

Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas

América Latina desde una perspectiva global

Peter Abrahamson
Benjamín Arditi
Sérgio Costa
Christian Courtis
Roberto Gargarella
George Gray Molina
Pedro Güell
Jane Jaquette
Giacomo Marramao
Jesús Martín Barbero
Verónica Paz Arauco
Nelly Richard
Rodolfo Stavenhagen
Patricia Vendramin
Martín Hopenhayn
Ana Sojo

compiladores

SENTIDO DE PERTENENCIA EN SOCIEDADES FRAGMENTADAS

américa latina desde una perspectiva global

martín hopenhayn y ana sojo
compiladores

Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina
en una perspectiva global / coordinado por Martín Hopenhayn y
Ana Sojo.- 1ª ed. - Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, 2011.
352 p. ; 16x23 cm.

ISBN 978-987-629-196-5

1. Sociología. I. Hopenhayn, Martín, comp. II. Sojo, Ana, comp.
CDD 306

*Las opiniones expresadas en este documento son de exclusiva responsabilidad
de los autores y pueden no coincidir con las de la Organización.*

© 2011, Siglo Veintiuno Editores S.A.

© 2011, Naciones Unidas

Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN 978-987-629-196-5

Impreso en Grafínor // Lamadrid 1576, Villa Ballester
en el mes de noviembre de 2011

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Prefacio	9
<i>Alicia Bárcena</i>	
Presentación	13
<i>Martín Hopenhayn y Ana Sojo</i>	

I. NUEVAS DINÁMICAS SOCIALES Y SENTIDO DE PERTENENCIA

1. Después de Babel: identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia	35
<i>Giacomo Marramao</i>	
Introducción	35
Universal múltiple	36
Las constituciones de los otros	38
Excepción y contingencia	41
Cartografía de la modernidad-mundo: del “hecho del pluralismo” a la “realidad del mestizaje”	44
Más allá del reconocimiento	47
Signa prognostica	50
2. El reencantamiento de la política como espacio de participación ciudadana	55
<i>Benjamín Arditi</i>	
Pertenencia y cohesión en la interfaz entre procesos de gobierno y disenso	56
Cinco temas de la propuesta de pacto de cohesión de la CEPAL	60
El reencantamiento de la política y la pertenencia por medio de la subjetivación	69
¿Sólo democracia representativa? Posliberalismo sin remordimientos	74
Posliberalismo, empoderamiento social y reencantamiento de la política	79
3. Trabajo, sentido de pertenencia y cohesión social en Europa Occidental	85
<i>Patricia Vendramin</i>	
Introducción	85
El sentido del trabajo	86

El trabajo y las identidades en las sociedades postindustriales	90
La cohesión social en el trabajo	94
Los cambios de los vínculos sociales en el ámbito laboral	99
Conclusiones	102
4. La pertenencia en el horizonte de las nuevas tecnologías y de la sociedad de la comunicación	105
<i>Jesús Martín Barbero</i>	
Cambio en los modelos de sociedad	
y en la percepción de las identidades	105
Espesor cultural de la técnica y desimbolización de la política	109
Racionalidad técnica y ecosistema comunicativo	110
Entre técnica y política: paradojas	113
Tecnicidad: reconfiguración de la subjetividad	
y las socialidades	115
 II. EL VÍNCULO ENTRE IDENTIDAD Y SENTIDO DE PERTENENCIA: TENSIONES ENTRE LO INDIVIDUAL, LO SOCIAL Y LO POLÍTICO	
5. ¿Del derrotero a las raíces y/o de las raíces al derrotero?	
Identidades y cohesión social en América Latina	129
<i>Ana Sojo</i>	
Introducción	129
La identidad y la pertenencia, miradas desde el individuo	130
Identidad y pluralidad de las formas de vida:	
el fundamento político de la pertenencia	136
Breve paréntesis sobre la historicidad del discurso	
político respecto de la identidad, a propósito de	
algunos hitos discursivos en el caso boliviano	139
La igualdad y la diferencia, y su contribución	
a la calidad de la democracia	143
Epílogo	145
6. Desarrollo humano, capacidades y sentido de pertenencia	149
<i>Pedro Güell</i>	
Algunas precisiones sobre el concepto de sentido	
de pertenencia	149
El concepto de pertenencia en los informes mundiales	
de desarrollo humano	152
El sentido de pertenencia en los informes chilenos	
de desarrollo humano	155

7. Sentidos de pertenencia que transforman	
La cambiante pirámide social boliviana	159
<i>Verónica Paz Arauco y George Gray Molina</i>	
Introducción	159
La cambiante pirámide social boliviana	161
Entre la polaridad de los extremos	
y la heterogeneidad del medio	167
Sentido de pertenencia étnica y bienestar	169
Bienestar subjetivo y sentido de pertenencia	176
Conclusiones	178
8. El sentido de pertenencia en el contexto del	
Estado de bienestar europeo	181
<i>Peter Abrahamson</i>	
Introducción	181
La edad de oro de los Estados de bienestar europeos:	
Beveridge <i>versus</i> Bismarck	183
Los Estados de bienestar en la era de la globalización	189
¿Un sentido de pertenencia como europeos?	195
Conclusiones	198
III. LA PERTENENCIA FRACTURADA	
Y RECREADA DESDE LA DIFERENCIA	
9. Los derechos de la mujer, los derechos indígenas	
y la cohesión social en América Latina	205
<i>Jane Jaquette</i>	
El concepto de cohesión social	206
Derechos indígenas, indigenidad y política de identidad	208
Género e indigenidad	211
Búsqueda de nuevos marcos	219
10. La identidad indígena en América Latina	227
<i>Rodolfo Stavenhagen</i>	
Las comunidades indígenas	229
Las redes indígenas	232
Los pueblos indígenas	233
Identidades en construcción	236
A falta de conclusión	241
11. Perspectivas y políticas sobre racismo y	
afrodescendencia en América Latina y el Caribe	245
<i>Sérgio Costa</i>	
La heterogeneidad afrolatinoamericana	245

Del blanqueamiento al Atlántico Negro:	
régimen de coexistencia con la afrodescendencia	248
El nacionalismo biologicista	252
El nacionalismo constructivista: el mestizaje	254
Multiculturalismo: de la raza a la etnia	256
Igualitarismo: el racismo antirracista	258
Cosmopolitismo de las diferencias	259
Legislación y políticas públicas orientadas hacia los afrodescendientes	262
Conclusiones	265
12. La crítica feminista como modelo de crítica cultural	271
<i>Nelly Richard</i>	
Políticas del significado y emancipación subjetiva	272
Identidad, diferencia: la alteridad como línea de fuga	278
13. Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra	283
<i>Martín Hopenhayn</i>	
Introducción	283
Tensiones de inclusión y pertenencia en la juventud	284
La especificidad juvenil en los nuevos signos de inclusión y pertenencia	287
Deudas en la inclusión social de la juventud	290
La dimensión subjetiva: ¿cómo experimentan los jóvenes el sentimiento de pertenencia?	296
Conjeturas finales, a modo de conclusión	300

IV. HITOS CONSTITUCIONALES

Y SENTIDO DE PERTENENCIA

14. El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes	307
<i>Roberto Gargarella y Christian Courtis</i>	
La pregunta que la Constitución viene a responder	308
Política constituyente y política ordinaria	311
La filosofía pública y la Constitución	318
Los “trasplantes” constitucionales	321
Sobre las relaciones entre las partes dogmática y orgánica de la Constitución	326
Las largas listas de derechos y las “cláusulas dormidas”	330
Neutralidad, statu quo, neutralidad del statu quo	334
Las condiciones materiales del constitucionalismo	338
Breve semblanza de los autores	345

Prefacio

Alicia Bárcena*

El título de este libro bien podría parecer una contradicción o una tautología: contradicción, dado que es precisamente en las sociedades fragmentadas donde el sentido de pertenencia de sus miembros respecto del conjunto se vuelve más problemático, y tautología, porque ante la fragmentación surge casi por definición la pregunta por el sentido de pertenencia.

Sin embargo, para la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), resulta fundamental plantearse el cruce entre ambos términos de la ecuación (claramente, una ecuación que no cierra). Cabe recordar que en el libro *Cohesión social: Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*,¹ publicado en 2007, la CEPAL propuso entender la cohesión social como la relación dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión/exclusión sociales y las respuestas, percepciones y disposiciones de la ciudadanía frente al modo en que ellos operan. Esos mecanismos comprenden, entre otros, el empleo, los sistemas educacionales y las políticas en pro de la equidad y la protección social. Por su parte, los comportamientos y valoraciones de los sujetos abarcan ámbitos tan diversos como la confianza en las instituciones, el capital social, el sentido de la solidaridad, la aceptación de normas de convivencia y la disposición a participar en espacios de deliberación y en proyectos colectivos.

En la tradición de la CEPAL hay una vasta literatura respecto del primer término de la ecuación. No ocurre lo mismo con la “variable de la subjetividad”, donde se juega el sentido de pertenencia. Allí los fenómenos son más difíciles de aprehender y medir, y establecer relaciones causales plantea inmensos desafíos epistemológicos y metodológicos. Por ello la CEPAL

* Secretaria Ejecutiva de la CEPAL.

1 Elaborado con el auspicio de la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) como documento técnico para la XVII Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno.

inició, a partir del hito señalado de 2007, un trabajo de colaboración con *Latinobarómetro* para procesar encuestas de opinión y de valores que permitieran entrar en la cámara oscura de la subjetividad, precisamente allí donde la gente elabora sus referentes de pertenencia a la sociedad. Tal iniciativa ya ha tenido frutos en publicaciones recientes tales como *América Latina frente al espejo: Dimensiones objetivas y subjetivas de la inequidad social y el bienestar en la región*, donde justamente se conjugan indicadores de inclusión, que se extraen de las encuestas de hogares, con indicadores de sentido de pertenencia, que se infieren de las encuestas de opinión.

La relación entre inclusión social y sentido de pertenencia está colmada de posibilidades. Permite vincular dimensiones heterogéneas del desarrollo: la política social y el valor de la solidaridad difundido en la sociedad; las sinergias entre equidad social y legitimidad política; la relación entre confianza de la gente y gobernabilidad; el impacto de las transformaciones socioeconómicas en la interacción social y viceversa, y la armonización entre mayor igualdad económica y mayor reconocimiento de la diversidad cultural.

En esta línea institucional de trabajo de la CEPAL, con el auspicio de la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ASDI), tuvo lugar en Santiago, a fines de 2009, el seminario internacional “Sentido de pertenencia en el siglo XXI: Lecciones desde una perspectiva global para América Latina y el Caribe”, en el que participaron expertos de varios países de la región y también de otros países, y se fomentó un diálogo fecundo a partir de las premisas ya planteadas por la CEPAL en 2007. Sobre la base de las presentaciones, a lo largo de 2010 se elaboraron los artículos reunidos en este libro que hoy tengo el gusto de presentar.

Nada más oportuno en un momento de inflexión en que el sentido de pertenencia se recrea y cuestiona en las latitudes más diversas. En este proceso confluyen el retorno de la política como campo de proyectos colectivos, la mayor prevalencia de la cuestión social en las agendas públicas, la profundización de procesos democráticos y una creciente conciencia del peso de la identidad cultural en el sentido de pertenencia.

En este libro se indaga en el sentido de pertenencia tratando las tensiones entre lo individual, lo social y lo político. Se examinan tales tensiones en el vínculo entre la identidad étnica, racial, generacional y de género y el sentido de pertenencia, en la fractura de la pertenencia en sociedades marcadas por la desigualdad y por las crisis de las últimas décadas y en su reconstitución a partir de los vectores de la diferencia y la igualdad. Finalmente, se analizan algunos hitos jurídicos de estas tensiones.

Es, en suma, una reflexión sobre la región, teniendo en cuenta las experiencias de otras latitudes. Trata sin tapujos de proyectar la pregunta por los sentidos de pertenencia poniendo sobre la mesa también los nuevos saberes que reconstruyen estos sentidos, desde el feminismo hasta el posliberalismo, desde el postrabajo a la tecnosociabilidad, desde el descentramiento cultural hasta las nuevas brechas entre generaciones, desde el nuevo apogeo de la individuación hasta el retorno de la vocación universalista en redes de protección social.

En la propuesta con el título homónimo, presentada en el trigésimo tercer período de sesiones de la CEPAL, celebrado en Brasilia del 30 de mayo al 1 de junio de 2010, la CEPAL postuló que la región encara *la hora de la igualdad*, formulación que interpreta un reclamo largamente sentido y postergado en las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Y como afirmamos en aquella oportunidad, al confrontar las brechas, la sociedad migra de lo individual a lo colectivo y busca suturar las heridas de la desigualdad hilvanando el hilo de la cohesión social. Confiamos en que la discusión aquí reunida consolide esa perspectiva.

La CEPAL agradece el apoyo de la ASDI en la coedición de este libro.

Presentación

Martín Hopenhayn y Ana Sojo

Preñado de diversas connotaciones, el concepto de cohesión social retorna hoy a la agenda política. El Consejo de Europa la define como “la capacidad [de] una sociedad para asegurar el bienestar de todos sus miembros, minimizar las disparidades y evitar la polarización: una sociedad cohesionada es una comunidad de apoyo mutuo compuesta por individuos libres que persiguen estos objetivos comunes por medios democráticos”.¹ La aquiescencia de un pacto social y fiscal, en virtud del cual se realizan significativas transferencias de los activos a los pasivos, de los que más a los que menos tienen, de los sanos a los enfermos, de los adultos a los menores y a los ancianos, se funda en el reconocimiento del Estado de bienestar como un referente que valoran los miembros de la sociedad.

La bandera de la cohesión asoma también en la actual inflexión latinoamericana y caribeña, reivindicando la igualdad de derechos y el acceso universal a redes de protección social. Adquiere además otros sentidos, asociados con las urgencias propias de un desarrollo excluyente: problemas de gobernabilidad democrática ante brechas sociales que resultan muy difíciles de mitigar; la dispersión de actores en sociedades secularmente fragmentadas y cada vez más complejas; la volatilidad del crecimiento económico y su impacto sobre la legitimidad política y la capacidad para gobernar; y las consecuencias de la mayor individuación cultural de la nueva etapa de modernización en que resulta tan incierto el destino de la solidaridad colectiva. En este escenario, la invocación puede ser tanto nostálgica (la “comunidad perdida”) como propositiva (“¿qué hacer?”).

En la medida en que su carga semántica entrelaza la inclusión social con el sentido de pertenencia, la cohesión social plantea la dialéctica entre la lógica de la inclusión y la lógica de los actores. Dicho de otro

¹ Véase “European Strategy for Social Cohesion”, disponible en <<http://www.coe.int>>.

modo: alude tanto a las disposiciones grupales e individuales, como a la oferta de la sociedad para incluir a los individuos y grupos en la dinámica del progreso y del bienestar. En ella se afinca la razón misma de la ciudadanía: su dimensión republicana, en tanto disposición a participar en los asuntos públicos; su dimensión social, como acceso a niveles de bienestar propios de un orden justo; el compromiso con la democracia y el Estado de derecho, y la protección y el respeto efectivos de todos desde la democracia y el Estado.

Dada esta carga semántica, hemos definido la cohesión social como la dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión/exclusión sociales y las respuestas, percepciones y disposiciones de la ciudadanía frente al modo en que ellos operan (CEPAL, 2007). Los mecanismos de integración e inclusión sociales comprenden, entre otros, el empleo, los sistemas educacionales y las políticas a favor de la equidad y de la protección social. Suponen, en mayor o menor grado, el impacto distributivo de la política social que reduce las dispares oportunidades y capacidades, y la marcada vulnerabilidad ante diversos riesgos. Por su parte, los comportamientos y valoraciones de los sujetos abarcan ámbitos tan diversos como la confianza en las instituciones, el capital social, el sentido de solidaridad, la aceptación de normas de convivencia y la disposición a participar en espacios de deliberación y en proyectos colectivos.

Dicho concepto permite vincular dimensiones heterogéneas del desarrollo: la política social y el valor de la solidaridad difundido en la sociedad; las sinergias entre equidad social y la legitimidad política; la transmisión de destrezas; la ciudadanía investida de poder; la relación entre confianza de la gente y gobernabilidad; el impacto de las transformaciones socioeconómicas en la interacción social y viceversa; la armonización entre mayor igualdad económica y mayor reconocimiento de la diversidad cultural, y la influencia recíproca entre las brechas socioeconómicas y el sentido de pertenencia.

Así, la cohesión social “da para mucho”. Por ello mismo, en la presente publicación hemos querido centrar la atención sobre algunas de sus dimensiones referidas al sentido de pertenencia: ¿cómo se construye y se recrea dicho sentido?, ¿cómo afecta diferenciadamente a múltiples actores y sectores que integran la sociedad?, ¿de qué maneras impactan en los referentes de pertenencia los renovados ritmos de modernización y globalización?

Los textos que se presentan a continuación despliegan un abanico de matices del sentido de pertenencia. Por un lado, cuestionan el ideal kantiano de pertenencia cosmopolita, dadas las tensiones de la nueva etapa

de globalización, en que tan arduo resulta conciliar universalismo e identidad, ética compartida y afirmación de la diferencia. Y eso sucede no sólo debido a las múltiples lógicas y demandas (de género, etnia, generación, cultura) que no se agregan unas con las otras. Ocurre también porque entre instituciones y sujetos se abren abismos que la coordinación de la política pública no logra colmar. Y por disimetrías demasiado grandes en el acceso a bienes simbólicos y materiales; a la vez, por recurrentes crisis de legitimidad del orden político, con lo cual la democracia liberal que tenemos no parece bastar frente a la diversidad de lógicas de los actores.

La presente publicación propone itinerarios por esos pliegues, desde la personal perspectiva que le imprime cada uno de sus autores. Surge de un seminario realizado en la sede de CEPAL, en Santiago de Chile, a fines de 2009, pero rebasa holgadamente el formato de un seminario. Proyecta la pregunta acerca de los sentidos de pertenencia en América Latina y el Caribe sin tapujos, y también pone sobre la mesa los nuevos saberes que deconstruyen y reconstruyen estos sentidos, desde el feminismo hasta el posliberalismo, desde el postrabajo hasta la tecnosociabilidad, desde el descentramiento cultural hasta las nuevas brechas entre generaciones, desde el nuevo apogeo de la individuación hasta el retorno de la vocación universalista en redes de protección social. En este mosaico del sentido de pertenencia parecería que *en el sentido está la pertenencia*; sentido simultáneamente intensivo y elusivo. De cómo los autores aquí reunidos lo abordan, brindamos a continuación un resumen.

I

En la primera parte, cuatro autores analizan dimensiones emergentes del sentido de pertenencia y la cohesión social en el marco de una globalización signada por las tensiones entre universalidad e identidad, un nuevo paradigma organizacional donde el lugar del trabajo cambia radicalmente, nuevas formas de entender la política más allá de la esfera o episteme del liberalismo, y una cultura cada vez más descentrada por el uso de las tecnologías de información y comunicación.

Una primera pregunta que se plantea remite al referente global de pertenencia, retomando el concepto kantiano de cosmopolitismo, merced al cual la comunidad de valores se entronca con una ética universal. Hoy en día semejante cosmopolitismo, como ideal de la Ilustración, se ve impugnado por las crecientes tensiones entre el universalismo occiden-

tal y las demandas y movimientos de identidades que a distintas escalas y en todos los sitios producen descentramientos y conflictos. También la expansión de los mercados, de la *ratio* económica y del liberalismo político resulta problemática cuando se le opone resistencia desde demandas de identidad, sean nacionales o locales.

