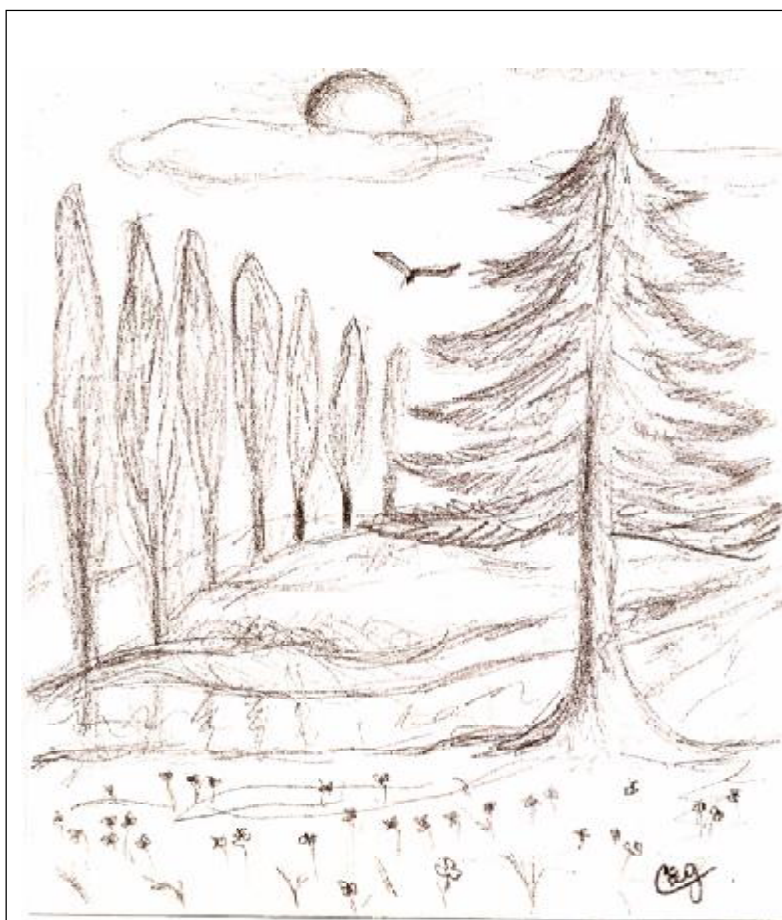


# *Cultura y Encuentro*

FUNDARTE 2000



*Dibujo -Clara Elvira Garre*

*Año 10, N° 19*

*1° Semestre de 2005*

FUNDARTE 2000

# *Cultura y Encuentro*

Directora: Celina Hurtado

Año 10, N° 19

1° Semestre 2005

## ÍNDICE

- C. A. Lértora Mendoza <i>Julio César Colacilli de Muro Evocación</i>	3
- Julio César Colacilli de Muro <i>De natura Dei</i> (poema)	7
- Zulema Escobar Bonoli <i>Imaginería religiosa: los santos de vestir</i>	19
Reseñas Bibliográficas	23

*Cultura y Encuentro*  
Revista de FUNDARTE 2000  
Directora: Celina Hurtado  
Asesor: Ivo Kravic

Copy by EDICIONES FUNDARTE 2000, Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E- Buenos Aires  
Argentina-  
E. mail: [fundacionfepai@yahoo.com.ar](mailto:fundacionfepai@yahoo.com.ar)  
Queda hecho el depósito de ley 11.723

**ISSN 0320-059X**

## JULIO CÉSAR COLACILLI DE MURO EVOCACIÓN

Julio César Colacilli de Muro aunó su vocación de pensador riguroso (fue durante casi toda su vida académica profesor de lógica, materia a la que dedicó numerosos escritos) y su vena poética. En ambas se caracteriza por su pensar riguroso, por su examen lúcido de la realidad. En ambas facetas coincidió su inseparable compañera, esposa y amiga: María Angélica, a la cual todos conocíamos por el mismo apellido. Sus obras filosóficas no se ciñeron a la temática de la lógica, sino que -al contrario- sorprenden por la amplitud de sus preocupaciones y por la originalidad de sus enfoques.

En 1962 publicó su tesis de licenciatura *Cómo expresamos lo que conocemos*, desde entonces, podríamos decir que un eje vertebraba su pensamiento: la relación entre el ser y el conocer y entre éste y su expresión (el lenguaje). Con María Angélica editó tres años después una obra didáctica que se ha convertido en un clásico: *Elementos de lógica moderna y filosofía* y posteriormente su tesis de doctorado *Los espacios lógicos*. Otras dos obras de su especialidad fueron *El método de las potencias proposiciones* y de nuevo con la colaboración de María Angélica, el complemento didáctico de sus *Elementos: Prácticas de Lógica*. Lo que podríamos llamar su antropología filosófica está representada por dos trabajos de enjundia, el primero de la década del 60, *El hombre y sus amos*, trata sobre la libertad, y el segundo, de 1981, *Lo humano en el hombre* se propone discernir los diversos aspectos de las manifestaciones de humanidad.

Su obra filosófica de madurez es *Los espacios filosóficos* (escrito en la década del 80), que consideró su visión metafísica, donde desarrolla la idea del espacio metafísico a partir de lo que en *Elementos* llamaba “niveles de objeto”; aquí nos habla de “espacios”, distinguiendo el óptico (el de los seres reales) y el gnoseológico (los seres conocidos) llegando así al ontológico, que comprende los objetos ópticos modificados por el conocimiento (y en general la cultura) nivel que da lugar a un “sub-espacio” suyo: el expresivo o del lenguaje. En una de las últimas frases de la obra afirma que la filosofía es para él como un intrincado laberinto donde se entra siendo niño (su puerta la fe) y de donde se

sale siendo anciano (su puerta es la razón). Declaración que nos confirma en el esencial compromiso con el pensamiento y su determinación de seguir el hilo problemático “hasta el final”.

Interesado también por el problema educativo, tema que abordó en *El hombre y sus amos*, escribió numerosos artículos y fue colaborador en varias comisiones académicas. En ese carácter fue miembro del Consejo Asesor del Instituto de Investigación y Perfeccionamiento Docente de la Fundación FEPAI donde dictó diversos cursos hasta poco antes de su fallecimiento. Con ocasión del cambio de siglo, las IX Jornadas de Pensamiento Filosófico (1999) que organiza dicha institución, estuvieron dedicadas a “Un siglo de filosofía argentina: ideas y figuras”. La evocación de su vida y su pensamiento estuvo a cargo del Lic. Carlos Alemián, trabajo publicado en las actas respectivas (Bs. As. Ed. FEPAI, 2001, p. 129-130).

