



Gratuidad, neoliberalismo y crítica

Alejandro Ruidrejo*

Gratuidad y neoliberalismo: La llamada de la tribu

Hace setenta años, a través del Decreto 29.337, el presidente Juan Domingo Perón establecía la Gratuidad de la Enseñanza Universitaria en Argentina, considerando entre otras cosas que, como medida de buen gobierno, el Estado debía prestar todo su apoyo a quienes aspiraran a contribuir al bienestar y prosperidad de la nación.

Mario Vargas Llosa, en su reciente libro *La llamada de la tribu* (2018), sitúa a Perón a la par de Hitler, Mussolini y Fidel Castro, en el conjunto de los líderes carismáticos que en sus discursos apelaban al irracionalismo del ser humano primitivo, que anida en el fondo más secreto de todas las personas civilizadas. A través de Popper y de Hayek, el nobel peruano había llegado a abrazar la tesis de que:

[...] con anterioridad a los últimos diez mil años, durante los cuales se han desarrollado la agricultura, las ciudades y, últimamente, la Gran Sociedad, el hombre existió por lo menos durante un periodo cien veces más dilatado que aquel, en medio de reducidas bandas de cincuenta cazadores o algo así, compartiendo el alimento dentro de un orden estricto de dominio cuyo territorio común defendía. Las necesidades de este tipo antiguo de sociedad determinaron buena parte de los sentimientos morales que aún hoy nos gobiernan y que nosotros aprobamos en los demás [...] Es más que probable que muchos de los sentimientos morales adquiridos entonces no hayan sido meramente transmitidos por vía cultural, sino que hayan pasado a ser innatos o genéticamente determinados (Hayek, 1981: 52-53).

Apoyándose, así, en sus colegas de la asociación de filosofía política, conocida como *Sociedad Mont Pelerin*, Vargas Llosa sostiene que el (neo) liberalismo, cumple el papel civilizatorio de evitar que la ciudadanía, especialmente en el Tercer Mundo, retorne a ser una masa anodina, ahogada

* UNSa
aruidrejo@gmail.com

en su creatividad y enfeudada a un caudillo, tal como habría sucedido con las sociedades que optaron por un igualitarismo sin méritos, desconociendo las bondades de la igualdad de oportunidades que el liberalismo sostiene.

Es precisamente en el centenario de la Reforma universitaria de Córdoba cuando Vargas Llosa recupera los aportes de Milton Friedman, quien en 1955, el mismo año del derrocamiento del gobierno peronista, publicara el texto *El papel del gobierno en la educación*, proponiendo que el camino para la mejor asignación de recursos públicos destinados a ese propósito consistía en subsidiar la demanda, no la oferta, a través de *vouchers*, cupones escolares, distribuidos entre las personas que requiriesen los servicios formativos. Convertir a los estudiantes en clientes y a las instituciones educativas en empresas resultaba la mejor opción para alcanzar la conciliación entre la libre elección de las personas y la calidad de la educación. A los ojos del escritor peruano, resulta inaceptable que los hijos de las familias pudientes estén exonerados de pagar su educación, en sociedades donde esta es cada vez más costosa, dado que la sociedad civil tiene tanta responsabilidad como el Estado en mantener el mejor nivel educativo en base a la equidad. Al momento de citar ejemplos de realización de la igualdad de oportunidades, recurre al pasado del sistema educativo francés, que llegó a ser un modelo de educación gratuita y de calidad a imitar, aun cuando esa gratuidad no se extendía al campo universitario, tal como lo señalara Louis Baudin (1958: 460), otro integrante de la *Sociedad Mont Pelerin* y del *Coloquio Walter Lippmann* que vio nacer al neoliberalismo.

Los peligros del intervencionismo de un Estado Benefactor que se desplegaba en la Francia de la segunda posguerra, fueron objeto de una conferencia de Baudin, dictada en París en 1946, que llevaba por título *Servidumbre o libertad económica*, en la que, haciendo referencia al afamado libro de Hayek (1944), se detenía a analizar los modos en que los hombres eran despersonalizados en la conformación de las masas modernas y afirmaba que: *El individuo, así absorbido por el medio, remonta la pendiente de una larga evolución y retorna al estado de miembro de la tribu* (1946: 14).