En este contexto, Giacomo Marramao, en el primer capítulo de esta parte, se pregunta por nuevas formas de cosmopolitismo. Bajo el sugerente título “Después de Babel: identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia”, el texto advierte el actual fracaso de los dos principales modelos de inclusión democrática experimentados hasta el momento en Occidente: el de asimilación republicano o modelo *République*, con su universalismo que no contempla diferencias identitarias bajo la vocación universal de la ciudadanía republicana, y el multiculturalista “fuerte”, con su mosaico de diferencias, que no ha logrado cuajar en procesos igualitarios de inclusión social y muchas veces ha sido terreno fértil para el surgimiento de particularismos fundamentalistas. De este modo, la globalización requiere otro ideal cosmopolita, en el que la pertenencia permita conjugar universalidad y diferencia. Retomando y desarrollando el análisis filosófico que propuso en la primera edición de su libro *Pasaje a Occidente*, Marramao propone ahora un cosmopolitismo de la diferencia, entendido como “una salida del paralizante dilema teórico y político entre universalismo de identidad (postulado de las concepciones de ciudadanía por asimilación) y diferencialismo antiuniversalista (postulado de las versiones fuertes del multiculturalismo)”.

No es claro cómo volver a poblar la casa vacía de lo universal, pero al respecto Marramao plantea habitarla con la variedad de impulsos universalizantes que opera tras la proliferación reticular de los comunitarismos de la identidad. Esto implica una nueva episteme tras la política democrática a escala global. O más bien, una nueva teoría y práctica de la traducción (vale decir, de volver universalmente comprensibles las realidades *glocales* o las singularidades), y un reencantamiento de la política. Finalmente, el autor plantea desplazarse desde las categorías del bien y del mal hacia “la escena simbólica representada por la experiencia del dolor”, y hacerlo precisamente “desde la autoridad de aquellos que sufren”. Esto último implicaría retrotraer el formalismo de la moral universal kantiana a una ética de la experiencia y del testimonio. La solidaridad con el sufrimiento podría así operar como puente cosmopolita en el diálogo entre culturas.

La “mediación democrática” a la tensión universal-particular en un mundo global no es fácil si lo que se quiere es conjugar la paz mundial

con un sentido de pertenencia cosmopolita. ¿Pero qué nuevas prácticas de democracia política renuevan el sentido de pertenencia en el ámbito de las sociedades nacionales, vale decir, en un mundo donde la globalización a su vez transforma las maneras de hacer política al interior de los países? A esa pregunta procura responder Benjamín Arditi desde una perspectiva latinoamericana, en su capítulo “El reencantamiento de la política como espacio de participación ciudadana”. Para pensar la participación, el sentido de pertenencia y el reencantamiento de la política, plantea la necesidad de considerar hoy un escenario posliberal de la democracia. Todo ello en diálogo con la propuesta de un nuevo pacto o contrato de cohesión social que elaboró la CEPAL (2007) para responder a problemas relacionados con la pobreza, la exclusión y la discriminación en América Latina y el Caribe.

Arditi plantea, en primer lugar, que la cohesión y la pertenencia constituyen experiencias de significado dinámico y polémico, que se juegan en la interfaz entre procesos de gobierno que reproducen el orden colectivo y, en tensión con ello, procesos de disenso o internacionalización de nuevos referentes colectivos que buscan transformar dicho orden. Además, el autor dialoga críticamente con la propuesta de un pacto de cohesión social de la CEPAL desde la perspectiva del posliberalismo. La principal crítica pone en la mira la idea *estadocéntrica*, según la cual la cohesión social y el sentido de pertenencia se construyen fundamentalmente de arriba abajo por vía de las políticas públicas y con categorías universales a priori. Según Arditi, el planteo de la CEPAL no aborda en concreto el problema de los actores que constituyen la gobernanza del pacto, ni contempla la creación contingente en que distintos actores de la sociedad civil generan historicidad y construyen imaginarios.

Llegado a ese punto, el autor propone detectar nuevos signos: en el reencantamiento de la política y de la pertenencia por medio de la subjetivación. Entiende este concepto como la sedimentación, en los sujetos colectivos, de nuevas formas de relación, nuevas prácticas y lógicas políticas, nuevas maneras de vincular la acción social con la deliberación pública. En suma, la subjetivación es el devenir efectivo de actores y proyectos que recrean la política. En un escenario que define como posliberal, atribuye especial importancia a repensar la centralidad de lo representativo en las democracias actuales. Si bien reconoce las limitaciones de la acción directa como alternativa a los mecanismos de representatividad y delegación de poder propios de la democracia liberal, aporta algunos ejemplos en que el ejercicio de la democracia trasciende dichos mecanis-

mos y hace ingresar la pertenencia a la “cosa pública” en una esfera de participación renovada.

Aunque la política democrático-representativa evidencia, hoy, desde luego, serias limitaciones (los poderes fácticos, la fragmentación social, la distancia entre política y sociedad), es preciso fortalecerla, y reencantarla es parte de ese cometido. Lo que resulta difícil de reencantar es el otro espacio que la Modernidad tanto ha privilegiado como núcleo de integración y producción colectiva de sentido: el mundo del trabajo. Actualmente crece la tensión entre la centralidad simbólica del trabajo y un mundo en que los dispositivos laborales se tornan más discontinuos y precarios. Al análisis de esta cuestión se aboca el capítulo de Patricia Vendramin, “Trabajo, sentido de pertenencia y cohesión social en Europa Occidental”, con específica aplicación al caso europeo pero con resonancias inequívocas, también, respecto del patrón global de cambios en materia productiva y organizacional. La autora se sitúa dentro del marco analítico de autores como Dominique Méda y Zygmunt Bauman, que también han enfatizado la pérdida del lugar de trabajo como espacio preferencial de pertenencia y cohesión.²

Los cambios producidos en las últimas tres décadas que concurren a esta pérdida son el sostenido incremento del desempleo (muy especialmente entre los jóvenes) y el consiguiente ocaso del referente de pleno empleo como eje de inclusión social; una revolución profunda de las condiciones y tipos de trabajo, que se condice con nuevos modelos organizacionales más flexibles pero de pertenencia también más débil; una mayor fragilidad o precariedad de la vida laboral, con mayor desigualdad en condiciones y en ingresos, y el desplazamiento desde el modelo en que el varón ganaba el sustento familiar [*male breadwinner*] hacia un mercado laboral con creciente participación femenina.

2 Según Bauman (2003: 149): “despojado de su parafernalia escatológica y separado de sus raíces metafísicas, el trabajo ha perdido la centralidad que le fue asignada en la galaxia de los valores dominantes de la era de la Modernidad sólida y el capitalismo pesado. El ‘trabajo’ ya no puede ofrecer un huso seguro en el cual enrollar y fijar definiciones del yo, identidades y proyectos de vida”. En sentido análogo, Méda (1995: 111-112) propone “desencantar el trabajo”, no en sentido negativo, sino aligerándolo respecto del excesivo peso que la Modernidad le atribuyó en la vida social durante más de dos siglos. Según Méda: “confundimos esencias con fenómenos históricos, fingimos creer que el ejercicio generalizado de una actividad remunerada es una constante humana o que la carencia de trabajo es una suerte de castigo”.

La principal pregunta que intenta responder Vendramin es si el trabajo constituye todavía el eje central de identidad, y de qué manera. Sobre la base de información que consta en sondeos europeos, afirma que esta incidencia del trabajo en la configuración de la identidad tiende a mermar, en correlación con el desdibujamiento de los mecanismos de promoción laboral y del reconocimiento colectivo por el aporte en el trabajo, así como por el creciente descentramiento de las fuentes de identidad en un mundo cada vez más complejo y “policéntrico”. Además, el cambio en el mundo del trabajo desde modelos más comunitarios y de grandes sindicatos hacia modelos más abiertos y con prevalencia de estrategias de individuación, antes que de pertenencia, mina la solidaridad como factor fundamental del aprendizaje en el mundo laboral.

Para profundizar en este proceso la autora diferencia tres modelos en coexistencia e intersección tanto en el trabajo como en otros ámbitos de la vida social de nuestros días: el modelo comunitario, el modelo de sociedad/membresía y el modelo reticulado. Conforme a Durkheim, el primero supone valores fuertes y una limitada división del trabajo. El segundo supone mayor complejidad en los intercambios, debilitamiento de la conciencia colectiva, mayor división del trabajo y el carácter resitutivo de la ley (solidaridad “orgánica”, para expresarlo una vez más en sus términos). El modelo reticulado no cuenta con sistemas fijos de pertenencia, sino que va construyéndose paulatinamente en la acción, sobre todo en una lógica de redes de individuos con compromisos que no superan el corto plazo y no necesariamente involucran por entero la vida de las personas. Así, recuperan cierta intensidad en la comunidad de valores, pero en espacios y tiempos acotados.

Con todo, estos cambios organizacionales no sólo afectan el mundo del trabajo, sino que operan también en la cultura y en la tecnología. La organización social –ya sea de la producción, la comunicación, la política o de tantas otras instituciones– capitaliza tecnología de información y comunicación para incrementar su capacidad y modernizar sus procesos; pero simultáneamente la innovación tecnológica ejerce presión sobre las formas consagradas de organización y las obliga a recrearse.

En este marco es fundamental preguntarse acerca del modo en que la pertenencia colectiva se reinventa con las nuevas tecnologías de la sociedad de la comunicación. A ello se aboca el último capítulo de esta parte. Bajo el título “La pertenencia en el horizonte de las nuevas tecnologías y de la sociedad de la comunicación”, Jesús Martín Barbero sostiene como tesis central que “la cultura en la sociedad cambia hoy cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente ins-

trumental para convertirse en estructural”. Dicho de otro modo: lo que está en juego no son los aparatos, sino los nuevos modos de percepción, lenguaje, sensibilidades y escrituras. Según el autor, la pertenencia se ve interpelada por una doble tendencia inversa: por un lado, el rol creciente de las tecnologías de información y comunicación en los sentidos de pertenencia y las formas de organizarla, y por otro, la pérdida de contenido de la política como sustrato generador de pertenencia colectiva. La paradoja consiste en que la tradicional “razón tecnológica” se vuelve sustantiva, mientras la tradicional “razón política” demuestra ser cada vez más instrumental.

En este contexto, el analista español indaga en el nuevo ecosistema comunicativo y aborda diversas implicaciones al respecto: transformación en el uso del tiempo y la simultaneidad como nueva estructura temporal fuerte, el rol cada vez más importante de la técnica en la operatividad política, la mayor “centralidad de la periferia”, debido al potencial reticular de las nuevas tecnologías de comunicación. Se transita desde la dimensión de lo urbano, como comunidad de pertenencia, hacia un nuevo ecosistema tecnocomunicativo.

Sin duda, ello conduce a reconfigurar la subjetividad y las socialidades, y en estos procesos de cambio la *juventud* es el actor o grupo generacional que cobra protagonismo, y con mayor intensidad. En la experiencia audiovisual, en la del chat y en la que propone la gran mayoría de los medios virtuales, se reconfiguran los signos de la pertenencia para las generaciones venideras y “estos cambios se hacen ostensiblemente visibles en el mundo de los más jóvenes, cuya empatía con los lenguajes audiovisuales y digitales está hecha de una fuerte complejidad expresiva: en sus sonoridades, fragmentaciones y velocidades ellos encuentran su ritmo y su idioma”.

II

La segunda parte del libro se ocupa de las interacciones y fuertes tensiones entre lo individual, lo social y lo político, que están implicadas en el vínculo entre identidad y sentido de pertenencia. En primer lugar, se abordan esos temas en una dimensión más general y normativa. Para América Latina y el Caribe, posteriormente se analizan los Informes de Desarrollo Humano de Chile, que dan testimonio de esta preocupación, y se abarcan las respectivas transformaciones que ha experimentado el

sentido de pertenencia en Bolivia. Finalmente, a manera de contrapunto internacional, se indaga la trayectoria del Estado de bienestar en Europa y cómo ese factor afecta la pertenencia.

La cohesión social requiere analizarse conforme a los valores sobre los cuales se sustenta y a la convivencia social que posibilita. Como en ella está englobado el sentido de pertenencia, inevitablemente el punto de observación se dirige hacia temas relacionados con la identidad. A estos últimos se vinculan procesos de polarización social con fuerte cohesión, solidaridad y confianza en el nivel micro, pero refractarios hacia la sociedad como un todo, entrañando distanciamiento, conflicto y desafecto. Tales dinámicas expresan fracturas sociales asociadas con la dialéctica diferencia-identidad (CEPAL, 2007).

Respecto de este vínculo entre diferencia e identidad, la CEPAL postuló que la diversidad no debe ser factor de desigualdad y que las diferencias deben respetarse y valorarse conforme a las reglas del juego de la convivencia democrática, y en sintonía con los postulados de Amartya Sen (para quien las libertades individuales y de pertenencia de las personas se sustentan en sus múltiples elecciones, prioridades y rangos). En otras palabras: cada cual puede articular su pertenencia y sus elecciones personales conforme a las diversas identidades sociales que adopta. Contrasta con este valor la “ilusión de singularidad”, vale decir, la creencia en identidades sociales con pretensiones totalizadoras. Tal creencia es reduccionista al negar la pluralidad de las identidades sociales, y en último término puede dar sustento apologético a la resolución violenta de conflictos o diferencias. De allí que las personas no deban confinarse al poder excluyente de identidades unívocas, cualesquiera estas sean —religiosas, de género, comunitarias—, pues ello parcializa la identidad social y eclipsa la inserción social múltiple de los individuos, con sus diversas asociaciones y afiliaciones (Sen, 2006 y CEPAL, 2007).

Con un enfoque normativo, Ana Sojo retoma esta cuestión en “¿Del derrotero a las raíces, y/o de las raíces al derrotero? Identidades y cohesión social en América Latina”. Reconstruyendo las posiciones de diversos autores, aborda las interacciones entre lo individual, lo social y lo político implicadas en el vínculo entre identidad y sentido de pertenencia. La pertenencia y la identidad no son naturales, se construyen de manera narrativa, discursiva y política, y están sujetas a procesos de diferenciación dinámicos. Ni a escala individual ni a escala de la sociedad pueden existir identidades autorreferidas, pues toda identidad echa mano del “material” político y social. Sin embargo, cuando las identidades se articulan socialmente, la identificación con un grupo nunca ago-

ta la identidad individual de sus integrantes. Las identidades coexisten virtualmente en ellos y en sus múltiples referentes. La diversidad e interdependencia social de las identidades y de las pertenencias de cada cual puede relacionarse con la posibilidad del altruismo y del involucramiento con la justicia y con la capacidad recíproca de identificación de los seres humanos en un rango mayor. O, por el contrario, las articulaciones esencialistas de la identidad excluyen esa pluralidad y generalmente implican una visión homogénea y mitificada de lo propio. A esta reducción suele sumarse su complemento igualmente reduccionista, a saber, la representación negativa de la identidad “del Otro”.

Se postula la pluralidad de las formas de vida como fundamento político de la pertenencia. El respeto de las personas en la democracia tiene como base su trato como individuos portadores abstractos de derechos fundamentales, tales como la igualdad civil; y un desafío para ese sistema político es brindarles una matriz inclusiva para sus elecciones. El sentido de pertenencia es un elemento de la subjetividad, y la identidad está relacionada con opciones éticas. La pluralidad de las formas de vida puede ser un principio formal de veracidad en la discusión sobre valores, ya que sustenta el reconocimiento recíproco y por consiguiente remite a las reglas de la interacción.

Las identidades se perfilan y deslindan en un proceso político inherentemente conflictivo que supone un reconocimiento recíproco y una delimitación, y que requiere una formalización que acote el campo de las conductas permitidas. Así, es crucial que la organización democrática de la sociedad se haga cargo de la diversidad social y le confiera legitimidad formal. Si la democracia se entiende como el ámbito y las reglas institucionales en cuyo marco se desarrollan procesos igualitarios de construcción de identidades, nadie puede reclamar para sí la exclusividad de la representación de identidad alguna, ni la de grupos subalternos que han estado excluidos a lo largo de la historia. Por ello es relevante pensar cómo la tensión entre igualdad y diferencia contribuye a la calidad de la democracia en un mundo globalizado, pero en el cual las personas siguen demandando comunidad, vínculos y sentido para sus vidas. La vida global plantea, aquí, otro gran desafío: desde la apertura a lo plural, desde la articulación política del respeto al otro, desde la búsqueda del vínculo fundamental y desde la indagación de la unidad del yo, retorna la nostalgia por la identificación con los demás seres humanos.

Como el PNUD ha emprendido en Chile un análisis del desarrollo humano que integra la subjetividad, es interesante conocer sus conclusiones. Para Pedro Güell, en “Desarrollo humano, capacidades y sentido

de pertenencia”, este es un concepto que precisamente debe ser voluble y difuso para poder enmarcar los dilemas y fijar los contornos de las tensiones entre subjetividad y orden, entre lo particular y lo universal. Estos dilemas no se solucionan, sino que se “administran” mediante acuerdos políticos, institucionales y culturales. Desde la libertad de autodeterminación como valor, el enfoque de desarrollo humano lo plantea como la capacidad para ampliar las opciones reales de las personas.

Los Informes de Desarrollo Humano de Chile, iniciados en 1996, han querido demostrar el carácter específico y no reductible de la necesidad de agencia social que abarca las condiciones subjetivas y culturales, y cómo el funcionamiento, la legitimidad y la sustentabilidad de los sistemas dependen de la fortaleza de dicha capacidad. De 1996 a 2000, los informes conocidos como del “malestar social” enfatizaron cómo la ausencia de mecanismos de pertenencia, entendida como agencia sobre la sociedad y reconocimiento por parte de esta, llevaba a una retracción defensiva de la sociedad hacia las formas de sociabilidad más básicas y privadas; y cómo la desconfianza y la inseguridad podían poner en riesgo los desempeños y legitimidades de las instituciones. Desde 2002 los Informes de Desarrollo Humano han retratado el rápido proceso de individuación iniciado por los chilenos, en el que inciden la demanda de autodeterminación pero que a la vez requiere sustentos, materiales y simbólicos, y espacios colectivos. Se constata el desfase en la adecuación de las instituciones respecto de los cambios culturales y la formación de individuos, desde las formas de representación política hasta los derechos del consumidor. A medio camino entre las comunidades del pasado y la política en las biografías del mañana, la individuación ha quedado a la deriva. Al carecer de referentes y soportes sociales se consolida el *free riding*, riesgo que debilita el fortalecimiento de la integración social y de la democracia.

Por su parte, Verónica Paz y George Gray Molina analizan, en “Sentidos de pertenencia que transforman: la cambiante pirámide social boliviana”, las interacciones entre desigualdad social y sentido de pertenencia étnica en Bolivia, a partir de encuestas que por su diseño permiten adentrarse en la temática. Se constata el tránsito de una sociedad predominantemente rural, cuyas desigualdades son un correlato de las demarcaciones étnicas y urbano/rural, a una predominantemente urbana, migrante, cuyas desigualdades se consolidan en los extremos de la pirámide social, definiendo un patrón de estratificación y sentido de pertenencia polarizada según pertenencia étnica. Surge un “nuevo medio popular”, portador de un capital humano heterogéneo, que conjuga mestizaje indígena con inserción económica plural.