También su vocación literaria fue temprana y el género cultivado fue la poesía. Su primer trabajo fue un libro de poemas *Un viaje hasta el ayer* publicado en 1966, es decir, cuando comenzaba a la par su carrera académica. Durante muchos años él y su esposa fueron miembros y asistentes puntuales a la “Mesa de Poetas” del ateneo Popular de La Boca, círculo del cual fue uno de los fundadores, y al que perteneció hasta su muerte. En 1981 publicó su libro *Sonetos y sentencias*, numerosas poesías, con preferencia notable por el soneto, circulan dispersas en diversos medios. Poco antes de morir, en 1993, publicó, con la firma abreviada “Julio César de Muro”, el poema *De Natura Dei*, dedicado al hermano marista Pablo Desiderio. Se trata de un poema filosófico, al estilo de las primeras obras filosóficas griegas, como el poema de Parménides.

Este extenso poema amerita algunas consideraciones, la mayoría de las cuales son recuerdos personales. Quienes lo tratamos durante su vida académica conocíamos su agnosticismo religioso imperturbable. La Lic. Afra Alegría, su adjunta en la Cátedra de Lógica de la UBA durante muchos años, contó que él confesaba haber sido un fervoroso creyente en su niñez y hasta su juventud, pero cuando empezó a estudiar filosofía quiso encontrar una prueba definitiva de la existencia de Dios y como no la halló, dejó de creer en Él. Cuando yo misma quise confirmar esta narración preguntándole personalmente, no sólo la confirmó sino que añadió otros detalles. Había sido un católico de misa, confesión

y comunión semanal, había integrado grupos religiosos, hacía retiros espirituales. Para él la existencia de Dios era algo tan evidente que no podía entender la incredulidad de muchos. Por eso confiaba ciegamente en que él mismo encontraría una razón decisiva (algo así como un émulo de San Anselmo) y durante años estudió todas las “pruebas” y “demostraciones” de la existencia de Dios proporcionadas por los filósofos, hallándolas insuficientes. Finalmente, luego de buscar infructuosamente una prueba válida, concluyó que no existe tal prueba ni puede existir. Hasta aquí yo diría que su razonamiento es impecable. Lo que me sorprendió fue la conclusión siguiente, que Dios no existe, precisamente porque no es una derivación lógica válida de la anterior, y él lo sabía. Parecía haber ahí una especie de resentimiento con un Dios tan esquivo, al cual había “sacado” de su vida, según propia confesión.

Pero con el tiempo fue limando su propio pensamiento y reconoció que el no poder dar una prueba fehaciente de la existencia de Dios no significa que no exista sino que, en todo caso, no podemos contar con Él y debemos organizar nuestra vida como si no existiera. El Dios inexistente de una etapa de su vida se convierte en el Dios incógnito, el lejano referente de la niñez al cual un exceso o una desmesura de la razón había sacado de escena, y que vuelve a introducirse como el Dios soñado, el interlocutor válido, el “alter ego” de una razón madura y mesurada. Este poema publicado en una edición (hoy inhallable) en 1993, fue pensado y escrito en la década anterior, justamente aquella en que, como ya dije, elaboró su obra de madurez metafísica, sobre los espacios filosóficos. Ambos pensamientos se complementan.

Julio César me dio una copia de su poema por aquellos años, que está datada en el otoño de 1988. Entonces comentamos su contenido y su forma, sugerí si al final de su carrera filosófica y a poco de terminar un siglo filosóficamente tan ajetreado, consideraba necesario volver a las prístinas formas del pensar, cuando la “verdad” todavía no se había “ocultado” en el “ser” al decir de Heidegger. En general estuvo de acuerdo (era un profundo conocedor del pensamiento existencialista, que fue el punto de partida de su propio pensamiento y al cual, pienso, nunca abandonó), y añadió que en su concepto todo lo que puede decirse en prosa filosófica tiene que poder decirse poéticamente. Aquí también aparece el profundo conocedor de Wittgenstein, y como una paráfrasis a “todo lo que se puede decir, puede ser dicho claramente”, Julio César afirmaba “todo lo que se

puede decir filosóficamente, se puede decir poéticamente” y creo que suscribía, en los mismos términos, la última proposición wittgensteiniana (con ecos de Hamlet, quién puede dudarlo) “De lo que no se puede hablar, mejor callarse”. Por eso tal vez debio sentir este poema como su último aporte a la filosofía.

No he tenido acceso a la edición de 1993, pero siempre he conservado con mucho afecto estas páginas que ahora entrego con gusto a *Cultura y Encuentro* para su publicación.

*C. A. Lértora Mendoza*

## DE NATURA DEI

### I - El Dios perdido

1

No hay que comer del fruto prohibido  
- nos prescribe la bíblica sentencia-  
porque el camino de la recta ciencia  
nos lleva a los abismos del dolor.  
Es mejor ignorar nuestro destino,  
mirar el mundo con piadosos ojos  
y renunciar por siempre a los antojos  
de querer emular al Creador.

2

Yo añoro a mi Dios. Cuando El estaba  
reinando para mí -allá en mi infancia-  
era tanta y tan grande mi ignorancia  
sobre el cómo, el cuándo y el porqué,  
que dejaba a los sabios la tarea  
de descifrar el misterioso arcano  
mientras yo, conducido por su mano,  
buscaba mis respuestas en la fe.

3

Rígidamente dogmas, crípticos misterios  
a solemnes rituales convocaban;  
en los himnos sagrados se cantaban  
las claves de la Santa Religión.  
Todo era allí asombro y maravilla.  
Yo creía en un Dios omnipotente;  
en un Dios generoso y omnisciente,  
fundamento de toda explicación.



4

El mundo era un corcel; yo, su jinete  
con el vigor del propio mediodía;  
sobre las cumbres de la luz se erguía  
el estandarte de mi antigua fe.  
Más cuando mi horizonte cayó herido  
por la tajante daga de la sombra,  
de ese Dios que mi silencio nombra  
sus secretos designios indagué.

5

En mi ansiedad, mil veces preguntaba  
por qué hay tantas penas y tormentos,  
a quién pedir auxilio en los momentos  
de duda, de flaqueza o confusión...  
Qué significa para un Dios piadoso  
el dolor de los seres que yo amo.  
Por qué no halla eco mi reclamo  
cuando ruego por ellos compasión.

6

Me pareció que el sólido edificio  
de la fe -donde yo me cobijaba-  
sobre débiles bases se asentaba  
y corría peligro de caer.  
Creí indispensable apuntalarlo  
recurriendo a los firmes argumentos  
de una razón que exige fundamentos  
para todos los modos del saber.

7

Razón y fe entonces emprendieron  
-cada cual con su arma preferida-  
una honrada contienda, dirigida  
a la búsqueda axial de la verdad.

8

Yo era el campo de batalla entre  
la fe que da y la razón que niega.  
Sin concesiones era la refriega  
por disipar al fin mi oscuridad.

**8**

Si Dios existe, ya no habrá misterios  
para la fe -que mi razón no admita-  
pues quien todo lo da, todo lo quita  
(en ello está la esencia del poder).  
La divina potencia será justa  
(pues virtud del que puede es la justicia).  
Reinará la bondad (que la sevicia  
no es atributo del divino ser).

