Klein. Buenos Aires: Kargieman.
- BARTRAM, M., KIRKPATRICK, D., HECKER L. y PREBIS, J. (1995). "Strengths and vulnerabilities of grandfamily functioning". Canadá: Convenção anual da Associação de Psicologia Americana.
- BAUMAN, Z. (1999). *Modernidade e Ambivalencia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BENGTSON, V. L. (2001). "Beyond the nuclear family: The increasing importance of multigenerational relationships". In: *American society. Journal of Marriage and the Family*, 63, 1-16.
- BERNARD, M. (1991). Introducción a la lectura de la obra de René Kaës. Buenos Aires: Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos.
- BERNARD, M. (2001). Los vínculos en el psicoanálisis francés contemporáneo- Una aproximación crítica a la obra de René Kaës. Buenos Aires: Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos.
- BION, W. R. (1979). *Experiencias en grupo*. Buenos Aires: Paidós.
- BIRMAN, J. (2001). *Mal-estar na atualidade*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BLEICHMAR, H. (1981). *El narcisismo- Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BLEICHMAR, H. (1997). *Avances en Psicoterapia Psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, P. (1986). *El oficio del sociólogo*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- BOURDIEU, P. (1997). *Razones prácticas-Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- CASTEL, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLS, M. (2006). *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- CASTORIADIS, C. (1982). *A Instituição imaginária de sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.
- CASTORIADIS, C. (1992). *A criação histórica*. Brasil: Artes e ofícios.

- COREA, C. & LEWKOWICZ, I. (2005). *Pedagogía del aburrido: escuelas destituidas, familias perplejas*. 1ª ed. 2ª reimp. Buenos Aires: Paidós.
- DABAS, E. N. (2001). *Red de redes. Las prácticas de la intervención en redes sociales*. Buenos Aires: Paidós.
- DUFOUR, D. R. (2005). *A arte de reduzir as cabeças. Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Río de Janeiro: Companhia de Freud Editora.
- DUSCHATZKY, S., et al. (2002). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.
- EHRLE, G. M. & DAY, H. D. (1994) "Adjustment and family functioning of grandmothers rearing their grandchildren". *Contemporary Family Therapy*, 16 (1), 67-82.
- EISENBERG, G. A. P. (1988). "Grandchildren's perspectives on relationships with grandparents: the influence of gender across generations". *Sex Roles*, 19 (2/4), 205-217.
- ELLIOTT, A. (1995). *Teoría social y Psicoanálisis en Transición-Sujeto y Sociedad de Freud a Kristeva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ENRIQUEZ, E. (2001). "El fanatismo religioso y político" In: LEVI, A. (org) *Psicosociología, análisis social e intervención*. Belo Horizonte: Auténtica.
- FERES-CARNEIRO, T. (2005). (org) *Família e Casal- Efeitos da Contemporaneidade*. Río de Janeiro: Editora Puc-Rio.
- FISHER, L.R. (1983). "Transition to grand motherhood". *International Journal of Aging and Human Development*, 16 (1), 67-78.
- FORRESTER, V. (2000). *Una extraña dictadura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FRAGA. (2003). et al. *Jovens en tempo real*. Río de Janeiro: DP&A editora.
- FRANCO, Y. (1998). "Más allá del Malestar en la Cultura". Argentina: www.topia.com.ar/articulos/25masal.htm
- FRANCO, Y. (2000). "Subjetividad: lo que el mercado se llevó. (Una perspectiva desde el pensamiento de Cornelius Castoriadis)". Buenos Aires: www.magma-net.com.ar/subjetividad.htm
- FRANCO, Y. (2001). *Riesgo-país/Riesgo-sujeto*. Buenos Aires: www.magma-net.com.ar/homeyago.htm

- FREUD, S. (1919). Lo ominoso. Buenos Aires: Amorrortu Vol. XVII.
- FREUD, S. (1921). Psicología de las Masas y Análisis del Yo. Argentina: Amorrortu Vol. XVIII.
- FREUD, S. (1931). El malestar en la cultura. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- GADAMER, H.G. (1997) Verdad y método. Petrópolis: Vozes.
- GALENDE, E. (1997). De un horizonte incierto, psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual. Buenos Aires: Paidós.
- GARCÍA, B.-ROJAS, O. (2001). "Las uniones conyugales en América latina: transformaciones en un marco de desigualdad social y de género". In: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/9/22069/lcg2229-p3.pdf>
- GIDDENS, A. (1997). Modernidad e Identidad del Yo. Madrid: Península.
- GOMEZ RAMOS, A. (2003). "Totalitarismo, historia y banalidad del mal". España: www.uc3m.es/uc3m/dpto/HC/AGR/totalitarismo.html
- GRAVES, R. (1985). Los mitos griegos. Madrid: Alianza.
- GREEN, A. (1993). El Trabajo de lo Negativo. Buenos Aires: Amorrortu.
- HARPER, S. (2003). "Changing Families as European Societies Age". [journals Cambridge.org/production/action-arch.Europ. Sociol](http://journals.cambridge.org/production/action-arch/Europ.Sociol), XLIV.
- HOFF, A. (2007). "Functional Solidarity between Grandparents and Grandchildren". In: Germany-Working Paper 307 .Oxford Institute of Ageing.
- KAËS, R. (1993). Realidad Psíquica y sufrimiento en las Instituciones. Buenos Aires: Paidós.
- KELLEY, S. (1993). "Caregiver Stress in Grandparents Raising Grandchildren". *Journal of Nursing Scholarship*, 25 (4), 331-337.
- KHAN, H.T, M.B.H. BHUIYAN & J.H. TOMAL. (2005). "Fertility Behavior of Married Adolescent Women in Bangladesh". *Journal of Sociology* 1(1).
- KLEIN, A. (2002). Imágenes del adolescente desde el psicoanálisis y el imaginario social. Condiciones de surgimiento de la adolescencia desde la modernidad y el disciplinamiento adolescentizante desde la pos-modernidad. Montevideo: Psicolibros.

