

Historia, Identidad y Proyecto en la Argentina post -2001

Las representaciones de los jóvenes sobre la política y la ciudadanía

Miriam Kriger
FLACSO/UBA

1. Introducción

En esta ponencia presentaré algunos hallazgos de la investigación de mi tesis doctoral¹ sobre las articulaciones entre Historia, Identidad y Proyecto de la Nación en las representaciones de jóvenes argentinos, en el contexto posterior a la crisis del 2001, considerada como punto de quiebre respecto de los modos de “construir un relato del pasado y una idea del presente y del porvenir” (Novaro y Palermo, 2004: 12).

Los principales objetivos del estudio fueron: revisar las interrelaciones e influencias existentes en un nuevo contexto entre la formación histórico-identitaria y las prácticas político-ciudadanas (Carretero y Kriger 2004, 2006a, 2006b, 2006c), y evaluar la resignificación y los usos dados por los jóvenes argentinos en la actualidad, a la historia aprendida, analizando los procesos vinculados con su dominio y apropiación en tanto “herramienta cultural” (Wertsch, 1998), en relación con la interpretación del presente y del futuro y con su autocalificación como agentes político-ciudadanos (Kriger y Carretero, 2006) Para abordarlo, realizamos una investigación empírica en dos fases: la primera es un estudio cuantitativo sobre una muestra de 364 alumnos del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, egresados de la escuela media en el 2004 y que votaron por primera vez en el 2005 (o sea: jóvenes que estaban comenzando sus estudios en la universidad pública provistos por el sistema educativo de las herramientas culturales consideradas básicas y necesarias para convertirse en ciudadanos); y la segunda es un estudio cualitativo sobre un grupo selecto de catorce entrevistados de la misma muestra.

La primera fase nos brindó como resultado una descripción de las representaciones de los jóvenes y su articulación, y nos permitió construir un sistema complejo de categorías conceptuales originales surgidas del análisis e interpretación de los datos empíricos, que postulan diferentes formas de comprensión sociohistórica. La segunda fase consistió en enriquecer –o, en términos de Geertz: “densificar”– la descripción realizada, a través del desarrollo y profundización de ciertos problemas hallados en la instancia cuantitativa, haciendo uso además, como herramientas de análisis, de las categorías originales construidas en el análisis de la misma.

En este artículo, precisamente, vamos a presentar y discutir uno de esos problemas: el que se constituye en torno a la particular relación entre “la política” y “la ciudadanía” en las representaciones de nuestros entrevistados, y que consideramos de especial relevancia a la hora de reflexionar, comprender o evaluar prospectivamente el desafío al cual nos estamos

enfrentando —aquí y ahora— quienes trabajamos en el campo de la investigación y la enseñanza de la historia.

Vamos a analizar, entonces, las narrativas de los jóvenes ligadas a la representación de la política y a su experiencia con la misma, con el objetivo de comprender la tensión particular entre ciudadanía y política. Nuestro punto de partida es el distanciamiento que hemos constatando entre ellas en la primera fase de nuestra investigación, donde aparecen como dos planos muy poco correlacionados de ejecución de agencia social. El primero de ellos está muy ligado al ejercicio individual y formal de los derechos y deberes de los ciudadanos, que se amplía hacia una ciudadanía social; y el segundo, si bien es reconocido como el de la práctica colectiva originariamente legítima y teóricamente indispensable para la democracia, aparece como crecientemente restringido a sectores vinculados al poder, o a los gobernantes, y, de modo general, a un uso interesado y poco lícito del mismo.

Nos encontramos frente a un problema: el de cómo pensar la construcción de un país democrático más allá de la política, y más concretamente la de un país donde la democracia está aún frágilmente instituida desde el punto de vista político (“desde arriba”), como se pudo comprobar en la crisis del 2001 (Kriger, 2005), pero fuertemente defendida y legitimada desde lo social (“desde abajo”),² y que aparece como la única opción de gobierno viable y deseable³ no solo entre nuestros entrevistados, sino para la gran mayoría de los argentinos, que renovaron el crédito democrático en las elecciones del 2003 (Romero, 2004), y más ampliamente aún entre los ciudadanos del continente latinoamericano (informe PNUD, 2004⁴)

2. Resultados

Vamos a analizar ahora distintos aspectos de esta molécula ambivalentemente constitutiva en que se contiene el conflicto entre “la ciudadanía” y “la política”, cuya reconfiguración de fuerzas nos refieren a otras díadas claves, como la de las esfera privada y esfera pública, y, de modo más profundo, de la sociedad civil y la sociedad política. Encontramos que ellas representan respectivamente lo individual, crítico, tolerante, desinteresado, moral, familiar, por un lado; y lo colectivo, poco crítico, intolerante, interesado e inmoral, por el otro. De modo general pareciera que la “ciudadanía” constituye el ideal del futuro de los jóvenes, mientras que la “política” es deslegitimada y presentada como culpable del “fracaso argentino”.

Vamos a plantear el análisis por focos, que son los siguientes: a) lo individual/lo colectivo; b) la ciudadanía social; c) la alta política en el mundo adulto; d) la política en la facultad; e) el miedo.

2.1. Lo individual /lo colectivo

Encontramos que en todos los casos lo individual es considerado como una primera instancia para participar de lo social: básica y previa a la colectiva, y también prioritaria, más importante y determinante. Esta concepción aparece normalizada, y se presenta como parte de un orden lógico y natural:

Nora: —Si yo desde mi punto de vista mantengo cierto orden, mantengo ciertas cosas, puedo contagiar a los demás, y puedo trabajar en grupo...

Entrevistadora: —¿Siempre la condición necesaria es: primero lo individual?

N: —Sí, desde adentro hacía afuera...

Es interesante el uso que hace Nora del término “contagio”, que en varias entrevistas aparece como algo negativo, sobre todo en relación con el distanciamiento o temor a lo popular subalterno (las hinchadas, el fútbol). En este caso, ella resignifica este término, que ha caracterizado fuertemente los estudios sobre la psicología de las masas del siglo XIX (Le Bon y McDougall en Freud, 1921⁵), dándole un sentido inverso y una valoración positiva: es el individuo el que contagia a los otros, pero no los masifica sino que los individualiza (no los enferma, los cura), y así los prepara para una acción común, que no requiere la fusión sino la suma de individualidades. Entonces el “contagio” es una forma de enculturación naturalizada, directa y no mediada por dispositivos pedagógicos —similar a la educación por el ejemplo, precisamente porque es una educación moral normalizada— que comienza necesariamente en “cada uno”, y que va de adentro hacia fuera, del individuo a la sociedad.

Otra metáfora es la del “grano de arena”, que, a diferencia de la del contagio es más igualitaria, olvida los roles y jerarquías, y enfatiza el carácter homogéneo de las individualidades en la conformación de la trama total. Es suficiente que “cada uno” ocupe correctamente un lugar para garantizar lo social, y es mejor aún —pero no necesario— si se complementa con la acción colectiva.

