

## Migración y sindicalismo en red

Emilce Cuda<sup>1</sup>  
Universidad Nacional Arturo Jauretche

### Resumen

La huelga es un derecho fundamental del trabajador. Sin embargo, se torna dificultosa si otros derechos del hombre se ven impedidos al carecer éste de su condición de ciudadano. Esa es la situación de los migrantes; les es impedida la palabra pública y su protesta social en reclamo de mejores condiciones de vida para él y su familia se torna un crimen. Hablaré aquí de los trabajadores migrantes como lo Otro de las sociedades. Desde un diálogo interdisciplinario entre la Teoría Política y la Teología, y presentaré el tema del “sindicalismo en red” (nueva modalidad situada del sindicalismo latinoamericano como organización regional sectorial), como agentes políticos de los nuevos proceso de integración generadores de la vida digna para los migrantes, en éxodo por la emancipación social y personal.

Palabras Clave: Migración – Sindicalismo – Exodo

### Abstract

The strike is a fundamental right of the worker, however becomes difficult if other human rights are hampered by this lack of citizenship status. That is the situation of migrants, their public speech is impaired, and social protest to demand better living conditions for himself and his family becomes a crime. I will speak here of migrant workers as the Other of societies. From an interdisciplinary dialogue between theology and political theory, introducing the theme of "networked unionism" (new form located Latin American trade unionism as a regional organization sector), as political agents of the new integration process generating dignified life migrants, social emancipation exodus and staff.

Keywords: Migration – Union workers – Exodus

---

<sup>1</sup> Ph.D. en Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora Investigadora: UNAJ, UB, UCA. Coordinadora Internacional de FATERYH. Buenos Aires, Argentina. [emilcecuda@gmail.com](mailto:emilcecuda@gmail.com)

## 1. El éxodo del trabajador

Se considerará, por un momento, al trabajador migrante como la nueva modalidad del éxodo del ser en la sociedad globalizada, donde la frontera más dificultosa a atravesar por ellos es la palabra pública. La metafísica del éxodo es una categoría teológica que retomaré como criterio hermenéutico y fenomenológico para analizarla, en el contexto de las nuevas democracias populares latinoamericanas, de cara a aportar soluciones al problema del trabajador migrante en el reclamo de sus derechos, al margen del uso legítimo del derecho a huelga –ya que todo aquel que no tenga el uso legítimo la palabra pública, verá criminalizada su protesta. Postulo que el uso universal de la palabra pública -fundamento último de la política-, es el camino a la emancipación del ser. Se presume que la mística del éxodo –en tanto método-, puede llegar a ser considerada un denominador común entre lo sindical y lo político al momento de reflexionar sobre una solución viable al problema migratorio de la región en el siglo XXI. El éxodo, esperanza liberadora que mueve a los hombres en busca de una pascua en el desierto urbano de la globalización, nos presenta un trabajador migrante sin palabra pública. La pobreza del ser se manifiesta en él, una vez más, como *vía negativa* –en el sentido de poder negar toda determinación que lo someta a condiciones de explotación-, en busca de un paso-pascua más allá del deseo de quien lo determina a esa condición inhumana, reflejada en situaciones de subempleo. Pero lo Otro, el migrante, no tiene palabra pública en las nuevas sociedad que lo reciben, entonces: ¿Cuál es la eficacia de una política migratoria formal, si al migrante –considerado como un fantasma- no se le reconoce el uso legítimo de palabra pública sino que se lo percibe como ruido o murmullo en las calles? Sin embargo, una metafísica del éxodo nos dice que lo Otro, el trabajador migrante, aparece de todos modos en el vacío de la palabra política. Releer y reflexionar desde la Teoría Política, la experiencia mística del exilio, puede ayudar a comprender, en América Latina, el sentido último que tiene el paso, la pascua, el éxodo de los trabajadores entre los países de la región.

### 1.1. La migración como éxodo

Consideraré la categoría de “trabajador migrante” como equivalente a la categoría de “ser en éxodo”. Desde un plano metafísico neoplatónico, el éxodo es el camino del *no-ser* al *ser* y de la *negación del ser* a un *más-allá-del-ser* en busca de lo *Uno*. En Plotino, el alma está llamada –por una huella que lo Uno deja en ella- a hacer el camino que la lleva de la *sistencia* a la *existencia*. Esto es, un ser cuya alma ha caído en la *sistencia* de un cuerpo que le *insiste* a quedar en esa relación como prisionero y debe hacer el esfuerzo de *ex-sistir*, es decir, de

*exiliarse* de esa relación/condición que lo determina, de salir de la limitación en la cual está atrapado (Plotino, 2005:30). El exiliarse le permite la unión con lo Uno sin perderse en éste, manteniendo su identidad en la diferencia de lo Otro. Al Uno se asemejará, pero nunca se identificará como igual. La unión con lo Uno es una unión de subsistencia que salvaguarda siempre su libertad (Plotino, 2005: I, 1-3). Pensemos por un momento en lo Uno como equivalente de las sociedades receptoras y en lo Otro como equivalente del trabajador inmigrante. Por consiguiente, el trabajador inmigrante, que tiene su ser negado por las condiciones de explotación en que trabaja en su sociedad de origen, emprende un exilio para buscar su ser en otra comunidad. Busca “pasar” de un modo de vida a otro, busca la emancipación para él y su familia, antes que cualquier beneficio económico en perjuicio de los ciudadanos receptores.

El camino a la liberación, es el camino del éxodo del ser, de un ser en particular, un ser un éxodo –en este caso laboral- buscando para sí un modo de ser no determinado por condiciones de opresión. Su éxodo es un esfuerzo de liberación de toda categoría social en la que su ser esté atrapado. El éxodo del trabajador es una aventura que debe recorrer como persona para liberarse de la pobreza –no solo económica- sino ontológica a la que es condicionado al ser tratado como lo Otro de las sociedades democráticas; el trabajador migrante es un ser condicionado por un cuerpo social que no lo deja emanciparse y del cual busca pasar. Pero esa aventura es un desgarrar para el alma, un separarse de un cuerpo social que lo atrapa y no la deja emanciparse. Dicho de otro modo, un éxodo que va desde la pobreza del ser atrapado en un cuerpo social que lo oprime, hacia un ser enriquecido de la nueva sociedad que lo recibe, frente al cual mantiene su diferencia, su identidad, como semejante, nunca como igual en el sentido de Uno-mismo. Dicho de otro modo, el migrante nunca será Uno con la sociedad receptora, pero tampoco lo Otro de lo Uno (Plotino: *Enéada* VI, 9). Pensar que el ser -si quiere liberarse de su pobreza- debe exiliarse, es un modo de entender el sentido de la historia que atraviesa el pensamiento universal desde el neoplatonismo al nuevo populismo. Un método que intenta la liberación por una vía de éxodo, esto es, por una negación de todo condicionamiento social, de toda relación que lo limita, que lo determina, impidiéndole el acceso al Ser pleno. Esto me permite la licencia de hacer equivaler ambas categorías, entendiendo al trabajador migrante de hoy como un ser en éxodo en tanto camino a la liberación de una condición de explotación económica, de una relación con un cuerpo social que no lo deja ser plenamente.

Sin embargo, la categoría de éxodo como camino a la liberación aparece ligada desde antiguo a lo político. Ya en los textos sagrados del Pueblo Judío el Dios Uno dice a Abraham que deje la tierra de sus padres y se exilie para fundar un pueblo nuevo (Gn 12, 1). Debe dejar su tierra y su tradición; debe migrar al desierto. Ese es el sentido que da el Dios Uno a la

existencia de su elegido, es decir, el éxodo para la libertad en su descendencia, el pueblo -por Abraham fundado y por Dios ben-dito (Gn 12, 2). Dios hace un pacto con él, pide el reconocimiento de lo Uno a cambio de un pueblo nuevo. Los textos sagrados hablan de una larga marcha entre exilios y cautiverios. Una migración entre leyes del Uno que liberan y leyes del Otro -como falso Uno-, que esclavizan. El Pueblo de Dios, del Dios Uno del ritual de Melquisedec (Gn 14,7), es un pueblo que camina en el desierto, un pueblo en éxodo continuo del no-ser al ser y del ser al no-ser. Un pueblo migrante. Un pueblo en movimiento. El Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Moisés, es el Dios Uno, inefable, sin nombre: *Yo soy el soy* (Ex 3,14) es quien le ordena a Moisés liberar al pueblo de la esclavitud en Egipto con la promesa de que serán un gran pueblo, en unidad.