Respecto de la noción de bienestar, resalta en la población la idea de que la estabilidad de la economía familiar y del trabajo son factores fundamentales para “vivir bien”, mientras que sentidos de pertenencia cambiantes ayudan a explicar cambios en la estructura social y nuevas maneras de significar y confrontar la desigualdad social boliviana. A pesar de que la discusión política en torno al concepto del “vivir bien” ha sido muy acalorada en aquel país, llama la atención que, en las encuestas, el elemento predominante a la hora de definir ese concepto sea simplemente la estratificación de oportunidades. Con ello, la manera en que la población entiende el bienestar se asemeja a la tradicional en muchos otros países, captada por diferentes indicadores, como ingresos o necesidades básicas insatisfechas.

Entre los hallazgos de la investigación en Bolivia cabe resaltar, en todos los niveles socioeconómicos, la baja valoración relativa que la ciudadanía asigna a la educación para el logro del bienestar. Esto podría deberse a cierto escepticismo respecto de la incidencia positiva de la educación en la movilidad social a la luz de la experiencia, dado que se trata de un país con hondas desigualdades educativas, muy altos índices de analfabetismo, y con difundida desnutrición infantil, estrechamente correlacionada con el bajo nivel de instrucción formal de las madres.

En otro rincón del mapa, Europa afronta actualmente ingentes desafíos adicionales en materia de cohesión social relacionados con la ampliación de la Unión, las sucesivas y masivas migraciones, y los alcances limitados de las políticas multiculturales para integrar a los inmigrantes; los malestares provocados por la segregación territorial de algunas urbes y por el acceso limitado de los jóvenes al empleo; los brotes fundamentalistas en comunidades segregadas, y los ataques y amenazas terroristas en ese territorio. Pero, por otro lado, no puede desconocerse que Europa ha sido la región que con más énfasis ha puesto la cohesión social en la mira de las políticas públicas, y de allí el interés por la experiencia europea. Según Peter Abrahamson en su capítulo “El sentido de pertenencia en el contexto del Estado de bienestar europeo”, el desarrollo del Estado de bienestar –cuyo ímpetu ha estado relacionado con el manejo social de crisis económicas o de acontecimientos traumáticos como la Segunda Guerra Mundial– presupone y, a la vez, fortalece el sentido de pertenencia entre los ciudadanos.

Tal como plantea el autor, los programas llamados universales y financiados con impuestos generales son los que más han fortalecido el sentido de pertenencia a la comunidad nacional. Sin embargo, este es más heterogéneo cuando se establecen amplios derechos para los tra-

bajadores, pero altamente fragmentados en cuanto al financiamiento, administración y prestación. Aunque la globalización no se ha traducido en el desmantelamiento ni en una grave retracción en los Estados de bienestar europeos, el contrato social ha cambiado significativamente desde la segunda posguerra. Al desaparecer el compromiso con el pleno empleo, se han fortalecido los elementos “productivistas” y un Estado de inversión social, que hace hincapié en la educación y tiende a marginar a los ciudadanos menos productivos. Cuando se busca inspiración en el Estado de bienestar europeo, afirma el autor, es importante comprender que el sentido de pertenencia no ha sido el único requisito para construir una sociedad de bienestar. Otra condición igualmente importante es la confianza en las instituciones y entre los ciudadanos, que se ha forjado durante una trayectoria relativamente prolongada de gobernabilidad democrática, Estado de derecho y muy bajos niveles de corrupción.

III

La tercera parte sitúa la problemática del sentido de pertenencia en el cruce entre demandas de igualdad y de diferenciación. Los capítulos que la integran abordan esta tensión en distintos grupos –como los pueblos indígenas, los afrodescendientes, las mujeres y los jóvenes–, que tienen ya un trayecto recorrido en décadas recientes en América Latina a propósito de tales demandas y lógicas cruzadas.

Las tensiones entre igualdad y diferencia son elementos clave en el debate sobre cohesión social en la actualidad. Por un lado, se plantea que la cohesión requiere, como referente central, un enfoque universalista en derechos, protección social y desarrollo humano, de acuerdo con la idea de que el doble eje de inclusión y pertenencia se articula sobre la plena ciudadanía (CEPAL, 2007). Por otro lado, sin embargo, existen grupos que por factores adscriptivos –que primordialmente constituyen un conjunto de “etiquetas” que les son impuestas como identidad– o culturales son o han sido discriminados en el acceso al trabajo, a las prestaciones sociales, al poder y a la visibilidad pública de sus aspiraciones y reclamos.

Por ello mismo, su condición relativa es más crítica y requiere consideración especial. Además, en la medida en que la pertenencia tiene una fuerte relación con la identidad compartida, hay que considerar las demandas de estos grupos relativas a sus derechos de identidad y reconocimiento. Entra en juego en este sentido el alcance que pueda tener dicho

reconocimiento en materia de autoorganización, legislación y justicia propias de grupos que se definen como pueblos, proyectos de desarrollo no siempre compatibles con las políticas nacionales.

Desde luego, diferencia e igualdad resultan ser dos caras de la misma moneda, especialmente al plantearse la igualdad de condiciones como referencia normativa para afirmar identidades diferentes. Pero también son dos ejes de una contradicción, ya sea cuando la diferencia es un eufemismo de la desigualdad, o bien cuando la afirmación de la diferencia impugna un ideal de igualdad basado en el universalismo liberal o republicano, o cuando la reivindicación de la diferencia de un grupo – por ejemplo, la autodeterminación de un pueblo indígena– puede tener implicaciones negativas para las reivindicaciones de igualdad de trato de otro grupo, como las mujeres.

Esta última tensión se analiza en el capítulo de Jane Jaquette, “Los derechos de la mujer, derechos indígenas y cohesión social en América Latina”, que abarca todos sus matices. Según su lectura, conforme a la definición de cohesión social propuesta por la CEPAL, los indígenas son más la solución que el problema, pues al poner el acento en la comunidad antes que en el individuo, y en la solidaridad antes que en la competencia, plantean una alternativa al enfoque homogeneizador del liberalismo angloeuropéico. Con todo, se plantean problemas, o bien dilemas, en la combinación entre la cuestión indígena y la de género.

En principio, según ella señala, desde la perspectiva indígena la tensión entre derechos indígenas y derechos de las mujeres se aborda bajo la forma de “complementariedad de género” como alternativa a la “equidad de género”. El ideal de complementariedad supone un vínculo de mutuo respeto en un marco de diferenciación de tareas, pero no de jerarquización por género, con lo cual podría ser una manera de comprender la relación entre géneros que dialogue con la noción más liberal-democrática de equidad de género.

Aquella perspectiva se inscribe en las demandas de autodeterminación de los pueblos indígenas para vivir conforme a sus “usos y costumbres”. El problema, advierte Jaquette, es que en la cuestión indígena la distribución de roles resulta en discriminación de género. La paradoja consiste en que una estrategia de reconocimiento étnico se convierte en los hechos en prácticas de discriminación de mujeres: son indígenas, por ejemplo, las que deben atenerse a un vestuario que se considera propio de ellas, no deben cortarse el cabello, y en cambio hablar siempre la lengua indígena, comer sólo la comida tradicional de su comunidad, mientras que los hombres indígenas gozan de libertad para “entrar y

salir”. Difícilmente las mujeres acceden a la propiedad sobre la tierra o a participar en la distribución de cargos de poder en la comunidad donde viven; estos últimos aspectos ponen en duda el carácter igualitario, o no jerarquizado, que en los hechos pueda tener la noción de complementariedad entre géneros. Aunado ello a la discriminación global en la sociedad, acontece que las mujeres indígenas padecen los más bajos niveles de bienestar, conforme lo reflejan diversos indicadores sociales.

Frente a ello, la autora reseña tres enfoques que se plantean para conjugar demandas de reconocimiento indígena con la igualdad o complementariedad de géneros. El primero es la total autonomía de las comunidades indígenas y su separación respecto de la sociedad ampliada, lo que expone al riesgo de perpetuar la discriminación de género en esos contextos. El segundo es esperar que la integración a la sociedad ampliada genere mayor igualdad de género entre indígenas por la influencia exógena, lo cual tampoco es auspicioso, porque la historia no garantiza soluciones espontáneas por esa vía. El tercer enfoque, al cual ella adhiere, es la complementariedad entre acciones comunicacionales (que suponen cambios de valores y actitudes) y acciones legales, con mujeres indígenas que negocian sus derechos haciendo uso de los tribunales existentes. De este modo, un vínculo de pertenencia basado en la complementariedad pasa por el doble eje del cambio cultural y del apoyo institucional.

Rodolfo Stavenhagen aborda el vínculo de pertenencia indígena en el capítulo titulado “La identidad indígena en América Latina”. El autor también reconoce las tensiones entre la cuestión de género y la cuestión indígena a la hora de plantearse sistemas de pertenencia más justos y menos discriminatorios, pero argumenta enfáticamente que el debilitamiento de la comunidad indígena trae aparejada una mengua en la cohesión social y en el sentido de pertenencia. A su entender, esto no implica que deba adoptarse una perspectiva estática, pues de por sí la migración recrea las identidades de los pueblos indígenas en el escenario nacional e internacional.

Luego de presentar una síntesis de cómo los pueblos indígenas se vuelven actores en las luchas actuales por el reconocimiento y la plena titularidad de los derechos humanos, retoma la idea de que la pertenencia es dinámica y las identidades están siempre en construcción. En este sentido, considera que el concepto de “comunidad indígena” pierde vigencia en un mundo de fuertes interacciones y desplazamientos geográficos, y adquiere, en cambio, más fuerza y sentido el de “pueblos indígenas”, con sus implicaciones jurídicas, políticas y reivindicaciones conexas. Así, los propios pueblos indígenas deben determinar sus modos de vida colectiva

hacia dentro y también aportar al sentido general del desarrollo mediante sus interpretaciones del bienestar, de la armonía con la naturaleza, de la calidad de vida y de dimensiones espirituales de la vida en común.

Un caso distinto en cuanto a dilemas de pertenencia, pero con evidentes puntos en común, es el que afecta a la población afrolatinoamericana y la marca histórica del racismo que sobre ella pesa. Al respecto, Sérgio Costa, en “Perspectivas y políticas sobre racismo y afrodescendencia en América Latina y el Caribe”, comienza mostrando la heterogeneidad de la población afrolatinoamericana e identifica, desde finales del siglo XIX hasta hoy, cinco regímenes de convivencia con la afrodescendencia en América Latina y el Caribe: a) el nacionalismo biologicista que responde a las estrategias de *blanqueamiento* cultural de los Estados nacionales a finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX, ya sea bajo la forma de “guerra a la negritud” o bien de los sesgos racistas incorporados a políticas educativas y sanitarias; b) a partir de los años treinta del siglo XX, el nacionalismo constructivista, centrado en el valor positivo del mestizaje y de las “naciones mestizas”, que si bien rechaza el racismo previo, por otro lado diluye la afrodescendencia postulando la nacionalidad como referente fuerte de pertenencia; c) el multiculturalismo que desplaza el énfasis de la raza a la etnia, al adquirir protagonismo las políticas de reconocimiento y discutirse los límites del liberalismo frente a las demandas por derechos colectivos; d) el igualitarismo que minimiza la diferencia cultural para concentrarse en los efectos de desigualdad socioeconómica de la secular discriminación y, por tanto, privilegia políticas compensatorias redistributivas por encima de las políticas de reconocimiento; y e) el “cosmopolitismo de las diferencias”, cuyo perfil teórico se nutre de los estudios culturales y poscoloniales, y toma como realidad, pero también como desafío, la convivencia en el espacio abierto de una globalización de diferencias que se resisten a cristalizarse en identidades cerradas.

Excepto el nacionalismo biologicista, ya superado histórica y políticamente, los demás regímenes de coexistencia con la afrodescendencia, plantea Costa, se asocian con objetivos meritorios: proteger contra la discriminación, defender formas de expresión de culturas minoritarias, equiparar oportunidades y promover la convivencia en la diferencia. Falta, advierte el autor, marcos legales y políticas públicas que permitan mayor integración entre estos distintos objetivos.

Como vemos, la diferencia se construye ideológicamente de maneras diversas a lo largo de la historia, y esa construcción puede ser determinante para las políticas que ponen en relación la dinámica diferencia-

reconocimiento, la dinámica entre particularismo e universalismo, y la dinámica entre pertenencia simbólica e inclusión material. Esto no sólo es válido para el caso de los pueblos indígenas y los pueblos y poblaciones afrodescendientes.

También la identidad/diferencia de género resulta particularmente fecunda en este sentido. Nelly Richard aborda el debate actual de la crítica feminista, entendiendo que esta pone de relieve las formas en que se construye socialmente la identidad de género. Bajo el sugerente título “La crítica feminista como modelo de crítica cultural”, la autora se concentra en las “luchas por los significados”, vale decir, en la dimensión simbólica en que se articulan demandas y se plantean diferencias y conflictos de género. Y presupone que “el modo en que cada sujeto concibe y practica las relaciones de género está mediado por todo un sistema de representaciones que articula la subjetividad por medio de prácticas sociales y formas culturales”.

Cabe destacar esta dimensión de “construcción de significado” en las demandas sociales y políticas del feminismo. El sentido que se configura en la autoadscripción de identidad (que a su vez se relaciona fuertemente con las dinámicas sociales y políticas en materia de género) es determinante respecto de cómo las mujeres inscritas en el conflicto se ven como parte de la sociedad, y en tensión con el orden vigente. La pertenencia, de este modo, se mueve entre el “formar parte de” y el “estar en tensión con”. El feminismo presenta la doble cara ya destacada en el capítulo de Benjamín Arditi, a saber: la tensión entre gobierno y disenso, o entre institución dominante y subjetivación alternativa. Richard pone de relieve esta contradicción desde la perspectiva del feminismo, que tanto ha recreado el debate político y las fronteras de lo político durante las últimas décadas.

Al respecto, la autora sintetiza la trayectoria histórica del feminismo, que primero se trasladó desde la identidad de las mujeres, con la supuesta esencialidad de género, al enclave de la diferencia que plantea lo femenino como reverso o resistencia respecto de lo masculino-patriarcal; de lo femenino como diferencia “absoluta” se pasó a lo *plural multidiferenciado*: el género volvió a desesencializarse y a situarse en el cruce contingente de relaciones de poder y resistencia, de cultura y contracultura, de hegemonía y contrahegemonía. Con esta última figura la crítica feminista pone del modo más elocuente el énfasis sobre “el adentro y el afuera”, vale decir, los límites entre ser parte de un orden dominante o parte de su cuestionamiento, y de qué modos. Como dice la autora, “esta tensión del límite hace oscilar el género entre pertenencia y diseminación, entre

comunidad y des-identidad”, entre la grupalidad del formar parte de un “nosotras” y “la excentricidad del margen que reivindican los *otros* inadecuados en un ejercicio deliberado de des-ubicación de sí mismos”.

Recientemente otro sujeto se ha integrado a la mesa de la reflexión en que se piensan las diversas alternativas de la diferencia y la identidad, lo particular y lo universal; en definitiva: las tensiones entre pertenencia e inclusión. Se trata de la juventud. En el capítulo sobre juventud y cohesión social en América Latina, Martín Hopenhayn se pregunta en qué medida este actor social se siente incluido en las dinámicas del desarrollo, la deliberación política y los cambios culturales. Si bien señala que la juventud es una categoría que incluye grupos muy heterogéneos (por corte socioeconómico, educacional, laboral, territorial, étnico, de género), hay rasgos que la atraviesan y marcan su sentido de pertenencia. Y esto puede señalarse, en sentido crítico, por las dificultades de acceder a fuentes propias de ingreso o a instancias de decisión política, tanto como en sentido constructivo, por el mayor protagonismo en la “tecnosocialidad”, vale decir, en las nuevas formas de construir pertenencia mediante el uso intensivo de tecnologías de información y comunicación.

En materia de inclusión social, la juventud enfrenta tensiones y paradojas que en gran medida marcan su lugar en la sociedad: tiene más educación pero más dificultades para acceder al mundo del trabajo que los adultos, maneja mucha información pero tiene menos acceso al poder, consume de modo más intensivo bienes simbólicos pero con menor poder de compra de bienes materiales, y tiene altas expectativas de autonomía pero pocos canales para concretarla. Por otra parte, como advierte Hopenhayn, “los jóvenes latinoamericanos son innovadores en formas de participación, crecieron con el imaginario de la democracia y los derechos humanos, y son la generación más sensible a la cuestión ambiental y los reclamos históricos de minorías de distinto tipo”. Esto los pone en un lugar privilegiado para afrontar los nuevos desafíos de la política tanto nacional como global.

Por ello mismo, la juventud no es un mero relevo generacional en la pertenencia e inclusión social, sino que redefine los sentidos de dicha pertenencia e inclusión. Volvemos a encontrar aquí la tensión entre institución y subjetivación, entre formas dominantes y formas emergentes. Al respecto, el autor destaca –valiéndose de encuestas de Latinobarómetro para 18 países de la región– algunas diferencias en la cultura política juvenil, como es la menor identificación con partidos políticos, la mayor movilización informal y el uso intensivo de la conectividad para organizarse colectivamente. Estaríamos así ante “nuevas formas de pensar la

pertenencia en términos de participación en lo político, de asociación entre grupos, de adscripción a valores por los cuales movilizarse, de maneras de vincular lo individual y lo colectivo, de estrategias de visibilidad”.

IV

El sentido de pertenencia en la región se ha visto erosionado por discriminaciones que hunden sus raíces muy atrás en la historia, como la padecida por los indígenas, y que han dado origen a procesos de polarización política. Como se vio, también se polarizan los referentes de pertenencia. Diversos procesos políticos recientes han reflejado proyectos en disputa sobre cómo organizar las sociedades, que tienen implicaciones respecto del derecho civil, y que también han conducido a reformas constitucionales.

Con énfasis en los últimos veinte años, Roberto Gargarella y Christian Courtis, en “El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes”, último capítulo del presente libro, indagan en el sentido último de las nuevas constituciones de la región –que son muy sustantivas en términos de obligaciones del Estado y que han creado en ese ámbito instituciones nuevas que no eran las propias de las constituciones procedimentales del siglo XIX–, para preguntarse por las tensiones entre el espacio de la política constitucional y de la política ordinaria, por el horizonte temporal de los objetivos de las constituciones, y por sus estructuras básicas y la amplia estructura de derechos y obligaciones del Estado allí plasmados.

La interrogación acerca de la voluntad de refundación en América Latina que parece animar las reformas constitucionales es válida en el contexto del presente libro: cómo exclusiones seculares que han minado el sentido de pertenencia y alimentado polarizaciones sociales, o bien crisis políticas, se traducen en cambios cruciales de la norma fundamental de las sociedades.

Entre otros, los cambios atañen a cuotas de los indígenas en el Parlamento y en nuevas entidades de representación; formas de justicia indígena que se ponen en el mismo nivel que la justicia ordinaria; modelos económicos comunitarios basados en su cosmovisión; derechos especiales sobre la tierra, sobre el agua y otros recursos naturales de las comunidades. Todo ello requiere de formas inéditas para coordinar y compatibilizar los distintos sistemas legales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CEPAL (2007), *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, CEPAL. Versión electrónica disponible en <<http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/4/27814/P27814.xml&xsl=/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xsl>>.
- Méda, Dominique (1995), *El trabajo: un valor en peligro de extinción*, Barcelona, Gedisa.
- Sen, Amartya (2006), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, Nueva York, W. W. Norton.