Entrevistadora: —¿Vos crees que las cosas podrían funcionar bien si cada uno individualmente hace lo que tiene que hacer?

Hugo: —Eso seguro. Un ejemplo: yo viajo en el tren Roca, ese tren es un desastre, la mayoría son humildes, de barrios humildes; y vos ves el tren sucio, todo roto. Si todos pondríamos el grano de arena que tendríamos que poner, las cosas serían distintas.

De modo tal que la práctica individual sólo es pensada como posible si hay una formación previa, una educación que asegure un ejercicio responsable de la ciudadanía, y en la cual se consideran centrales los valores y los conocimientos ligados al pasado y la cultura común. Ambos —que además suelen aparecer imbricados y no diferenciados— configuran la base para el sentimiento de pertenencia, indisociable de una práctica ciudadana que se postula siempre como nacional.

De hecho, el acceso al conocimiento es imaginado como dando lugar a una toma de conciencia, que suele ser considerada suficiente para producir un cambio y mejorar la realidad social. De este modo, si bien la acción colectiva es valorada, no es vista como necesaria, ya que la adquisición de una comprensión crítica asegura por sí misma al menos una práctica ciudadana básica, a través del voto responsable.

Sofía: —Claro, es que si yo sé de dónde vengo, de dónde viene la cultura y la nación Argentina, voy a poder, digo, voy a tener los medios para poder hacer algún tipo de acción. Si no lo sé, no lo voy a poder hacer...

Entrevistadora: —¿Y pensas que entre el ejercicio individual y el ejercicio colectivo hay alguno que debe estar primero que el otro?

S: —Sí, igual me parece que lo primordial es que uno mismo primero. Claro... y después ahí ya colectivamente...

Por último, queremos destacar que en muchos casos el ejercicio futuro de la profesión, desde la perspectiva individualista, suele ser proyectado como el espacio de intervención social por excelencia, donde el sujeto se asigna un “rol” que deberá ejecutar responsablemente.

2.2. La ciudadanía social

Encontramos que la representación de la acción colectiva es referida a lo social, discriminado de lo político. A su vez, analizando lo que nuestros entrevistados consideran sus experiencias “con otros” y “ligadas a la construcción de la sociedad argentina”, encontramos que en ningún caso nos refieren a espacios presentes en la vida actual de los jóvenes, sino a espacios primarios, destacándose la Iglesia y la escuela, que, como veremos luego, se confrontan fuertemente con los partidos políticos y con la facultad. Empecemos con la experiencia de Lucía:

Entrevistadora: —¿Y hubo un espacio político en que tuviste una experiencia positiva?

Lucía: —En el Centro, en la secundaria... Sí, acompañaba al delegado. Era como una democracia que nosotros intentábamos entre nosotros: hacer ver nuestras diferencias con lo que pensaban los directivos para resolver los problemas entre los dos y poder mejorar la situación.

E: —¿En esa situación la política funcionó como algo válido?

L: —Sí. Totalmente, lo que yo hice participando... Cuando se hizo una sentada en el colegio: no nos hacían caso, y el centro de estudiantes está para que te escuchen, hicimos una sentada; me dije: “si esto pasa en un grupo chico de veinte alumnos, no me imagino si en una nación pasara...” Si pasa a grandes rasgos, es ahí cuando empiezan cambiar las cosas, las leyes...

La experiencia de Lucía es un ensayo de democracia en el cual ella aprende lo siguiente: a) a hacer visibles sus diferencias frente a la autoridad, b) a negociar y acordar, c) a realizar una protesta cuando es necesario (la sentada), y d) a disfrutar de su logro como una mejora. Es suma: es un ensayo muy positivo de democracia representativa, donde es fundamental la presencia del Centro como figura política que “hace que te escuchen”, y habilita la confianza en la política como herramienta para cambiar “las cosas” y “las leyes”. La escuela aparece como promotora de la práctica de la memoria, en relación con “el Golpe” y a través de la marcha de la Noche de los lápices, específicamente ligada a la configuración de una identidad y una memoria común de los jóvenes, y no a la configuración de posiciones e identidades políticas específicas:

Entrevistadora: —¿Tenés alguna experiencia que vos rescates como política?

Tomás: —Yo participé muchas veces en las marchas de La Noche de los Lápices, en los aniversarios del Golpe, me parece que son clave para la memoria...

Pasemos ahora a una serie de experiencias que tienen en común que el espacio desde el cual se realizan es la Iglesia, pero cuyo carácter religioso no es resaltado. Ella parece ser un amplio marco de referencia para el trabajo social “desde abajo”, muy ligado a la experiencia barrial cercana, y al requerimiento del otro —“el prójimo”— en situaciones que interpelan humanamente a los jóvenes. Según sus relatos, la Iglesia facilita una práctica que se percibe como inhabilitada en otros espacios: especialmente la experiencia de la comunidad en un contexto social

de crisis de las instituciones y desconfianza. Es notable la ausencia de referencias explícitas al imperativo religioso tanto como al sentido comunitario, e incluso hemos encontrado que aún en los casos en los cuales los jóvenes admiten su falta de religiosidad, o dicen directamente no creer en Dios y cuestionar la jerarquía de la Iglesia, en un nivel inmediato ella aparece (como también la escuela) como el referente moral por excelencia en un contexto que es interpretado como de crisis moral, representando valores que se contraponen fuertemente a los de la política –incluso dentro de la misma Iglesia– y en cuya adopción se deposita la esperanza de cambio, más que en un programa político.

Emilia: —... Para solucionar... bueno, para mí la Iglesia. Más allá de que ahora tengo muchas cosas en contra porque yo al tener un contacto me doy cuenta que hay mucha hipocresía y corrupción, más allá de que ahora no creo, no tengo mucha fe, en el sentido de que no creo si hay un Dios o cosas así. Pero me parece que los valores que propone son positivos, en el sentido de amar al prójimo, ayudar... o la importancia del trabajo, la dignidad. En eso estoy totalmente de acuerdo y creo que si se adoptaran esos valores, que igual los tiene cualquier religión... Para mí esto es lo que curaría esta sociedad.

Emilia deja muy en claro que la solución está en la Iglesia, pero no por razones religiosas sino morales. No reivindica a la institución sino que la critica, habla de “hipocresía” y “corrupción”: los mismos términos con los que los jóvenes condenan a la política, pero que en este caso no invalidan a la Iglesia. ¿Por qué? Porque frente a su dimensión moral su dimensión política queda minimizada, a la vez que sus valores son objetivados, pasan a ser universales y se reivindican como la “cura” que corresponde a un diagnóstico de crisis moral (y cuya administración/adopción es individual, va del “cada uno” al “todos”). En este sentido, debemos aclarar que la acepción que damos al término “moral” y que hemos tomado de Scavino (1999), se contrapone a la de “ética”, predominantemente política. Desde esta perspectiva la conducta moral se define como aquella que cumple con las exigencias, imperativos o mandatos de roles establecidos, mientras que el ethos político se centra en las luchas y negociaciones en torno a la definición e institución de estos roles.