**9**

Con Él presente, ya no habrá más dudas  
de una vida mejor tras de la muerte,  
de si está prefijada nuestra suerte  
o debe el hombre hallar su salvación.  
La divina existencia es suficiente  
para justificar lo inconcebible;  
el bien y el mal; lo visto y lo invisible  
y todo lo que niega la razón.

**10**

Hay que probar, pues, que Dios existe  
y, además, que es eterno y omnisciente.  
Necesito encontrar para mi mente  
lo que halló para sí mi corazón.  
Movido de este anhelo incontenible  
me dirigí al árbol de la ciencia  
y en sus frutos hiqué con impaciencia  
la gula de una heurística pasión.

## II - El Dios buscado

11

“Si algo existe, está en alguna parte”,  
ésta es mi primera conjetura.  
Si algo existe, tiene su estructura  
(que de otro modo hay contradicción).  
La *contradictio in se* niega existencia  
a lo que está en sus mallas atrapado:  
ella genera un mundo marginado  
que no tiene cabida en la razón.

12

Hay cosas cuyo ser es ‘*ser pensadas*’:  
existen porque surgen en la mente  
que las ha concebido y, obviamente,  
*dejarlas de pensar* es su final.  
Sentimientos, deseos, emociones...  
la imagen, el concepto, el raciocinio...  
todo signo mental es del dominio  
de este mundo *privado e ideal*.

13

Otras, en cambio, *son* aunque no haya  
quien ahora repare en su presencia;  
*son lo que son* y tienen existencia,  
o la tuvieron ya, o la tendrán.  
El universo entero se compone  
de las cosas y hechos que acaecen;  
ellos llegan a ser; desaparecen  
dando paso a los nuevos que vendrán.

14

A una cosa que era como era  
-al crear un objeto de cultura-  
es posible cambiarle la estructura

10

o, simplemente, usarla sin cambiar.  
Y una clase de seres llega entonces  
a ocupar un lugar del universo;  
un género de cosas muy diverso  
que surge (y se separa) del pensar.

**15**

Hay, en fin, aquello que empleamos  
para expresar el propio pensamiento:  
es el verbo que usamos de instrumento  
para decir a otros cómo es  
o cómo se revela a nuestros ojos  
este único mundo que tenemos,  
o cómo son los mundos que queremos  
(infinitos en número, tal vez).

**16**

Tres tipos, pues, de seres son posibles.  
Las cosas que se dan en una mente.  
Lo que es como es, independiente  
de que alguien lo pueda (o no) pensar.  
Los del grupo tercero se originan  
en la mente de quien los ha pensado,  
mas su genuina esencia se ha logrado  
cuando en el mundo ocupan un lugar.

**17**

Cada forma de ser marca un *espacio*  
*filosófico* neto y prominente:  
*espacio gnoseológico* es la mente  
y llamo 'óntico' al más fundamental;  
en tanto que el espacio que combina  
el ser y el pensamiento consumado  
el '*espacio ontológico*' es llamado  
y éste incluye al *espacio expresional*.

18

Para que la aserción de que *algo existe* sea a la vez correcta y verdadera debe ser condición -quizás primera- su respectivo espacio señalar.  
Y, *mutatis mutandis*, es preciso, cuando se niega a algo la existencia, haber probado con severa ciencia que no hay para él ningún lugar.

19

Cualquier cosa pensada tiene sitio en la mente de quien la ha concebido y una existencia tiene su sentido si se dice en qué espacio acaeció.  
Así, los cuatro espacios filosóficos darían la medida de confianza para buscar a Dios con esperanza.  
Y esto fue lo que a mí me pareció.

### III - El Dios hallado

20

Comencé a razonar de esta manera:  
Como palabra al menos 'Dios' existe (aunque esta presencia no reviste una gran importancia existencial).  
Sólo, como palabra, es *flatus vocis*.  
Interesa saber qué es lo que implica; qué designa; qué nombra o significa; por qué está en mi espacio expresional.

12

21

La frase 'Dios existe en una mente'  
es, sin ninguna duda, verdadera.  
Busque uno a su Dios en donde quiera  
y sólo lo hallará dentro de sí.  
Cada hombre es el templo de sus dioses  
y ellos son tan grandiosos o pequeños  
como sea el santuario de sus dueños:  
trascendente y sagrado, o baladí.

22

El hombre demiurgo crea dioses  
a semejanza e imagen de sí mismo;  
los adora y llega al paroxismo  
por ver grande y señera a su deidad.  
En ese azogue del cristal que espeja  
el más íntimo anhelo de los hombres  
(en el más personal de los pronombres)  
está el Dios que confiere identidad.

23

'El hecho de que haya dioses crueles  
en las mentes de hombres sanguinarios;  
que haya dioses que son como sudarios  
para aquellos que sufren la crueldad;  
o el hecho de que pueblos sometidos  
tengan siempre sus dioses redentores  
y dioses providentes sean tutores  
de los pueblos sumisos', *es verdad*.

24

La idea de mi Dios es muy compleja.  
Cada vez que lo evoco se aparece  
con todo el esplendor de quien merece  
la más grande y completa admiración.  
Su nombre sintetiza mis conceptos

de 'suma perfección' y 'vida eterna'.  
Mas no hay una idea que sea externa  
o no tenga en la mente ubicación.

25

Gnoseológico es mi Dios cuando lo pienso  
y es expresional cuando lo nombro.  
De uno y otro hecho no me asombro,  
pero estoy obligado a comparar.  
Y descubro (fatal descubrimiento)  
que con fantasmas, duendes e ilusiones  
se conjugan las mismas condiciones:  
son seres del decir y del pensar.

26

Mi palabra da forma al pensamiento  
y el pensamiento llena mi discurso,  
mas toda reflexión sigue este curso  
y una misma respuesta está al final.  
No hay hombre para quien sea posible  
quebrantar este círculo de hierro.  
¿Podrá mi Dios salvarse del encierro  
de este solipsismo existencial?

27

¿Es posible mirar desde otro mundo  
y concebir un Dios independiente  
que pudiera existir ópticamente  
sin que nadie supiera de su ser?  
¿Habría Dios si el hombre no existiese?  
Y si lo hubiera, ¿a quién le importaría?  
¿Acaso el universo detendría  
su eterno, inexorable, acontecer?

28

Mi razón, implacable, destruía  
los pilares más firmes de mi afecto  
hasta dejarme derelicto y yecto  
sobre las ruinas de mi propia fe.  
Fue entonces cuando tuve un raro encuentro  
con ese Dios que habita en mi memoria...  
Y es tiempo de exhumar aquella historia  
que con secreto celo atesoré.

#### IV - El Dios Soñado

29

Una noche, rendido por el sueño,  
después de una vigilia fatigosa  
asistí a una cita prodigiosa  
frente al sagrario de mi antigua fe.  
Comencé a relatar mis desventuras  
con afán reverente y manifiesto  
y -convocado por su amable gesto-  
con el Dios de mi infancia dialogué.