I. NUEVAS DINÁMICAS SOCIALES Y SENTIDO DE PERTENENCIA

1. Después de Babel: identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia

Giacomo Marramao

INTRODUCCIÓN

Este artículo se inspira en la película *Babel*, del director mexicano Alejandro González Iñárritu, que describe al mundo globalizado como un espacio que es a la vez interdependiente y diferenciado, compuesto por una multiplicidad de cuadros de vida dispersos en forma de mosaicos, unidos por flujos de acontecimientos que los atraviesan. Así, el filme plasma perfectamente la cautivante bi-lógica de la globalización, en virtud de la cual a la combinación de mercado global y tecnologías digitales del “tiempo real” corresponde una diáspora creciente de las identidades. Diáspora determinada por la eliminación, inherente a la lógica de esta forma de globalización, de las nuevas demandas de vínculos sociales y de las nuevas necesidades de pertenencia.

La Babel actual se presenta como una extensión a escala planetaria de la Kakania de Musil, compendio cacofónico de idiomas múltiples e intraducibles. En procura de conceptualizar y dinamizar esta nueva *World Picture*, es oportuno no sólo deshacer el falso dilema entre universalismo y relativismo, sino también resolver la *impasse* de una filosofía política normativa, que tiende a objetivar las “identidades culturales” y las “luchas por el reconocimiento”, asumiéndolas en calidad de datos y no en calidad de problemas.

La puesta en juego filosófica planteada consiste en sustraer lo universal –a pesar de su etimología– a la lógica de la *reductio ad Unum*, para adscribirlo al régimen de lo múltiple y de la diferencia. Bajo la doble fenomenología de la homologación mercantil y de la pandemia conflictiva de comunitarismos de la identidad opera una variedad de impulsos universalizantes, cuyo potencial puede valorarse sólo mediante una nueva teoría y práctica de la traducción. A partir del fracaso de los dos principales modelos de “inclusión” democrática experimentados hasta el momento por el Occidente –el republicano de asimilación (el modelo *République*, con su universalismo de la indiferencia) y el multi-

culturalista “fuerte” (el modelo *Londonistan*, con su mosaico de diferencias, campo fecundo para el surgimiento de los fundamentalismos)–, se propone un cosmopolitismo de la diferencia. Para ir más allá de la complicidad conflictiva interna a este dilema, sin embargo, se requiere volver a poner en el orden del día un reencantamiento de la política, condición única para poder detectar los *signa prognostica* de nuestro presente.

UNIVERSAL MÚLTIPLE

Ardua tarea es la de procurar retener el núcleo medular del presente: situar en él la lógica y la estructura –más allá del ruido de la actualidad– para llevarlas al concepto. Siempre ha sido arduo; también lo fue en la época de Hegel y de Marx, y en la de Weber y Lenin. Pero hoy lo es más: en el presente de nuestro “mundo finito”, espacialmente comprimido y temporalmente acelerado y, sin embargo, cada vez más imposible de reconducir al marco de una mono-lógica. Un mundo que, en realidad, parece dominado por los efectos evasivos de una bi-lógica, por cuya obra la estructura uniformadora de la tecnoeconomía y del Mercado global se corresponde con una diáspora creciente de identidades, valores, formas de vida.

Para describir este estado de cosas, en el pasado recurrí a menudo a sugestivas metáforas tomadas de la literatura, como la Kakanía de Musil (¿no es quizá nuestro mundo una mundialización de Kakanía?); o bien tomadas de “escenas influyentes” (en el sentido de la *Ur-szene* freudiana) que se remontan a la herencia mítico-religiosa de nuestra civilización, como en el caso de la torre Babel: ¿no es quizá nuestro mundo uniformado cada vez más parecido a ese compendio cacofónico de múltiples e intraducibles idiomas?

Si se hace caso omiso de la maravillosa colección de ensayos *Después de Babel* de George Steiner, que se remonta al lejano 1975, acaso resulte, con todo, difícil en nuestros días encontrar un texto literario o un ensayo capaces de dar cuenta de la cautivante bi-lógica de la Babel global con la misma intensidad y eficacia simbólica de algunas películas o, mejor dicho, textos cinematográficos. También las películas son textos –es decir, según la incomparable lección de Roland Barthes, *tejidos*– que por dignidad expresiva y riqueza de estímulos al pensamiento muy poco tienen que envidiarles a los textos escritos.

Babel es el título de una reciente y sugestiva película del director mexicano Alejandro González Iñárritu. En ella se describe el mundo globalizado como un espacio babélico, compuesto en forma de mosaicos por una multiplicidad de cuadros de vida dispersos –a la vez materialmente desiguales y culturalmente diferenciados–, unidos por flujos de acontecimientos que los atraviesan.

Eventos macro, como las grandes crisis financieras, o microscópicos, como el que inicia la película: un proyectil perdido, proveniente de un fusil hipertecnológico que disparó con mano inexperta un muchacho que se lo había robado a su padre, pastor en las montañas de Marruecos, impacta por casualidad contra un autobús de turistas, y hiere de gravedad a una joven estadounidense (Cate Blanchett), de viaje junto con su esposo (Brad Pitt). Según el mecanismo físico de la reacción en cadena, los efectos de ese hecho se desatan en distintos contextos del mundo, convertidos en interdependientes por la explosiva puntualidad de lo ocurrido: desde Marruecos, país todavía arcaico, hasta la opulenta California, donde reside la pareja de turistas; desde la mezcla de modernidad y tradición del pueblo mexicano (lugar de donde procede la niñera de los hijos de la pareja) hasta los problemas existenciales e intergeneracionales de las comunidades juveniles en el contexto urbano de la Tokio contemporánea (allí vive el *global hunter* japonés que justo antes de regresar a Japón había regalado el fusil al pastor marroquí).

Resulta difícil negar que la carga sugestiva de la película depende de su paradójica pertinencia descriptiva: desde la eficacia con que ejemplifica la enigmática interdependencia de un mundo “glocalizado”, donde la diferenciación avanza al mismo ritmo que la unificación, y los impulsos centrífugos, autonomistas e idiosincrásicos se entrelazan en un plexo inextricable con la homologación tecnológico-mercantil de estilos de vida y de consumo. Y, sin embargo, hay algo esencial que parece escapar-se de esta pertinente y perspicua instantánea de nuestra época global. La verdadera apuesta en la dramática etapa de transición que estamos viviendo entre la Modernidad-nación y la Modernidad-mundo, desde el ya-no-más del viejo orden interestatal bajo la hegemonía de Occidente hacia el no-todavía de un nuevo orden supranacional por construirse de manera multilateral, no puede reducirse a la alternativa entre liberalismo y comunitarismo –o, mejor dicho: entre individualismo liberal y holismo *communitarian*–, ni resolverse en una especie de compromiso o síntesis entre las instancias del universalismo distributivo y del diferencialismo de la identidad.

Como atinadamente observó Seyla Benhabib en sus trabajos de los últimos años (2002 y 2006), no sólo ya es oportuno desarticular el falso dilema entre universalismo y relativismo, sino también resolver la *impasse* de una filosofía política normativa que tiene la tendencia de objetivar las “identidades culturales” y las “luchas por el reconocimiento” tomándolas como datos y no como problemas. Sin embargo, sólo es posible superar dichas situaciones de estancamiento (esas mismas que hipotecan fuertemente la eficacia de las teorías contractualistas liberales y la propuesta misma del *overlapping consensus* de John Rawls) bajo dos condiciones: 1) quebrar la ecuación entre cultura e identidad; 2) sustraer el universal –a pesar de su etimología– a la lógica de la uniformidad y de la *reductio ad Unum*, para adscribirlo al régimen de lo múltiple y de la diferencia.

Lo anterior equivaldría, en otras palabras, a “romper el espejo”, quebrar las relaciones especulares que solemos instaurar entre “nosotros” y “los otros”: una ruptura que no puede ser mera inversión de perspectiva (saber cómo los otros nos miran en lugar de saber cómo nosotros miramos a los otros puede ser muy instructivo, pero no suficiente para librarlos de nuestros “orientalismos”), sino que debe constar de una capacidad para vislumbrar en los demás una perspectiva de universalización autónoma y original.

Los problemas de la actual Babel no versan sobre cómo las llamadas “diferencias culturales” se miran entre sí –en el doble sentido reflexivo y recíproco–, sino sobre cómo cada una imagina y piensa lo universal. Es más: no solamente cómo lo imagina y lo piensa, sino también cómo lo ha transcrito y codificado colectivamente en sus enunciados de valor, y en sus declaraciones de principios y de derechos universales.

LAS CONSTITUCIONES DE LOS OTROS

Por esa decisiva razón, el discurso en torno al multiculturalismo –actualmente cargado de equívocos– puede volverse fecundo y abrirse al futuro sólo si ensancha el espectro de la comparación, hasta llegar a comprender las diferentes concepciones de los derechos y de los valores que fundan un orden constitucional.

Las Cartas –sean declaraciones de derechos fundamentales o Constituciones en sentido estricto– siempre representan, con distintos grados de aproximación, el compendio de dinámicas socioculturales específicas. Lejos de ser simples abstracciones, dimensiones ideales o meras super-

estructuras ideológicas –si es que aceptamos aquello que nos dicen los más recientes planteos de la historia jurídico-constitucional–, estas nos ofrecen los indicios de procesos reales: de conquistas y adquisiciones de valores conseguidos, según los casos, por medio de ásperos conflictos o soluciones de compromiso.

Por ejemplo, las dinámicas constitucionales que se verifican en África son muy instructivas, precisamente porque parecen proyectarse hacia la superación del modelo continental de dogmática jurídica fundado sobre una jerarquía fija de las fuentes, constituyendo una lógica distinta, que toma como base la circulación intersistémica de una pluralidad de *issues*.

Obsoletos los viejos esquemas de los siglos XIX y XX que hacían hincapié en el binomio estructura/superestructura, muchos de los procesos en vía de definición en las distintas áreas del planeta –desde Europa hasta Asia, y hasta América Latina misma– se nos presentarán como otras tantas formas del fenómeno de la “contemporaneidad de lo no-contemporáneo”: como distintas maneras en que los derechos de última generación intentan encontrar una salida en un contexto constitucional con capacidad para legitimarlos y consolidarlos.

La tendencia –que surge cada vez en más latitudes– a delinear los contornos de un derecho postestatal no es sino la expresión –en campo jurídico– de la manera en que la sincronía de lo asincrónico, la presión intermitente de la interdependencia global, opera sobre los contextos locales. Si en este caso quisiéramos proponer análisis específicos y diferenciados, la argumentación sería muy larga y desde luego muy técnica.

Sin embargo, aunque nos limitemos a los trazos generales de la comparación, es posible afirmar, en una síntesis extrema, que con ello se abre un problema muy serio: el carácter reticular de los derechos y, por consiguiente, de la dinámica constitucional misma, entendida como búsqueda de un puente entre moral y derecho, traducción-positivización de principios axiológicos en derechos fundamentales. En pocas palabras: las distintas generaciones de derechos se relacionan unas con otras, constituyendo un intrincado y complejo entramado de implicaciones recíprocas.

Tal como intenté demostrar en el capítulo noveno de mi libro *Pasaje a Occidente* (Marramao, 2003), esta cuestión presenta diversas analogías con lo que ocurrió en las tentativas de construir la Constitución de la Unión Europea. Desde este punto de vista, también parecen igualmente instructivos los resultados de las investigaciones más innovadoras que –en el marco de la comparación entre las Cartas de Derechos occidentales y las de “los otros”– se efectúan desde hace algunos años en África. Según

esos análisis reseñan, el área representada por ese grande (y abandonado) continente resulta mucho más compleja de lo que habitualmente pensamos, es decir, se presenta como un verdadero espacio con geometría variable. Considero necesario indagar más este punto, por la decisiva razón de que el continente africano ya no puede ser objeto de indiferenciada negligencia o de demagogia populista: a fin de cuentas, dos caras de la misma moneda. Creo que a dicho efecto el análisis diferencial es muy importante: el discurso que las nuevas investigaciones desarrollan, por un lado acerca del papel que desempeñan las “superpotencias” representadas por Sudáfrica y por Nigeria, por el otro en “la zona de sombra” entre el África islámica y el África negra, que ha concitado la muy interesada atención de los Estados Unidos de América, ofrece una serie de argumentos muy interesantes.

Por lo demás, cabe captar algunas implicaciones teóricas decisivas, incluidas en los análisis puntuales y diferenciadas del contexto árabe-islámico (utilizo este par de manera aproximada, y adjunto un guión para resguardarme) que parecen menos proclives a fomentar temas *à la page* como el del islam radical, la yihad y el “choque de civilizaciones”, invitando, en cambio, a no confundir las dinámicas sociales profundas con las expresiones más dramáticamente desmesuradas, las transformaciones en las condiciones materiales y simbólicas de las masas musulmanas con una red transnacional de sujetos específicos (en su mayor parte identificables con las clases intelectualizadas y “occidentalizadas” del islam de la diáspora). Algunos de estos análisis plantearon incluso la necesidad de acercarse a las Cartas del área árabe-islámica con un enfoque comparativo, forjado en la idea de la secularización.

Sin embargo, hay que advertir que el proceso de secularización, si bien por un lado posibilitó en Europa la creación del Estado laico soberano, *superiorem non recognoscens*, y por ende la división de poderes, por el otro promovió e inauguró un proceso igualmente importante: una paulatina –pero nada lineal– tendencia a desterritorializar el derecho, detectable en la trayectoria que desde la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y desde la *Déclaration* francesa de 1789 llega hasta la Declaración Universal de 1948 (Marramao, 1983 y 1994).

Otro aspecto que surge con gran claridad a partir de las contribuciones antes mencionadas es que para pensar los procesos de universalización ya no podemos tomar como referencia un modelo estándar de Modernidad. En otros términos: ya no puede entenderse de manera uniforme el universalismo, sino que debe de ser reformulado, y para ello tomar como punto de partida la conciencia de que –parafraseando las

célebres palabras de Hamlet– existen más caminos hacia la libertad y la democracia de los que hasta ahora nuestra pobre filosofía nos haya dado a entender. Sin embargo, a la pobreza de la filosofía es necesario hoy añadir también otras pobreza, por ejemplo, la de la sociología misma. Y no es por cierto la peor.

EXCEPCIÓN Y CONTINGENCIA

Algunos aportes recientes en el ámbito de la orientalística –desde la comparación filosófica de François Jullien (1997) hasta los fundamentales trabajos de Jürgen Osterhammel (1998) acerca del “desencanto de Asia”, en un sentido análogo a la expresión de Max Weber *“Entzauberung der Welt”* (desencanto del mundo), y de Heinz Roetz (1992) acerca de “la ética china de la Era Axial”– me convencieron aún más, confirmando mis tesis ya propuestas en *Pasaje a Occidente*, de la necesidad de ocuparme de manera seria y circunstanciada de una revisión del mayor –y conceptualmente más elocuente– panorama comparativo de las civilizaciones con que contamos hoy en día, es decir, la *Religionssoziologie* de Max Weber. La parte de esta obra dedicada al confucianismo y al taoísmo incluía un análisis, específico y atento bajo muchos aspectos, del modelo confuciano. Sin embargo, su conclusión era drástica: el modelo confuciano quedaba en las antípodas del puritanismo ascético, y se lo declaraba absolutamente no funcional para el nacimiento de una sociedad capitalista productiva y dinámica. La experiencia histórica de las últimas décadas nos ha demostrado cuán equívoca y apresurada fue esa sentencia.

De manera muy oportuna, uno de los más prestigiosos intérpretes italianos de la obra de Max Weber afirmó recientemente que, después de casi medio siglo, “el enfoque weberiano requiere una revisión y una corrección sustancial”, ya que había cambiado de manera radical “la imagen de las sociedades europeas sobre cuya base Weber afirmaba la exclusividad de la conexión entre capitalismo racional y ética protestante, y por tanto el carácter peculiar del desarrollo del Occidente moderno” (Rossi, 2007: 172).

A diferencia de lo que afirman los autores de las tesis del excepcionalismo, el así llamado “milagro europeo” no constituye una premisa, sino el resultado contingente de una mezcla de circunstancias históricas (en las cuales han cumplido un rol por cierto no secundario el racionalismo técnico-científico y el potencial que encierra la combinación, para va-

lernos de palabras de Carlo Cipolla [1983], de “velas” y “cañones”) que han permitido a una área relativamente limitada y marginal del planeta cobrar una posición de hegemonía con respecto a las otras civilizaciones.

En cuanto al juicio acerca de las civilizaciones asiáticas, actualmente me parece legítimo afirmar que fue formulado, no sólo por Weber sino por el propio Marx, bajo la pesada hipoteca de lo que antes definí como modelo estándar de la Modernidad: en última instancia, un modelo dependiente de una teoría lineal de los estadios de desarrollo de las formaciones socioeconómicas, según la cual el “modo de producción asiático”, en su lógica estructural íntimamente despótico, se presentaba en sustancia privado de los factores dinámicos endógenos capaces de provocar una “transición” hacia el capitalismo moderno. ¿Cómo explicar, a la luz de dichas hipótesis paradigmáticas, el milagro económico asiático que viene desarrollándose ante nuestros ojos?

Cierto es que este milagro –en el cual el imperativo de la productividad contrae nupcias con el de la innovación tecnológica– va acompañado por una reivindicación aparentemente caduca de los valores comunitarios y paternalistas propios de la tradición asiática. Cierto es que, apelando a los *Asian values*, nos encontramos frente a una suerte de manifiesto de propaganda preparado por las élites gubernamentales de los países del Sudeste Asiático, en su condición de movimiento de represalia que apunta a cumplir con el estereotipo “orientalista” en contra de Occidente.

Y sin embargo –como oportunamente argumentó la filósofa italiana Emanuela Fornari en su libro *Modernity Out of Joint* (2007)– se trata de un movimiento estratégico, en lugar de un mero mecanismo reactivo. Bajo este aspecto, las muy divulgadas críticas dirigidas por Jürgen Habermas (1996) y por Amartya Sen (1997) a la “Declaración de Bangkok” de 1993 (redactada en la reunión preparatoria regional para Asia de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena), aunque sean absolutamente pertinentes y legítimas en el plano teórico, parecen, al contrario, confusas en cuanto evaluación política.

El problema, planteado por la estrategia con fundamento en los “valores asiáticos”, no puede resolverse con la detección –en sí inapelable– de su carácter de ideología legitimadora del “autoritarismo dictatorial –más o menos *soft*– de los países en vías de desarrollo” (Habermas, 1996: 227) ni con el igualmente indiscutible señalamiento del carácter instrumental de un receptáculo indiferenciado que, al soslayar las peculiaridades de experiencias, historias y civilizaciones distintas, “utiliza la fuerza política del anticolonialismo para reforzar el asalto en contra

de los derechos civiles y políticos fundamentales del Asia poscolonial” (Sen, 1997: 163).

La pregunta que hace falta contestar es si aquel eslogan se revela políticamente eficaz, funcionando como factor de consenso y de motivación para el crecimiento económico en realidades tan distintas. La singular toma de posición de la “Declaración de Bangkok” consiste en mantener unidos el universalismo y el contextualismo, principio de mundialidad y principio de territorialidad, cosmopolitismo y soberanía estatal, adoptando como punto de partida el uso estratégico-instrumental que Occidente hace de los “derechos humanos”.