La noción de éxodo como condición de la libertad para la grandeza de un pueblo también aparece a la génesis de Roma redactada según Virgilio (2009). Ante la caída de Troya en manos de los Aqueos, Héctor -ya muerto-, se aparece en sueños a Eneas y le ordena exiliarse para recuperar la libertad. Y aunque Eneas, fiel a una cultura heroica, quiere morir por Troya como Príamo, Héctor dice que ahora su deuda es con la historia de sus antepasados -los Ilios (Plotino, 2005: I, 5). De este modo, fundamenta Virgilio el deber de liberación del pueblo, no ya en el destino -como en los textos homéricos donde la voluntad absoluta de los dioses coloca al hombre como víctima inocente-, sino en los hechos de los muertos -lo fáctico- como génesis del deber político. En la Roma de Virgilio el mandato ya no es divino como en la Grecia de Homero, sino humano. La libertad pasa de los dioses a los hombres, irrumpiendo así la repetición del tiempo mítico con el movimiento de la historia por la libertad. El éxodo, en Virgilio, es un deber para con el pasado y para con el futuro. Eneas debe partir con su padre -el portador de los penates, los dioses de la tradición-, y con su hijo, quien representa la promesa de la grandeza de Roma (Virgilio, 2009: I.6). Tornar el destino en historia, según el texto, es el éxodo de un sujeto individual que involucra al sujeto colectivo -no ya resultado de la virtud individual sino colectiva. Esta tarea que complica -en sentido que le da Nicolás de Cusa (2009:195)-, lo pasado y lo futuro en el presente de un pueblo, lo universal y lo particular en un singular como sujeto de la historia. Eneas debe exiliarse para fundar Roma en otra parte; un pueblo nuevo en un lugar nuevo.

A los orígenes de la bienaventuranza neoplatónica y a los orígenes de los dos pueblos tomados como ejemplo, está la unidad como sentido último del éxodo. Ni en los orígenes sagrados del pueblo de Israel, ni en la fundación mítica del pueblo de Roma, la libertad es posible sin éxodo. Abraham y Eneas deben migrar de su lugar - esto es, de sus leyes, de su condición de determinación. También en el *Nuevo Testamento*, sobre todo en el cuerpo paulino, el hombre nuevo debe exiliarse de la ley antigua (Barth, 2002; Expósito, 2006; Badiou, 1999).

Todo indica que el éxodo saca al ser de la determinación de un cuerpo social que lo contenía con sus tradiciones, hacia la indeterminación de un desierto en el que todo será nuevo. Este tema es recuperado por Maquiavelo en los *Discorsi*, al decir que el fundador debe cambiarlo todo, leyes, costumbres y hábitos –que según Maquiavelo son la religión, la tradición, y la lengua. Debe fundar la ciudad nueva en un lugar nuevo. Sin embargo observa que el Cristianismo, al fundar una religión nueva, cambia las costumbres pero algo conserva, la lengua. Argumenta que el mantener la lengua, en el caso del cristianismo, fue necesario para poder inscribirse en la estructura política de Roma (Maquiavelo, 2012: II. 5).

Algo se conserva en el éxodo: Eneas deja todo, pero conserva la religión en los penates que porta Anchises; el cristianismo conserva la lengua; Abraham conserva a Sara que dará su descendencia. El mandato de Dios a Abraham por Dios es el dejar a su padre, esto puede significar su religión. Eneas, este debe cargar con su padre, es decir conservar su religión. Abraham debe entrar en un nuevo rito, una nueva religión, la del desierto al que se exilia, la de Melquisedec. Eneas debe continuar con los dioses de la tradición, los penates. En Abraham el mandato divino de fundación de un nuevo pueblo a partir del exilio es absoluto, la promesa de una nueva descendencia lo exige todo. En el caso de Eneas, el mandato no es divino, sino humano; es el mandato de los muertos, de la sangre derramada en las luchas por la libertad, por eso el cambio no es absoluto, algo conserva: la lengua y la religión; algo supera: el lugar y la corrupción de las leyes en manos de los Aqueos.

El migrante es un ser que camina el camino de la virtud, que es el de la buen-aventuranza. Un esfuerzo que exige un sacrificio, dejar de lado las pasiones individuales en función de un bien mayor, colectivo, histórico, que lo verá otra generación y no el migrante.

### 1.2. El trabajador migrante

En el caso de los migrantes latinoamericanos, la situación evidencia un paralelo con la historia de Eneas antes que con la de Abraham, ya que no busca un sistema político absolutamente nuevo -es decir un nuevo Estado-, sino mejores condiciones. Eso parece indicar que buscan algún signo de una supuesta unidad perdida en las repúblicas democráticas liberales de sus países de origen. El éxodo en busca de la liberación, en el caso del migrante latinoamericano, no es total, es decir, un exilio a un nuevo sistema político y cultural, un nuevo Estado; sino que tiene –como en Eneas- un sentido de recuperar la estructura genuina de una democracia predicada, pero no practicada en su totalidad. Por tanto, no es un éxodo metafísico – en el sentido de un estado del ser a otro-, sino de condiciones opresoras o decadentes de un sistema corrupto a otro que en apariencia todavía conserva algo de unidad social. Por ello, no lo abandonan todo, conservan la lengua y la religión. Esto puede observarse en el caso de los

mexicanos que se exilian a Estados Unidos, lo que ha provocado que hoy ese país sea la tercera comunidad católica del mundo.

Ahora, cuando la comunidad local ve hoy un migrante: ¿Ve en él un ser en éxodo en busca de una libertad que requiere el esfuerzo de la virtud y la grandeza de renunciamiento para fundarlo todo nuevo en beneficio, no de sí mismo, sino de su descendencia, o ve una amenaza? ¿Ve en la migración una pascua?

Hoy el éxodo en América Latina responde a la migración de personas en busca de un trabajo que lo libere de las condiciones de opresión que no le permiten inscribirse en la sociedad que *inhabitan*. No obstante, si bien el éxodo hoy ha tomado la forma de la migración de los trabajadores, la búsqueda de nuevas condiciones que posibiliten su exilio de la pobreza del ser hacia la dignidad humana, no los aleja demasiado de un éxodo metafísico. Abordar hoy la conducta migratoria bajo la categoría del éxodo del ser puede ser otro modo de atender al problema del trabajador que, al ser determinado a los márgenes de la sociedad –es decir, al impedírsele su manifestación en la palabra pública como palabra política-, se le impide el camino a la liberación.

¿Quién es hoy el sujeto del éxodo? Millones de trabajadores migrantes. Con una población total de 603.174.000, la región –según datos de las CEPAL (Comisión Económica para América Latina)-,<sup>2</sup> cuenta con una tasa de crecimiento poblacional anual de 0.90%, con una tasa de desempleo del 7.3%, con una tasa de matriculación terciaria de 37.2%, con un porcentaje de personas en situación de pobreza del 26.0% y de indigencia del 12.3%. América Latina es considerada una región exportadora de trabajadores. Según este marco de indicadores socio-demográficos, el flujo de trabajadores migrantes es de 30 millones de personas, de los cuales 5 millones migran entre países de la región. Solo el 5% de esa migración tiene educación terciaria –con excepción de Argentina donde sus migrantes en un 80% cuentan con ese tipo de formación, aunque migrando a Estados Unidos y Europa. Se trata de aportar, entonces, un nuevo modo de hacer visibles esos 5 millones de personas trabajadoras exiliadas en busca de un pueblo nuevo para ellos y su descendencia. Sin embargo, si bien buscan lo nuevo, muchas veces encuentran lo mismo. Un mismo discurso político repite las condiciones de opresión que pretendieron dejar atrás con su éxodo.