30

*“Estoy dentro de ti; allí me encuentras  
y pretendes que esté frente a tus ojos.  
Buscas a un Dios y hallas los despojos  
de lo que fue tu humana aspiración:  
tener poder, querer saberlo todo,  
acomodar el mundo a tu manera  
y usar al universo cual si fuera  
la contraparte hostil de tu ambición”.*



31

Me acongoja, Señor, que tú no existas  
más allá de la mente que te piensa.  
Necesito encontrar una defensa  
contra tan deplorable conclusión.  
Pues no puedo admitir que tu grandeza  
tenga la pequeñez de mis pasiones  
o dependa de humanas ambiciones  
ésa, tu incomparable dimensión.

32

*“Un Dios es, lo que es contradictorio;  
lo que está en todas partes y en ninguna;  
lo que puede, y no puede -por fortuna-,  
este orden perfecto subvertir.  
Sólo el hombre en sus ansias desmedidas  
engendra en sí un ser tan contingente  
que aún siendo lo más grande en una mente  
no puede, fuera de ella, subsistir”.*

33

Si no hay Dios más allá de las ideas,  
¿cómo encontrar para el dolor consuelo?;  
¿qué significa para el hombre ‘el cielo’,  
‘la vida’, ‘el bien’, ‘el mal’, ‘la eternidad’?  
¿Cómo hallar la armonía entre los pueblos  
y evitar de la guerra el cataclismo?  
El vacío de Dios, ¿será un abismo  
donde sucumbirá la humanidad?

34

*“En nombre de su Dios hacen los pueblos  
guerras santas y crueles sacrificios,  
y no están a la vista los indicios  
de que esos dioses cedan su lugar.  
Si hubiese en cada hombre y cada pueblo*

*sólo un único Dios, no habría guerra.  
Establecer la paz aquí, en la Tierra,  
se lograría sólo con soñar”.*

**35**

¿Por qué entre dos pueblos que combaten  
es uno el vencedor y otro el vencido,  
si con igual fervor han recurrido  
a la misma e invencible autoridad?  
¿Cómo lograr que acaben los enconos  
sin más recurso que apelar al sueño?  
Entre dos contendientes, ¿quién es dueño  
de imponerle al otro su verdad?

**36**

*“Hasta llegar incluso al holocausto  
los que combaten por su Dios se inmolan.  
Los estandartes de la fe tremolan  
confiriendo a la lid sacralidad.  
Quien sea el triunfador, mucho no importa.  
En la contienda juéganse su suerte.  
Unos y otros van tras de la muerte  
seguros de alcanzar la eternidad”.*

**37**

Nuestra fe nos ofrece la esperanza  
de encontrar para el propio mal consuelo;  
de llegar de algún modo hasta ese cielo  
donde termina todo padecer.  
Mientras que la razón sólo nos muestra  
una vida fugaz, ya precedida  
de otra tan fugaz y dolorida  
como todo el humano acontecer.

38

*“‘La vida sin dolor’ es una idea  
como lo es la del Dios que lo redime.  
Bajo la carga de una cruz que oprime,  
esquivando la muerte, vivirás.  
Mas si tu cuota de dolor asumes  
y asumes, además, la de tu hermano,  
descubrirás que no has sufrido en vano  
pues sobre cada cruz renacerás”.*

39

No es para mí, Señor, ningún consuelo  
que te muestres pequeño ante mis ojos.  
Acaso sinteticas mis antojos  
o seas, simplemente, una ilusión.  
Pero de todo lo que el hombre hace  
por triunfar del dolor y de la muerte  
la idea de su Dios es la más fuerte;  
la más grande y sublime creación.

40

*“Y aquí estoy. No he venido a consolarte.  
He venido más bien a despedirme  
y a dejar que tu búsqueda confirme  
cuán áspera es la senda del saber.  
Volveré cuando vuelvas a ser niño  
y entre razón y fe no haya distancia.  
Volveré desde el fondo de tu infancia  
para verte, de nuevo, amanecer”.*

*Julio César De Muro*  
Buenos Aires -otoño de 1988-

## **IMAGINERIA RELIGIOSA: LOS SANTOS DE VESTIR**

*Zulema Escobar Bonoli*

Visitar antiguas iglesias coloniales hispanoamericanas depara una experiencia única: el encuentro con la imaginería colonial, en particular las advocaciones marianas y los santos de vestir. Sus técnicas de elaboración, su historia, su rol en la evangelización, y las organizaciones sociales a que fueron dando lugar en el desarrollo de la devoción (cofradías, hermandades, procesiones, misachicos) les otorgan un lugar destacado en el Patrimonio Cultural de la Iglesia y en la memoria colectiva de los pueblos.

En rasgos generales trataremos sobre la imaginería que utiliza materiales textiles como base de realización, dando lugar a una imagen compleja. En efecto, sea la figura de bulto o talla completa o de candelero -en su versión más común con rostro y manos elaborados en talla de madera o modelado de pasta-, sólo cuando “viste” su ropaje de telas se constituye en una imagen tipo: el Santo, el Niño o la Virgen “vestida”. La significación histórica y o estética que pueda presentar cada parte por separado es interesante, pero no alcanza para interpretar el sentido profundo que denota la imagen vestida en cuanto tal.

La imagen de vestir es uno de los tres tipos de escultura en cuya elaboración la materia textil emerge con protagonismo en la configuración de la escultura: la imagen recubierta de tela previo al pintado, la de tela encolada, la imagen de vestir. Los dos últimos tipos son ubicados en la clasificación de escultura textil por Gisbert y de escultura de tela por Querejatzu.

En el medioevo era común cubrir con tela encolada las imágenes de madera siguiendo estrictamente las líneas de su talla en forma previa a la aplicación del dorado y la pictografía de color. La finalidad era o bien reforzar posibles fallas o desgastes de la talla, o brindar una base de lienzo para la pintura. Sin datación precisa, entre fines del medioevo y principios del renacimiento surge la figura de tela encolada. Sea sobre una escultura de bulto (por ejemplo la Inmaculada

que se encuentra en el Convento de San Francisco reelaborada por Giorgi a mediados del S. XIX), o en una figura de candelabro o candelero la vestimenta se elabora en tela encolada, y luego escayolada. El antecedente puede rastrearse en la edad antigua en Medio Oriente. Por último, surge la imagen de vestir, que tendría sus inicios en el siglo XV, teniendo influencia el hecho de que Isabel de Valois, esposa de Felipe II encargara una Dolorosa de vestir. En cuanto a la elaboración del “alma”, la técnica es similar al caso anterior. Difiere la etapa final en la cual el simulacro es vestido, cual un muñeco, con ropa de tela. La vestimenta era suntuosa, con aditamentos de joyería, que durante el barroco destaca una tendencia al realismo tremendista a través de pelucas de cabello natural, dientes reales, profusión de bordados, joyería con piedras preciosas coronas y aureolas de destacado tamaño y diseño.