Esta validación particular de la dimensión individual en el trabajo comunitario da cuenta de una resignificación –en la clave de lo que podríamos llamar un “buen egoísmo”– de los imperativos morales que han caracterizado la religiosidad. Ella permite canalizar, por una parte, la acción social como respuesta al requerimiento de “otros”, y también como respuesta a la propia angustia o sentimiento de culpabilidad. De modo tal que, como veremos en el relato de Leo, lo que tradicionalmente se postulaba como un acto de entrega a la comunidad y de renuncia al servicio de la necesidad del prójimo –la caridad, la asistencia– pasa a postularse como un acto enriquecedor y placentero para “uno mismo” y al servicio del propio deseo:⁶

Entrevistadora: —¿Hay alguna experiencia positiva que rescatas, que te haya hecho sentir que junto con otros participabas de la construcción de la sociedad?

Leo: —Hace tres años fui a misionar a Formosa con el ex colegio y es una buena manifestación porque la gente de allá se acerca y es un intercambio muy hermoso.

E: —¿Y cómo definirías “misionar”?

L: —La experiencia de misionar es: nosotros somos parte de un grupo salesiano que tiene grupos juveniles para los más chicos, la idea es ir allá y “contagiar” a los más grandes allá, para que los chicos que viven en la calle tengan un lugar en el cual se puedan expresar, educar.

E: —¿Tiene que ver para vos con la construcción de tu país?

L: —Sí; primero con algo personal por lo cual lo hago, pero también la realidad en que uno vive, que hace que uno quiera ayudar, esté más vulnerable a la acción social. Misionar fue muy importante no sólo por los de allá sino también por lo que me dejó a mí. Participé de otras actividades fuera de la Iglesia, y capaz si le dejás algo a los otros está bien, pero en el fondo lo lindo es que te deje algo a vos, como experiencia de vida.

Al igual que Nora y Emilia, Leo utiliza metáforas médicas, en este caso el término “contagio” con una acepción positiva, que vuelve a referir a la educación por el ejemplo, aunque ahora ya directamente relacionada con los valores morales.

Por último, rescatamos otras vivencias de participación positivas, cuya singularidad es que aparecen como necesarias, una para la memoria y otra para la vida barrial cotidiana. No hay prácticamente relato sino mención, de aquello que aparece modestamente y se impone por su propio peso lo que “es clave”, lo que “hay que hacer”.

2.3. La alta política en el mundo adulto

A diferencia de las experiencias sociales y religiosas que componen el imaginario social ciudadano, la política en el mundo adulto y por fuera de los “intentos” o ensayos escolares, aparece como “manchada” y como lo que mancha a quienes “se meten”. No se configura como una práctica democrática sino totalitaria, no transparente sino opaca, no ligada a las necesidades de “los de abajo” (el pueblo/ciudadanía) sino a intereses espurios -en general puramente económicos- de los “de arriba” (los que tienen el poder, lo gubernamental).

Vamos a empezar con una entrevista que pone en evidencia la importancia de la comprensión histórica en la representación de la política, y que nos permite, a través de un ejemplo, observar cómo un déficit en ese sentido, promueve, a través del presentismo y el reduccionismo, la implementación del sesgo moral, y favorece la indiferenciación entre pasado y presente, y entre los sujetos históricos y políticos:

Juliana: —A los políticos no les creo. Yo ni me meto porque parece que todo lo hacen por dinero. Más que todo, cuando le dí importancia a la política lo dije por lo que son los movimientos...

E: —¿Pero para vos eso no es política?

J: —Sí, pero eso va por el dolor de las madres y abuelas. Va por lo político porque todo lo que sucedió en esos años fue todo político.

E: —¿Diferenciarías entonces la política de la lucha política?

J: —Para mí la política es lo que maneja todo para un país, pero en este país la política es muy mentirosa: son los partidos, los dirigentes...

E: —Entiendo: a esos no le crees pero ¿a quiénes sí les crees?

J: —A la gente que lucha por la llamada “seguridad del país”, que son toda gente que han sufrido.

E: —¿A quiénes mencionarías?

J: —Bueno ahora está Blumberg,⁷ pero dicen que está metido mucho en política; pero a “Las madres”, a toda esa gente que se junta porque a sus hijos los han secuestrado o matado, esa gente también me interesa.

La política toma como punto de partida la falta (de seguridad, de justicia) y la ausencia (los desaparecidos, los muertos) no se conforma en la lucha misma en que los sujetos desaparecen, son secuestrados o muertos, sino en la lucha de sus madres tras el crimen consumado. La política está totalmente concentrada y acotada al reclamo de “seguridad del país”, un término clave si tenemos en cuenta la Doctrina de Seguridad Nacional que constituyó el fundamento teórico de la dictadura militar, y cuyo uso —ignorante pero no inocente— expresa la confusión en la que se apoya la fusión presentista y contrahistórica que hace la entrevistada, de tan diferentes sujetos históricos en un mismo y único sujeto suprahistórico: “lo que sufren”, “los que perdieron a sus hijos”.

El déficit histórico conlleva a una comprensión aberrante que ciega la visión —condición para la mirada— política: no se reconocen diferencias entre la violencia de Estado de la dictadura (vertebrada precisamente en la Doctrina de la Seguridad Nacional) y la violencia de la delincuencia en la “inseguridad” de la democracia (tanto si se la piensa como producto de la violencia social o de la ausencia del Estado), ni entre el reclamo contra la represión y la demanda de represión. Se des-invieste a los sujetos de su carácter político e histórico, porque se piensa a la historia y a la política como dimensiones excluyentes entre sí (a las “las Madres” se las considera históricas, y no políticas,⁸ a Blumberg se lo saca de la historia si se mete en la política), y se los des-invieste asimismo y radicalmente de toda agresividad.

En suma: encontramos que hay aquí dos acepciones de la política: una designa lo moral y otra lo inmoral, a una se la llama histórica y a la otra política; una es la del dolor y la otra la de la agresión; pero ambas representan la imposibilidad de lo que enuncian —son la contra historia y la contra política— ya que cada uno de esos términos solo puede constituirse en su relación con el otro, y al disociarlos pierden su sentido. La representación de la “buena” política precisa de un sujeto único, homogéneo y unidimensional: las víctimas, que sufren el dolor de haber perdido a sus hijos y en ese dolor quedan igualadas, que efectivizan una demanda moral, que son tan legítimamente políticos que se no se “meten” en política (y si lo hacen, dejan de ser creíbles), los que permanecen como son y donde están.