En este sentido, resulta sintomático el artículo 8 de la Declaración:

Se reconoce que los derechos humanos, aun siendo por su naturaleza universales, han de considerarse en el contexto de un proceso de adopción de normas a nivel internacional que es dinámico y en vía de desarrollo, teniendo siempre claro el valor de las peculiaridades nacionales y regionales y de los distintos patrimonios históricos, culturales y religiosos (Declaración final, 1993: 181).

Las razones que forman la base de este enunciado no son en modo alguno “ocasionales”. Como ya han puesto de relieve diversos investigadores, sus raíces se remontan a un pasado ético-cultural que –no iniciado ayer, sino en el siglo VI a. C.– se ha concentrado (sobre todo en China) en dos cuestiones cruciales: 1) el nexo entre autonomía individual y “red” de las relaciones comunitarias (*guanxi wang*) en el que el individuo está inserto; 2) la relación biunívoca entre “ley” y “rito” (*li*), normas codificadas y conjunto de rituales sociales y de comportamiento que en Occidente acostumbramos señalar, conforme a una tradición filosófica que comienza con los tres tratados de ética de Aristóteles y abarca hasta los *Ensayos* de Montaigne, sobre la base de la eficacia formativa del “hábito” y de la “costumbre”.

En este punto de intersección entre la coyuntura presente y la *larga duración* debe reconsiderarse la recuperación o la eficacia ininterrumpida de la ética confuciana, según la perspectiva de una comparación entre modelo “occidental” y modelo “asiático” de los derechos:

cuando hoy en día se habla de los mínimos comunes denominadores a partir de los cuales bosquejar una reflexión universal acerca de los derechos humanos, se debe tener conciencia

de que en el mundo hay historias y experiencias distintas de la nuestra que es necesario tomar en consideración, y que no es suficiente limitarse a afirmar que en Asia Oriental hay déspotas que utilizan el pensamiento tradicional confuciano para enfrentar la maduración que nosotros nos obstinamos en suponer espontánea y paulatina de los derechos y de las libertades individuales de los ciudadanos (Cavaleri, 2007: 74-75).

De esta manera, nos vemos frente a un proyecto que, lejos de ser una “reacción” mecánica, por el contrario apunta a delinear los contornos de una globalización alternativa, ya no más en nombre de la primacía del individualismo competitivo, sino de la apuesta por la eficacia productiva de una comunidad de tipo jerárquico, en que el objetivo no es un individuo singular, sino un “singular individuo”, considerado como una verdadera familia ampliada, sea la empresa, el municipio, la región, el Estado.

Con ello se recorta el perfil de un modelo de Modernidad radicalmente distinto del occidental: un modelo que, quebrando el nexo ideal-típico de racionalización y desencanto, modernización y destierro, está produciendo un crecimiento económico de proporciones pavorosas, que en las próximas dos o tres décadas transformará a China en la primera economía del planeta. A favorecer este proceso, seguramente acudirá la peculiar índole del *ethos* confuciano, cuya concepción del orden es jerárquica, mas –al contrario del karma hindú– no inmutable, en cuanto prevé la posibilidad del ascenso social y del cambio.

CARTOGRAFÍA DE LA MODERNIDAD-MUNDO: DEL “HECHO DEL PLURALISMO” A LA “REALIDAD DEL MESTIZAJE”

Uno de los efectos más dañinos del contrapeso ejercido por la estrategia fundada sobre la identidad de los “valores asiáticos” en el debate teórico europeo y americano es el de recurrir con cierta frecuencia a una acepción indiferenciada del significado de “Occidente”.

Aquí se oculta el riesgo de exponerse a las críticas de aquellas actitudes ideológicas que hablan de “choque de civilizaciones”, que encuentran sus correspondencias en un mundo cada vez más interdependiente e íntimamente “mestizo”. De ello se deriva el motivo de la crítica contra el par “nosotros/otros”. Aunque lesione las antítesis especulares de lógicas de

identidad que son la base del actual desorden global, la crítica surge de la toma de conciencia de que no tenemos un Oriente y un Occidente, sino una inevitable –y, si parafraseamos a Hannah Arendt, actualmente “no representable”– pluralidad interna en ambos polos.

Por tanto, si es correcto aceptar la invitación formulada en su momento por Edward Said para que expulsemos el estereotipo “orientalista”, es igualmente necesario aplicar ese mismo trato al estereotipo “occidentalista”. Oriente y Occidente deben, pues, tomarse como carteles indicadores que contienen, en su interior, una pluralidad de fenómenos. Se ha dicho justamente que no existe Asia como una unidad, que no hay una indiferenciada cultura asiática.

Cuando en 1997 tuve ocasión de dictar unas conferencias en Hong Kong, mis colegas de la Hong Kong Baptist University no cesaban de recordarme que nosotros, los occidentales, éramos quienes parecíamos –a los chinos– personas estandarizadas, mientras que ellos se percibían a sí mismos de manera absolutamente diferenciada. Y luego de algún tiempo, invitado por Marc Augé para exponer un informe durante un encuentro internacional denominado “Dynamiques culturelles et mondialisation” (que se realizó en Aviñón, en octubre de 2003), tuve oportunidad de escuchar del comparatista Wang Bin que en sí la identidad cultural china, lejos de ser homogénea, es resultado de una construcción histórica que se fue configurando durante el transcurso de los siglos como si fuese un conjunto de experiencias, historias y formas de vida distintas. Por consiguiente, hay que entender aun el confucianismo no como una suerte de raíz estática o una invariable originaria, sino como un dispositivo ético y de comportamiento que con el paso de los siglos ha sufrido numerosas adaptaciones y reconfiguraciones. Hay, pues, más “Orientes” y más “Occidentales”. Y además: no solamente pluralidad sincrónica sino también diacrónica.

En la comparación con “los otros”, con formas culturales diferentes de “nuestra” civilización, es indispensable nunca perder conciencia de que toda una serie de prerrogativas que legítimamente damos por descontadas –el Estado de derecho, la libertad, la igualdad, el sufragio universal que incluye a las mujeres, etc.– son en realidad adquisiciones muy recientes de Occidente, y que nunca hay que considerar definitivas. De ello deriva que prestigiosos exponentes de la *intelligentsia* angloindia, como Amartya Sen o Homi Bhabha, con plena razón sigan recordándonos que mientras en Europa nosotros teníamos la caza de brujas, la Inquisición y las hogueras para los herejes, en India gobernaban príncipes ilustrados. Y un islámico podría rememorar que en la España del siglo XII el Califato de Córdoba era tan tolerante que allí podían convivir Moshé

Ben Maimón, alias Maimónides, e Ibn'Arabi, es decir: el máximo filósofo hebreo y el máximo filósofo islámico medieval.

Por lo tanto, como en ninguna otra ocasión, considero importante mantener viva la percepción del doble carácter (sincrónico/diacrónico) de la pluralidad, típico de la Babel global: en efecto, la diacronía contempla en sí no sólo la posibilidad de la evolución, sino también el riesgo de la regresión. Desde este punto de vista, un fenómeno definitivamente regresivo con respecto a los procesos de secularización puede detectarse en esa suerte de fundamentalismo “autóctono” de Occidente representado hoy por los Estados Unidos de la ideología *teocon*.

La cartografía de los problemas que la Modernidad-mundo exhibe viene a confirmar que el único modo de comprenderlos es tomar como punto de partida la idea de que vivimos en una especie de doble movimiento de hibridación y diferenciación. Con todos los ejemplos analizados, aparece por un lado la omnipresencia del fenómeno de interdependencia y mezcla (también las Cartas islámicas –según nos recuerdan las investigaciones mencionadas– se han dejado influir por los valores occidentales); por el otro, el carácter transversal de su opuesto especular, el fenómeno de la diáspora.

Creo que el análisis debe tomar en cuenta estos dos aspectos no de manera separada, sino contextual. En otras palabras: debemos adoptar como punto inicial la realidad del mestizaje, y no meramente “el hecho del pluralismo”, como afirman las filosofías políticas de alguna manera inspiradas por el neocontractualismo de John Rawls. La pluralidad no es solamente un *infra*, sino también un *intra*: no es sólo intercultural, sino también intracultural, no sólo intersubjetiva sino intrasubjetiva, no sólo entre identidades sino interna a la constitución simbólica de cada identidad, ya sea individual o colectiva.

He aquí la decisiva razón que me ha llevado, en el transcurso de mi reflexión de los últimos años, a proponer la fórmula *cosmopolitismo de la diferencia*, entendido como una salida del paralizante dilema teórico y político entre universalismo de identidad (postulado de las concepciones de ciudadanía por asimilación) y diferencialismo antiuniversalista (postulado de las versiones fuertes del multiculturalismo): es decir, para simplificar lo más posible, entre modelo *République* y modelo *Londonistan* (véase Marramao, 2008). Creo que siguen esta dirección algunos importantes estudios multidisciplinarios, los cuales, al postular una interacción entre la comparación jurídica y la antropología cultural, apuntan a delinear los posibles códigos de una democracia intercultural basada en un derecho multipolar y “mestizo” (Ricca, 2008).

En lo que a mí respecta, desde hace varios años estoy convencido de que las tendencias subterráneas hacia el mestizaje cultural e institucional llevan mucho tiempo actuando y de que la forma dominante del conflicto de nuestro tiempo obedece a un mecanismo simbólico de reacción ante los fenómenos de hibridación creciente y –como décadas atrás había detectado un estudioso de frontera como Ernest Gellner– de “universal destierro” y “exilio cósmico”, que en distintos grados arrolla todas las culturas.

La índole de este mecanismo está vinculada con la lógica de la identidad y de la identificación: tiene, en suma, marcados rasgos de identidad. En la primera edición de *Pasaje a Occidente* (2003) afirmé, antes de que Amartya Sen lo hiciera en su brillante ensayo *Identity and Violence* (2006), que los conflictos de la era global presentan atributos tanto más cercanos a los conflictos fundamentales que habían signado las guerras civiles de religión en la etapa previa a Westfalia, que a los conflictos típicos de la era industrial. El aspecto dramático que asume hoy el nexo identidad-violencia, por lo tanto, puede explicarse solamente a la luz de un diagnóstico específico de los mecanismos que han producido el surgimiento de la característica “identitaria” del conflicto global.

MÁS ALLÁ DEL RECONOCIMIENTO

¿Cómo es posible tender puentes entre “los Occidentes”, entre las variantes occidentales y “los otros”, que a su vez son plurales en su interior?

En los últimos años he discutido con Jürgen Habermas acerca del “Occidente dividido” (véase Habermas, 2004). Esta fórmula puede servir solamente si la acotamos a un diagnóstico de nuestro contexto cultural. En caso contrario, corre el riesgo de no traducirse en un enunciado edificante si al hablar de “Occidente dividido” consideramos –y temo que en parte Habermas así lo considera– que un Occidente recompuesto tiene la capacidad para resolver de manera endógena, a partir de su propia tradición cultural, todos los problemas de la democracia global.

No pienso de ese modo: estoy convencido –e intenté demostrarlo en mis tesis “del pasaje”– de que Occidente no puede ser autosuficiente. Al respecto, estoy en “divergente acuerdo” con los contemporáneos que rehabilitan aquella ingeniosa arquitectónica del *Okzidentaler Rationalismus*, representada por el positivismo jurídico. No creo que la tradición del racionalismo moderno –incluso tal como se la forjó en Occidente en su

forma más noble: el universalismo ético kantiano por un lado, el garantismo jurídico por el otro— sea autosuficiente, y tenga la capacidad para encontrar por sí sola una solución a los conflictos de nuestros tiempos y contribuir a construir una “república cosmopolita”.

Retomando las palabras de Raimon Panikkar: la casa de lo universal no está lista todavía, sino que hay que edificarla multilateralmente. No puede decirseles a los otros: vengan y serán huéspedes de nuestra casa; inténgrense y serán anexados a nuestra civilización del derecho. Al contrario, hay que negociar un nuevo espacio común: construir juntos una nueva casa de lo universal. Si fuéramos capaces de dispensar una mirada menos viciada de prejuicios a otros contextos de experiencia, nos percataríamos de que en otras regiones del mundo existen concepciones de libertad y dignidad de la persona igualmente nobles (o, llegado el caso, no menos respetables) que las nuestras.

Tanto es así que cuando Martha Nussbaum tuvo que volver a proponer la idea de felicidad en el sentido de *fulfillment*, “florecer”, retomó por un lado una noble matriz de la cultura occidental —la tradición aristotélica— y por el otro una tradición india (Nussbaum, 1997). De esta manera, surgió la conciencia de que “libertad” es una palabra vacía si la entendemos solamente como libertad de elección. La categoría de *elección*, entendida como expresión de una “preferencia”, se ve perjudicada por su cada vez más invasora acepción mercantil: por ello, nos vemos inducidos a pensar que la elección de un “plan de vida” personal es por completo análoga a la elección de un vestido de moda o de una hamburguesa en la Tienda Global. Al contrario, es cualitativamente distinta la decisión consciente —libre y responsable— que permite que la singularidad de una mujer o de un hombre se desarrolle: no puede ser una *rational choice*, por la sencilla y decisiva circunstancia de que incluye en sí la dimensión relacional de los afectos y de la emotividad. A ello obedece la exigencia de postular en el centro del accionar y del proyecto político la idea de la felicidad como un florecer: como un desplegarse de los talentos y de las pasiones, de las capacidades y de la personalidad de cada uno/a.

Algunas consideraciones más, antes de concluir. Considero que puede compartirse la crítica de Benhabib a la representación monolítica de la cultura: al postular una imagen deificada de las civilizaciones como entidades monolíticas, la idea de tolerancia multicultural crea un campo fecundo para el surgimiento de los fundamentalismos.

Sin embargo, estoy igualmente convencido de que es necesario ir más allá, tomando en cuenta la crisis radical que hoy abarca los dos modelos

de inclusión democrática que hemos experimentado en la Modernidad: el modelo republicano (que asimila las diferencias en un espacio neutro de ciudadanía sin pertenencia) y el modelo multicultural “fuerte” (o, como lo denomina Seyla Benhabib, “en forma de mosaico”).

Con nuestros ojos hemos visto en el caso francés que la asimilación determina que se oculten las identidades comunitarias, que, en consecuencia, se organizan de manera subterránea y explotan con violencia. No es casual que los conflictos de reconocimiento y su relación con los conflictos de redistribución –el ya famoso par *redistribution/recognition*– representen el tema crucial que ocupa a la teoría política entre Europa y los Estados Unidos.

La confrontación entre el planteo binario de Nancy Fraser (distinción/cohabitación entre conflictos de redistribución y conflictos de reconocimiento) y la postura unívoca de Axel Honneth (subordinación de los conflictos de redistribución a la lucha por el reconocimiento) constituye, en este sentido, un intento importante de resolver las dos dificultades lógicas que puso de relieve una de las voces más certeras en el debate internacional: la jurista Amy Gutmann.

Según Gutmann, el “reconocimiento” multicultural, referido a grupos en vez de individuos, implica un doble riesgo: en primer lugar, el poder público se confirma impotente para intervenir acerca de los criterios con que cada grupo selecciona sus propias clases dirigentes y acerca de las modalidades de resolución del disenso interno; en segundo lugar –consecuencia aún más grave–, un individuo que no quiera reconocerse en alguna pertenencia de grupo tiene muy pocas posibilidades de ver reconocidos sus propios derechos. Se estaría creando así una suerte de delegación o derogación de la normativa universal.

En contra de esta tendencia, es necesario trazar una distinción neta entre el derecho a la diferencia y la diferencia en el derecho. En ningún caso podemos olvidar que la primera diferencia es la diferencia del individuo, que el primer y fundamental derecho es el derecho a la singularidad. Desde luego, se abre aquí una serie de muy delicadas cuestiones: al relacionarnos con los otros es necesario que estemos atentos para considerar que ellos son efectivamente “representados” por aquellos que se proponen como representantes por “autoinvestidura”.

A menudo los elementos más activos y mejor organizados de un grupo cultural o religioso son los que luego efectivamente son aceptados en calidad de representantes efectivos, aunque en la mayoría de los casos estos puedan representar a nada más que a una minoría de ese grupo. Sin embargo, dicho fenómeno no tiene que ver solamente con los distin-

tos grupos de inmigrantes en las democracias occidentales, sino también con los países de procedencia mismos.

Hace algunos años –más precisamente, el 13 de noviembre de 2002– participé en mi universidad, la Universidad de Roma III, en un seminario de Rina Khalef Hunaidi, secretaria general adjunta de las Naciones Unidas y responsable para el desarrollo de los países árabes. En esa ocasión, al presentar el *Arab Human Development Report 2002*, Hunaidi nos hacía observar que en los países árabes la mayoría de la población estaba sustancialmente a favor de la modernización y democratización –aun entendidas en forma distinta a la difundida en el mundo occidental–, mientras que solamente una estrecha minoría se declaraba a favor de las posiciones fundamentalistas y una minoría aún más estrecha miraba con aprobación los métodos de la violencia terrorista o “yihadista”. Esto significa que tenemos que obrar de manera mayéutica, de modo que las voces procedentes de las sociedades civiles de esos países tengan el peso adecuado. Sin embargo, a tal fin, tenemos que recordar una vez más la recomendación que Hamlet le hizo a Horacio: más cosas hay en el cielo y en la tierra de las que se sueñan en tu filosofía; hay más vías a la democracia y a la libertad de las que el racionalismo occidental haya imaginado.

Una política adecuada hacia los “otros” no puede entonces, en ningún caso, pregonar la exportación de la libertad, sino propiciar una maduración de procesos en pro de los derechos y de la democracia, sobre la base de vías y métodos por entero autónomos. La dinámica global después de 1989, fecha de la caída del Muro de Berlín, que funge como parteaguas, nos demuestra que cualquier tentativa de imponer un modelo estándar, etnocéntrico y hegemónico de modernización está inevitablemente destinada a producir una extensión y profundización de los conflictos. Ese es el verdadero nudo. Y aquí es donde Occidente se expone al fracaso de conducir al mundo entero a un estado de guerra civil endémica.

SIGNA PROGNOSTICA

Llego así –*last but not least*– a la *vexata quaestio* de la validez y de la vigencia de la perspectiva procedimental de la democracia. Este modelo constituye el postulado o, si se prefiere, la condición sine qua non, de una concepción de la democracia en que me reconozco profundamente: sin procedimientos, sin la certidumbre del derecho, sin el formalismo jurídico, ninguno de nosotros podría decir de sí mismo que es verdade-

ramente libre. Sin embargo, la democracia no es sólo procedimiento, no es sólo derecho: es también otras cosas. No soslayemos el hecho de que la búsqueda de una definición unívoca desde un punto de vista axiológico de los términos, lejos de producir la paz, siempre ha producido guerras.

El propio Hobbes nos ha recordado en el *Leviatán* que los filósofos morales, si bien munidos de las mejores intenciones, cuando intentaron definir de manera unívoca el bien y la paz sin excepción contribuyeron precisamente a producir guerras. Y por su parte Voltaire, en el *Tratado de la tolerancia*—observando retrospectivamente los conflictos confesionales entre católicos y hugonotes—, ha debido recordar que nosotros, los europeos, nos habíamos “exterminado por cuestión de algunos párrafos” (véase al respecto Marramao, 2003: cap. 7).