Los antecedentes europeos de las imágenes de vestir se remontan a Austria, Portugal, Italia en el Alto Adige y en la región meridional; y España. Es en este país donde la técnica alcanza un auge destacado (siglos XVII al XIX), convirtiéndose en un eje movilizador de la devoción colectiva, especialmente en el sur. Baste recordar la cantidad de Dolorosas y Madres de la Esperanza y Nazarenos que procesionan hoy día en Sevilla. La influencia española se extendió a las colonias hispanoamericanas, jugando un rol destacado en la evangelización. Su eco aún perdura en los actos litúrgicos vinculados a las Advocaciones Patronas. Todas las órdenes religiosas tuvieron en sus iglesias imágenes de vestir -en particular en los curatos de naturales-. Estas eran advocaciones mariana o bien santos patronos o pertenecientes a las diversas congregaciones, en particular la Franciscana y la Jesuita. Fue muy común que las Advocaciones Patronas de la Nación, las Provincias y Localidades fueran imágenes de vestir. Valgan como ejemplo las advocaciones marianas de Luján, (Patrona Nacional) del Milagro (Salta), del Valle (Catamarca), de Itatí (Corrientes), y de la Merced y Rosario en diversas localidades. En los conventos franciscanos y museos del Noroeste, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires se encuentran imágenes de vestir de San Francisco, San Francisco Solano, San Pedro Nolasco y Santo Domingo, trabajados sobre la base de candelero. Son imágenes realizadas entre los Siglos XVII y XIX. En cuanto a las técnicas, la mayoría de las advocaciones marianas vestidas de mayor raigambre histórica pertenecen a la segunda categoría señalada: imagen de bulto vestida. Así, pueden citarse los casos de Luján e Itatí (bulto modelado en arcilla); del Valle

(talla de mármol) y del Milagro (talla completa de madera). Todas ellas respondían en la imagen de bulto a la advocación de la Inmaculada. Luego fueron vestidas con la clásica túnica blanca y manto triangular de diversas tonalidades de azul. Sobre el particular algunos autores consideran que el antecedente de la triangulación de las imágenes vestidas (Mesa, Gisbert, Rodríguez) debe buscarse en una sincretismo entre el manto y el perfil del cerro de Potosí (representación de la Pachamama). Esta afirmación, tal vez es útil para la interpretación de un tipo de imaginería del noroeste (el documento más impactante es la representación al óleo de la Virgen María, cuyo manto reproduce el perfil del cerro de Potosí y que se conserva en el Museo de la Moneda de Potosí).

Habría que preguntarse si esa interpretación es válida para el Río de la Plata, donde la influencia quechua y aymara fue escasa, cuando no inexistente. Obsérvese que, por ejemplo en Buenos Aires (capital y provincia), de fines del siglo XVII al XIX se “trianguliza” gran cantidad de advocaciones marianas, incluida N. S de Luján.

En el Río de la Plata fue más importante la influencia europea. Como casos tipo en ese continente se pueden citar recordar las advocaciones de Mariezell (Austria), imagen triangular por excelencia, y las españolas en las representaciones de las Dolorosas o en la de Covadonga (y sólo se trata de dos ejemplos). Desde el punto de vista histórico, la aparición de las imágenes vestidas habría tenido su aparición a mediados del siglo XV. El hecho de que Isabel de Valois, esposa de Felipe II encargara una imagen de candelero vestida según la advocación de la Soledad, influyó en su difusión.

Hasta ahora, salvo la referencia a la sincretismo Potosina, nos hemos remitido a los antecedentes españoles y europeos por extensión. ¿Tuvo alguna influencia la cultura precolombina andina en el auge alcanzado por la imagen de vestir que llega hasta el noroeste argentino? No hablamos solamente del período colonial, pues sus resabios están muy vivos en pueblos de la zona, y alcanza a grandes urbes a través de la migración interna y de la inmigración de población boliviana. Sigue viva la costumbre de formar el Ajuar de la Virgen; de organizarse para el cuidado de la imagen y su ropaje, para la celebración de su festividad, para la organización de procesiones y fiestas patronales. En algunos casos, la

vestimenta, cubriendo aspectos litúrgicos mínimos de su advocación, comienza a adquirir colores y tipos de vestimenta muy disímiles, según la localidad, el barrio, la familia que la acoge en su oratorio. El caso tipo de esta conducta lo constituyen las imágenes de Urkupiña y de la Candelaria.

Respondiendo a la pregunta formulada muchos estudiosos documentan la existencia de ídolos vestidos con mantas o figuras pequeñas del mismo tipo que acompañaban a los muertos en su tumba. Al respecto es útil traer a colación las figuritas con cabeza de oro, ropaje de tela y plumas de adorno que se encontraron al lado de las momias de los Niños de Llullaico (Salta) descubiertas la década pasada. Los términos en que se expresa Gisbert son muy ilustrativos: “Al importar los españoles la escultura policroma en madera, ligada a un estricto contexto religioso, y al traer más tarde la moda de vestir imágenes, poner cabellos y ojos postizos; como vulgarmente se dice, llovía sobre mojado. Pocas cosas tan afines al sentido religioso andino como estas imágenes que rememoraban los seres vivos y a las cuales había que dar una atención constante [...] también era necesario festejarlas, festejos que derivaron, como se hacía en tiempos precolombinos, en bailes y comidas rituales”.

El tema requiere de una investigación de fondo. Ya existe una variada bibliografía dispersa, así como documentación muy valiosa. Por otra parte, se cuenta con la invaluable experiencia de vivencias devocionales. Esta circunstancia socioreligiosa contiene bienes culturales tangibles e intangibles que configuran parte de nuestro patrimonio religioso. No debemos perderlo y una forma de lograrlo es intensificar los estudios, y efectuar análisis interdisciplinarios.

Esta breve presentación de un fenómeno tan interesante de nuestro patrimonio cultural religioso, y tan caro a la devoción popular, será tratado en un desarrollo más profundo en la segunda parte de este trabajo. Trataremos evolución histórica, advocaciones más representadas en “imágenes de vestir”; técnicas; tipos de devociones populares a que han dado lugar. Rol destacado de la imagen de vestir en el pasado y el presente.

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

JUAN CRUZ CRUZ, *Razón dietética. Gusto, hábito y cultura en la conducta alimentaria*, Mutilva Baja, Sociedad Navarra de Estudios Gastronómicos, 1999, 350 pp.