Esta tensión entre “los de abajo” y “los de arriba” parece definir la dialéctica política en diferentes registros, y expresa un conflicto importante entre las significaciones transformadoras y democráticas que se le atribuyen idealmente a la política y el desencanto con la política real —llámese “alta política” o “de partidos”— de la cual los jóvenes no se apropian sino, por el contrario, se distancian; y no solo resisten, sino rechazan.

Como podemos ver en el caso de Hugo, cuando de política se trata, suele suceder que no se confíe en los de arriba... ¡ni tampoco en los de abajo!

Entrevistadora: —En la política más alta no confías. Pero ¿crees que se puede construir un país más democrático...?

Hugo: —Se puede, sí que se puede. Empezando de abajo todo se puede, no hay nada imposible, pero calculo que va a llevar

muchos años y nunca sale alguien que quiera hacer las cosas bien.

E: —O sea que vos pones las esperanzas en una persona individual...

H: —Sí, o en un grupo de gente que realmente quiera hacer bien las cosas, que conozca lo que es vivir, digamos, porque generalmente todos los que están arriba viven una realidad distinta a la que vivís vos. Me gustaría gente que sepa lo que es vivir en una villa, hay gente de arriba que nunca vivió...

E: —Pero hay muchos movimientos políticos, sociales que trabajan en villas; pero ¿de esos también desconfías?

H: —¡Esa es la cosa!...

Es la política la que intrínsecamente inspira desconfianza, a diferencia de la acción social, que en este caso inspira una fe casi mesiánica, aunque teme que esa salvación (“alguien” o “un grupo de gente”) nunca salga. De lo que sí está seguro Hugo es de que la legitimidad debe provenir de una experiencia, de un aprendizaje directo, corporal: para que los dirigentes o políticos cambien y “hagan bien las cosas” deben “conocer lo que es vivir”, o sea: “saber lo que es vivir en una villa”.⁹

2.4. La política en la facultad

Ninguno de nuestros entrevistados participa de la política universitaria ni planea hacerlo próximamente, tampoco quienes han tenido experiencias positivas en la escuela secundaria. La razón común esgrimida para esta resistencia o rechazo es la intolerancia que se atribuye a los militantes, especialmente a los que “están en el poder”, en el Centro de Estudiantes. Así como en las representaciones de la alta política el conflicto se focalizaba en la tensión entre los de abajo/los de arriba, y en la corrupción, en este ámbito cercano lo hace en la tensión entre estudiantes/ militantes y en la intolerancia:

Entrevistadora: —¿Cuál es tu opinión sobre la política?

Jimena: —Particularmente lo veo en la facultad, todas las agrupaciones de izquierda que mantienen una ideología, y que es como que nadie puede decir lo contrario.

E: —La política parece ser para vos como un espacio cerrado, intolerante...

J: —Sí, totalmente.

E: —¿Dirías lo mismo de la política en el país?

J: —Me parece que el gobierno, por todas las manifestaciones y discursos que dio, apenas se le dice algo en contra y sale a pelear...

E: —¿Y vos crees que es posible cambiar esta forma de hacer política?

J: —Sí. Por eso decía que las personas tienen que empezar a respetar más y a tolerar más las opiniones de los demás. No sólo el gobierno, sino todas las personas... Me parece que participar en cuanto a lo que vos pensás que está bien y lo defendés, está bien; pero participar de un movimiento que va y hace destrozos o provocan caos en el tráfico no.

Lo llamativo es que la intolerancia se presenta como un rasgo idiosincrático de los argentinos: “no solo del gobierno sino de todas las personas”, lo que plantea la disolución de las diferencias sociales pero también las políticas.

Veamos ahora el caso de de Lucía:

Lucía: —La política está presente en la vida constantemente, en la facultad; lo que sí es que nunca he ido. Nunca me he identificado con un estilo de marcha o reunión, que yo diga “todos los puntos”. Porque a mí me tienen que convencer todos los puntos para ir a una marcha, pero normalmente no son todos los puntos arrraigados a lo que yo busco; uno y dos, pero tres y cuatro no, y termina siendo algo malo para mí y termino yendo obligada. Una a la que no fui y quise ir fue la de La Noche de los Lápices.

Entrevistadora: —¿Por qué?, ¿no te sentiste representada?

L: —Me sentía representada pero tenía miedo porque en mi facultad a un compañero mío le pasó que entraron para otra marcha los mismos del Centro de Estudiantes a las aulas con palos y “vamos a la marcha”. Y a mi amigo le pegaron, lo hicieron marchar igual y cuando pudo se escapó; te obligan a creer lo mismo que ellos y a ver y marchar por lo mismo que ellos.

Lucía parte del reconocimiento general de la política (“en la vida”), pero se ausenta de ella en la facultad (“nunca he ido”) y cree necesario justificarlo, básicamente como una cuestión de principios, donde expresa su desconfianza respecto de un “estilo”: su miedo a formar parte de algo de lo que no está convencida y a ser “obligada”. En la segunda parte, Lucía se sincera y pone de manifiesto el conflicto entre el deseo y el miedo a participar, detonado por la experiencia de un compañero; ofreciéndonos las claves para comprender el relato anterior. En suma: Sí, se siente representada por la marcha de la “Noche de los lápices”, se siente interpelada por “la política” que “está presente en la vida”; quiere ir pero no puede porque “termina siendo algo malo”; tiene miedo de terminar “yendo obligada”. Lo que parecía al comienzo una negativa a participar se revela como un deseo de participación que sigue presente a pesar de estar obturado en este momento por el miedo. Recordemos que en su “ensayo” escolar, Lucía había descubierto la política como lugar de lo posible, de expresión del desacuerdo, negociación, protesta, donde ella había sentido que “las cosas” pueden cambiar; en cambio aquí aparece como el lugar de la intolerancia: donde el Centro -“que está para que te escuchan”- utiliza en cambio la violencia (palos), “te obliga a creer lo mismo que ellos”, a “ver lo mismo”, marchar por lo mismo.

Por último, la facultad aparece como un espacio no neutral, ligado a la construcción de la memoria reciente en una clave muy diferente y mucho más conflictiva de la que se produce en de la escuela secundaria, donde el relato emblemático de “La noche de los lápices” logra saldar las diferencias políticas para integrarlas en una representación común de los jóvenes. En este sentido, la facultad se postula, más que como espacio de la intolerancia, como la actualización de lo intolerable: la confrontación con las diferencias y con un pasado traumático que no termina de asimilarse.