Baudin y Terán: democratización y gratuidad

En 1958, el mismo año en que se creó el Ministerio de Economía y la carrera de Licenciatura en Economía en la Universidad de Buenos Aires, Baudin visitaba la Argentina dictando un ciclo de conferencias, una de las cuales fue precedida por la presentación realizada por el profesor titular de Economía Política, Orlando Williams Alzaga, publicada luego bajo el título: *El Neoliberalismo*, donde se cita al economista francés del siguiente modo:

Louis Baudin, para resumir el ideal del neoliberalismo, ha escrito en su "*Précis de histoire des doctrines économiques*": "Técnicamente los neoliberales quieren mantener el sistema de precios que es la clave del individualismo, el aparato central de regulación y orientación. Saben que, a falta de precios, es el Estado quien debe actuar con su autoridad por medio de estadísticas y temen una acción tal. Pero reconocen que hay un campo en que se sitúa ese sistema; debe existir un marco jurídico..., que el Estado debe preparar y cuyo funcionamiento puede engendrar ciertos males, los cuales debe remediar el Estado (asistencia, seguro de desempleo). El neoliberalismo es un liberalismo constructor" (Alzaga, 1961: 101).

A la vez que llevaba a cabo la tarea de divulgación del ideario neoliberal en nuestro país, Louis Baudin ve publicada la traducción de su extenso artículo titulado: *La enseñanza en las Facultades francesas de Derecho*, en un número especial de la *Revista Jurídica* de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, que había comenzado a editarse el año anterior. En uno de los apartados del texto, el autor se detenía a analizar la situación de los estudiantes en relación con el gobierno de la universidad, mostrando cómo en Francia se había llevado a cabo una delimitación precisa de las esferas de intervención, que se veía amenazada por el hecho de que el gobierno francés había creado en 1956 una "*Comisión para la democratización de la Enseñanza de Segundo Grado, Técnica y Superior*", lo que despertaba en el economista la siguiente inquietud:

A primera vista, no se comprende bien lo que significa esta democratización, ya que la Enseñanza de Segundo Grado es gratuita desde hace aproximadamente treinta años, y si la Enseñanza Superior es pagada, las becas y exenciones de derechos, se acuerdan muy liberalmente (Baudin, 1958: 465).

La gratuidad tenía una presencia acotada dentro del sistema, lo que resultaba admisible en el seno de una racionalidad de gobierno económico que, a través de políticas focalizadas, sostuviera la igualdad de oportunidades para acceder a la educación universitaria, pero además de la cuestión de la gratuidad, dentro del conjunto de las medidas de democratización que se impulsaban, estaba un proyecto de ley que pretendía instituir la representación estudiantil en los Consejos de Facultad, a lo que Baudin respondía diciendo que “es bueno que los estudiantes estén al corriente de los asuntos universitarios, pero no es posible que su acción pueda obstaculizar la de sus maestros” (1958:467).

La gratuidad y la elección de representantes estudiantiles universitarios debían ser dosificadas y el orden existente no admitía las innovaciones de los procesos de democratización, dado que ello representaba la apertura a un devenir que ponía en riesgo el delicado juego de las libertades que el Estado neoliberal debía administrar.

Louis Baudin (1942: 139) ya había manifestado su resistencia a la participación estudiantil en el gobierno de las universidades cuando en 1942 se opuso al programa de la reforma universitaria de Córdoba que, además de instaurar el cogobierno y el derecho a elegir los rectores, promovía la creación de universidades populares, la incorporación de valores extrauniversitarios en el cuerpo docente instituía la cátedra libre y la socialización de la cultura. Con igual intensidad su rechazo se había expresado en 1933, en su conferencia *La psychologie du peuple argentin*:

El programa de la “Reforma universitaria” ha sido redactado en Córdoba, programa de democratización de la cultura, cuya ejecución es confiada a los maestros elegidos por los estudiantes y cargada de una enseñanza técnica puramente utilitaria. Es un movimiento de pasión romántica que da a los estudiantes la ilusión de desprenderse del viejo mundo, envuelto en doctrinas obsoletas, y de tomar conciencia de ellos mismos, aunque el resultado sea el desplazamiento de su modelo desde el oeste hacia el este de Europa (Baudin, 1933: 304).