Si bien es cierto que el rigor formal de los procedimientos resulta esencial, es igualmente cierto que la obsesión por lo unívoco a menudo ha causado lutos y conflictos mortales. Pienso que deberíamos estar más abiertos a lo que una longeva y blasonada antropología llamaba “equivalentes funcionales”, asignándonos como programa una ulterior, decisiva tarea teórica: el pasaje desde el método comparativo hacia la política de la traducción.

Deberíamos ser capaces de detectar en las otras culturas principios, valores, criterios normativos igualmente válidos, aunque definidos diversamente de los nuestros, sin ceder a la tentación de superponerles nuestras definiciones, volviendo a proponer fraudulentamente la vieja división maniquea entre el bien y el mal.

Es oportuno no olvidar que las categorías de bien y mal deben manejarse con extremo cuidado. Por esta razón me siento igualmente distante tanto de la filosofía política que toma como punto de partida la idea del bien, cuanto de la que echa a andar desde el valor normativo del mal. Pienso, al contrario, en una política que, situada “más allá del bien y del mal”, tenga la capacidad para fijar su punto inicial en la escena simbólica representada por la experiencia del dolor. Quizá deberíamos comenzar a pensar la democracia como una comunidad paradójica, una comunidad de los sin comunidad, cuyos principios constitutivos procedan directamente de la prioridad normativa del dolor o, adoptando la fórmula de una teología política al revés, desde la “autoridad de aquellos que sufren”.

Podrá legítimamente objetarse que, al considerar el carácter dramático de los conflictos y los frentes de enemistad que surcan el mundo globalizado, una propuesta de este tipo pertenece una vez más a la dimensión de lo contrafactual. Sin embargo, no enterarse de la medida

en que esta exigencia se ha radicado y de cuánto está ya presente en las dinámicas de los sujetos de esta Babel global nuestra, simplemente significa no detectar “los signos de los tiempos”: aquellos *signa prognostica* de nuestro presente que señalan un posible cambio de ruta, orientando las distintas dinámicas históricas hacia una trayectoria que trascienda las identidades postuladas como cerradas u homogéneas. En la dirección, justamente, de una política de la traducción y de un cosmopolitismo de la diferencia. Se requiere una nueva teoría y práctica de la traducción, y de una reencantamiento de la política, que tenga además la capacidad para tomar como punto de partida la escena simbólica representada por la experiencia del dolor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ben Nefissa, S. (ed., 2002), *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*, París, CNRS.
- Benhabib, S. (2002), *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006].
- (2008), *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.
- Bhabha, H. K. (1994), *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002].
- (2006), “Sul dubbio globale”, en Alberto Martinengo (coord.), *Figure del conflitto. Studi in onore di Giacomo Marramao*, Roma, Valter Casini Editore.
- Calchi Novati, G. y L. Quartapelle (coords., 2007), *Terzo Mondo addio*, Roma, Carocci.
- Cavalieri, R. (1999), *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Milán, Egea.
- (2007), “La Carta asiatica e la Cina”, *Parolechiave*, 37: 73-81.
- Cipolla, C. (1983), *Vele e cannoni*, Bolonia, Il Mulino [ed. cast.: *Cañones y velas*, Barcelona, Ariel, 1967].
- Colombo, V. y G. Gozzi (coords., 2003), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, Bolonia, Il Mulino.
- Crisma, A. (2000), *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell'età classica*, Venecia, Cafoscarina.
- (1993), “Dichiarazione di Bangkok” (declaración final del encuentro regional de Asia en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos), *Parolechiave*, 37 (2007): 179-183.
- Fornari, E. (2007), *Modernity Out of Joint. Global Democracy and 'Asian Values' in J. Habermas and A. K. Sen*, Aurora (Colorado), Davies Group (versión revisada en inglés del libro *Modernità fuori luogo. Democrazia globale e “valori asiatici”* in J. Habermas e A. K. Sen, Turín, Arago, 2005).

- Fraser, N. y A. Honneth (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres y Nueva York, Verso.
- Gellner, E. (1987), *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1988].
- Habermas, J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp [ed. cast.: *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999].
- (2004), *Der gespaltene Westen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp [ed. cast.: *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006].
- Jullien, F. (1997), *Traité de l'efficacité*, París, Grasset [ed. cast.: *Tratado de la eficacia*, Buenos Aires, Perfil].
- Marramao, G. (1983), *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti / Turín, Bollati Boringhieri, 2005 [ed. cast.: *Poder y secularización*, Barcelona, Edicions 62, 1989].
- (1994), *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma - Bari, Laterza [ed. cast.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998].
- (2003), *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2009 [ed. cast.: *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006].
- (2008), *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Turín, Bollati Boringhieri.
- Moccia, L. (ed., 1999), *Profili emergenti del sistema giuridico cinese*, Roma, Philos.
- Norton, R. (ed., 1995-1996), *Civil Society in the Middle East*, Nueva York y Leiden, Brill.
- Nussbaum, M. C. (1997), *Cultivating Humanity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [ed. cast.: *El cultivo de la humanidad*, Barcelona, Paidós, 2005].
- Osterhammel, J. (1998), *Entzauberung Asiens*, Múnich, Jahrhundert.
- Panikkar, R. (2008), “Mito, símbolo, culto”, en *Opera Omnia*, vol. IX/1, Milán, Jaca Book.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press [ed. cast.: *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].
- Remotti, F. (1996), *Contro l'identità*, Roma - Bari, Laterza.
- Ricca, M. (2008), *Oltre Babele*, Bari, Dedalo.
- Roetz, H. (1992), *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Rossi, P. (2007), *L'identità dell'Europa*, Bolonia, Il Mulino.
- Said, E. (1978), *Orientalism*, Londres, Routledge y Kegan Paul [ed. cast.: *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002].
- Sen, A. K. (1997), *Human Rights and Asian Values, Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy*, Nueva York, Carnegie Council on Ethics and International Affairs [ed. cast.: “Derechos humanos y valores asiáticos”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 35 (2001): 129-147].
- (2006), *Identity and Violence*, Nueva York, W. W. Norton [ed. cast.: *Identidad y violencia*, Buenos Aires, Katz, 2007].

- Steiner, G. (1975), *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981].
- Taylor, Ch. (1994), "The Politics of Recognition", en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: "La política del reconocimiento", en A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009].

2. El reencantamiento de la política como espacio de participación ciudadana

Benjamín Arditi

El objetivo de este capítulo es proponer criterios de lectura para pensar la participación, el sentido de pertenencia y el reencantamiento de la política en relación con la propuesta de un nuevo pacto o contrato de cohesión social que elaboró la CEPAL (2007)¹ para responder a problemas relacionados con la pobreza, la exclusión y la discriminación en América Latina y el Caribe.

Mi argumentación se desarrolla en cuatro pasos. Primero, esbozo un marco analítico para pensar la cohesión y la pertenencia como experiencias singulares cuyo sentido –siempre cambiante y objeto de polémica– se dirime en la interfaz entre procesos de gobierno y procesos de disenso o subjetivación que buscan reconfigurar lo dado. Luego examino cinco ideas que aparecen en la propuesta de un Pacto de Cohesión Social (en adelante: PCS) realizada por la CEPAL o que se derivan de ella. Estas son: la apuesta normativa por la solidaridad, el papel del conflicto y la exclusión, las dimensiones “supra-” y “transnacional” de la política, los actores de la gobernanza y el carácter fundante de los pactos. El tercer paso es la discusión de una manera de entender la pertenencia: examinaré, por un lado, el valor y sentido del prefijo “re-”, que incide sobre la idea del encantamiento de la política, y, por el otro, el desencanto y los procesos de subjetivación que este puede generar. El cuarto y último paso consiste en elaborar un diagnóstico y una imagen con la que pensar la política actual en función de la disposición para experimentar e innovar en materia de participación, pertenencia y reencantamiento de y con la cosa pública. La idea es emular la actitud de Raúl Prebisch y el núcleo de investigadores de la CEPAL, quienes se embarcaron en un proceso de reflexión acerca de la especificidad de las economías perifé-

1 Este libro está disponible en forma electrónica en <<http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/4/27814/P27814.xml&xsl=/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xsl>>.

ricas latinoamericanas por fuera de la ortodoxia liberal y marxista de la época. Se atrevieron a abrirse a debates intelectuales dentro y fuera del campo de la economía para desarrollar un enfoque propio, el histórico-estructuralista, que se convirtió en seña de identidad de la CEPAL en las décadas de 1950 y 1960 (véase Bielschowsky, 1998).

Ser audaces, hoy en día, tiene que ver con la manera como procesamos la evidencia de que las formas de la acción colectiva en América Latina superan, desde hace mucho tiempo, el marco de las elecciones y la representación partidista que son el núcleo de la visión liberal de la democracia.² Consiste en atreverse a pensar sin las anteojeras del sentido común y asumir, sin titubeos y sin remordimiento, que el posliberalismo es una idea fuerza cuyo momento ha llegado.

Las formas de participación y canalización de demandas que aparecen en el contexto posliberal apuntan a un empoderamiento social que complementa, y no reemplaza, el empoderamiento electoral que heredamos de la tradición liberal. La coexistencia de estas dos modalidades genera un escenario crecientemente policéntrico que nos permite hablar de un diagrama o archipiélago de nodos, ámbitos o circuitos diferenciados de intercambio político. Usaré la figura del archipiélago como imagen del pensamiento de la política posliberal.

PERTENENCIA Y COHESIÓN EN LA INTERFAZ ENTRE PROCESOS DE GOBIERNO Y DISEÑO

Comienzo esbozando un marco analítico para pensar el juego entre pertenencia y cohesión. Para ello me remito a una distinción que propone Jacques Rancière entre dos procesos heterogéneos: el de la *policy* o actividad de gobernar, y el de la política o práctica del disenso. Gobernar es

2 Schmitter (2005: 252-253) resume los rasgos básicos de la democracia liberal. Me limito a mencionar los más relevantes a los efectos de este escrito: el énfasis exclusivo en el ciudadano individual y en el individualismo, la visión voluntarista de la participación y el reclutamiento de los políticos, el apego a la representación territorial y a la competencia electoral como únicos nexos legítimos entre ciudadanos y autoridades públicas, el confinamiento de la política dentro de las instituciones del Estado nacional y, en último término, su reivindicación de la igualdad formal y su indiferencia ante la desigualdad sistémica en la distribución de la riqueza, la representación de intereses y la búsqueda de influencia.

una manera de simbolizar lo *común* como una cuenta exhaustiva de sus partes: consiste en la distribución de funciones, lugares, nombres y jerarquías que configura el campo de lo dado o la partición de lo sensible. Para el gobierno, sólo hay “partes” con las cuales se discute y negocia. El disenso también es una manera de simbolizar lo común, con la salvedad de que consiste en un común litigioso instituido por la parte de los que no tienen parte, es decir, por la parte que ha sido empujada hacia la inexistencia o por lo menos ha sido relegada al lugar de quienes, para el buen orden imperante, realmente no cuentan. El disenso se refiere a la cuenta de los incontados (Rancière, 1996: 43-47, y 2000: 145-146; véase también Dikeç, 2007: 18-22). Siguiendo este razonamiento, diré que el gobierno y el disenso tienen una manera específica de concebir la pertenencia y la cohesión, y que la existencia política de una y otra se juega en el encuentro de ambos procesos.

Veamos esto con más detalle. Michel Foucault propone una definición mínima de la actividad de gobernar. La entiende como un modo de acción singular que no es ni belicoso ni jurídico: gobernar es estructurar el posible campo de acción de los otros (Foucault, 1988: 239). La ventaja de esta escueta definición es que vale indistintamente para instituciones estatales y no estatales. Describe el modo de ser y de hacer de instituciones que tienen la capacidad y la potestad para dictar resoluciones y sancionar a quienes no las cumplen, que cuentan con un reconocimiento legal y que a menudo, pero no siempre, están respaldadas por una legitimidad derivada de mecanismos electorales. El proceso de gobernar enfatiza programas, procedimientos y objetivos meta que deben ser cuantificables y verificables. Opera en el horizonte del corto al mediano plazo característico del cálculo estratégico de los partidos, gobiernos e instancias legislativas, cuyo quehacer está condicionado por los ritmos electorales. Este horizonte incide en el accionar de grupos organizados que se encargan de formular reclamos, articular demandas y exigir respuestas, y a la vez está parcialmente condicionado por los ciclos electorales. En suma, el proceso de gobierno se refiere a la faceta más convencionalmente institucional de la acción colectiva, la cohesión y la pertenencia. Pertenecer es tener un lugar asignado y reconocido en el orden establecido, sin importar la posición que se ocupe en una jerarquía dada.

La práctica del disenso o cuenta de los incontados introduce un desplazamiento en el estatuto de la cohesión y la pertenencia. Una y otra son pensadas no a partir de lugares reconocidos, sino por medio de disputas acerca de quién tiene cabida en la comunidad. Estas luchas ponen de manifiesto la ausencia de la comunidad (no todos están incluidos

como verdaderas partes de ella) o, si se prefiere, fundan una comunidad escindida, que una y otra vez se cuestiona si la comunidad existe o no. En este proceso de disenso, la pertenencia adquiere un tenor práctico sólo mediante un desacuerdo o polémica que busca establecer qué quiere decir “pertenecer” y, por ende, qué significa la “cohesión social” cuando hay partes que no son contadas dentro del espacio comunitario. El desacuerdo siempre se da por medio del tratamiento de casos singulares.

Pensemos, por ejemplo, qué puede representar la igualdad ciudadana para los indígenas que son invitados a integrarse a la sociedad nacional. “Integración” a menudo es un eufemismo para dar un barniz ecuménico a la exclusión étnico-cultural. La doble premisa integracionista es: (1) los indígenas no son realmente una parte de la sociedad y, por consiguiente, (2) para formar parte de ella deben –mediante la asimilación– dejar de ser lo que son. Contrariamente a lo que sugiere la lógica de la integración, para el proceso de disenso la pertenencia de los sin parte depende de procesos de subjetivación política. La subjetivación se refiere a un doble proceso simultáneo: implica una desclasificación del lugar asignado en el orden existente, un rechazo del “no lugar” o lugar subalterno ocupado por un colectivo, y además la identificación de ese colectivo con un nombre que aún no tiene cabida en él (Rancière, 2000: 148-149).

De lo anterior se desprende que la subjetivación es correlativa a una repartición o reinstitución de la sociedad u orden existente. Retomando el ejemplo anterior, si el orden actual ha dañado la igualdad étnica o cultural, esta sólo podrá realizarse si ese orden se modifica. Esto hace que la pertenencia de la parte de los sin parte, de aquellos cuya palabra no tiene el mismo valor que la de otros, sea siempre una pertenencia venidera. Aquí conviene dejar en claro que el proceso de disenso característico de la subjetivación no implica oponer lo institucional a lo extrainstitucional. Las pulsiones contestatarias *también* tienen una dimensión institucional, sólo que se manifiesta a partir y por medio del conflicto, la resistencia y la autoorganización bajo la premisa de una *institucionalidad por venir*. Esta arista de la pertenencia tiene una lógica, una temporalidad y un ritmo de acción colectiva diferentes a los de la cara más convencional. Sin embargo, ambas tienen algo en común: una fuerza generadora o capacidad constituyente que veremos con mayor detalle cuando analicemos el carácter fundante de los pactos.

Un corolario de lo anterior es que los procesos de gobierno y de disenso son dos modalidades de la puesta en discurso y de la puesta en escena de fenómenos políticos como la cohesión o la pertenencia. Una la aborda desde la perspectiva de la institucionalidad del orden existente o

gobierno que, por costumbre, denominamos punto de vista o mirada estatal. Pero la cohesión y la pertenencia también pueden ser vistas desde otro ángulo, el de la institucionalidad por venir de las pulsiones contestatarias o procesos de subjetivación de partes que aún no cuentan como verdaderas partes dentro de ese orden que, de nuevo por hábito lingüístico, denominamos la perspectiva de y desde la sociedad (aunque ni la sociedad ni el Estado sean etiquetas precisas, puesto que a menudo su uso abre más interrogantes de los que resuelve). Con todo, el gobierno y el disenso no actúan de manera pura –no funcionan en solitario–, dado que no hay una relación de exterioridad simple entre uno y otro. Parafraseando la metáfora usada por Margaret Canovan (1999) para pensar la relación entre política redentora y política pragmática en el populismo, podemos decir que gobierno y disenso son dos hermanos siameses inmersos en continuas rencillas que los separan y los unen. Cualquier pretensión de intervenir exclusivamente desde el gobierno o desde el disenso en materia de pertenencia y cohesión sólo puede ser tildada de ineficaz o tramposa. Como ya mencioné, la pertenencia y la cohesión se ponen en juego en la interfaz de ambos procesos.

El PCS planteado por la CEPAL está a medio camino entre estos dos procesos, o por lo menos intenta estarlo, y, en la medida en que ofrece un marco para el diseño de políticas públicas dirigidas a reducir la pobreza, la exclusión y la discriminación, podemos considerarlo una propuesta de gobierno. Asimismo, en la medida en que centra el nudo cohesión-pertenencia en la ciudadanía, el Estado de derecho, las agencias gubernamentales y los cuerpos legislativos, pone el énfasis en políticas distributivas, en la asignación de partidas presupuestarias, mecanismos contra la discriminación, y recursos por el estilo. También contempla la lógica política del disenso –una vez más, su faceta más institucional– al apelar a la democracia, la representación y a referentes habituales de la acción colectiva como los partidos políticos, los empresarios y las organizaciones sociales, y podría abordar de manera más decidida la institucionalidad venidera de los procesos de subjetivación política. Como veremos, el escenario posliberal de la política, precisamente porque ofrece canales de participación más amplios de los que estipula el modelo liberal democrático, puede funcionar como terreno general del encuentro de los procesos de gobierno y disenso para la reconceptualización de la pertenencia y el reencantamiento de la política.

CINCO TEMAS DE LA PROPUESTA

DE PACTO DE COHESIÓN DE LA CEPAL

LA SOLIDARIDAD COMO HORIZONTE NORMATIVO

Lo primero que salta a la vista respecto del PCS es el supuesto normativo que lo anima. Apuesta por “los de abajo”, por quienes han sido excluidos de los beneficios de un modelo de crecimiento centrado en el mercado, y plantea que la profundización de la inclusión y la reducción de la discriminación y la pobreza son objetivos deseables y factibles. Por eso, reivindica la solidaridad (CEPAL, 2007: 159-160), un valor que, junto con la igualdad, fue relegado al papel de Cenicienta del proyecto político impulsado en Occidente a partir de la Revolución Francesa (y que aún no muestra señales de haberse agotado).