2.5. El miedo

El miedo a la política es el punto último punto de esta indagación, al cual no es fácil llegar. Su reconocimiento, a diferencia de, por ejemplo, el rechazo explícito a la alta política, no es directo, y suele ser expresado en primer término como un temor “a que no hagan lo que

realmente estoy buscando... No de ser manejada, pero que en realidad escondan otro tipo de objetivos...” (Sofía)

Entre nuestros jóvenes hay un miedo apenas entredicho –todos destacan su capacidad para saber lo que quieren, no dejarse “manejar” ni “perturbar”– que se resiste a ser definido y explicado. Si bien es lo suficientemente fuerte como para inhibirlos en mayor o menor medida frente a la acción política, no se le da entidad objetiva, ni reconocimiento. Es un miedo que no se funda en una experiencia propia ni en la realidad inmediata, y que suele ser proyectado como el miedo de otros: de los padres, y presentado luego como una forma de respeto u obediencia filial.

Entrevistadora: —¿Irlías a una marcha política?

Sofía: —No, creo que iría...

E: —¿Pero fuiste a alguna?

S: —No

E: —¿Por qué?

S: —No, porque... En realidad tengo una mamá muy miedosa y a ella no le gusta que vaya...

E: —Hay como una tradición familiar de no te metas... te puede pasar algo...

S: —Claro... pero yo siempre le digo a mi mamá vos me decís eso porque viviste en el miedo... A mi no me da miedo... pero por ella...

E: —Vos la comprendes... y sos capaz de dejar de ir por ella...

S: —Claro, porque sé que es muy nerviosa y que le puede pasar algo... prefiero hacerme a un lado y...

Sofía manifiesta su ambivalencia desde el comienzo (“no, creo que iría”) y sostiene la contradicción hasta que prácticamente confiesa el conflicto; a saber: que ella desea ir pero no puede. A partir de aquí el procedimiento proyectivo se ve muy claramente, casi como en un juego de espejos: Sofía tiene miedo de que a su mamá –que es miedosa porque “vivió en el miedo” y además “no le gusta” que vaya a una marcha– le “pase algo”, provocado por los nervios que le produce el miedo de que a su hija le pase algo (en la marcha). La entrevistada no reconoce su miedo, lo niega explícitamente u asegura que, a diferencia de su madre, no vivió ni vive “en el miedo” sino que elige libremente, o sea: prefiere “hacerse a un lado” (no entrar, no meterse, quedar afuera de la política)

Entrevistadora: —¿Y este miedo de ella tiene que ver con algo que le pasó o es más general?

Sofía: —No, no... no tuvimos ningún caso de algún desaparecido... pero tenía miedo en su época de que las patotas...

E: —Y es mejor no meterse...

S: —Claro

Indagamos entonces el objeto del miedo de la madre, que espontáneamente Sofía define y niega a la vez: tener un caso de algún desaparecido (que no tienen) Es interesante cómo la entrevistada pone de manifiesto las dificultades inherentes a la enunciación misma del “desaparecido”, cómo es intervenida por lo indecible en la triple negación que antecede a la tensión entre el “algún caso /ningún desaparecido”; y cómo enseguida desplaza ese objeto

del miedo de la generación de su madre –“la desaparición”– a uno propio y más cercano a la suya: “las patotas” (tema que luego amplía, contando que vive en un barrio de la provincia de Buenos Aires, que en los últimos años se ha vuelto peligroso: “antes había códigos”, que ya no se respetan). También es notable el carácter presuposicional que evidentemente tiene el imperativo del “no te metas” para la entrevistada, al que responde naturalmente con un “claro”. Finalmente, llegamos al miedo de Sofía:

Entrevistadora: —¿Y qué te sucede a vos con eso?.. ¿Hasta que punto vos a eso le atribuí una legitimidad y hasta que punto vos crees que eso es una cosa de tu mamá?..

Sofía: —Es que miedo siempre hay... El ser humano tiene miedo siempre... Sí... en realidad yo no me dejo perturbar por lo que me dicen pero ella me da... a veces... Es como que me escarba más en ese miedo y me hace tirarme para atrás...

E: —¿Y ese miedo cómo sería? ¿Miedo de que vos vayas a una marcha o que participes de una actividad política y te dañen, o te dejen marcada, te metan en una lista negra, arruinen tu carrera...?

S: —Sí, tengo mucho miedo a eso... Sí, es más: yo nunca tuve miedo a la inseguridad pero últimamente me está sobrepasando y a mí me agarra el tema de la inseguridad...

Pareciera que admitir el miedo es una falta, que intenta justificar primero como propia de la condición humana y luego, culpando directamente o a su madre porque la “escarba más” y la induce a retroceder en el intento. Pero una vez que el miedo es “confesado”, se libera cada vez con mayor intensidad –“sí”, “mucho”, “sí”, “me está sobrepasando”, “me agarra”– y se va desplazando al tema de la inseguridad, que nos aleja totalmente de la situación originaria: la marcha política. Creemos que es muy significativo este desplazamiento del “miedo a la política” al “miedo a la inseguridad”, porque reproduce un rasgo central de los procesos de construcción de las identidades y del discurso político en Argentina en estos años entre una y otra generación, muy ligado a las dificultades para superar el pasado dictatorial.

Pasemos ahora a otro ejemplo, que ilustra la manifestación más común y primera del miedo entre nuestros entrevistados: la desconfianza, el temor a intereses encubiertos y de modo más general a la estafa económica. Esta se distingue del fracaso político porque es el resultado directo de un engaño, y como nuestros entrevistados son cautos, prefieren no correr el riesgo de caer en la trampa:

Entrevistadora: -Cuando hablas de este miedo a la participación un poco más política ¿pensás que hay algo de ese miedo ligado a lo que pasó en Argentina?

Hugo: —Miedo a mí no, miedo a querer hacer bien las cosas y que por otra gente no se pueda, no lograr lo que uno quiere...

E: —¿Y qué haces con ese deseo de cambiar cosas pero que no haces porque te da miedo?

H: —Y, sí... porque siempre hay alguien que saca beneficios...

E: —¿Y todo lo grupal te da igual de miedo: lo barrial, lo de la facultad, etc.?

H: —No, no, lo barrial no. Lo de la facultad sí, el gobierno también; por ejemplo acá, el Hospital de Clínicas la gestión anterior se comió \$23 millones y el hospital está en quiebra...

E: —Pero eso que a vos te aleja de la política, por ahí sería lo mismo que podría acercarte...

H: —Obviamente que me acerca en la bronca, me acercaría a un grupo... pero...

E: —...pero te sentís escéptico...

H: —Claro. Siempre fue algo que nunca me gustó la política, pero me encanta eso del barrio; en la Iglesia he estado muchas veces, pero en eso de la política más alta...