La *Declaración de los Derechos Humanos* de diciembre de 1948 reconoce los reclamos sociales como derechos de las personas, intentando desplazar, de ese modo, la protesta social desde plano de la criminalidad hacia el de la legalidad. Esto aplica a los migrantes, siempre y cuando la declaración tenga el reconocimiento de las instituciones internacionales que les garantice esos derechos inalienables también ellos, solo por ser personas, aunque no sean

---

<sup>2</sup> <http://www.eclac.org/>

ciudadanos. De este modo, los Estados receptores se ven interpelados también a reconocer mediante leyes -que conviertan en derechos- los reclamos de los migrantes. Esto significa que los principios básicos de libertad e igualdad –a la base de las repúblicas liberales democráticas-, son universales, más allá de las determinaciones ciudadanas. Dos artículos de la mencionada Declaración fundamentan la idea de que el respeto político es debido también a los migrantes. El artículo 1 establece: *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.* El artículo 2 sostiene: *Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, o cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.*

Los migrantes, en las repúblicas democráticas, son determinados a los márgenes de lo social, al punto que su presencia es *maldita* y no *bendita* –dicho de otro modo, es el maldito inmigrante y no el bendito trabajador. Ejemplo de esto es la ley contra los inmigrantes impulsada desde el 2010 por la gobernadora del Estado de Arizona Jan Brewer o el caso de Silvio Berlusconi que desde el 2008 busca la criminalización de los inmigrantes en Italia, ya que la extrema derecha de esa sociedad los considera la causa del aumento del crimen. Los casos mencionados indican que en el exiliado, muchas veces, no se ve un ser tratando de emanciparse de su pobreza y, por el contrario, se ve solo un inmigrante como lo absolutamente Otro de uno mismo –es decir, la comunidad de ciudadanos con derechos civiles y sociales. Cuando el inmigrante aparece es simbolizado como amenaza a la seguridad de los ciudadanos. Tal como explica Otto al definir lo Otro como lo *tremendo y fascinante* (Otto, 2004: 18, 25, 54)-, el migrante es visto como lo Otro, es decir, como un no-ser determinado como el mal, por los que ya son ciudadanos con derechos; como lo inefable, como un no-ser sin palabra, como una amenaza a la seguridad física. Cuando esa visión del inmigrante se generaliza, entonces, el éxodo resulta en vano para el sujeto migrante. Cuando los ciudadanos receptores no pueden revertir el miedo hacia lo Otro en *temeroso respeto* –como señala Otto-, y convertir así ese respeto en principios éticos que permitan la promulgación de leyes que reconozcan las necesidades como derechos; cuando eso no puede darse, entonces los sujetos en éxodo no son categorizado por los locales como personas sino como migrantes, una categoría que reproduce, en el país receptor, una simbolización de lo Otro funcional a la explotación laboral.

Ahora bien, cómo garantizar en la política real los derechos que ya han sido declarados formalmente por un organismo que, si bien es internacional, no es supranacional. Sin duda, esos derechos necesitan el reconocimiento real de los Estados particulares expresado en leyes. La pregunta, formulada de otro modo, sería entonces si es posible constituir, desde organismos

internacionales, derechos sociales, al margen de los reclamos públicos de los inmigrantes que, operando como constituyentes, hagan visibles las demandas insatisfechas. Los que no tienen palabra pública deben encontrar otras vías de manifestación, vías que serán mudas, pero visibles, acciones marginales a las instituciones para que los hagan audibles y dejar de ser así lo Otro sin voz y sin rostro. Ese Otro, invisible, inaudible y por tanto inefable, un día irrumpe y se hace *logos*, palabra encarnada en un singular que tiene rostro. Los piquetes, marchas y ocupaciones de espacios públicos son esas otras vías por las que el no-ser sin palabra se manifiesta en las democracias contemporáneas, donde el vacío de la representación produce el espacio para que lo Otro se manifieste (Cheresky, 2007: 124). La irrupción del Otro en el espacio público hasta hoy ocupado por un falso Uno, hace que su ruido reclamante comience a ser escuchado como palabra, comenzando de este modo también la ocupación de los espacios mediáticos como periódicos, programas de televisión y de radio, porque ahora son visibles, son notorios, son noticia.

Cuando el Otro irrumpe con su queja el espacio sagrado del falso Uno, lo Otro comienza a tener voz, la voz de los sin voz –frase que difundió la Teología de la Liberación con Gustavo Gutiérrez. De ese modo, la queja es reconocida como palabra y como palabra pública, es decir legítima. Cuando eso sucede las democracias se denominan populistas. En tanto eso no sucede, la protesta de los sectores inmigrantes no se desplaza más allá del plano de la criminalización. El reconocimiento de su palabra pública relocaliza la queja en el plano de la legalidad del Estado de derecho. Sin embargo, cuando se trata de personas migrantes que no tienen el estatus de ciudadanos que les permita esa acción con legitimidad ante los ciudadanos de los países receptores, los derechos formales declarados por los organismos internacionales son impedidos de tornarse en derechos reales, es decir en leyes protectoras de un “trabajo decente” –como denomina hoy la OIT a esa lucha social, en la 90ª Conferencia Internacional del Trabajo del año 2002, organizada en Ginebra.<sup>3</sup> De modo que hay un paso previo a la constitucionalidad de las leyes, la *auctoritas*, en tanto palabra reconocida del pueblo local, que reconoce al exiliado como un ser humano primero y como un sujeto de derechos después mediante leyes que les garanticen una vida digna. Y ese es un paso previo a lo legal, es el paso a lo político, es el paso al hombre nuevo. Es la pascua de los éxodos de la globalización. Si retomamos los ejemplos citados de Abraham y Eneas, ambos sujetos migrantes en busca de un pueblo nuevo, en su éxodo, deben ser primero reconocidos por la *auctoritas* local, y luego arriban a la ciudad nueva. Abraham es reconocido por Salem, rey de Sodoma (Gn 14,27); Eneas debe ser reconocido por Evandro, rey del Lazio (Virgilio, 2009: VIII. 3).

---

<sup>3</sup> <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc90/pdf/rep-vi.pdf>



Un Otro sin palabra es una amenaza y como tal se le niega el derecho a la manifestación de su deseo de libertad. Esta negación de la palabra pública no es otra cosa que la negación de su humanidad en función de una economía informal que explotará esa condición con subempleos, los cuales a su vez modificarán ficticiamente las tasas de desempleo haciendo de la realidad una fábula mística. El silenciamiento impide al migrante la posibilidad de articular su demanda particular con otras demandas en el campo de lo político para poder constituir un campo de fuerza discursiva que reclame por identidad –tal como lo explica Ernesto Laclau al mostrar la estructura discursiva populista donde los sectores excluidos logran incluirse mediante la articulación de sus demandas en el conjunto de las demandas insatisfechas por el actual gobierno (Laclau, 2004: 142).

Por consiguiente, el problema del ser-en-éxodo es una pregunta por responder -para la reflexión política y también para la teológica-, porque es la pregunta por el ser y su unidad en la *complicación de la diferencia*, en el sentido de la teología Trinitaria. Ahí la importancia de recuperar el pensamiento teológico como aporte a lo político. No es para considerar a la ligera la idea de Uno como Trino proveniente del campo teológico cristiano, al momento de reflexionar sobre la unidad social, una unidad que sólo es posible en la diferencia de la palabra, por la palabra y para la palabra.

### 1.3. Exodo y globalización

Anteriormente se citaron dos casos de éxodo rescatados de la tradición religiosa y literaria, ambos obedeciendo a un mandato que da sentido al exilio: la búsqueda -en la historia- de un pueblo nuevo, para ellos y su descendencia, que les garantice la libertad. Ahora se citarán dos casos de éxodo contemporáneos. Son los casos de exilio de personas sin derecho social al trabajo en sus países de origen, que parten individualmente de una república a otra en busca de mejores condiciones de existencia donde poder hacer una vida nueva, en un pueblo para ellos nuevo, del cual quieren ser parte. Los mueve el deseo de libertad, es decir, el deseo de encontrar mejores condiciones sociales que le permitan realizar su humanidad dignamente. Ahora se analizará un caso de éxodo de trabajadores donde puede verse cómo, la sociedad receptora, encuentra mecanismos para frustrar su deseo de liberación al someterlos a estructuras de explotación que, lejos de colaborar con su esfuerzo de superación, determina aun más su no-ser en función de una economía informal que acrecienta las utilidades de un sector en desmedro del otro.

Charles Tilly (2000), analiza el contexto norteamericano del siglo XIX donde millones de obreros, irlandeses católicos, llegan a Estados Unidos a partir de 1820. Este autor abordó el

problema de la migración desde la categoría de *desigualdad*, a la cual considera como causa *persistente*, funcional a la explotación económica de un sector de la sociedad sobre otro. Coloca la palabra pública como fuente generadora y ordenadora de esa desigualdad. Según Tilly, la explotación económica de un sector sobre otro es posible cuando la identidad se construye relacionamente mediante *pares categoriales* -como por ejemplo protestante/católico, nativo/inmigrante, campesino/obrero, republicano/papista-, donde la identidad cae sobre uno de los extremos, dejando al otro al margen de toda identidad. Lo Otro de la categoría identitaria no tiene identidad y como tal, no tiene palabra ni derechos. Un no-ser limitado por el ser antagónico. Dicho de otro modo, en la América del 1800, los protestantes eran ciudadanos, los católicos no; por tanto, trabajaban en condiciones de explotación sin derecho a la palabra pública que les permitiera el reclamo de derechos sociales.