No cabe duda de que la solidaridad es un valor estratégico cuya ausencia hace que desaparezca el impulso ético de la justicia social. Lo que resulta menos evidente es que tenga una vigencia práctica a priori. El PCS la describe como un valor práctico, “en la medida en que los individuos consideran que se beneficiarán más cuanto más adhieran a un ‘nosotros’, y que lo que beneficia a la comunidad beneficia también a los individuos, porque les garantiza mayor seguridad y protección en el futuro” (CEPAL, 2007: 28). Podemos querer que así sea, pero no hay garantía de que la racionalidad de los actores se ajuste a este cálculo. La política también puede alentar y legitimar una visión del todo opuesta, que reivindica el egoísmo como un valor positivo o que lo define como parte de lo que significa ser humano. En 1987, Margaret Thatcher declaró en una entrevista: “La sociedad no existe. Hay individuos, hombres y mujeres, y hay familias. Ningún gobierno puede hacer algo si no es por medio de la gente, y la gente primero debe cuidar de sí misma. Es nuestro deber cuidar de nosotros mismos y después, también, de nuestros vecinos”.³ En esta cosmovisión, evidentemente compartida por el grueso del electorado británico que llevó a Thatcher a ganar tres elecciones generales consecutivas, la solidaridad es una categoría secundaria y no constitutiva de la sociabilidad. Refleja el *ethos* neoliberal de la década de 1980, retratado de manera descarnada por Oliver Stone en la película *Wall Street*, aunque también describe el período previo a la crisis financiera global

3 El texto original dice: “There is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look to themselves first. It’s our duty to look after ourselves and then, also to look after our neighbour”.

de 2008 y el funcionamiento cotidiano de la economía de mercado en cualquier latitud.

Hay cuando menos cuatro motivos por los cuales es difícil dar por sentado que la efectividad de la solidaridad pueda tomarse como un dato *a priori*. Los tres primeros son afines a la ética propuesta por Thatcher en el fragmento citado. Primero, la racionalidad del “nosotros” –lo que beneficia a todos me beneficia a mí en términos de seguridad y protección futura– no puede obviar el problema de los *free riders* o actores oportunistas, que apuestan por una visión que, si bien es contraria a la solidaridad, no es necesariamente irracional. Argumentan que, en un mundo incierto, el “nosotros” es una ficción y, por tanto, es racional velar por nuestros propios intereses sin pensar en los demás. Segundo, en la sociedad y en la economía de mercado la competencia –por ganancias, recursos, bienes, puestos de trabajo, contratos o prestigio– transforma la solidaridad en un sentimiento noble pero ineficiente. La falta de escrúpulos puede resultar más funcional que ella para obtener los objetivos deseados. Tercero, los consumidores tienden a ser egoístas; su orientación racional consiste en obtener la máxima cantidad de bienes con la mínima cantidad de recursos. Esto constituye un freno para la solidaridad. Por ejemplo, la decisión de comprar productos que cuenten con el sello de “Comercio Justo” o con la garantía de no haber sido elaborados usando trabajo infantil o semiesclavo suele primar sólo si sus precios son competitivos respecto de otros productos similares. Por último, el poder de veto de algunos actores relevantes del PCS puede –y suele– operar en contra de la tesis de la solidaridad como valor práctico. Los ejemplos abundan: en México, son las empresas que configuran el duopolio de medios de comunicación; en Bolivia, los prefectos de los departamentos que componen la llamada “Media Luna de la región oriental”, que buscan mayor autonomía e incluso una posible secesión, y en la mayoría de los países, los empresarios, partidos y organizaciones sociales que cuentan con una fuerte capacidad disruptiva.

Para que la solidaridad no sea una mera declaración de principios y logre desempeñar el papel práctico relevante que se requiere para impulsar un PCS, hay que incentivarla a castigar a quienes se oponen a ella y promover mecanismos para procesar las controversias que surjan entretanto. Quien dice *controversias* en realidad quiere decir *conflictos*. Si la cohesión no es un valor positivo en sí (CEPAL, 2007: 26), la solidaridad tampoco lo es, y las resistencias que deberán enfrentar una y otra inevitablemente habrán de generar conflictos. Tal como veremos en la sección siguiente, esto quiere decir que tarde o temprano un PCS tendrá

que recurrir a la coacción y, a pesar de que se presente a sí mismo como un proyecto que privilegia la concertación y la inclusión, nunca podrá incluir a todos. La coacción y la exclusión tienen connotaciones negativas reñidas con el espíritu del PCS, pero también tienen un lado positivo-productivo que podemos percibir mediante una analogía con el dicho de que las únicas dos certezas en la vida son la muerte y los impuestos. Los sistemas de recaudación fiscal requieren mecanismos de coacción debido a que la gente suele resistirse a pagar impuestos, ya sea porque creen que sólo sirven para financiar la ineficiencia del sector público o porque saben que la asignación de recursos compensatorios –a comunidades, regiones, grupos o individuos menos privilegiados– impide que los aportes que hacen al fisco los beneficien únicamente a ellos. Aquí *coacción*, en su costado positivo, funciona como condición de posibilidad de la solidaridad en materia de políticas de redistribución.

NO HAY ORDEN SIN CONFLICTO NI INCLUSIÓN SIN EXCLUSIÓN

En líneas generales podemos abordar el conflicto en el sentido que Norbert Lechner (1986) le da a en el sugerente título de uno de sus libros, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Para este autor, la producción del orden político es una tarea propia de Sísifo, y el conflicto es un rasgo inherente a este proceso, no una disonancia o imperfección de la que lamentarse, que puede ser exorcizada por medio de la ingeniería institucional. De manera análoga puede hablarse de la conflictiva y nunca acabada construcción de la cohesión y la pertenencia deseadas. La producción de una y otra es conflictiva, pues involucra colectivos con diversos grados y formas de organización, dispuestos a enfrentar a sus adversarios en algún tipo de contienda a fin de defender sus maneras de entender la cohesión y la pertenencia.

Si el conflicto es inevitable, y en muchos aspectos productivo, también hay que recordar que no hay conflicto sin ganadores ni perdedores, y que su desenlace genera descontento y modos de exclusión. Lo presento como un axioma. Del mismo modo que el concepto de tolerancia supone que hay algo que debe excluirse por ser intolerable (pues, de lo contrario, la tolerancia carecería de un límite y se vaciaría de sentido concreto, en una identificación con el “todo vale”), una propuesta de cohesión también debe reconocer un *afuera*, esto es, algo que debe quedar excluido. Las políticas de inclusión suelen poner el acento en resolver las injusticias cometidas contra un *afuera* “bueno” compuesto por quienes son excluidos y discriminados por ser mujeres, indígenas, afrodescen-

dientes o pobres. Sin embargo, los conflictos en torno a la cohesión y la pertenencia no siempre son bienintencionados. En los procesos políticos hay un sinnúmero de experiencias y propuestas contrarias al espíritu y la práctica de la democracia. Por ejemplo, los que se inspiran en esquemas teocráticos cerrados o en nacionalismos xenófobos son claramente inaceptables. La reivindicación de los usos y costumbres de las naciones precolombinas es un caso menos extremo, pero igualmente genera problemas en materia de igualdad y discriminación, en especial debido a la práctica de compraventa de mujeres, aún vigente en algunas regiones. El PCS aborda de manera indirecta esos problemas cuando señala que las tensiones derivadas del deseo de ciertos grupos étnicos y sociales de organizarse con normas propias pueden llevar a un cuestionamiento de la soberanía del Estado (CEPAL, 2007: 26).

La cohesión también tiene un afuera que tal vez sea menos extremo pero es ciertamente más cotidiano, compuesto por empresarios políticos, grupos oportunistas, golpistas y, en términos generales, actores con poder de veto, que suelen ejercerlo para dislocar la agenda política. Esto aumenta el umbral de conflictos y reduce la capacidad para elaborar e implementar políticas públicas y asegurar su aceptación por parte de los actores relevantes. Como bien dice el PCS: no basta con que ellos obren de buena fe; sin embargo, no discute los mecanismos apropiados para procesar la conflictividad que se desarrolla en los bordes de lo que es tolerable en una democracia. Por eso, es importante tener presente que no hay cohesión y pertenencia sin exclusiones, y que toda propuesta para afianzar una y otra debe contemplar este perfil de la conflictividad, con sus consecuencias menos edificantes.

EL IMPACTO DE LA DIMENSIÓN “SUPRA-” Y “TRANS-”

En el PCS, el Estado, pero también otros actores, resultan cruciales para redefinir la orientación de las políticas públicas luego de casi tres décadas de reformas estructurales impulsadas por políticos y expertos cuya percepción de lo que constituye un buen desempeño económico estuvo dominada por la racionalidad instrumental. El PCS es, si se quiere, una respuesta política a un problema político cuyo abordaje requiere la participación de actores ubicados tanto en el plano gubernamental como por debajo de este, pero también de agentes e instancias de coordinación supranacionales. Sobre este último punto hay un silencio incómodo: si bien el documento está pensado en función de la región en su conjunto, como era esperable en una propuesta impulsada por un organismo

como la CEPAL, quienes lo elaboraron omitieron reflejar esta dimensión en el texto y, salvo las referencias a la especificidad de cada país, este plano está prácticamente ausente como categoría analítica; es decir, la región es concebida básicamente como una suma aritmética de casos nacionales en los cuales se implementaría el PCS. Tanto es así que se habla de “sellar un contrato de cohesión social *en* los países de la región” (CEPAL, 2007: 10; el énfasis es mío) en vez de un contrato *entre* los países que la componen.

En cierto sentido, el privilegio del “en” por sobre el “entre” es comprensible: los principales destinatarios de la propuesta de cohesión son los gobiernos y algunos jugadores por debajo del nivel gubernamental, ya sean partidos políticos, organizaciones sociales, gremios empresariales u otros grupos de interés organizados. Todos ellos son actores nacionales. Aceptemos que se puede, y debe, implementar el PCS caso por caso, pero reconozcamos también que es poco probable que “lo regional” pueda posicionarse en el centro de una propuesta que anhela ser efectivamente de alcance regional a menos que se aborde de manera explícita el “entre”. Para hacerlo, es menester contemplar la dimensión “supra-”, ya sea supraestatal, supranacional o supragubernamental (la única referencia a este plano aparece en la página 33 del documento en relación con la experiencia de la Unión Europea). Lo “supra-” es más que la suma aritmética de casos nacionales, y su abordaje no es difícil. Una de las maneras de realizarlo es con la creación de foros consultivos para discutir e impulsar la propuesta de un PCS, algunos de ellos entre agencias y representantes de los distintos gobiernos, y otros con estos y los distintos actores involucrados. A escala operativa puede pensarse en redes y mecanismos de coordinación y programas u oficinas locales de seguimiento y evaluación de esa propuesta.

Además de lo “supra-” hay que contemplar el complejo y cambiante mundo de actores “trans-”, que se ubican por debajo del nivel gubernamental. Incluye a ONG y redes de organizaciones sociales cuyo campo de acción rebasa el espacio físico de los Estados nacionales en los cuales operan. Naciones Unidas define a las ONG internacionales como aquellas que desarrollan actividades en por lo menos dos países. Y su estadística releva que pasaron de 6000 en 1990 a 26 000 a finales de esa década (cit. en Keohane y Nye, 2000: 115-116). Esta cifra no incluye a las ONG internacionales que no se han tomado la molestia de inscribirse en el padrón de la ONU, pero nos da un panorama del crecimiento exponencial del activismo transfronterizo. Las redes de activistas internacionales también son parte de lo “trans-”. Keck y Sikkink (2000) estudian

tres casos –redes en defensa de los derechos humanos, de la igualdad de género y de la conservación del medio ambiente– en América Latina. Estas incrementan la cantidad de actores que participan en el proceso político, desplazan los parámetros del cálculo político habitual y contribuyen a modificar la agenda de temas tratados en el debate público. Hay también experiencias de activismo social y político más recientes, como la plataforma de organizaciones nucleadas en Mercosur Solidario, que busca introducir una nueva agenda social en el Mercosur. Grugel (2005: 1073) describe este activismo como “la capacidad para introducir argumentos en la esfera pública, ensamblar coaliciones por los cambios, brindar recursos a otros grupos y generar conexiones dentro y fuera de la sociedad civil”.

Una propuesta de alcance regional –con sus dimensiones “supra-” y “trans-”– amplía y diversifica a los actores involucrados y, con ello, multiplica los puntos de posibles conflictos que, al igual que la solidaridad, deben encontrar canales para su procesamiento. Además, modifica la noción misma de pertenencia, especialmente en el caso de lo “trans-”, que extiende el alcance de la solidaridad, colocándola a escala “supra-”. Pero la dupla “supra-” y “trans-” también desafía el confinamiento de la política dentro del espacio físico de los Estados nacionales y de sus respectivos sistemas políticos. Esto genera un segundo efecto, relevante para nuestro argumento en la medida en que cuestiona uno de los ejes del pensamiento político liberal, a saber, que la política se hace en casa y que todo lo que se refiera al “afuera” es parte de las relaciones internacionales o de la política exterior, que son prerrogativa exclusiva de un actor, el gobierno. (Volveré sobre este tema en breve.)

LA GOBERNANZA Y SUS ACTORES

Un aspecto destacable del documento es que, en vez de quedarse con los conceptos habituales de *gobierno* y *governabilidad*, introduce la noción de *gobernanza* (CEPAL, 2007: 147). Este es uno de los términos centrales del vocabulario político contemporáneo, en especial desde que la Comisión Europea publicó *Gobernanza europea: un libro blanco* (2001). El objetivo explícito del *Libro blanco* es reducir el doble déficit que enfrenta la Unión Europea, el de confianza o legitimidad de sus instituciones y el democrático, que resulta de la baja participación de los ciudadanos en las instancias comunitarias. Propone generar mejores políticas, regulaciones y resultados, ya sea asignando un mayor peso al Comité de las Regiones o mediante la incorporación de ONG y otros actores de la so-

ciudad civil en la gestión de Europa (Comisión Europea, 2001: 5, 16-17). Esto último marca la diferencia específica entre gobierno y gobernanza. La gobernanza abre el proceso de gobierno más allá de sus actores habituales, algo que tiene visos de similitud con la respuesta conservadora a la crisis de gobernabilidad de la década de 1970, pero con mecanismos de consulta y debate entre actores organizados que no coinciden estrictamente con el neocorporativismo o corporativismo liberal que se proponía en aquellos años. Magnette (2003: 144) lo expresa muy bien: “la gobernanza contemporánea no está atada a instituciones cerradas y no es prerrogativa exclusiva de políticos profesionales [...] se refiere a los esquemas de toma de decisiones que incluyen a un conjunto más vasto de instituciones con una gama igualmente amplia de actores y procesos”. La gobernanza, agrega, es un *complemento* de la participación y de la responsabilidad [*accountability*] en las democracias representativas y no *sucedáneo* de la representación: “su función principal radicaría en que puede fortalecer, en el eje vertical, la responsabilidad de las instituciones con el ciudadano y, en el eje horizontal, la responsabilidad entre instituciones” (Magnetete, 2003: 145-156).

Aceptemos por un momento la hipótesis de Magnette, quien parece tener razón. En efecto, la gobernanza no cancela la importancia de los comicios como mecanismo de participación, o el juicio político y el castigo electoral como dispositivos para exigir responsabilidad a los representantes electos. Pero cabe preguntarse cuál es la relación entre complemento y objeto complementado. Si la gobernanza funciona como un complemento recurrente del gobierno de partidos y expertos –así como de la participación electoral– y tanto como para convertirse en una dimensión prácticamente inseparable de ellos, ¿no deberíamos concluir que forma parte del “como tal” de la participación y de la propia actividad de gobernar? Creo que eso es precisamente lo que está ocurriendo en la relación entre gobernanza y gobierno, excepto, tal vez, en áreas como defensa, seguridad nacional y relaciones exteriores, que siguen estando en manos de actores más convencionalmente “gubernamentales”.

Esto tiene consecuencias importantes para mi reflexión. Sabemos que la gobernanza busca mejorar la eficacia en el diseño y la implementación de políticas públicas y, además, reducir el déficit de participación al involucrar a nuevos actores en el proceso de toma de decisiones. Son “nuevos” sólo en relación con los miembros tradicionalmente designados como parte del proceso de gobierno. Algunos de ellos se ubican por debajo del nivel gubernamental (por ejemplo, las ONG, las organizaciones de la sociedad civil, las redes de políticas públicas y las coordina-

doras nacionales y regionales) y otros por encima. En el caso de la Unión Europea, el “encima” es relativamente claro. Incluye órganos de gobierno como la Comisión Europea, el Consejo de Ministros, el Parlamento Europeo y una serie de instituciones y agencias que se ocupan de la emisión monetaria, la regulación del comercio, los controles migratorios o la política agrícola común. En América Latina no hay instancias de ese tipo, pero sí hay actores supranacionales relevantes, ya sean instituciones financieras multilaterales –como el FMI, el BM o el BID–, organizaciones de comercio como la OMC y tratados de defensa y derechos humanos, fiscalizados por la OEA y la Corte Interamericana de Derechos Humanos, respectivamente.

El PCS se refiere a la gobernanza de una manera congruente con el objetivo de mejorar la efectividad en la formulación y ejecución de políticas públicas, pero no menciona quiénes intervienen en ella. ¿Es esto significativo? Sólo en la medida en que la gobernanza, al llevar el gobierno y la participación más allá de su encierro en agentes e instituciones tradicionales, modifica la institucionalidad política precedente en varios sentidos. Primero, como vimos en la discusión acerca de la solidaridad y la política supra- y transnacional, la incorporación de nuevos actores genera mayor complejidad en el proceso de toma de decisiones. Si bien esto puede mejorar la eficacia y legitimidad de las políticas públicas, también puede –y, para ser francos, hay que suponer que debe– generar nuevas tensiones en el entramado institucional en el que opera el PCS. Segundo, la presencia de estos nuevos actores en el proceso de elaboración de políticas públicas es un síntoma más del escenario posliberal de la política. Por un lado, al igual que en el caso de la política supra- y transnacional, la participación de instancias multilaterales en la gobernanza extiende la política más allá de su marco nacional. Por el otro, si contemplamos sólo el plano doméstico, los actores y los niveles de gobierno involucrados en la gobernanza rebasan el marco de la participación política prevista por el liberalismo. Recordemos que este entiende la participación primordialmente en un sentido electoral. A su vez, la práctica política cotidiana se refiere a la actividad de actores partidistas que gozan de legitimidad electoral para tomar las grandes decisiones en materia de legislación y políticas públicas. La gobernanza demuestra que esto ya no es así, o por lo menos que la participación en la actividad de gobernar ya no se efectúa sólo mediante los actores y procedimientos de legitimación previstos por el liberalismo, sino que incluye otros ubicados fuera del Estado nacional y por debajo del nivel gubernamental, ya que además de los partidos hay agentes de la sociedad civil cuya legi-

timidad no procede de las urnas, excepto en los procesos internos de designación de autoridades. La conclusión que se desprende de esto es que la gobernanza tiene una fuerza generativa que va más allá de lo que preveía Magnette: no es sólo un complemento de la participación y del gobierno pues también modifica las coordenadas liberal-democráticas de la política.

EL CARÁCTER FUNDANTE O LA FUERZA GENERATIVA DE LOS PACTOS

El PCS reconoce que la inclusión implica una modificación del marco sistémico precedente. Dice al respecto: “La noción de inclusión social podría considerarse como una forma ampliada de la integración. En lugar de poner el acento sólo en una estructura a la cual los individuos deben adaptarse para incorporarse a la lógica sistémica, también supone el esfuerzo por adaptar el sistema, de manera tal que pueda incorporar a una diversidad de actores e individuos” (CEPAL, 2007: 18). Si recuperamos esta idea de adaptación-modificación del sistema en el cual se da la inclusión-pertenencia, podemos tomar como regla general que no hay pacto, acuerdo, proceso de inclusión o sentido de pertenencia que carezca de un componente fundacional, por mínimo que sea. Los pactos o acuerdos transforman el orden existente en su dimensión micro o macro, y con ello modifican el marco de relaciones entre los actores e instituciones relevantes.