Al adentrarse en el género de la psicología de los pueblos, a la que la *Académie des sciences morales et politiques* y la *Revue des deux mondes*, alentaron en el período de entreguerras mundiales, Baudin se encontraba encalagado entre los intentos de validación científica de la naciente psicología y la antropología racial que encerraba a los pueblos primitivos en una

especie de inferioridad crónica. Pero también compartía el propósito de encontrar la permanencia de ciertos caracteres intelectuales y morales de nuestros pueblos, con otro miembro de la *Sociedad Mont Pelerin*, como fue Ortega y Gasset, quien, con un gesto similar, luego de su segundo viaje a la Argentina, en 1929, publicó: *La pampa... promesas* y *El hombre a la defensiva*. El filósofo español se preguntaba: ¿No se habrá dejado influir la Argentina por esa valoración hipertrófica del Estado, que transitoriamente padecen las naciones europeas? (Ortega y Gasset, 1995: 122).

En su psicología del pueblo argentino, Baudin cita a Ortega y Gasset y al tucumano Juan B. Terán, de quien recupera la tesis de que la Reforma universitaria era la expresión de un romanticismo que operaba como el signo de la historia de Hispanoamérica cuyos frutos eran el “populismo místico” o “la dictadura del proletariado”; pero también pueden reconocerse en esa psicodiagnos los aportes del libro *El nacimiento de la América Española*, a la que Baudin (1930: 1254) consideraba una excelente obra en su reseña para la *Revue d'économie politique*, en la que el autor se dirige a un público de economistas poniendo de relieve la importancia que adquiere el concepto de *tropicalización*, creado por Terán para dar cuenta de la deformación del carácter español del otro lado del Atlántico, como fruto de la influencia del medio, el matrimonio de los conquistadores con las indias y el régimen servil de la encomienda. El lastre de un pasado indígena que había afectado el proceso colonizador le permitía a Baudin recuperar sus análisis sobre la tendencia a la servidumbre de los indígenas que había reconocido, tanto en el imperio de los Incas (1928) como, posteriormente, en las misiones jesuíticas del Paraguay (1962). Las culturas primitivas indígenas tendrían una marcada disposición a la obediencia que contrastaría con la audacia y la iniciativa de los conquistadores, condición necesaria para el desarrollo de una auténtica personalidad humana.

En el marco de los debates que sostuvo contra las tesis de Mariátegui, en opinión de Baudin (1942: 140), no era bajo la vía del socialismo ni del indigenismo, que podría superarse la crisis de los pueblos de América Latina, sino a través de una reforma de la enseñanza que debía tomar como consigna la fórmula que Terán había adoptado por título para de una de sus excelentes obras: *Espiritualizar nuestra escuela*. El proyecto político pedagógico que se expresaba en ese libro, se nutrió en parte de la experiencia que Terán tuvo como Presidente del Consejo Nacional de Educación en el gobierno del presidente Uriburu, lugar al que había llegado luego

de renunciar al rectorado de la universidad tucumana debido a los conflictos que mantuvo con los estudiantes reformistas, precisamente por el hecho de resistirse a dar cabida al romanticismo que reclamaba la efectiva participación en el cogobierno de la universidad. Las críticas de Terán al ideario reformista apuntaban a señalar las inconsistencias y limitaciones de un americanismo que terciaba entre el “imperialismo plebeyo” del comunismo y el “imperialismo frío e irritante” del capitalismo. “Para tomar parte de ese duelo quiere el comunismo hispanoamericano soliviantar las poblaciones y las tribus indias, lo que nos igualaría a todos bajo las tolde-rías” (1980, Tomo XI: 28). En la posición ideológica de José Ingenieros encontraba Terán la mejor definición de la Reforma que “Es un retorno al primitivismo, a la adoración de la fuerza, que es la religión de las tribus salvajes” (1980, Tomo XI: 41). Sostenía entonces, que el desarrollo de una alternativa debía romper con el modo en que la universidad reformista quedó enfeudada con el Estado. “Ser una sección del Estado, sostenida por éste, es lo que le permite ser un pequeño Estado donde cabe todo el proceso de la conquista del gobierno” (1980, Tomo XI: 24). Espiritualizar la escuela era el requisito necesario para evitar que la politización que impregnó la vida universitaria extendiese el romanticismo y su filosofía de la violencia hacia el resto del cuerpo social, ello requería, por cierto, abrir las puertas a la participación de la acción privada en la educación, siempre que estuviese desprovista de cualquier intención de conformación de un gobierno providencial, dado que en ello radicaba la renuncia de los ciudadanos a gobernarse a sí mismos (Terán, 1980, Tomo X: 35).