La explotación del trabajador migrante surge, según este autor, cuando la identidad social sólo es ubicable de un lado del par categorial -por ejemplo, en el caso norteamericano citado, la identidad estaba del lado del nativo/protestante y no del migrante/católico. De modo que la desigualdad se instala categorialmente en el discurso público por un mecanismo que articula *no identidad/explotación*, en oposición a *identidad/acaparamiento de oportunidades laborales*. Las categorías de pares actúan como nociones culturales compartidas, como libretos para interpretar los hechos, como prejuicios, permitiendo el acaparamiento por parte de un falso Uno, del *demos* -en tanto parte del pueblo incluida en los beneficios de los derechos políticos y sociales-, y la explotación sobre lo Otro, es decir sobre el *okhlos* -en tanto parte del pueblo excluida de todo beneficio político y social.

La lógica política de Tilly sugiere construir nuevas categorías discursivas que permitan al migrante irrumpir esas relaciones categoriales, causa real de la desigualdad -la cual de ningún modo responde a diferencias ontológicas. Por tanto, no podría hablarse de incluidos/excluidos ni de Otro/Uno, porque no habría un afuera de lo social. La explotación se da cuando personas locales disponen de los recursos y extraen utilidades mediante la coordinación del esfuerzo de los migrantes. Mientras Tilly explica la desigualdad mediante el prejuicio, para el individualismo metodológico, en cambio, trata la desigualdad como una excepción. Las distinciones categoriales como nativo/migrante, finalmente son funcionales hasta que una nueva categoría mitigue los efectos de la vieja articulación discursiva hegemónica. De modo que la desigualdad no proviene de la explotación, sino que es su condición. La desigualdad lógica facilita la explotación ontológica.

Como ejemplo de exclusión social por pares categoriales, Tilly analiza la exclusión por categorías religiosas, y concretamente toma la cuestión católica irlandesa. Explica que desde 1492 hasta 1648 las luchas fueron en relación con el alineamiento entre religión y poder estatal.

Según Tilly, el anticatolicismo fue funcional a la explotación de los irlandeses en Inglaterra y los migrantes irlandeses en la sociedad igualitaria de los Estados liberales en el siglo XIX (Tilly, 2000: 188, 215). En 1829 el Reino Unido elimina la desigualdad civil, pero no la social – algo que viene muy al caso en la actual situación de las políticas migratorias establecidas entre convenios bilaterales de los países latinoamericanos. Lo mismo ocurre con los católicos migrantes irlandeses en Estados Unidos durante el siglo XIX, donde los nativistas, bajo consignas anticatólicas, impedían a los trabajadores migrantes irlandeses el acceso a los derechos civiles para impedirles el ascenso a los derechos sociales, por ver en los migrantes una amenaza laboral de una mano de obra barata y calificada (Nolan, 1984).

Ernesto Laclau plantea como ejemplo también el caso norteamericano del siglo XIX, donde la tensión entre los Caballeros del Trabajo y el Partido del Pueblo, provocada por la categoría de exclusión por religión, impidió una equivalencia entre las demandas de la clase trabajadora obrera -católica, de inmigrantes irlandeses-, y las demandas de los sectores rurales nativistas protestantes, funcional al impedimento de la *constitución de pueblo* como unidad, aunque las demandas de los dos sectores eran democráticas, por libertad e igualdad (Laclau, 2005: 255). Según Tilly, los defensores y oponentes de la Emancipación Católica, en función de la explotación laboral de los migrantes, fueron quienes inventaron los movimientos sociales populistas (Tilly, 226). Esto es cierto si se toma en cuenta que fueron los católicos irlandeses en Estados Unidos quienes hacia 1820 comienzan la lucha por una nueva forma de acción política por el reconocimiento de su palabra pública, trabajando en la construcción de nuevas identidades categoriales.

El trabajo de los obispos católicos, de origen irlandés, en Estados Unidos durante el siglo XIX es un ejemplo de la articulación entre teología y política, sin necesidad de que la teología determine la política, ni viceversa. Precisamente, Estados Unidos es el primer país de la modernidad donde el catolicismo toma la iniciativa de separar constitucionalmente la Iglesia del Estado en función de que ambas esferas no se determinen. Esto no resultó en una cooperación de ambas instituciones, sino, y por el contrario, la Iglesia Católica, al margen del Estado, colaboró con los trabajadores migrantes para que estos puedan articular sus demandas de modo tal que hayan podido constituirse como un campo de fuerzas, afirmando su identidad americanos, para hacer visible y audible su reclamo. Con eso se logró que el Estado reconociese primero sus derechos políticos, para luego, como ciudadanos, poder luchar por sus derechos sociales. Fue disociada la categoría de “inmigrante católico” de la de “enemigo de la república” y la de “católico” de la de “obrero” (Cuda, 2010).

Los principios teológicos de igualdad y libertad universal fundamentados en el criterio de creación por Dios de todos los hombres iguales fueron los determinantes para que el

catolicismo americano tomara la iniciativa de separar los planos político y religioso para poder operar en el campo de lo político, en función de garantizar constitucionalmente principios de origen cristiano antes que liberales (Tocqueville, 2005:I, II, 9). Sin embargo, no desconocen que esos principios cristianos deben hacerse efectivos en la realidad republicana mediante mecanismos políticos que permitan la articulación de la palabra de todos los sectores en el discurso público, salvaguardando las diferencias particulares en beneficio de una unidad social – lo americano-, como condición de posibilidad para la emancipación del ser de su pobreza. La Iglesia Católica, en Estados Unidos, es la primera en reconocer la democracia como condición de la dignidad humana –Roma lo hará luego de la Segunda Guerra mundial-. Los católicos americanos de origen irlandés entendieron la democracia como una unidad que articula la diferencia.

#### 1.4. La fabula del trabajador migrante como lo Otro de las sociedades democráticas

El trabajador migrante de las sociedades globalizadas es un cuerpo que *aparece* sin palabra; por lo tanto, es el cuerpo el que habla, representando en una escena muda la ausencia del derecho. Ni se lo escucha ni se le habla, pero tampoco se lo contempla, porque lo contemplativo también ha quedado desplazado de las sociedades modernas como modo de acceso al ser. La recategorización de estos seres migrantes desde la categoría de lo Otro hacia la categoría de un Nosotros, permitiría que sus cuerpos silenciosos aparezcan y sean reconocidos como palabra legítima en los nuevos contextos democráticos. La experiencia de lo Otro, según Levinas, me pone en situación de dar una respuesta sin que ningún juicio intervenga para su aceptación o rechazo. La respuesta debe ser dada aún antes de que lo Otro demande, aun cuando no me responda (Levinas, 1987).

Sin embargo, no hay Otro por fuera de lo Uno de las repúblicas democráticas. Lo Uno es lo Otro, porque en ellas, la Igualdad está en la unidad de la diferencia –de Plotino a Maquiavelo y de Hegel a Michel de Certeau-. La igualdad contiene la diferencia. Lo Otro es el Próximo, está entre nosotros; es el migrante un nosotros que llegó para quedarse. Como en *El Jardín de las delicias*, Michel de Certeau dirá con el Bosco que la realidad no se reduce a la univocidad sino que ofrece una multitud de escenarios e itinerarios posibles. El Bosco, un místico, invita a ver la realidad como la diferencia por ella misma producida para ocultar el sentido (De Certeau, 2004: 67). Por lo tanto, lo Otro es una fábula que aparece en su negación. Como en el cuadro del Bosco, cada mundo es una multitud de mundos, pero todos están dentro, no hay afuera del *Jardín de las Delicias*, ni tampoco de las nuevas sociedades globalizadas. Todo es Uno y todo es Multitud. De Plotino a Heidegger siempre se está en-el-mundo-exiliado. No hay incluido,

porque no hay excluido; hay diferencia. De este modo, la mística, que es método más que conocimiento, puede aportar elementos de análisis a la política. En el método místico, las verdades absolutas se desvanecen; la teoría sobre la verdad, se vuelve práctica de la verdad con lo Otro, es testimonio de lo Otro. Pregunta Pilatos: ¿Qué es la verdad? La verdad es testimonio, contesta Jesús (Jn 18, 33-38).