Nuevamente, el miedo personal es negado —“miedo a mí no”— aunque en este caso el miedo explícito es el que expresa una desconfianza, mucho más definida y fundamentada con ejemplos concretos, que justifica la dificultad de Hugo para encontrar espacios políticos confiables, pero también realza su dificultad para canalizar “la bronca”. Cuando exploramos directamente su miedo personal a la política, encontramos, al igual que en el caso de Sofía, que el origen del miedo es familiar y que, aunque el entrevistado no lo asume como propio, define su no-participación:

Hugo: —*Quise ir a Mar del Plata el año pasado, cuando venía Bush, y mis viejos —cero política— no estaban de acuerdo, porque tenían miedo. Me decían: “no vayas porque vienen grupos de Buenos Aires y van a hacer quilombo”... Tenían miedo*

E: —*¿Dirías que hay una tradición familiar de “no te vayas a meter en esto”? Si te metes en una manifestación ¿sentís que estas contrariando una tradición familiar?*

H: —*Y... estaría pensando en mi vieja. Pero yo no tengo miedo a eso, más que nada es miedo al defraude que pueda tener yo, a tener una idea y que después te la tiren abajo.*

3. Discusión

Hemos analizado experiencias y opiniones de los jóvenes sobre “la política”, tomando como base la tensión detectada en nuestra investigación entre las representaciones del ejercicio de la ciudadanía y de la práctica política. Encontramos que el problema en este sentido se formula concretamente como una contradicción entre la validación de la democracia en el plano individual y la destitución de las prácticas colectivas para su logro sustancial y no meramente formal; que sin embargo no se expresa como tal, sino que es dispuesta de un modo ambivalentemente constitutivo, quedando contenida en la representación integral de una democracia posible o perfectible.

De modo más general vinculamos esto con la tendencia de los jóvenes a moderar sus expectativas en pos de la viabilidad —los términos “tratar” o “intentar” son los que ellos más han utilizado en las entrevistas en relación con proponer o proyectar— lo cual era esperable teniendo en cuenta que pertenecen a una generación educada en los ‘90, bajo las exigencias de la gobernabilidad (Tiramonti, 2004a). En la misma línea, los mayores temores se vinculan a: “la intolerancia” y “la corrupción”, y los valores más rescatados son: “la tolerancia”, “el respeto” al pensamiento individual y la honestidad, considerados como valores humanos más allá de las ideologías políticas, que quedan relegadas a un segundo plano. No encontramos en los jóvenes el deseo de transformar el mundo sino la necesidad de conservarlo —“cuidar”— de mantener en pie el proyecto argentino, sin mayores idealismos pero con un mayúsculo sentimiento nacionalista (que los lleva a considerar las diferencias sociales y económicas entre los argentinos como un tema de solidaridad y no de lucha, como una cuestión de acción social ciudadana y no de acción política).

Si bien nuestros entrevistados logran preservarse y postularse como agentes de un futuro mejor posible, es en el plano de la comprensión del pasado (sobre todo del reciente) y en la interpretación y experiencia del presente donde creemos que pagan el costo de tamañas conciliaciones. Allí notamos las mayores dificultades: en cómo fundamentan su relación con la política, cómo la piensan y cómo la sienten; en cómo reconstruyen y validan las experiencias colectivas positivas –que significativamente, en general prefieren llamar “social”, “colectiva” o “humana”– y las experiencias –negativas en general– con la política en esta etapa adulta; en cómo interviene la memoria y el miedo familiar en su capacidad de participación.

Nos parece, en este sentido, que el mayor desafío que enfrentan los jóvenes es el de congeniar la gran necesidad y el gran deseo de ver crecer a su país democráticamente, con la falta de espacios políticos y vías colectivas de acción habilitadas y legitimadas para hacerlo posible. Comprender este desafío requiere evaluar el significado y el alcance del distanciamiento de los jóvenes de “la política”, término cuya significación parece haberse acotado en los últimos años a la política partidaria, o a la “alta política” o “política de arriba”. Creemos por ello que la fuerte acotación de los significados de “la política” está poniendo de manifiesto la restricción misma de las luchas sociales por su resignificación. En este sentido, no debemos olvidar que “la política” es el significante histórico nodal (Laclau, 1996) que logró totalizar, en el sentido más amplio, la identidad del campo ideológico de las sociedades democráticas, y, por lo tanto, la pérdida de su capacidad para “fijar” el deslizamiento de los significantes “flotantes” de ese campo, está mostrando una crisis en la estructuración misma de la red histórica de significados sociales, que aparece por ello en primer término como una crisis integral de la identidad del campo. En este marco se produce la “falta” que podemos llamar déficit o pérdida de la representación política, y que es primero y necesariamente el déficit o pérdida de la política como representación.

Ello explica por qué el problema no se agota ni se resuelve con la creación de espacios sustitutos de “la política”, que no llegan a configurarse como alternativos ni como repositorios de la misma, ya que no pueden incorporar la dimensión histórica, y permanecen unidimensionales. En este punto hacen entrada la impotencia y el miedo; aquí es donde “la ciudadanía”, postulada como práctica no política, se agota: donde el voto precisa de candidatos políticos representativos; la respuesta al requerimiento del “otro” que sufre, la pobreza o la injusticia es insuficiente, etc.

La renuncia a la política plantea entonces un dilema a los jóvenes, que advierten finalmente que los espacios que ellos no toman se convierten en espacios cedidos, ganados por otros, precisamente por quiénes permanecen y no se han retirado del campo, o sea: a nivel macro, por los políticos “de arriba”, y en la facultad, por “los militantes”. Lo que notamos también es que este reconocimiento, lejos de estimular su participación política, habilita una “bronca” que no se canaliza, sino que radicaliza su distanciamiento, donde ciudadanía y política se configuran en la particular dialéctica de los “enemigos íntimos”, o –en nuestros términos– de la ambivalencia constitutiva.

Mientras tanto, y como pudimos ver, la práctica ciudadana se constituye como una dimensión fácilmente accesible desde los espacios primarios –principalmente la escuela y

la Iglesia— que aparecen ante los jóvenes como el camino más cercano, más viable y menos conflictivo; pero también como una dimensión cuya efectividad y su sentido tienen un alcance limitado cuando se la escinde de su carácter histórico, es decir: de la dimensión de la política (la otra parte/valencia de la molécula ambivalente).

De modo tal, que, llegado un punto, se hace evidente que la ciudadanía presupone la política y conduce a ella. En términos históricos no hay fuga posible: la política está en el origen y en el final del camino, y en algún momento su encuentro será ineludible, aunque pueda aplazarse. Eso implica que la molécula en la que se dispone su ambivalencia constitutiva tendería a entrar en crisis, y también explica la naturaleza de las estrategias destinadas a postergar o evitar el conflicto en el “mientras tanto”, cuando este acercamiento entre política y ciudadanía aparece aún como no viable —en la entrada al mundo adulto y en la facultad, donde la política, a diferencia de la ciudadanía, aparece como algo en lo que no se confía, que “está manchado”, que implica una ruptura con el mundo familiar— y precisamente en un contexto de reconstrucción del proyecto nacional y democrático.