Las tribus: de Métraux a Viveiros de Castro

Nada de individualista tiene el salvaje: su instinto es y ha sido siempre gregario. Nunca se dio en nuestro planeta esa supuesta “guerra de todos contra todos”

(Hayek, 1990: 42).

Fue Juan B. Terán quien invitó a Alfred Métraux a radicarse en Tucumán y asumir la dirección del museo etnológico de esa universidad siguiendo las encomiosas recomendaciones de Paul Rivet, luego de que en 1928 el antropólogo suizo publicara su trabajo sobre la antropofagia ritual de los tupinambá. Como es sabido Métraux se había formado con Marcel Mauss

y fue notablemente influenciado, junto a George Bataille, por los ensayos sobre el sacrificio y el don, que escribiera el sobrino de Emile Durkheim.

La estancia de Métraux en Tucumán, luego de la renuncia de Terán estuvo marcada por la confrontación con los sectores reformistas que condujeron a Prebisch al rectorado. Aun cuando esa experiencia resultara ser frustrante para el etnógrafo, lo cierto es que el encanto de los indígenas del centro de Latinoamérica se mantuvo hasta el final de su vida. Luego de haber trabajado para organismos internacionales destinados al desarrollo de las poblaciones indígenas del continente, en 1961 Métraux publicó *Les incas* donde puso en cuestión las afirmaciones de Louis Baudin en lo que respecta tanto al posible socialismo del imperio incaico como a la supuesta desidia de los aborígenes.

En la región andina se habla mucho del inmovilismo del indio. Se lo acusa del estancamiento económico y de la lentitud del progreso material. En tales juicios hay una profunda injusticia. Primero, se olvida que los antepasados de esos mismos indios crearon una de las civilizaciones más originales que el mundo haya conocido, e hicieron habitable un medio que naturalmente no lo era. Además, no se piensa bastante en el trato brutal, sino feroz, de que fueron objeto los hijos de los Incas hasta fecha muy reciente, por no decir hasta nuestros días. Caracteres menos firmes hubieran podido doblegarse. [...] En Bolivia, en donde una revolución social y económica hizo de los quechuas y de los aymaras los propietarios de las tierras que, desde siglos atrás, cultivaban para otros, su actitud se transformó muy rápidamente. Despojándose de su fingida humildad para adoptar un tono y un comportamiento más digno, rechazan el nombre de indios, y se llaman campesinos, paisanos. Las milicias indígenas defendieron el nuevo régimen y con la ayuda de la instrucción, el indio está llamado a desempeñar un papel preponderante en la vida política en un país del que constituye la mitad de la población. (Métraux, 1975:137-138)

Aun cuando Lévi-Strauss (1962: 139) tratara de aproximar las posiciones entre ambos estudiosos del mundo incaico, Métraux pone a Baudin por fuera de los debates de la etnología de la segunda mitad del siglo XX con las siguientes expresiones:

Las obras en francés sobre los Incas son raras. Entre las mejores citemos a *L'Empire socialiste des Incas*, del profesor Louis Baudin publicada en los *Travaux et mémoires de L'Institut d'Ethnologie de Paris*, vol. 5, Paris, 1928. Este estudio de las instituciones incaicas no responde a las exigencias de la etnología moderna (Métraux, 1975: 137-138).