Los exiliados son poesía, en el más estricto sentido de la metafísica; son poesía mística cuando hacen espacio negando el sentido de la palabra opresora para que el cuerpo ausente aparezca. Como en la lengua, en la política hay discurso –convenios, acuerdos, declaraciones de principios éticos–, pero no hay cuerpos sino en el habla, en la práctica. A los cuerpos no se los ve, no están. Hay discurso, hay *logos*, pero no hay cuerpos. Hay discurso positivo sobre el migrante, pero sus cuerpos no son visibles hasta que se manifiestan en el vacío político como demanda. Están y no están. Produce un cuerpo parlante en la práctica del aparecer. Se trata de encarnar el discurso como lugar de verdad. Se trata de producir un alumbramiento por el oído. Lo Otro se produce trinitariamente entre: el discurso simbólico, las prácticas sociales y el acontecimiento (De Certeau, 2004: 98). Se trata de una nueva palabra irrumpiendo el viejo discurso, re-articulando, *contrahegemonizando* a partir de significantes que permitan la producción de un cuerpo de sentido.

Teólogo y político, desde la mística, se asemejan al traductor (De Certeau, 2004: 146), al hacer aparecer nuevas maneras de hablar desplazando las palabras hacia nuevas cadenas de significantes. Los místicos buscan nuevos lugares para que lo Otro acontezca: retiros monacales, silencios en la música, espacios en lo gótico, mundos en la pintura, plazas en las ciudades, piquetes en las calle, redes en los medios. Todo para que el *logos* aparezca y reine. El creador es también locutor según el modelo del Génesis: *Y dijo Dios, hágase la luz, y la luz se hizo* (Gn 1,3). Los ciudadanos de las sociedades receptoras pueden ser considerados seres en éxodo. Deberían partir de los lugares conocidos y exiliarse hacia un nuevo modo de entender la igualdad en la democracia, una igualdad que solo es posible en unidad de la diferencia. La mística es precisamente lo que alinea la teología con la política. Si la realidad es discursiva, producto de un *logos* creador, la política como discurso puede ser creadora de palabra nueva hasta decir con teresa de Ávila: *he aquí mi cuerpo, escrito por tu deseo* (De Certeau, 2004: 226). Los trabajadores migrantes son lo Otro de nuestras economías y políticas reales; cuerpos privados de voz que cruzan fronteras y se instalan en el centro de nuestras sociedades. Son el ruido y no la voz, son el *murmullo de la calle*, dirá Eduardo Rojas (Rojas, 2008). Son la negación metafísica de lo instituido.

#### 1.5. El discurso político como nueva modalidad de desierto

Tomaré ahora un ejemplo de éxodo contemporáneo que es vivido como una nueva modalidad pascual que, si bien alude a una liberación económica, no habla de una liberación en sentido político, ya que va a buscar posibilidades nuevas en el mismo sistema. Si bien no se aleja del sentido religioso, tampoco entiende el éxodo como liberación escatológica. Se trata del éxodo de los migrantes mexicanos a Estados Unidos que se exilian en busca de un nuevo pueblo donde alcanzar la liberación social. Mediante un ritual los migrantes, o sus familias, acuden antes del paso de la frontera a dejar exvotos en las iglesias y santuarios locales. Un exvoto es una placa que se coloca en la pared de un lugar sagrado, donde se encomienda el migrante a la Virgen. El paso es vivido como una pascua. Instalados con relativo éxito en Estados Unidos, el migrante, o la familia del migrante que ha quedado en México, regresa al santuario a colocar un nuevo exvoto, como agradecimiento. El acomodamiento en el nuevo sistema, en mejores condiciones que las del país de origen, es entendido como una liberación social. Sin embargo, sigue siendo tratado como migrante y en muchos casos, percibido como una amenaza al punto de padecer persecuciones legales –como el caso citado anteriormente de las nuevas pretensiones legales de Arizona, una de las zonas más afectadas por la migración mexicana en Estados Unidos.

Pensar una relación entre teología y política migratoria, al margen de las manifestaciones de la religiosidad popular, puede permitir un éxodo verdadero. En tal sentido, intentaré situar el éxodo del trabajador migrante en otro campo, el campo del discurso político como desierto a atravesar en el Estado moderno. Por lo tanto, la frontera real no será la división política entre países, sino la frontera de la palabra pública: la palabra que le es impedida y la palabra del ciudadano del país receptor que lo categoriza como migrante antes que como persona.

En concordancia con lo expuesto en los capítulos anteriores, partiré de la idea de política como práctica de la palabra. De modo que una política migratoria deberá posibilitar la palabra de lo Otro haciéndole espacio en el discurso público. El discurso político es el nuevo desierto que debe cruzar el ser en éxodo, cuya frontera es palabra. Si la determinación categorial de “migrante” es la condición de posibilidad de su explotación, entonces el primer desafío es inscribirse bajo una nueva categorización que no lo determine al lugar de lo Otro. Sólo de ese modo puede reclamar el reconocimiento legal y social de sus necesidades como derechos.

Según Aristóteles, la palabra pública es aquella que tiene como fin la participación universal en la decisión sobre la distribución de los bienes comunes (Aristóteles, 1998: 159). Pero algunos consideran la palabra como atributo sólo de los ciudadanos, mientras que la voz

del que no goza de estos derechos cívicos es escuchada como ruido o queja -es decir, como acción hostil a las instituciones del Estado de derecho. De este modo, la palabra pública del *demos* será fundamento de la política y la palabra negativa del *okhlos* -en este caso el trabajador migrante-, será obstrucción. Sin embargo, el trabajador inmigrante es una necesidad del sistema receptor, cuya economía se apoya -en gran medida-, no sólo en el trabajo sino también en el consumo de ese sector. Para un autor clásico como Aristóteles, o para una pensadora contemporánea como Hannah Arendt, la palabra pública es condición esencial de lo humano. Para Jacques Rancière lo será también en la medida que sea palabra en *desacuerdo* (Rancière, 2007:14).

Por consiguiente, mientras los trabajadores migrantes sean percibidos por los ciudadanos locales sólo como seres parlantes que perturban el discurso único, no serán considerados como personas humanas susceptibles de derechos, ya que la queja clama por necesidades, pero es la palabra la que manifiesta la injusticia. El éxodo del trabajador migrante debería ser también una lucha por el reconocimiento de su palabra pública -última condición de la dignidad humana-, y no solamente una lucha por mejoras en las condiciones económicas, porque sin reconocimiento de lo humano no es posible garantizar ningún tipo de derechos. El migrante, en su exilio, no es sólo el aparecerse de un cuerpo en otro lugar al que le estaba asignado, es también una palabra tratando de inscribirse en un discurso que se le presenta como desierto, como primera frontera a cruzar. Su operatividad consistirá pues, como dice Rancière, en *hacer ver lo que no tenía razón para ser visto, hacer escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido* (Rancière, 2007: 45).

#### 1.6. La palabra como frontera

Los migrantes, que no tienen un lugar, aparecen para el pensamiento positivo como cuerpos perdidos, casi como el relato de una locura más que de un ser -según Michel de Certeau-; como la negación del ser, como lo Otro. Sin embargo, sus cuerpos exiliados desafían la igualdad, porque son ellos mismos la diferencia (De Certeau, 2004, 57). Al momento de intentar trazar en las instituciones simbólicas la posibilidad de una alteridad, presente, instalada como multitud, pero negada aún por un discurso público reticente a la igualdad republicana en la diferencia, veo pertinente reflexionar sobre el método místico como vía que posibilita la liberación de la determinación categorial mediante la cual es excluido el migrante. Ya que, mientras para el pensamiento racional las diferencias son vistas como desvíos, como simulaciones susceptibles de corrección, para la teología cristiana los contrarios no sólo son posibles sino que son la estructura misma del discurso teológico paulino "*locura para los griegos, blasfemia para los*

*judíos*”, dirá San Pablo (1 Cor 1, 17-25). La articulación entre teología mística y política, en función de una posible irrupción discursiva en pares categoriales que perpetúan la desigualdad – como se vio en los ejemplos citados por Charles Tilly-, ha sido poco utilizada como método de inclusión social ante el problema del trabajador migrante. Palabra/silencio, ruido/voz, significantes positivos/significantes negativos, son pares categoriales formados por *contrarios lógicos* que, si bien generan condiciones de explotación laboral, no reflejan *oposiciones reales* en lo social -que habiliten la construcción de un campo de fuerzas discursivo donde los Otros manifiesten una identidad y exijan la participación en la vida política como momento donde el pueblo nuevo acontece.

Podría considerarse el método de la teología mística -desde la vía negativa-, para irrumpir las categorías que condicionan al exiliado a la repetición de su condición de opresión, colaborando de ese modo con una nueva configuración de los discursos públicos que permitan la alteridad. La vía negativa es un método de acceso del ser –que ha sido determinado por relaciones discursivas categoriales-, hacia un más-allá-del-ser, al que se llega vaciando de contenido toda determinación discursiva sobre el ser, como en el relato poético místico. Este camino, iniciado por la escuela neoplatónica a partir de Plotino, llega a la modernidad bajo la forma de dialéctica negativa, pasando por autores como el Pseudo Dionisio Areopagita, Escoto Eriugena, Nicolás de Cusa, o Etckhart, sentando los precedentes de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, Hegel, Marx, Lacan y últimamente Laclau.