- KLEIN, A. (2004). Adolescencia, un puzzle sin modelo para armar. Montevideo: Psicolibro-Waslala.
- KLEIN, A. (2006). Adolescentes sin adolescencia: Reflexiones en torno a la construcción de subjetividad adolescente bajo el contexto neoliberal. Montevideo: Psicolibro- Universitario.
- LAMMERS, C. (2000). "Joven, pobre y embarazada: antecedentes y estrategias para mejorar la situación y el futuro de las madres adolescentes". Uruguay: <http://www.msp.gub.uy/imgnoticias/12128.pdf>
- LAPLANCHE-PONTALIS. (1981). Diccionario de Psicoanálisis. Barcelona: Ed Labor.
- LESTHAEGHE, R. (1998). "On theory development and applications to the study of family formation". *Population and Development Review*, vol. 24, N° 1, marzo.
- LESTHAEGHE, R., -DIRK VAN DE KAA. (1986). "Twee demografische transitities", R. Bevolking, groei en krimp, Lesthaeghe y Dirk van de Kaa (eds.), Deventer, Van Loghum Slaterus.
- LEWKOWICZ, I. (2004). Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez. Buenos Aires: Paidós.
- MINKER, M et all (1997). Depression in grandparents raising grandchildren: results of a national longitudinal study- University of California, Berkeley: School of Public Health, 94720-7360, USA, Vol. 6, n.º 5.
- MORAGAS, R. (1997). Gerontología Social: envelhecimento e qualidade de vida. São Paulo: Paulinas.
- MORIN, E. (1990). Introdução ao pensamento complexo Lisboa: Instituto Piaget
- NEGREIROS, T. C.; FÉRES-CARNEIRO, T. (2004). "Masculino e femenino na família contemporânea". *Estudos e Pesquisa em Psicologia*. Rio de Janeiro: UERJ, ano 4 n. 1, p.34-47.
- NEUGARTEN, B. & WEINSTEIN, K. (1961). "The changing american grandparents". *Journal of Marriage and Family*, 199-204.
- NISBET, R. (1996). La formación del pensamiento sociológico. Tomo 1 y 2. Argentina: Ed Amorrortu.
- PONTES FRAGA, P. C & SILVA IULIANELLI, J. A.(2003). *Jovens em tempo real*. Río de Janeiro: DP&A editora.
- POPPER, K.R. (1975). *Conhecimento objetivo*. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo: EDUSP.

- PUGET, J. & KAËS, R. (1991). *Violencia de estado y psicoanálisis*. Argentina: Centro Editor de América Latina.
- RIZZINI, I. (2001). "Crianças, Adolescentes e suas Bases Familiares: Tendências e Preocupações Globais". In: Sousa, Sônia M. e Rizzini, Irene (coords.). *Desenhos de Família. Criando os Filhos: A Família Goianiense e os Elos Parentais*. Goiânia: Cânone Editorial.
- RIZZINI, I. (2007). (coord). *Acolhendo Crianças e Adolescentes. Experiências de Promoção do Direito à Convivência familiar e Comunitária no Brasil*. São Paulo: Cortez.
- SADER, E. & GENTILI, P. (1999). (org) *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: Universitaria de Bs. As.
- SASSEN, S. (1988). "Ciudades en la economía global: enfoques teóricos y metodológicos". *Revista Eure* vol. XXIV. N° 71.
- UHLENBERG, P. (2005). "Historical forces shaping grandparent-grandchild relationships: Demography and beyond". In: Silverstein, M. (ed.), *Intergenerational relations across time and place. Annual review of gerontology and geriatrics*, 77-97.
- VAN DE KAA, D. (1980). "Recent trends in fertility in Western Europe". *Demographic Patterns in Developed Societies*, R.W. Hiorns (ed.), Londres: Taylor and Francis.
- VAN DE KAA, D. (1987). "Europe's second demographic transition". *Population, Bulletin*, vol. 42, N° 1, Washington, D.C., marzo.
- VASCONCELOS, E. (2002). *Complexidade e pesquisa interdisciplinar, epistemologia e metodologia operativa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- VASCONCELOS, E. & MORGADO, R. (2005). *Subsídios analíticos e metodológicos para a atuação no Sistema Único de Assistência Social (SUAS), e do Programa de Atendimento Integral à Família*. Brasil: PAIF/SAS/Rio de Janeiro.
- WAINERMAN, C. H. (1996). (org). *Vivir en Familia*. Buenos Aires: UNICEF/Losada.
- WILCOXON, S. (1987). "Grandparents and grandchildren: an often neglected relationship between significant others". In: *Journey of Counseling and Development*, 65, 289-290.
- WILTON, V., DAVEY, J. (2006). "Grandfathers – Their changing family. Roles and contributions". New Zealand: Institute For

- Research On Ageing-Victoria University Of Wellington. www.nzfamilies.org.nz/download. Blue Skies Report No 3/06.
- WINNICOTT, D. (1972). *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa.
- WINNICOTT, D. (1981). *El proceso de maduración en el niño*. Barcelona: Laia.