La investigación llevada a cabo en el propio terreno y en el trato directo con las comunidades indígenas nutría la enseñanza de Métraux en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* de París, donde formara a importantes discípulos, como es el caso de Pierre Clastres, quien en la década del 60 estudiará a los indios amazónicos mostrando cómo la guerra era una práctica fundamental de la sociedad contra el Estado. A contrapelo de toda la interpretación evolucionista que sostiene la distinción entre sociedades con y sin Estado, la sociedad primitiva es reconocida por Clastres como una sociedad que resiste la emergencia del Estado y apuesta a la afirmación de la igualdad, que no se confunde con la igualdad de oportunidades. Tampoco se trata de una sociedad de la escasez sino del exceso, de la abundancia y que se opone a la acumulación. Por último, la sociedad indígena no está definida por el intercambio pacífico sino más bien por el uso de la guerra para mantener la identidad y la libertad (Grüner, 2007).

Clastres comparte la crítica neoliberal al mito del buen salvaje, y remarca que él no hace una etnografía de la naturaleza idílica de los indígenas. Por el contrario, se ajusta a reconocer la violencia y la complejidad de las relaciones de poder que rigen a esas formas de vida. Lejos de encontrar en ellas el arquetipo del líder carismático demonizado por la tradición que marcó la biografía intelectual de Vargas Llosa, lo que brinda ese estudio de la sociedad primitiva es el fenómeno de los jefes sin poder, los jefes que mantienen deudas con su comunidad, al punto de que su propia vida puede ser sacrificada en pos de lograr saldarlas.

La herencia de Clastres se proyectó en Viveiros de Castro (2010) quién volvió sobre los pasos de Métraux y de Marcel Mauss para recuperar los elementos de una tradición que buscaba dismantelar la mitificación de la vida económica de las culturas primitivas, realizando una crítica a los intentos de imponer la subjetividad del *homo oeconomicus* como único modelo existencia humana. Hacia el final del *Ensayo sobre el don*, puede leerse la siguiente afirmación:

Fueron nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un “animal económico”. Pero aún no todos somos seres de ese tipo. Entre nuestras masas y nuestras élites, el gasto puro e irracional es una práctica corriente; aún es característico de ciertos fósiles de nuestra nobleza. El *homo oeconomicus* no está detrás de nosotros, está delante de nosotros, como el hombre de la moral y del deber, como el

hombre de la ciencia y la razón. Durante mucho tiempo el hombre ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una compleja máquina de calcular.

Por otra parte, felizmente aún estamos lejos de ese cálculo utilitario gélido y constante (Mauss, 2009: 248).

Gratuidad y crítica

Maurizio Lazzarato (2015: 81-82) retomará los aportes de Viveiros de Castro para interpelar la lectura que René Girard (1972) hacía de la antropofagia ritual tupinambá al considerarla una forma de sacrificio orientada a lograr la pacificación de las tensiones internas de las comunidades primitivas. Rechaza la afirmación de que el sacrificio esté presente en todas las sociedades y de que se encuentre vinculado a una forma de trascendencia sobre la que asentaría el posterior desarrollo de un aparato estatal. En el mismo sentido de las tesis de Pierre Clastres, entiende que la antropofagia de las sociedades primitivas formaba parte de la lógica de la guerra, el don y las venganzas que ordenaban las fuerzas de la sociedad contra el Estado.

Romper con la tesis de que los sacrificios tienen un carácter universal en la existencia humana le permite también avanzar en el análisis crítico de la relación entre sacrificio y deuda en nuestro presente. La deuda aparece, así, no como un universal antropológico sino como una práctica social inscripta en una historicidad concreta, marcada por ciertas mutaciones que explican el paso de la deuda finita, propia de las sociedades sin sacerdotes y sin Estado a la deuda infinita surgida en las sociedades en base a las cuales se desarrolló el sistema capitalista. A partir de esa distinción sostiene que el endeudamiento actual forma parte de un dispositivo de gobierno en las sociedades neoliberales, cuyos efectos se relejan en la situación en la que se encuentran los estudiantes universitarios norteamericanos. Las cifras brindadas por la propia Reserva Federal marcan que en 2018 los estudiantes estadounidenses adeudan más de un billón y medio de dólares, ajustados a los mecanismos financieros de inversión conformando una burbuja especulativa similar a la que se configuró con las hipotecas que produjo la crisis económica de 2008. De esta manera, el endeudamiento estudiantil, revela el modo en que el capitalismo financiero instala el derecho a contraer deudas en el lugar en el que se encontraba un derecho social, lo que permite liberar recursos que el Estado se apresura a