De esto interesa particularmente, para el trabajo con los migrantes, el uso que del método discursivo hace la teología mística al pretender que la Palabra Divina, la de lo Absolutamente Otro, aparezca en el vacío que se produce en el discurso cuando logran romperse todas las determinaciones categoriales. La idea es que la palabra de lo Otro, que en este caso se hace equivaler a la del trabajador migrante, pueda aparecer si se rompen aquellas determinaciones categoriales que lo simbolizan como amenaza. Lo Otro aparece en el silencio del discurso. Para la vía negativa, el ser debe esforzarse en trascender su determinación hacia un mas-allá- del ser, donde la existencia fáctica se vive como un exilio inexorable, como caída, como degradación inamovible, como pobreza insuperable, pero también como camino a la liberación. La vía negativa siguió esforzándose en la modernidad por liberar al ser de sus determinaciones relativas con la intención de rescatarlo de su pobreza, elevándolo del no-ser al ser y desde éste a un más-que-ser, entendiendo el ser-supremo como espíritu en el caso de Hegel, como ser-colectivo en el caso de Marx.

Si se considera al espacio de lo público como el lugar donde la palabra se encarna y manifiesta, entonces la pregunta necesaria será: cómo es posible generar el vacío discursivo para que lo Otro aparezca como palabra y no como ruido. En América Latina, el mismo Estado que



legaliza el ingreso de los migrantes, no siempre garantiza su legítima integración cultural. De modo que se dan casos donde los migrantes no tienen palabra, perpetuándose de esta manera una desigualdad -tal como la señala Tilly. Sin embargo, esta situación está cambiando en los nuevos modos de democracia como los populismos latinoamericanos que -manteniendo los principios liberales de igualdad y libertad- denotan tendencias más inclusivas atentas a los reclamos sociales, incluso de los inmigrantes.

La negatividad como método político no es algo nuevo. El mismo liberalismo nace de una concepción de libertades negativas. Ante una posibilidad de desviación del poder, en el liberalismo, la desconfianza no sólo es operativa, sino que es la génesis misma de los regímenes constitucionalistas que actúan como límite a la voluntad de un soberano absoluto -ya se encuentre éste en un monarca, como es el caso del constitucionalismo inglés, o en las mayorías, como es el caso del constitucionalismo americano. Según Pierre Rosanvallon (Rosanvallon, 2007), esa negatividad liberal se manifiesta hoy -en la contextualización de los nuevos estilos políticos democráticos del siglo XXI- como *contrademocracia*; es decir, como práctica discursiva de los ciudadanos incluidos en el sistema de garantías y derechos que, desde su positividad, ejercen una libertad negativa al decir “No” al gobernante de turno, ya sea en el voto o en las calles. Ejemplo de eso fueron: el *cacerolazo* de los sectores medios en Argentina en el 2001 cuando vieron amenazados sus depósitos bancarios e hicieron caer el gobierno de De la Rúa, o los *indignados* de Madrid del 2011, quienes salen a la calle provocando con su acción un cambio considerable en las elecciones presidenciales.

Sin embargo, los excluidos de los beneficios del sistema actúan también por vía negativa, no cuando sus ahorros se ven amenazados -como en los casos anteriores-, sino cuando su no-ser social los impulsa a aparecer en el vacío de la representación, no con un decir “No” desde la palabra positiva, sino como una no-palabra que actúa como límite a la determinación que los excluye de lo humano mismo. La negación está en su propio cuerpo. Ese otro modelo negativo del Otro, formado ahora por inmigrantes, hace su aparición en el espacio público de las repúblicas liberales tratando de incidir en una opinión general reconfigurando nuevas categorías, por ejemplo que el inmigrante es un trabajador merecedor de condiciones de “trabajo decentes” -como señala la O.I.T. Esta acción de los que no tienen palabra modifica el campo de lo político, buscando el reconocimiento de sus reclamos como derechos sociales. Los trabajadores migrantes también buscan su identidad en el conflicto sobre la base del reclamo. Un ejemplo son los disturbios ocasionados en las calles de París en el 2005 por los africanos reclamando por necesidades no satisfechas por el país receptor que los subempleaba.

En las democracias liberales de América Latina emergen las democracias populistas como una nueva modalidad que opone formas de organización capaces de articular distintas voces a

partir de prácticas negativas por fuera del discurso dominante. A diferencia de las libertades negativas liberales que actúan desde dentro del discurso, en las democracias populares -como en el gótico-, las protestas aparecen como inaudibles, invisibles y por tanto inefables.

La necesidad de manifestación pública del trabajador migrante responde a una nueva categoría social, la del migrante desocupado como nuevo actor social. Al migrante, el éxodo en condiciones de exclusión del mundo del trabajo, no le permite crear un vínculo identitario como el que caracterizaba la vieja situación laboral. El trabajador migrante nos presenta una situación individual de asilamiento que, si bien en algunas democracias de corte popular se intenta regular con el "subsidio social por desempleo" o la "asignación universal por hijo", como en Argentina en el 2010, no genera las condiciones que le permitan el ascenso del no-ser al ser por el cual inició el camino del *esfuerzo*, del exilio. Por el contrario, en algunos casos, puede recrear lazos de dependencia a los gobiernos receptores reproduciendo las condiciones de determinación que intentó dejar atrás con el exilio. Cuando estos nuevos Otros, en la sociedad del falso Uno, buscan la ayuda pública irrumpiendo en la actividad local, ocupando las calles y los medios, la pregunta es: logran el reconocimiento de los líderes y alcanzan las garantías sociales que les permita un progreso significativo en el orden de la pobreza del ser, del mismo modo que si lo hiciesen desde el discurso público si fuesen considerados como seres con palabra? Una realidad en América Latina es que los gobiernos populistas ampliaron el margen de la tolerancia social hacia los migrantes. Sin embargo, los sectores medios siguen viendo con rechazo esa práctica política, incluso clamando por seguridad al acusar a los migrantes infundadamente de amenaza política y social, modalidad que ha llegado hasta la criminalización de la protesta.

Mientras el migrante sea un actor social emergente clama por necesidad y no por libertad, entonces la tarea política será tornar el reclamo en discurso como un cuerpo donde la palabra manifiesta al ser. Estos objetivos marcan la diferencia entre la democracia liberal de los '90 y las democracias populares de los 2000 en América Latina, las cuales intentan no sólo una regulación del mercado del trabajo al considerar legalmente la situación del migrante, sino también la creación de condiciones sociales de aceptabilidad del migrante.

Los migrantes deben ser considerados como lo adentro de las sociedades al momento de pensar en la universalidad del discurso público que pretenden los nuevos modelos de democracia. La mística como método discursivo es la posibilidad de oír y de hacerse oír en la oración o la contemplación con y de lo Otro (De Certeau, 2004: 15), como método que, negando las viejas determinaciones funcionales a la exclusión, pueda dar acceso en la sociedad civil a todas las voces.

## 2. El caso UITEC

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente como marco teórico que justifica de algún modo acciones concretas en favor de mejorar las condiciones de vida del trabajador migrante, expondré ahora, a modo de ejemplo, un caso donde se ha trabajado en red en América Latina, para que el inmigrante deje de ser considerado como una amenaza y pueda ser percibido como una ventaja para el mercado laboral de los países receptores. Es el caso de la UITEC (Unión Iberoamericana de Trabajadores de Edificio y Condominio).

Distintos sectores sindicales del siglo XXI en América Latina y el Caribe se han organizado en red –bajo la figura de asociaciones civiles internacionales–, para mejorar la calidad de vida del trabajador migrante y su familia, construyendo herramientas que faciliten la transferencia de capacidades laborales y jurídicas de un país a otro. Sindicatos de Argentina y Brasil han sido pioneros en trasladar su experiencia de modelo sindical unificado, a países donde los sistemas sindicales se encuentran en estado atomizado o inexistente. Esto hizo posible que sectores sindicales como comercio, construcción, espectáculos o trabajadores de edificio, desde mediados de los años 2000 pudiesen transferir experiencias –que van desde la capacitación laboral y sindical, hasta el modo de gestión de convenios colectivos de trabajo y acuerdos marco–, para que los derechos de los trabajadores migrantes de cada uno de sus sectores sean respetados por igual en cada uno de los países de la región. Como resultado, estas estructuras sindicales organizadas en redes regionales, cuentan hoy con acuerdos marco entre sindicatos y cámaras patronales de la región. Dichos acuerdos han sido generados al margen de la gestión habitual de organismos gubernamentales, centrales generales de trabajadores e internacionales sindicales como puede ser la UNI (Unión Internacional de Sindicatos). No obstante, esos acuerdos, mediante las gestiones correspondientes de los sindicatos de cada país, son luego reconocidos por Ministerios de Trabajo y Subsecretarías de Migraciones.