Al respecto, la principal estrategia consiste en tratar de cubrir el déficit histórico inherente a la ciudadanía no política con un superávit identitario, reemplazando en términos psicológicos la comprensión por la identificación, componiendo un imaginario ciudadano nacionalista que fusiona en una clave singular los ideales estatales ilustrados con los nacionalistas románticos.

A esta altura de la discusión, resulta muy fecundo introducir una nueva diferenciación, basada en la definición de Lefort (1992) de “lo político” y “la política”, de acuerdo con la cual “la política” es el mundo de la historia, pero es también la plataforma, el presupuesto necesario para la irrupción de “lo político”, que es la contingencia y también la creatividad, la resignificación de los significados previos, y, necesariamente, de los contextos, del cual aflorará un nuevo “mundo común”. Es decir: que toda acción política (“lo político”) se funda en la historia (“la política”) para desfondarla y “refundar”. Por lo tanto, cuando nos encontramos frente a una resignificación de la política que restringe esta dinámica, amputando “lo político”, y confrontando a la política la dimensión esterilizada —y estéril— de “lo social ciudadano” cuyo presupuesto es la no-presuposición de “la política”, su radical y explícito distanciamiento de la misma— lo que se ve restringido por encima de todo, es la capacidad misma de cambio social —histórico— como de transformación futura —política—. En pocas palabras: estamos frente a una estrategia impotente.

En este marco, hay dos cuestiones cruciales que se han puesto de manifiesto con mucha claridad en los relatos de los jóvenes: la primera es la destacada percepción de “la inseguridad” como problema social más inmediato, al que hay que “sobrevivir” (ya, hoy mismo); la segunda cuestión, muy ligada a ella, es la transformación operada en el reconocimiento y legitimación de las identidades colectivas, donde se reproduce el distanciamiento entre política y ciudadanía al definir como políticas a las identidades “históricas” y como ciudadanas a las identidades actuales; de modo tal que la política es una cuestión del pasado y la ciudadanía una cuestión del presente.

De acuerdo con ello: antes –en la era política– “había códigos” sociales pero también un gobierno militar e inseguridad política, y el mandato moral era “no meterse”; ahora –en la era ciudadana– hay inseguridad social pero también un gobierno democrático, y el mandato moral es reclamar sin meterse. Creemos importante señalar que este procedimiento, que ya hemos analizado, reproduce una lógica muy presente en “nuestra corroída sociedad post-dictatorial” (Kaufman, 2005b), a través de la cual las víctimas de la delincuencia, de catástrofes o incluso de accidentes, en los cuales existen responsabilidades y eventualmente culpas –por corrupción o por negligencia en el cumplimiento de la ley– de funcionarios del Estado y de la sociedad, pueden ser equívocamente igualadas a las víctimas de la violencia de Estado. El resultado de semejante indiscriminación es la virtual liquidación de los sujetos históricos, una reducción moral que disuelve a un mismo tiempo la especificidad histórica en que se fundaron en el pasado y el sentido político que detentan en el presente.

Lo que todo esto nos muestra en sus más diversos aspectos es cómo las imágenes del pasado configuran fuertemente los modelos de interpretación del presente; y, para nuestro caso: cómo la gestión contra-histórica de la memoria genera modalidades no políticas de construcción de las prácticas y las identidades sociales del presente, que al desplegarse terminan encarnando la temida violencia más que la necesaria agresividad. Señalemos entonces, la necesidad de distinguir entre el significado y la valoración de la agresividad –que nos refiere al conflicto, intrínseco y constitutivo de la cultura, a partir de cuyo reconocimiento Freud postula precisamente su ineluctable malestar (Freud, 1929)– y de la violencia –que nos refiere a la modalidad más destructiva de la misma–, que no es la irracionalidad o “la barbarie”, sino la agresión real introyectada, que rebalsa al sujeto y explota en lo social, es decir: el efecto paradójico de la domesticación y la civilización.¹⁰ No poder distinguir entre estas dos instancias y pensarlas indiferenciadamente como aquello que debe y que puede ser eliminado, como aquello a lo que se debe y se puede renunciar, implica una profunda limitación de la propia acción y un peligroso desconocimiento de lo que hay en juego: nada menos que la propia potencia y la posibilidad de seguir en juego, de confrontar y de negociar el desacuerdo políticamente.

Notas

¹ Tesis doctoral dirigida por el Dr. Mario Carretero (FLACSO-Argentina, 2007) “Historia, Identidad y Proyecto: Un estudio de las representaciones de los jóvenes argentinos sobre el pasado, presente y futuro de la nación”.

² Acerca de la reconfiguración particular que asumen las identidades “desde abajo” en la crisis de los ‘90, a fin de siglo y en una sociedad con crecientes niveles de exclusión, véase Svampa, 2000 y 2005.

³ Véase al respecto el informe del PNUD del 2004, sobre la democracia en América Latina, donde esta disposición democrática es señalada como común al proceso continental, y el informe del 2005 sobre “Argentina después de la crisis”, lo confirma. Ambos señalan un fortalecimiento de la democracia, especialmente en lo relativo a un aumento en la “intensidad” de la ciudadanía, que indica a su vez una tendencia a valorar más las instituciones, y a incorporar a la ciudadanía formal dimensiones sociales y políticas.

⁴ Informe del PNUD, 2004 sobre la democracia en América Latina.

⁵ En esos casos, la idea de contagio es negativa: se contagia la irracionalidad, el infantilismo, y se caracteriza a la masa como psíquicamente regresiva y socialmente peligrosa, ya que en ella lo que se contagia es en última instancia, la falta de obediencia y de sujeción a las normas. Freud toma esta idea de contagio, junto con otras características atribuidas a la masa, como punto de partida para formular su psicología de las masas, donde principalmente establece que toda psicología es social, y aplica a la masa las mismas categorías de análisis que a los individuos, siendo el móvil de sus acciones los instintos libidinales.

⁶ En este sentido, y desde el punto de vista freudiano, es posible decir que mientras que la necesidad se vincula a los instintos del “yo”, el deseo se vincula a los instintos “objetales”, ingresa al terreno de la libido, de lo cultural (donde hay objeto hay “otro”). La particular resignificación que hacen los jóvenes de la experiencia social religiosa es muy interesante porque invierte los términos originales del “malestar” de la cultura y propone en cambio “el bienestar”: la transforman en experiencia libidinal, fundada no en la renuncia

sino en la satisfacción, transformando la falta del otro (su pobreza, su dolor) en propio deseo.