transferir a las empresas y a los hogares más ricos, sobre todo a través de las reducciones de impuestos (Lazzarato, 2015: 65-66). Pero más allá de la dimensión social de los efectos del dispositivo de endeudamiento, a nivel de las individualidades, Lazzarato advierte que:

El crédito produce una modalidad específica de subjetivación. El endeudado está solo, es individualmente responsable ante el sistema bancario. No puede contar con solidaridad alguna, salvo la de la familia, a riesgo de que también esta se endeude. (...) La deuda es la técnica más adecuada para la producción del *homo oeconomicus* neoliberal. El estudiante no sólo se considera a sí mismo capital humano que debe valorizar mediante sus propias inversiones (los créditos que toma para estudiar), sino que además se siente obligado a actuar, pensar, comportarse como si fuera una empresa individual (Lazzarato, 2015: 69).

Bajo esta clave interpretativa de nuestro presente debe leerse el documento del Banco Mundial de 2017, titulado *Momento decisivo: la educación superior en América Latina y el Caribe*, que encuentra en la autonomía universitaria, el ingreso irrestricto, la gratuidad y los derechos laborales docentes el nudo de los obstáculos para la implementación de las reformas educativas supuestamente necesarias para ofrecer calidad, diversidad y equidad en el contexto de expansión del campo universitario que se viene dando desde comienzos del corriente siglo en el continente. La interpelación a los hacedores de políticas para que complementen los logros que la lógica de mercado alcanza en ese sentido, se asienta en un análisis de las conductas y de las tomas de decisiones de los sujetos que remite al modelo del *homo economicus* y su cálculo de costos y beneficios. Colocándose por fuera del sistema de precios, “la gratuidad universal no suele crear incentivos tan deseables, pues con ella el estudiante no asume el costo de su educación o el riesgo de no graduarse. Por ello, la gratuidad universal suele atraer a muchos estudiantes cuya probabilidad de abandonar los estudios es alta” (2017: 32).

De modo evidente, al poner en cuestión la gratuidad de la educación universitaria lo que se busca es imponer la lógica de la deuda en el lugar en el que existe un derecho humano forjado por las tradiciones de lucha de nuestras sociedades. En la historia argentina reciente, el decreto de Perón del año 1949 encontró en la Ley Universitaria de 1974 una ratificación del principio de gratuidad, que luego de ser conculcado por los años oscuros,

reaparece con la recuperación de la democracia, para eclipsarse en 1995 en la redacción de la Ley de Educación Superior. Finalmente, la *Ley de Implementación Efectiva de la Responsabilidad del Estado en la Educación Superior*, de 2015, con la reafirmación de la gratuidad brindará un nuevo punto de apoyo para las resistencias a los dispositivos de poder del neoliberalismo.

Pero esa historia de la gratuidad de la educación universitaria argentina convivió con los intentos de implementación de los dispositivos de endeudamiento, que, en 1969, hicieron posible el surgimiento del *Instituto Nacional de Crédito Educativo para la Igualdad de Oportunidades*, que pasará a denominarse posteriormente *Programa de Crédito Educativo*, y que existirá hasta 1995, cuando se procure relevarlo a través de otros mecanismos vinculados a la conformación del mercado educativo. Es preciso recordar que, en pleno desarrollismo autoritario del gobierno de Onganía, se proponían *Nuevas Universidades para un nuevo país*; Alberto Taquini, creador de ese plan, recuperaba los conceptos de Juan B. Terán expuestos en el texto *Una nueva Universidad*, de 1917, para dar cuenta de la persistente necesidad de transformación del sistema universitario argentino. También promovía el crédito estudiantil tomando como modelo la experiencia colombiana, y cincuenta años después, en el centenario de la Reforma universitaria cordobesa, en el seno de la Academia Nacional de Educación, el mismo Taquini presentaba un nuevo plan llamado *Nuevas Universidades para un nuevo estudiante*. Prescindiendo de pensar en términos nacionales, la propuesta anclaba en un tipo de subjetividad definida por el cosmopolitismo virtual:

Los millennials trascienden sus tribus para convertirse en ciudadanos del mundo. No necesariamente como nómades físicos, sino como navegadores y usuarios interrelacionados en la nube, de la que obtienen créditos que junto a los formales se deberían registrar en un pasaporte personal, ampliando en todo sentido las acreditaciones y usos de la ya insuficiente acreditación del analítico institucional (Taquini, 2017).

De esta manera, ciertas formas de virtualización de la Educación Superior asociadas al imperativo de la internacionalización y la mercantilización, combinadas con la proliferación tarjetas de créditos destinadas a estudiantes universitarios, dan cuenta del desarrollo que el dispositivo de la deuda adquiere en nuestro presente.

Hayek (1981) señalaba que la justicia social formaba parte de un atavismo que persistía en la civilización, y esa procedencia oscura la tornaba imposible de ser pensada dentro de la racionalidad económica neoliberal. Entendemos que la gratuidad de la educación universitaria debe inscribirse en esa exterioridad, en ese afuera, donde la justicia social cohabita con las prácticas de la donación y la economía del gasto puro, para encontrar el espacio prolífico de las resistencias críticas a las maneras específicas de ser gobernados en las sociedades neoliberales.

Referencias bibliográficas

Alzaga, O. (1961) "El Neoliberalismo" *Lecciones y Ensayos* n°21/22. Buenos Aires: UBA

Baudin, L. (1928) *L'Empire socialiste des Inka*, Institut d'Ethnologie, Paris.

(1930) La naissance de l'Amérique espagnole by Juan B. Teran, X. de Cardaillac en *Revue d'économie politique*, Vol. 44, No. 4, pp. 1254-1255. París.

(1943) *Précis d'histoire des doctrines économiques*. París: Éditions Domat Montchrestien.

(1944) *Essais sur le socialisme: Les Incas du Pérou*, Librairie de Médicis, Paris.

(1946) Servitude ou liberté économique? En *Pour une Économie libérée*. París: SPID

(1958) La enseñanza en las Facultades francesas de derecho. En *Revista Jurídica de Buenos Aires* / Universidad de Buenos Aires. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Departamento de Publicaciones. Volumen 1 (Enero/Marzo).

(1962) *L'Etat Jésuite du Paraguay*. París: Editions M. Th. Génin.

Friedman, M. (1955) "The Role of Government in Education" In *Economics and the Public Interest*, edited by Robert A. Solo, 123-144. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Girard, R. (1972) *La violence et le sacré*. París: Éditions Bernard Grasset.

Grüner, E. (2007) Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria, en *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Hayek, F. (1944) *The Road to Serfdom*. London: Routledge.

(1981) El atavismo de la justicia social. En *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: Eudeba.

(1990) *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

Lazzarato, M. (2015) *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrurtu.

Levi-Strauss, C. (1962) "A. Métraux, Les Incas". En *L'Homme*, 1962, tome 2 n°2. pp. 139-140. París.

Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz

Ortega y Gasset, J. (1995) "La Pampa... promesas," en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Alianza.

Taquini, A. (1972) *Nuevas universidades para un nuevo país*, la juventud determinante del cambio por la capacitación. Buenos Aires: Estrada.

Terán, J. (1980) *La salud de la América Española*, Obras completas, Tomo VII. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

(1980) *Espiritualizar nuestra escuela*, Obras completas, Tomo X. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

(1980) *Discursos a los argentinos*, Obras completas, Tomo XI. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

(1981) *El nacimiento de la América española*, Obras completas, Tomo VIII. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Viveros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Ferreira, M.; Avitabile, C., Álvarez, J. ; Haimovich Paz, F. y Urzúa, S. (2017) *Momento decisivo: la educación superior en América Latina y el Caribe*. Resumen. Washington, DC: Banco Mundial. Licencia: Creative Commons Attribution CC BY 3.0 IGO.