Hasta ahora, los resultados obtenidos en la nivelación de los estándares laborales, sindicales y legales de un mismo sector son satisfactorios, ya que han generado mejoras de productividad y servicio que son percibidas por la parte empleadora como valor agregado –son ejemplo de esto los Acuerdo Marco regionales firmados por la parte empleadora.<sup>4</sup> De modo tal que los acuerdos logrados por las redes sindicales sectoriales están favoreciendo la emancipación del trabajador migrante mediante las condiciones digna de trabajo que éstas generan. Sin embargo, lejos se está aún de dar una solución real al problema si no es posible modificar el modo en que los trabajadores migrantes son percibidos por el resto de los actores sociales. Es necesario que dejen de ser percibidos como amenaza, y el modo –según se expuso anteriormente al mencionar la teoría de Tilly–, es irrumpir en el par categorial que se instala en

---

<sup>4</sup> Ver acuerdos marco en: [www.uitec.org](http://www.uitec.org)

el discurso público donde el migrante es lo Otro, ya que como tal no es susceptible de derechos. Esa situación genera las condiciones sociales y legales para su explotación mediante subempleos.

Un caso concreto de irrupción en esa categorización discursiva del trabajador es el de FATERYH (Federación Argentina de Trabajadores de Edificio de Renta y Horizontal). Usualmente se llamaba al trabajador de edificio “portero”, categoría que era usada de modo peyorativo facilitando y perpetuando las condiciones de desigualdad que se traducen en bajas remuneraciones y condiciones indignas de trabajo. Luego de una prolongada campaña de concientización –tanto en la sociedad en general como entre los mismos trabajadores de edificio-, se logró desplazar la denominación de “portero” por la de “trabajador de edificio”. Eso colocó al trabajador en otra categoría social y abrió las posibilidades para una recategorización salarial. Los mismos trabajadores, al conseguir identificarse de otra manera, se sintieron más seguros al momento de reclamar mejoras salariales y mejores condiciones de trabajo. En consecuencia, el sindicato de trabajadores de edificio, mediante convenios colectivos de trabajo, ha logrado instalar incluso distinciones dentro de esa categoría como ser: encargado de edificio o mayordomo, y ayudantes de limpieza. Esto no sólo tiene consecuencias a nivel nominativos, sino que marca una distinción en las funciones y pone límites a las demandas infinitas de los propietarios respecto de los deberes de un trabajador de edificio. Este dejó de ser otro al que se le puede exigir cualquier tipo de trabajo, en tiempo continuo, y pasó a tener la dignidad salarial y personal lograda por cualquier otro sector de trabajadores sindicalizados.

La FETRYH ha querido trasladar esta experiencia sindical a los países donde trabajadores del mismo sector se encuentran en condiciones indignas de contratación. Es así como, tomando la iniciativa, busca socios estratégicos en otros países, sobre todo en aquellos que ya tienen una estructura similar a la de Argentina. Es así como extiende la propuesta a Brasil y crean en el 2006 la red sindical regional, con el fin de trasladar la experiencia a toda América Latina –cabe aclarar que esta iniciativa ha surgido de los sindicatos, sin intervención instituyente ni de organismos internacionales ni de centrales sindicales. Encuentran que el modo de mejorar la situación de los trabajadores del sector es comenzar por los trabajadores migrantes. Notan que muchos de los migrantes que cruzan fronteras casi sin identidad alguna, desconocen el valor que portan al ser trabajadores calificados en un área específica en sus países de origen. Como se vio en las cifras de la CEPAL, la mayoría de ellos no tiene ni siquiera estudios primarios completos, lo cual los coloca en una posición desventajosa al momento de exiliarse. Sin embargo, los sindicatos del sector de trabajadores de edificio de Argentina (FATERYH), Chile (SITEMARC o SISAMA), Perú (SITRAIP), Brasil (FENATRE o CONTRATUR) y Uruguay (SUTEM) creen poder mejorar esa situación si se concientiza a los

trabajadores migrantes de que su identidad puede estar dada por la capacitación y experiencia que han adquirido en un área de trabajo. Ambos sindicatos consideran que si los títulos de Trabajador Integral de Edificio -que otorgan a sus trabajadores en las escuelas de formación, tanto de Argentina como de Brasil-, son unificados y luego homologados por los ministerios de trabajo de cada país, y si además se logra que los ministerios de trabajo de todos los países de la región reconozcan la validez de estos títulos, entonces, el trabajador al cruzar la frontera, ya no será un simple inmigrante, sino un trabajador calificado que aportará un valor a la sociedad receptora.

Los sindicatos de Argentina y Brasil evidencian además que esa medida no sería posible de implementar si no se contase además con el reconocimiento de las Cámaras de Propietarios de los países latinoamericanos, por lo cual deben sumarlas también a su cruzada. Esta propuesta fue muy bien recibida por las cámaras, quienes se convirtieron finalmente en socios estratégicos para que la medida pueda tener viabilidad. En sucesivos encuentros y seminarios, los debates entre dirigentes gremiales del sector y presidentes de cámaras de propietarios, han sido una fuente inagotable de recursos. Las cámaras han hecho un interesante aporte sobre el punto de vista de los propietarios respecto de los trabajadores migrantes, destacando qué puntos veían como negativos para emplearlos. Los sindicatos trabajaron sobre esos puntos, no para mejorarlos sino para desplazar la atención hacia otros. De este modo se logró reemplazar la categoría de “portero inmigrante ignorante” por la de “trabajador integral de edificio certificado internacionalmente”. Esto se tradujo no sólo en condiciones más dignas de empleo sino en reconocimiento personal del trabajador de edificio. El éxodo dejó de ser un tormento para muchos de ellos.

Dados los resultados obtenidos del primer acuerdo de reciprocidad entre Argentina y Brasil entre los sindicatos de Trabajadores de Edificio y Cámaras, es que ambos países deciden conformar una asociación civil para trasladar este modelo a otros países de la región. El 20 de noviembre del 2006 se inauguró oficialmente la sede de **UITEC (Unión Iberoamericana de Trabajadores de Edificios y Condominios)** con sede en la ciudad de Montevideo, República Oriental del Uruguay. La UITEC, en sus inicios, se conforma por sindicatos de Brasil, Argentina, Uruguay, Chile y Venezuela y tiene como fin la defensa de los derechos de los trabajadores del sector en la región iberoamericana. Hoy ya se han sumado también: Paraguay, Perú y Ecuador. El acto de lanzamiento formal se realizó el día 23 en la ciudad de Río de Janeiro en el marco del “V Congreso Nacional de Dirigentes Sindicales Representantes de Trabajadores de Edificios y Condominios del Brasil” organizado por la FENATEC (Federación Nacional de Trabajadores de Edificios y Condominios). Desde la primera reunión de comité ejecutivo, la UITEC se propone como tarea conjunta dar un acompañamiento y posible solución

a los problemas del trabajador migrante de su sector. Así, UITEC presenta su inquietud y compromiso ante los organismos de MERCOSUR, OEA, SECRETARÍA DE COOPERACION IBEROAMERICANA, CINTERFOR–OIT, UNIVERSIDAD DE LOS TRABAJADORES DE AMERICA LATINA, BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, y Ministerios de Trabajo de cada uno de los países miembros. En todos los casos, el objetivo de las presentaciones fue dar a conocer la Asociación y conversar sobre posibles actividades de cooperación por parte de organismos internacionales como MERCOSUR u OIT.