El autor, que aúna las calidades de filósofo e investigador y gastrónomo e historiador del arte culinario, nos ofrece en esta obra una simbiosis de ambas especialidades. Estudia el arte culinario, en su historia medieval y renacentista y en sus formulaciones actuales, desde la perspectiva de un filósofo de la cultura. Porque comer es ante todo un acto cultural, y el alimento es algo mucho más complejo que un nutriente adecuado. La “dietética” en sus lejanos orígenes clásicos (grecolatinos) era un arte regulativo de toda la vida y no sólo de los minutos de la ingesta. Y la “dieta” no era sólo un alimento balanceado y correctamente preparado. Ya los antiguos sabían de la influencia de la dieta (en su amplio sentido de “modo de vida”) en la salud, el rendimiento intelectual o físico y las relaciones sociales. Hoy hemos incorporado a la dietética un aspecto, científico (experimental, cuantitativo y analítico) sin duda ausente en la antigüedad pero a veces al precio de haber olvidado aquellas intuiciones centrales de la dietética como «razón». El rescate del valor de la dietética antigua y su conjunción con la moderna dietética científica es el objeto central de este libro, que no sólo es un manual para los cursos específicos sino que resulta de un indudable interés para todos los amantes de la filosofía y la crítica histórica de la cultura.

En su introducción, Cruz plantea la relación entre la conducta alimentaria y la naturaleza humana, señalando el carácter simbólico del alimento, lo que nos diferencia profundamente de la alimentación animal. El centro de la obra se articula en cuatro partes. En la primera se presenta la dietética antigua, estudiando la visión del organismo de las escuelas médicas antiguas y su régimen de salud, incluyendo el aire, los lugares, el clima, los ejercicios, la comida, el reposo el control emocional, en fin todo lo que conduzca a la armonía en que consiste la salud. Presenta también un cuadro de la clasificación de los alimentos y su recepción medieval, señalando especialmente qué propiedades (positivas y negativas) se adjudicaban a las carnes, los cereales, las frutas, las hortalizas y las bebidas, especialmente el vino.

En la segunda parte, sobre las facultades alimentarias, el autor analiza tres instancias específicas de esta facultad: la percepción del alimento (el gusto, el olfato), el impulso hacia el alimento y el sentimiento alimentario (placer o displacer de comer). Es interesante una explicación de la anorexia (una plaga actual) desde esta perspectiva.



Una correcta conducta alimentaria puede estar viciada dando origen a diversas patologías, como la bulimia, la anorexia nerviosa (trastornos cuantitativos), y los trastornos nutricionales cualitativos.

La tercera parte se dedica a las artes de la alimentación en diversos aspectos: la estructura alimentaria del homínido, el arte de conseguir alimentos, el de distribuirlos y el de prepararlos. Cruz pasa revista a temas como las artes de recolección, la actividad de caza y pesca, la agricultura, la aplicación de la técnica a la producción de alimentos, distribución demográfica y hambre colectiva. Un capítulo muy interesante explica el “triángulo culinario de Lévi- Strauss” es decir, las diferentes formas de presentar el alimento. Los dos triángulos son crudo- cocido- fermentado y asado- ahumado- hervido, a los que el autor añade la categoría tan hispana de lo frito.

La cuarta parte, sobre costumbres alimentarias, es la consideración cultural del acto de comer. Un capítulo importante es el relativo al simbolismo religioso del alimento, que considera las dietas de las culturas politeístas y de las monoteístas. Otro tema es el régimen moral de la conducta alimentaria: gula, embriaguez y fobias gastronómicas. Finalmente se refiere a la comida en función de convite y convivencia. Se analiza aquí el sentido de la invitación a comer, de compartir la mesa, de brindar y de otras actividades que cotidianamente realizamos quizá sin tomar en cuenta no sólo su secular tradición y su primigenio sentido, sino también las implicancias personales y sociales de nuestras costumbres. Algunas anécdotas le dan motivo de reflexión, como las comidas del «Rey Sol» que suponían un complicado entramado de relaciones políticas y sociales. Analiza también el aspecto cultural de los banquetes griegos y romanos, así como los banquetes solemnes medievales.

El libro se cierra con una abundante bibliografía que permite al lector ampliar notablemente la esfera de las respuestas posibles a las inquietudes que sin duda le despertará esta lectura. Porque el autor ha reivindicado un acto que consideramos mecánica e intrascendente, como el de comer, y lo ha transformado, con su visión, en lo que Platón decía del banquete: una parte integrante de la educación humana.

\* \* \*

VICTORIA DE LORENZO, *De meigas, hechizos y otros tormentos*, Buenos Aires, Ediciones Agón, 2003, 150 pp.

La autora nos sorprende nuevamente con una manifestación de su inquieto ingenio creativo, que ya había mostrado en *Los colores del miedo* (1994) y *De fantasmas y de casas* (1996). Nuevamente el difícil género del cuento breve (cómo máximo 3 páginas),

con un final sorprendente, aunque no siempre inesperado. La autora intenta conjurar el miedo que ya puso título a otra obra, y nos dice que las “meigas” gallegas, las brujas telúricas, terribles y aliadas del diablo, no son objeto de estos cuentos, sino que ellos se refieren “a esas mujeres pacientes y sabias; con la sabiduría de la tierra y el conocimiento empírico de los males que siempre han procurado vencer a través del poder energético que Dios nos brinda” (Introducción, p. 7). Estos vale para buena parte de los cuentos, pero no para todos. En otros, la perversidad (¿humana, diabólica, cósmica? y en definitiva ¿perversidad pura o así nos parece a nosotros?) aparece en primer plano, aunque en discretos tonos, nunca chocantes.

El primer conjunto de cuentos “de meigas”, con seis títulos, habla sí, de hechiceras, sanadoras y también destructivas a fuerza de poseoras (como en “Mujer y gata”). El segundo conjunto, “de hechizos” son trece cuentos referidos a objetos o seres que cobran una suerte de vida distinta a la que en sí les corresponde y que interaccionan con nosotros, para nuestro asombro (como en “La estrella”), a veces nuestro agradecimiento (el “cuerpo astral” del protector en “La rodada”) y otras para nuestro temor (“Golpear con rabia” a un reloj casi humano).

El tercer grupo de “otros tormentos”, son diecisiete relatos de sucesos extraños, maravillosos o sospechosos, cuyos espectadores dudan de ubicarlos entre lo sobrenatural, los temores del inconsciente o meras casualidades. Fenómenos psi, coincidencias o liberaciones del yo, a veces esas situaciones nos conducen a una definitiva salida de la angustia (las flores-bomba de “Un día para ella sola”), o nos llevan irremisiblemente a ella para que nos hagamos cargo (“El perseguidor”, inocente, el hijo no nacido que finalmente alcanza a su madre fugitiva del recuerdo), o nos conduce a un final doloroso (“Un león en las sombras” que, felizmente escapado de un injusto cautiverio, recobra su instinto para cebarse -otra “injusticia” de la naturaleza- en un niño ciego).

Los personajes de los cuentos de Victoria podrían ser nuestros conocidos, nuestros vecinos, nosotros mismos. Aventuro que algunos tengan algún nexo biográfico. Y eso, precisamente, los hace suavemente inquietantes. A cualquiera de nosotros le pudo haber pasado... le puede pasar cualquier día de estos...