⁷ Blumberg es un personaje emblemático que ha ingresado en la escena pública a partir del secuestro y la muerte de su hijo en el año 2002, canalizando en su reclamo por justicia y seguridad una demanda presente en gran parte de la ciudadanía, sobre todo en Buenos Aires. En el 2004 casi 300.000 personas asistieron a la marcha convocada por él en memoria de Axel, y desde entonces su presencia en el mundo político se ha vuelto tan clave como polémica. En general, los jóvenes expresan los términos más salientes de la misma como una disyuntiva: la validación del padre que lucha por la memoria y la justicia, o la crítica del padre que utiliza la muerte de su hijo para ingresar en la política. Esta disyuntiva expresa en sí misma la fuerte contraposición entre la representación de la ciudadanía y la política y su desarticulación en términos morales: supone “hacer política” es interesado y espurio, mientras que “construir ciudadanía” es desinteresado y legítima, pero que ambas son inconciliables, pertenecen a dos mundos diferentes: “los de arriba” y “los de abajo”, de modo tal que la desgracia de las víctimas no puede ni debe canalizarse políticamente, sino ciudadanamente, lejos del poder. Esta disyuntiva adquiere una particular intensidad en este caso, dado que Blumberg es un empresario, ligado por pertenencia de clase a “los de arriba” y al espectro derechista de la política, pero asociado a “los de abajo” en tanto víctima que desafía al Estado y al gobierno; y encuentra mayor adherencia y apoyo, precisamente, en las clases medias.

⁸ En otro momento de la entrevista Juliana dice, refiriéndose a “Madres” y “Abuelas”: “Sí, esos movimientos son históricos”, y en el fragmento que analizamos aquí comienza diciendo que dice político cuando habla de las Madres, porque en esos años todo era político, como un atributo que refiere en última instancia a lo histórico.

⁹ Es importante contar que Hugo es de Mar del Plata, proviene de una familia de clase media muy empobrecida en la última crisis, y está en Buenos Aires solo, estudiando, y viviendo en una villa de emergencia porque no quiso renunciar al proyecto de ser médico, y esta es una experiencia social que lo ha marcado fuertemente y que él considera enriquecedora, dicho en sus términos: lo prepara para “hacer las cosas bien”, aunque aún siente desconfianza, y como veremos luego, temor de la política.

¹⁰ En ese punto, la postulación de un instinto de agresión y de la conciencia moral, puede vincularse con las posiciones críticas frankfurtianas, como se expresan en la Dialéctica de la Ilustración, de Adorno y Horkheimer (1947). En esta obra, tal efecto paradójico puede ser reencontrado en lo que se describe como a tendencia de la Ilustración a su autodestrucción, que se efectiviza en el nazismo (barbarie de la razón).

Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M.** (1947) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2001.
- Alabarces, P.** (2002) *El fútbol y las narrativas de la Nación en Argentina*, Prometeo, Buenos Aires.
- Carretero y Kriger** (2004) “¿Forjar patriotas o educar cosmopolitas? El pasado y el presente de la historia escolar en un mundo global”, en Carretero y Voss (2005) *Aprender y enseñar la historia*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Carretero y Kriger** (2006a) “La usina de la patria y la mente de los alumnos. Un estudio sobre las representaciones de las efemérides escolares argentinas”, en Carretero, Rosa y González (comps.) (2006) *Enseñanza de la Historia y memoria colectiva*, Paidós, Buenos Aires.
- Carretero, Rosa y González (comps.)** (2006b) «Enseñanza de la historia y formación ciudadana: representaciones del pasado y proyecciones del futuro de los jóvenes argentinos», en Revista de Educación: *Espacios en blanco* (NEES-UNCPBA) Nº 16, Junio, pp. 17-46.
- Carretero, Rosa y González (comps.)** (2006c) “O passado e o futuro da escola”, en revista *Patio*, Nº 38, Artmed Editora, Brasil.
- Castorina, J. A. (comp.)** (2005a) *Representaciones sociales y construcción conceptual*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Freud, S.** (1921) *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 2000.
- Freud, S.** (1929) *El malestar de la cultura*, Alianza, Madrid, 2000.
- Kaufman A.** (2005) “Cromañón, culpa y peligro”, en diario *Página 12*, Buenos Aires, febrero de 2005.
- Kriger, M.** (2005) “Cine y memoria: estrategias discursivas de supervivencia identitaria en la Argentina del fin del empleo”. Ponencia ante las III Jornadas de Investigación en Antropología, de la Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras - UBA, Buenos Aires, agosto 2005 (Publicación digital/ISBN: 950-29-0848-1)
- Kriger, M. y Carretero, M.** (2006) “Enseñanza de la historia y formación ciudadana: Origen y destino de la nación en las representaciones de los jóvenes”. Ponencia publicada (versión digital) ante las IV Jornadas Nacionales: “Espacio, Memoria e Identidad”. Facultad de Humanidades y Artes y la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, octubre 2006.
- Kriger, M.** (2007) Tesis doctoral presentada ante FLACSO-Argentina (Dirección: Dr. Mario Carretero)

“Historia, Identidad y Proyecto: *Un estudio de las representaciones de los jóvenes argentinos sobre el pasado, presente y futuro de la nación.*

Laclau, E. (1996) *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.

Lefort, C. (1992) *El arte de escribir y lo político*, Herder Editorial, Barcelona, 2007.

Lorenz, F. (2004) «Tomála vos, dámela a mí. La noche de los lápices: el deber de memoria y las escuelas», en Jelin, E. y Lorenz, F. (compiladores) (2004) *Educación y memoria*. La escuela elabora el pasado, Siglo XXI, Buenos Aires.

Lorenz, F. (2006) “El pasado reciente en la Argentina: las difíciles relaciones entre transmisión, educación y memoria”, en M. Carretero, A. Rosa y M. F. González (Eds.) *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*, Paidós, Buenos Aires.

Novaro, M. y Palermo, V. (comps.) (2004) *La historia reciente. Argentina en democracia*, Edhasa, Buenos Aires.

Novaro, M. y Palermo, V. (comps.) (2004) “Las ideas de una época entre la invención de una tradición y el eterno retorno de la crisis”, en Novaro y Palermo (comps.) (2004) *La historia reciente. Argentina en democracia*, Edhasa, Buenos Aires.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2004) Informe sobre la Democracia en América Latina. *Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, PNUD, Buenos Aires.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2005) Informe de Desarrollo Humano 2005 *Argentina después de la crisis. Un tiempo de oportunidades*, PNUD, Buenos Aires.

Romero, L. A. (2004) “Veinte años después: un balance”, en Novaro y Palermo (comps.) (2004) *La historia reciente. Argentina en democracia*, Edhasa, Buenos Aires.

Svampa, M. (2000) *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*, Biblos, Buenos Aires.

Svampa, M. (2005) *La sociedad excluyente: la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Taurus, Buenos Aires.

Tiramonti, G. (2004b) “Veinte años de democracia: acepciones y perspectivas para la democratización del sistema educativo”, en Novaro y Palermo (comps.) (2004) *La historia reciente. Argentina en democracia*, Edhasa, Buenos Aires.

Wertsch, J. V. (1998) *La mente en acción*, Aique, Buenos Aires.