Se abre el concurso al Proyecto Bienes Públicos Regionales del BID (Banco Interamericano de Desarrollo), y que tiene como objetivo la constitución de proyectos de desarrollo en red con la participación de más de tres países latinoamericanos. La UITEC evaluó un proyecto en el marco del programa sobre Migraciones Laborales con la participación de 8 países de América Latina. El proyecto contó con la coordinación de expertos investigadores regionales. UITEC realiza así su Primer Seminario Interamericano: *“Las migraciones laborales en América Latina y el Caribe”, en Montevideo, el 28 de septiembre de 2007*. El propósito del seminario fue discutir las bases para la presentación de un proyecto de Migraciones Laborales en América Latina y el Caribe, en el marco de la convocatoria. Durante el transcurso de este encuentro, se identificaron alianzas regionales y soluciones de políticas públicas a través de una acción colectiva y sostenible en el tiempo, tendientes a arribar a una propuesta de solución coordinada a la problemática de la migración laboral en la región. Asimismo, se realizó una presentación del organismo inter-sindical ante los gobiernos de los países participantes, quienes manifestaron su apoyo, viendo con mucho interés la contribución y el compromiso de la UITEC y sus sindicatos miembros en colaborar en una iniciativa tan importante para el beneficio de los trabajadores migrantes de América Latina. Como resultado del encuentro, los gobiernos participantes señalaron su apoyo al proyecto “Sistema de Monitoreo, regulación y protección de los trabajadores migrantes en América Latina y el Caribe”, auspiciado por la UITEC, y acordaron en concluir la presentación de la iniciativa ante el Programa Bienes Públicos Regionales del BID en la convocatoria de proyectos 2007. Los asistentes firmaron una carta compromiso designando a la Fundación Octubre de Buenos Aires, centro de estudios creado por la FATERYH (Federación de Trabajadores de Edificio de Renta y Horizontal, como Unidad Ejecutora del proyecto. El 14 de diciembre de 2007, el Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay, a través de una resolución firmada por el Ministro, otorgó personería jurídica a la UITEC en carácter de Asociación Civil. El 10 de marzo el Banco Interamericano de Desarrollo informó que el proyecto “Marco Regional para la Protección y Monitoreo de los Trabajadores Migrantes en América Latina y el Caribe” presentado por la UITEC había sido seleccionado.

El 15 de abril de 2008 se llevó a cabo la reunión de Comité Ejecutivo de la UITEC en Montevideo. Participaron de la misma Argentina, Brasil y Uruguay. Se decide el plan de trabajo 2008, definiendo las siguientes actividades: *Foz do Iguazú, Taller de Migraciones Fronterizas*, con participación de delegados sindicales de Paraguay, Argentina y Brasil y miembros del Instituto de Estudios Migratorios Internacionales de la UITEC; *Sao Paulo / Brasilia, Presentación de la UITEC ante las autoridades políticas y sindicales de Brasil; San Carlos de Bariloche, II Reunión de Comité Ejecutivo de la UITEC para evaluar el desarrollo de las actividades del año*. El 19 de junio se llevó a cabo una visita de la Directora del Programa Bienes Públicos Regionales del BID, con la finalidad de observar la capacidad de ejecución del proyecto por parte del equipo de la Fundación Octubre. Se realiza la *“Iera Reunión del Comité Coordinador del Proyecto”*, *el 11 de agosto en Montevideo*. La Reunión del Comité Coordinador del Proyecto de Migraciones Laborales tuvo como propósito por un lado, poner en conocimiento de sus miembros los avances realizados en el proyecto hasta la fecha, realizar una lectura integral del mismo de cara a su presentación definitiva, y fijar las atribuciones y objetivos del propio Comité Coordinador del Proyecto. Por último, se realizó la firma de un documento de consenso, a través de la cual el representante de cada uno de los países invitados a la reunión avaló, en nombre de su gobierno respectivo, la iniciativa y su posterior presentación al Banco. La *Presentación definitiva del proyecto ante el BID se realiza el 12 de septiembre de 2008 y su aprobación se logra en el 2009*. La Fundación Octubre puso en marcha el proyecto. A partir de allí, comienza la vinculación de la UITEC con centrales sindicales de América Latina y de Europa, lo cual genera el impulso de nuevas actividades y proyectos. El *17 de septiembre de 2009 se realiza la “III Reunión de Comité Coordinador del Proyecto BID”, en Foz de Iguazú, Brasil*. Representantes de los gobiernos de Argentina, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Uruguay, Miembros de la UITEC y la Fundación Octubre debatieron sobre los siguientes temas: estado de situación del proyecto y presentación del plan de trabajo 2009 / 2010; estrategias de comunicación y visibilidad; tratamiento de los compromisos de contrapartida; identificación de actividades para la contrapartida del primer año del proyecto.

Durante el año 2010 –luego de estudios de relevamiento del movimiento migratorio laboral en América Latina y el Caribe-, representantes argentinos de UITEC recorren América Latina para analizar la situación del sector sindical de trabajadores de edificio, con la intención de contactarlos e invitarlos a formar parte de esa red sindical. En el 2011 la UITEC decide dar comienzo a acciones concretas sobre el sector de trabajadores migrantes de edificio en la región. En noviembre del 2011 convoca al I Encuentro entre Sindicatos de Trabajadores de Edificios y Cámaras de Propietarios, en la Ciudad de Buenos Aires. Con representantes de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay y Perú, se llega a la conclusión de que el modo de mejorar la

calidad de vida del trabajador migrante es irrumpir en el modo en que éste es percibido por la sociedad receptora. Se intuye que el modo es la formación laboral calificada del sector, realiza de manera homogénea en toda América Latina, con certificaciones reconocidas por los ministerios de trabajo por los sindicatos y por las cámaras de cada país. De modo tal, que ya no habría diferencia en contratar un trabajador local o extranjero. Es así como en abril del 2012, en la ciudad de Río de Janeiro, se realiza el II Encuentro entre Sindicatos de Trabajadores de Edificio y Cámaras de propietarios con representantes de Argentina, Brasil, Perú, Paraguay, Uruguay y Chile. Allí se firma el Primer Acuerdo Marco de la Región en beneficio del trabajador migrante del sector. El compromiso asumido se resume en la capacitación uniforme del trabajador del sector en toda América Latina.

### **Conclusiones**

Ambos sectores –sindicatos y cámaras patronales- evidencian que, salvo Argentina y Brasil, el resto de los países de la región no cuentan con escuelas de formación y en muchos casos los trabajadores de edificio ni siquiera están sindicalizados. Un nuevo desafío se presenta, tanto para instituciones gubernamentales como ministerios de trabajo y secretarías de migraciones, como para organismos internacionales del tenor de OIT o MERCOSUR. El apoyo de dichas instituciones, no solo agiliza los mecanismos legales de aceptación, sino que también otorga el marco de legitimidad necesario para que la acción sindical sea aceptada por el conjunto de la sociedad civil. A partir de los años 2000 el contexto político y social de la región se constituye desde nuevos modos de entender y practicar la democracia, lo cual se caracteriza por abrir un espacio a las demandas sociales en el discurso de lo público. Esas demandas han dado voz a los que no la tenían, esto deviene en sectores marginados que ahora pueden manifestar su disconformidad al sistema de diversos modos -que en gran medida han sido reconocidos por los Estados en forma de derechos garantizados. La huelga es un derecho de los trabajadores, pero requiere que estos sean previamente reconocidos como tal, para que su protesta no se criminalice. Los migrantes, al ser subcontratados, no podían acceder a ese modo de reclamo. Hoy, el sindicalismo en red ha generado nuevos modos de inclusión, ya que la capacitación laboral no solo los forma profesionalmente, sino que los informa de sus derechos y de sus límites, dando como resultado, por un lado, una aceptación por parte de la sociedad receptora, por otro lado, un modo ordenado de protesta ya que su demanda puede ser articulada al resto de las demandas de los trabajadores.



## Referencias bibliográficas

- Plotino (2005). *Enéada I*. Buenos Aires: Losada.
- Virgilio (2009). *Eneide*. Roma: Ediso.
- De Cusa, N. (2009). *Acerca de la docta ignorancia*. Buenos Aires: Biblos.
- Barth, K. (2002). *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC.
- Expósito, J. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Badiou, A. (1999). *La Fundación del universalismo*. Madrid: Anthropos.
- Maquiavelo, N. (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Otto, R. (2008). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad.
- Cheresky, I. (2007). *Elecciones presidenciales*. Buenos Aires: Manantial.
- Laclau, E. (2004). *Hegemonía y estrategia*. Buenos Aires: Paidós.
- Tilly, Ch. (2000). *La desigualdad persistente*. Manantial: Buenos Aires.
- Nolan, P. y Hugh, J.(ed.) (1984). *Pastoral Letters*. Washington: United States Catholic Bishops.  
Volumen I: 1792-1940.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cuda, E. (2010). *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos*. Buenos Aires:Ágape.
- Arent, H. (1998). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- de Tocqueville, A. (2005). *La democracia en América*. Madrid: Alianza.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser*. Salamanca: Sígueme.
- De Certeau, M. (2004). *La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rojas, E. (2008). *Los murmullos y silencios de la calle*. Buenos Aires: USAM.
- Aristóteles (1998). *Política*. México: Porrúa.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Rosanvallón, P. (2007). *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.