Dos cuentos escapan de este tono general. “El trofeo”, impecablemente construido sobre las cartas de un soldado-médico muerto en Malvinas y “Azalá”, ambientado en las convulsionadas arenas que sufrieron las sucesivas “Guerras del Golfo”, protagonizada por una anciana rezadora y guerrillera, tierna y terrible, imagen real y fantástica a la vez.

Victoria de Lorenzo nos propone, en fin, repasar nuestras certezas, mirar con nuevos ojos lo extraño, inexplicable y contradictorio de la vida; en definitiva, abrimos al misterio.

\* \* \*

MARÍA DE JESÚS LEÓN ZERMEÑO, *La representación social del trabajo doméstico, un problema en la construcción de la identidad femenina*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, 2003, 294 pp.

Wolfgang Wagner, en su prefacio, dice que los roles sexuales han sido siempre el centro de la vida cotidiana de las sociedades. Las labores de hombres y mujeres determinan no sólo la estructuración tradicional, sino también el imaginario que se transmite de generación en generación, chocando a veces fuertemente con los requerimientos de cambios sociales más amplios. En el caso de la labor doméstica femenina, la lucha de las mujeres por una nueva identidad en la sociedad industrial y post-industrial es un elemento clave para la comprensión del desarrollo social mexicano.

La autora ha dedicado un largo tiempo al análisis de testimonios de la visión de la tarea doméstica en la zona poblana, reconociendo que su abordaje parte de la subjetividad, exponiendo en los tres primeros capítulos sus bases teóricas. El primero trata las mujeres como actores sociales, el segundo discute dos modelos de abordaje: la teoría sociológica y la teoría de la representación social y el tercero la teoría del género.

Con estos presupuestos y marcos teóricos y epistemológicos aborda una investigación sobre la vida de las mujeres en una ciudad con tradición, tema del capítulo cuarto, mostrando los elementos de cambio que fueron dándose en los últimos decenios, rastreando en dos generaciones. El capítulo quinto expone los resultados mostrando que las mujeres que nacieron a partir de los 60 construyeron una imagen diferente de la mujer en relación a la que primaba anteriormente. Esto se aprecia claramente en los cuadros que resumen las entrevistas realizadas por la autora, estructurada sobre un muestreo de las cuatro zonas de la ciudad (norte, sur, este y oeste) de madres e hijas, con un total de 43. Dado que las madres a su vez rememoraban a las suyas, se tiene un total de tres puntos de vista generacionales. Se toman en cuenta diversas variables significativas, como trabajo del padre, tareas de la madre, tipo de familia, número de hermanos y/o hijos, lugar de nacimiento, edad, escolaridad, deseos e ilusiones. Los resultados de los cuadros se enriquecen con citas textuales de las entrevistadas. La conclusión más importante es que la primera generación (y sus madres) consideraba el trabajo doméstico como una obligación estrictamente femenina, no remunerable y

relacionado con el rol de la maternidad. En la segunda generación, ha disminuido el número de hijos (y consiguientemente de trabajo de crianza) y el trabajo doméstico es visto como una tarea que puede compartirse con la familia o con extraños remunerados, separándose de lo estrictamente maternal.

El capítulo sexto complementa la visión femenina anteriormente analizada, con la perspectiva masculina obtenida por un recurso análogo: una encuesta a los hombres que viven en las mismas unidades habitacionales de las entrevistadas, en igual número, con un cuestionario que incluye las variables de edad, ingresos, escolaridad, tipo de trabajo, composición familiar, estado civil, número de hijos. Asimismo, se comparan las respuestas conforme se trate de la primera o segunda generación. La autora concluye que en la segunda generación de ambos sexos hay cambios en los niveles escolares, con más notable avance en las mujeres que en los varones; en cambio en el rubro ingresos, estos resultan insuficientes en ambas generaciones, sobre todo entre las mujeres. Por otra parte, las actividades de ambos sexos se diferencian en que el hombre dedica su jornada a los estudios, al trabajo remunerado y eventualmente al doméstico, pero nunca éste en jornada completa o media jornada; las mujeres en cambio, estudian y realizan el trabajo doméstico en partes aproximadamente iguales, y lo mismo si trabajan, lo cual les impide la opción laboral de tiempo completo en igual proporción que los varones.

El capítulo séptimo analiza estos resultados desde la teoría de la representación social, presentando las respuestas, en forma más extensa, a las preguntas sobre la propia visión que las mujeres tienen de sí mismas. Este aporte se complementa con el del capítulo siguiente, que presenta la historia de vida de las entrevistadas, en orden madre-hija, de modo que el lector puede apreciar los cambios generacionales, así como las continuidades tanto en la realidad cotidiana como en el imaginario de ellas. En las conclusiones finales conecta las vivencias locales de las entrevistadas con el marco histórico general, que determinó cambios necesarios y a veces traumáticos en sus tradiciones de vida. En todo caso, el modelo inicial de madre sufrida, dependiente, subordinada y constantemente descalificada, inicia el cambio proyectando sobre sus hijas la disconformidad, fomentando y apoyando el cambio de la segunda generación. A pesar de que la situación ha variado significativamente en los últimos años, la autora considera que resta todavía mucho camino, tanto por la resistencia de los modelos socialmente establecidos como por la dificultad de lograr una nueva redistribución de las tareas domésticas. Ello implica -finaliza- un cambio en la identidad femenina, en lo que significa “ser mujer”, así como la percepción de las diferencias sociales entre lo masculino y lo femenino.

\* \* \*

JOAN CARLES CASTRO GARCÍA - AGUSTÍ BOADAS LLAVAT, *El órgano romántico-sinfónico de San Antonio de Padua de Barcelona. Música, organistas y organeros franciscanos*, Barcelona, 2004, 72 pp.

Con ocasión de la inauguración del nuevo órgano de este convento franciscano barcelonés, dos estudiosos aunaron sus esfuerzos para ofrecernos una obra de interés para los melómanos en general y para los amantes del órgano en particular. Como expresa el Guardián del Convento, Fray Joseph Gendrau i Valls, en su salutación inicial (en catalán), desde la apertura de la casa, el 19 de agosto de 1904, hasta ahora, que ha cumplido el siglo de existencia, las actividades culturales franciscanas no se han interrumpido, si bien siempre tuvieron prioridad las pastorales y evangélicas. Entre estas actividades culturales, la organística tuvo especial destaque. El órgano de 1945, un tanto desgastado, requería reparaciones que se decidieron en 2001. Pero en realidad resultó un órgano nuevo, de gran calidad. Esta publicación, así como la inauguración del nuevo órgano con un ciclo de conciertos, forma parte de los festejos del centenario conventual.

La obra que nos ocupa consta de tres artículos históricos, uno biográfico y el adelanto de los programas de conciertos con el currículum de los respectivos concertistas. Fray Agustín Boadas Llavat, organista del Convento, escribe el primer trabajo histórico: “Órgano y franciscanos: ocho siglos de historia en Barcelona”, donde pasa revista a las posiciones sobre el órgano desde la Edad Media, época en que los franciscanos se decantaron a favor, aunque con la crítica de los más exaltados partidarios de la “estricta pobreza” que llevó a la división entre conventuales y observantes. Así es que el s. XV inició una época difícil, en que el órgano fue asociado a la riqueza y la polifonía a una especie de “depravación” de la tradición musical cristiana. Un largo acápite erudito nos ofrece listas de organistas y compositores, así como los más importantes órganos del franciscanismo continental desde entonces hasta la actualidad, incluyendo algunas referencias americanas. Al P. Jaime Manuel Mola y el órgano en el siglo XX dedica un párrafo especial con lo cual se introduce de lleno en la tradición organística barcelonesa antecedente de la actualidad, dando luego la historia del órgano anterior del convento y del nuevo, encargado al taller de Juan Carlos Castro.

Juan Carlos Castro García es el autor del siguiente capítulo; “Orígenes y evolución del órgano romántico-sinfónico en Cataluña”, donde nos presenta la historia de los más importantes órganos y organeros. Finalmente, Fray Boadas, en “El órgano romántico-sinfónico del Santuario de Sant Antoni de Pàdua” nos ofrece los detalles técnicos del nuevo órgano, construido por el taller de Castro García, de quien el mismo fray Boadas traza una semblanza en el acápite final.

Cierra la obra el avance de la programación inaugural, con los conciertos y concertistas: Olivier Latry, Bernat Bailbé i Cristau y Agustí Boadas Llavat.

La obra está lujosamente presentada, con numerosas fotografías a todo color, que constituyen por sí mismas un elemento artístico a la par que una “mirada” diferente (la del ángulo fotográfico) sobre el rey de los instrumentos.

\* \* \*

ROSA PÉREZ DEL VISO DE PALOU Y OTROS, *Capacitaciones laborales y utopías*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 2004, 166 pp.

Este trabajo ha sido desarrollado en la Unidad de Investigación en Gestión Social, Diversidad Cultural y Desarrollo Sustentable. En el “Prólogo”, la Dra. Liliana Gastrón señala que el tema objeto de este libro no está suficientemente investigado, lo que resalta el aporte que aquí se propone. En efecto, son pocos los trabajos que abordan el problema laboral de los discapacitados, en el marco más general de la temática acuciante de la exclusión social. Como señala acertadamente la Dra. Gastrón, “Para algunos, la exclusión significa carencia de vivienda y pobreza. Para otros, muchos años de cuidado institucional” (p. VII). La amplia gama de necesidades a cubrir pasa por ejes tan diversos como discapacidad discente, enfermedades mentales, abuso de drogas, carencia de vivienda, etc. Son todas formas de exclusión social, pero no todas pueden tratarse de la misma manera. La presente investigación apunta al modo de encarar la capacitación laboral de las personas marginales, o sea, personas con necesidades educativas especiales, para que puedan hallar un lugar en el mundo actual y en las circunstancias de un país que no termina de superar sus reiteradas etapas de crisis. Las unidades de análisis son: el proceso de articulación de los saberes previos, el proceso de vinculación entre las competencias que priorizan la capacitación y las que demandan los puestos no calificados y el proceso de asignación de deberes, derechos y roles laborales en los centros de capacitación. El universo de estudio abarca tres unidades educativas que pertenecen a los Regímenes Especiales.

El Capítulo 1, “Un enfoque microsocia de la capacitación laboral”, escrito por Rosa Pérez del Viso, Beatriz Guerci y Fabían G. Galán, pasa revista a las cuestiones preliminares y metodológicas, que incluye la reflexión de la psicología social, el análisis de los estereotipos educativos, y la explicitación de los dos paradigmas usados en la investigación, el cuantitativo y el cualitativo, optando por el segundo, desde donde se

traza el esquema de investigación que incluye el diseño del proyecto, el tratamiento de los datos y las conclusiones. Los instrumentos propuestos son entrevistas flash (para directores y profesores), entrevistas individuales (además incluye a padres y egresados), entrevista grupal (a profesores) y análisis de documentos.

El Capítulo 2 está dedicado a una de las tres unidades educativas de análisis: una escuela profesional provincial, trabajo a cargo de Estela Florit y Luis Quero. La observación de campo detectó algunos problemas como: desencuentros entre la educación común y los centros de capacitación laboral, desconexión docente común y de taller, endogamia del centro laboral, problema de la acreditación de estudios, expectativas fuera de la realidad. En las conclusiones señalan que la expectativa de los alumnos (llegar a ser cuentapropistas) se ha diluido y la alternativa pedagógica está atravesada por los grandes cambios socio-económicos, lo que indicaría la conveniencia de reorientar la capacitación para adecuarla a la posibilidad de inserción en trabajos reconocidos hoy por las fuerzas productivas.

El Capítulo 3 trata otra de las instituciones: un centro municipal, y estuvo a cargo de Silvia Busquets, Fani Mamani, Marina Ramos y Rosa Pérez el Viso. Algunos de los aspectos importantes relevados son la competencias de capacitación frente a las competencias para el trabajo y la falta de identidad del rol “trabajador”. Observan que los centros de capacitación se han transformado para semejarse a las instituciones educativas formales, sin llegar a serlo. Reconocen que este problema ha sido resultado en muy pocos países, y aquí, a nivel nacional se vive el mismo problema: la capacitación laboral resulta una oferta educativa aislada, no se advierte la necesidad de cambios y sólo se admiten pequeñas reformulaciones en la programación de los cursos. De este modo, el acento se pone más en la capacitación laboral que en la inserción laboral, problema que permanece irresuelto.

El Capítulo 4 trata los logros y limitaciones de los pre-talleres especiales en el proceso de inclusión laboral, y fue escrito por Luis Quero y Joaquina Gurrieri. Abundando en problemas que ya habían sido detectados en otras instituciones, se observan aspectos negativos, como insuficiente comunicación, apoyo y articulación intersectorial, equivocada atribución de responsabilidades por el fracaso, aspectos que desacreditan los derechos y deberes laborales. En las conclusiones, los autores señalan que el adolescente especial es percibido como un niño que no crece, acentuándose así la dependencia y el estigma. No obstante, aprecian un horizonte mejor, pues numerosas comunidades educativas están buscando salir del letargo.

El capítulo 5 y último, aporta una mirada institucional a cargo de Nelly Miriam Sofán y Rosa Pérez del Viso. Observan que las instituciones relevadas reproducen la

configuración social general. Es necesario desencadenar procesos estratégicos nuevos, que reemplacen el verticalismo, el dogmatismo y el individualismo por nuevas relaciones sociales. Todo lector coincidirá con la apelación final de esta importante investigación, al asentar que la preparación de trabajadores es un mandato social, y que ella constituye el primer paso para que ellos recuperen su dignidad, superando la marginalidad y puedan sumarse a un proyecto de vida autónomo e inclusivo.

*Celina Hurtado*