Macpherson (1965: 6-11) brinda un ejemplo lúcido de este juego entre inclusión y transformación, cuando describe el impacto que tuvo la expansión del sufragio en la segunda mitad del siglo XIX. Al expandirse el cuerpo electoral para incluir a los obreros, hubo un cambio simbólico y práctico en la política: a partir de ese momento la burguesía tuvo que legitimar su dominación de clase intentando generar un consenso activo de aquellos sobre los que se ejercía ese dominio. Y se democratizó el Estado liberal, al mismo tiempo que se liberalizó la democracia, dado que esta fue montada sobre una sociedad de mercado, de opciones individuales y de gobierno representativo.

Resulta evidente que la pertenencia modifica aquello a lo que se pertenece. Es por eso que en las polémicas en torno a la inclusión-pertenencia está en juego la naturaleza misma de aquello a lo cual se pertenece. Dicho de otro modo, la inclusión de mujeres, indígenas o jóvenes en el proceso político no representa una mera suma aritmética de grupos, pues genera también una modificación geométrica de la sociedad a la cual comienzan a pertenecer de manera efectiva y no simplemente nominal.

Asimismo, si todo pacto o acuerdo tiene una dimensión fundacional, el PCS debe asumir abiertamente su propia fuerza generativa y aceptar que, aunque su propuesta de cohesión social sea compatible con la democracia liberal, no tiene por qué quedar restringida al esquema político que ella propone. En pocas palabras –como veremos en la sección final– el PCS funciona en un escenario político posliberal.

EL REENCANTAMIENTO DE LA POLÍTICA Y LA PERTENENCIA POR MEDIO DE LA SUBJETIVACIÓN

Debemos examinar ahora qué entendemos por *reencantamiento*. Lo haremos mediante el análisis de tres preguntas, que tal vez sean una sola vista desde tres ángulos. La primera corresponde a la fuerza, el valor y el sentido del prefijo “re-”. Una posible respuesta es que se refiere a la repetición de episodios en los cuales hubo una fascinación por y con la política –períodos en los cuales esta adquirió mayor arraigo e intensidad–, y que hoy volvemos o podemos volver a experimentar algo análogo. Los ejemplos abundan. Está el populismo clásico de la Argentina y Brasil –y en menor medida el de México– que movilizó a masas de trabajadores urbanos y las incorporó al proceso político en un proyecto de Estado desarrollista, nacionalista y, en cierta medida, antiimperialista. También está el entusiasmo generado por la promesa de igualdad y participación en los procesos revolucionarios de Bolivia, Cuba, Nicaragua y en la experiencia de la Unidad Popular chilena. Más recientemente se puede mencionar el alto grado de movilización en torno a los procesos de transición del autoritarismo a la democracia. Hubo, pues, episodios en los cuales la política fue vivida como posibilidad de tocar el cielo con las manos, de cambiar el mundo mediante la acción colectiva.

La variante sociológica de esta respuesta explica la pérdida del entusiasmo apelando al carácter cíclico de la participación: los movimientos pasan por períodos de auge y reflujo, aunque más no sea por la dificultad práctica de mantener continuamente movilizadas a grandes masas. El “re-” del reencantamiento coincidiría, entonces, con momentos de auge en los cuales la política puede volver a capturar la imaginación de la gente, es decir, sería un fenómeno tan recurrente como las estaciones, sólo que sin su secuencia fija y predecible.

Sea desde una perspectiva histórica o una sociológica, el reencantamiento se relaciona con la recuperación de algo perdido. Pero ¿qué

quiere decir recuperar algo? No puede significar un simple retorno a la experiencia anterior en los términos en que ella ocurrió; el pasado no es replicable, o por lo menos no puede serlo en un sentido simple, mecánico. Marx comparaba a Napoleón I con su sobrino, Luis Bonaparte, diciendo que la historia siempre se repite, primero como tragedia y luego como farsa. Con ello quería subrayar que Napoleón III no estaba a la altura de su insigne tío, y de paso prefiguraba la tesis según la cual la repetición es impensable sin la diferencia. Gilles Deleuze aborda esto cuando describe la repetición como una máscara de una máscara que ha perdido su original. Para él, la repetición no es una copia-ícono, sino un simulacro de una identidad original. Está expuesta a la posibilidad de la alteración, a tal punto que esta forma parte de la estructura misma de la repetición. En la repetición-recuperación hay un retorno de lo mismo como *otro*. Por consiguiente, toda repetición tiene una fuerza generativa: es, en alguna medida, una re-institución de lo que se recupera. *Mutatis mutandis*, el reencantamiento de la política no consiste en replicar el peronismo, la Revolución Cubana o la experiencia de la Unidad Popular, sino en embarcarse en un proceso de invención política, pues lo que retorna –el elemento de mismidad– no es la experiencia pasada en cuanto tal, sino un factor que estuvo presente en ella, ese encantamiento que no es otra cosa que el entusiasmo por la cosa pública en la imaginación y en el obrar de la gente.

El entusiasmo-encantamiento de y con la política puede darse mediante la lógica de la emancipación que ya asociamos con la metáfora de tocar el cielo con las manos. Se pone de manifiesto cuando la gente apuesta por algo extraordinario, por ejemplo, exigir democracia en el marco de gobiernos militares. Sin lugar a duda, aun cuando sea una demanda a todas luces exorbitante, que excede el cálculo costo-beneficio, igual impulsa a grandes colectivos a actuar como si su concreción fuera posible. La política, en tanto arte de lo posible practicado por partidos y movimientos sociales que buscan ampliar los umbrales de la igualdad, la justicia, la inclusión y la participación mediante la acción colectiva, puede parecer menos heroica pero sigue provocando entusiasmo. Al igual que respecto de la emancipación, se da por supuesto que la política realmente puede cambiar la vida, y hacerlo para mejor.

La segunda arista de la pregunta se refiere a cómo entender este gesto de entusiasmo. En términos generales, el encantamiento de, con y por la política es una posibilidad siempre en ciernes que debemos concebir como un *encantamiento por venir*. Como vimos en relación con la institucionalidad, no se trata de un “por venir” en el sentido de un futuro que

aún no está aquí. Esto reduciría la futuralidad del futuro a una simple presencia anunciada; por ejemplo, por supuestas leyes de la historia, la política o la sociedad que encierran el porvenir y dan de él una visión teológica. Para Jacques Derrida (1997), lo por venir es la posibilidad del acontecimiento, de algo que no puede deducirse de normas o programas preexistentes, pero no se trata de un ideal que espera su realización, y nunca arribará plenamente pues carece de un destino o de una imagen definitiva. La cohesión, la pertenencia y el encantamiento siempre son venideros, debido a que su sentido surge de polémicas y, por lo mismo, sus significados aceptados volverán a ser puestos en cuestión en distintos tiempos y lugares. No obstante, se trata de un encantamiento, una cohesión y una pertenencia que se producen por medio de las acciones del presente. Por eso debemos concebir lo por venir como aquello en lo cual ya nos estamos convirtiendo a medida que actuamos para hacer que ocurra y, al mismo tiempo, como una práctica que carece de un destino último dado de antemano: en todo momento su sentido se reconfigura mediante discusiones en torno al modo de hacerlo efectivo.

Este doble sentido de lo venidero le imprime al “re-” la dimensión performativa de una promesa. Hablar de performativos es hacer referencia a la teoría de los actos de habla, que los define como un tipo de enunciado que no puede separarse de la acción que enuncia. “¡Sí, juro!” y “Los declaro marido y mujer” son ejemplos habituales de performativos. A primera vista, los actos de habla no parecen tener relevancia para la política, pero esta impresión puede revelarse engañosa. Engin Isin toma este planteo teórico como eje conceptual del Enacting European Citizenship Project (ENACT), uno de los proyectos más imaginativos acerca de cómo repensar la idea de ciudadanía en Europa. Estudia a grupos habitualmente considerados vulnerables –inmigrantes ilegales, refugiados, extranjeros residentes, trabajadores inmigrantes, prostitutas y gitanos– debido a que no siempre cuentan con derechos de ciudadanía reconocidos y validados por el Estado en el que residen. Son vulnerables, pero no están inermes. Isin concibe la ciudadanía en su dimensión performativa para diferenciar su perspectiva analítica de la de alguien como Marshall, y así resaltar que la ciudadanía no depende sólo de derechos estatutarios. De acuerdo con el ENACT (2009), la ciudadanía existe en la medida en que los colectivos se embarquen en “actos de ciudadanía”, al margen de que cuenten o no con ciertos derechos. Su pregunta guía es:

¿Cómo es que estos actos moldean nuestras percepciones acerca de lo que significa hablar de sujetos de ciudadanía y de la

idea de ciudadanía en cuanto tal? Los actos que articulan demandas de ciudadanía (y que, al hacerlo, producen actores que plantean demandas) crean nuevos espacios de pertenencia e identificación que son diferentes de los lugares tradicionales de ciudadanía, como el voto, la seguridad social o la obligación de hacer el servicio militar. Los actos de ciudadanía son transversales a las fronteras y producen nuevos sujetos y escalas de ciudadanía.

En otras palabras, los actos de ciudadanía de gente como los *sans papiers* o los trabajadores inmigrantes generan una práctica de ciudadanía cuyo ejercicio no depende de derechos otorgados por alguna autoridad. Esta es la dimensión performativa de una promesa de algo venidero: la ciudadanía no nos espera en un futuro distante, sino que comienza a concretarse a medida que actuamos para hacerla efectiva. Asimismo, refuerza el argumento acerca de la fuerza generativa que tienen los pactos y los procesos de subjetivación.

En América Latina esto no es nuevo. Quienes participaron en actos de resistencia contra los regímenes autoritarios comenzaron a sentirse libres y ciudadanos a medida que luchaban por su libertad y su ciudadanía. Para ellos, la democracia fue una superficie de inscripción de los más diversos anhelos, que trascendían la instauración de un régimen político democrático pleno, con procedimientos establecidos, actores reconocidos y mecanismos rectores. Y ello, porque “democracia” significó libertades civiles, derechos de ciudadanía y pluralismo ideológico, pero también dignidad indígena, igualdad de género, justicia social y, en general, mayor felicidad. Esto reconfirma que el encantamiento de la política radica en la fuerza movilizadora de una promesa de algo venidero que siempre estará en esa condición, ya que los parámetros de igualdad, inclusión o ausencia de discriminación aceptados en el presente serán desafiados y resignificados continuamente.

Por último, queda la tercera perspectiva respecto de la pregunta que abre este apartado. Hablar de reencantamiento de la política supone que hubo –o hay– un desencanto respecto de ella. ¿En qué radica y a quiénes afecta? Y, en paralelo, ¿cómo se puede reencantar la política y en qué consistiría una posible imagen de esta política reencantada? Si la consigna “¡Que se vayan todos, / que no quede ni uno solo!”, coreada por los manifestantes argentinos en la coyuntura que desencadenó la renuncia del presidente Fernando de la Rúa en diciembre de 2001, sintetiza una de las posibles figuras del desencanto, el reencantamiento se referiría

a la democracia política como superficie de inscripción de demandas y anhelos. Pero, a diferencia de lo que sucedía durante los procesos de transición democrática, ahora se perfila cada vez más como una política y una democracia que se despliegan en un escenario posliberal.

“Que se vayan todos” refleja un malestar con la clase política y un escepticismo acerca de la promesa de renovación de la vida pública que los políticos profesionales enuncian de tanto en tanto. Un vistazo a los procesos políticos de la región en el transcurso de la última década revela que esa frase no describe sólo una particularidad argentina. Menciono a modo de ejemplo la bancarrota del *puntofijismo* y la implosión del sistema de partidos tradicionales en Venezuela luego del “Caracazo” de 1989 y, principalmente, después de la victoria electoral de Hugo Chávez en 1998; la recomposición de la política en Ecuador tras el triunfo de Rafael Correa; la “descriollización” de la política boliviana con el acceso a la presidencia de Evo Morales y las experiencias extrapartidistas de la Guerra del Agua y la Guerra del Gas, y la resistencia de Atenco a la construcción del nuevo aeropuerto internacional en Ciudad de México. Lo que estos casos tienen en común es la pasión y el interés por experimentar formas de democracia que reconocen otros actores además de los partidos, o que no consideran que las circunscripciones electorales sean la única unidad de agregación de intereses.

Insurgencias como las de Atenco y la Guerra del Agua ocurren al margen de la representación, a veces explícitamente en contra de ella e incluso de manera inusitadamente violenta. No son reducibles a conflictos por el reconocimiento (de identidades, demandas o derechos) o por la distribución (de recursos o empleos) en su sentido habitual de conflictos que pueden ser procesados mediante compromisos ad hoc entre las autoridades y las dirigencias. Sin embargo, tampoco son refractarias a los incentivos (y las amenazas) propios de las mediaciones institucionales: si lo fueran, serían insurgencias que montan protestas sin fin en torno a agravios inexpiables.

Más bien, y en cuanto “insurgencias”, se caracterizan por montar procesos de subjetivación política, conflictos en torno al lugar asignado. Vimos que para Rancière la subjetivación describe una lógica del “entremedio”, un doble proceso en el que un sujeto de enunciación se desclasifica del lugar que le ha sido asignado por otros y, a la vez, se identifica con un nombre, como la igualdad, que aún no es válido o aplicable en el orden existente. El entremedio hace que la identidad de colectivos o partes de la sociedad que no se identifican a sí mismas como tales sea una suerte de identidad en tránsito. Esto nos permite diferenciar entre

los procesos de subjetivación política que están presentes en las nuevas insurgencias y los conflictos convencionales por el reconocimiento. Al igual que los pactos, la subjetivación tiene una fuerza generativa que modifica el orden precedente. Las partes que no son partes sólo podrán serlo –lograrán pertenecer– si son capaces de generar una re-partición del mundo-comunidad. Tal vez esto explique, al menos parcialmente, la importancia que en tantos países de la región han adquirido los procesos constituyentes que buscan instaurar un nuevo marco para la relación entre Estado y sociedad, y por lo mismo apuntan a una re-partición en la cual los que no forman parte logren encontrar un lugar de pertenencia.

¿SÓLO DEMOCRACIA REPRESENTATIVA? POSLIBERALISMO SIN REMORDIMIENTOS

Pasemos ahora a discutir el último punto de este escrito, a saber, aquello que puede funcionar como parte del reencantamiento de la política. Por un lado, el llamado “giro a la izquierda” en la política latinoamericana ha generado una efervescencia entre quienes se vieron excluidos y discriminados por ser pobres, indígenas, mujeres, jóvenes o afrodescendientes. Han sido partes sin parte en las sociedades a las que pertenecen, partes cuyo único lugar real es el de subordinados.

El sentido de estos giros no se limita al triunfo de coaliciones electorales que, dado que sus victorias ponen de manifiesto la transformación del centro político de la región, se autodenominan de izquierda. Ese centro, que en las décadas de 1980 y 1990 estuvo codificado por la democracia multipartidista, la expansión del mercado y la disminución del papel del Estado, está siendo redefinido por el giro a la izquierda con nuevas coordenadas que incluyen, por un lado, la regulación del mercado y el fortalecimiento del Estado y, por el otro, mayor justicia social, equidad y un incremento del sentido de participación y pertenencia más allá de la representación. El escenario posliberal nos da pistas acerca del reencantamiento de la política en la medida en que nos presenta una gama de opciones más amplia para generar un sentido de pertenencia entre quienes no logran verse como partes en la representación política o que no se sienten interpelados por la representación partidaria.

Para el PCS, el Estado de derecho, el orden democrático y la gobernabilidad constituyen el marco en el que se han de elaborar políticas públicas (CEPAL, 2007: 9). Son componentes no sujetos a negociación,

y es bueno que así sea. Su premisa explícita acerca de la democracia es la necesidad de “trascender una noción relacionada puramente con la delegación y la representación democrática, a favor de canales múltiples de consulta, participación, diálogo y concertación social” (CEPAL, 2007: 151). Esto implica una disposición a experimentar con formatos y mecanismos políticos que trasciendan la democracia liberal. Dicho de otro modo, hay aquí una apuesta por modos de intercambio político más allá de la representación, que evidencia que no hay motivos para ver en las elecciones y la ciudadanía electoral la jaula de hierro de la participación democrática. Pero de inmediato se agrega que “esta participación debe tener lugar dentro de los cauces previstos por la democracia representativa y gozar de articulaciones institucionales que permitan hacer y visibilizar planteamientos ante los poderes públicos” (CEPAL, 2007: 151). Esta segunda premisa contradice la primera y debilita su tendencia a explorar múltiples canales de participación, diálogo y concertación social.

Detengámonos un momento en este punto. El propósito manifiesto de la defensa de la democracia representativa es evitar “alterar inadecuadamente [sus] reglas de juego básicas” para no “socavar el afecto ciudadano hacia la política” (CEPAL, 2007: 151). Este es un objetivo loable y compartido por la ciudadanía, que le asigna a la democracia —incluso a la representativa— un valor positivo, pero tal vez sea una meta limitada. Algo hemos mencionado con respecto al carácter fundante de los pactos, contratos o acuerdos, y sobre el hecho de que su implementación modifica el escenario precedente. Y lo mismo es válido para el PCS, aun cuando este autolimite su propia fuerza instituyente-transformadora en su intento por hacer congeniar una lúcida percepción de opciones políticas, que supere el *mainstream* liberal, con una reticencia a cuestionar la democracia representativa, lo cual puede resultar un freno para la innovación. Como ya dijimos, la CEPAL no ha dudado en experimentar con lo nuevo cuando impulsó el llamado “estructuralismo cepalino” en las décadas de 1960 y 1970. Con ello asumió el riesgo de pensar contra la corriente, sin el lastre del sentido común imperante entre los economistas de la época. Estamos nuevamente en uno de esos momentos de decisión que nos invitan a ser audaces y a pensar propuestas de innovación política. Esta audacia no consiste en propugnar un *carpe diem* generalizado, sino en aceptar las consecuencias de proponer formas de participación que trasciendan la democracia representativa.

LA ALTERNATIVA NO ES LA DEMOCRACIA DIRECTA

Es cierto que el fantasma de la democracia directa siempre ha acompañado a la representación, por lo menos desde que Rousseau la asoció con la esclavitud de los pueblos y planteó que la libertad sólo puede resguardarse mediante la deliberación en asambleas. Su influencia ha sido duradera. Los defensores de la democracia directa, en especial los activistas de base, la consideran un dispositivo para potenciar la participación en decisiones que tendrán efectos sobre nuestras vidas y un antídoto contra las tendencias oligárquicas, el oportunismo, la corrupción o la escasa transparencia en el quehacer de representantes cuya agenda no siempre está en sintonía con los reclamos y las preocupaciones de la gente. Para esos activistas, la participación constituye la mayor de las virtudes cívicas, a tal punto que, según la célebre máxima de Rousseau, hay que obligar a las personas a ser libres sometiéndolas a la voluntad general de la cual forman parte, es decir, obligándolas a participar en asuntos públicos.

Si bien hay ámbitos en los cuales la participación del colectivo en el proceso de toma de decisiones es posible y deseable, el contraargumento es que las asambleas características de la democracia directa no siempre son un crisol de virtud cívica y no todos tienen la pasión o el interés por ser ciudadanos virtuosos en este sentido rousseauniano. Quien haya atravesado experiencias asamblearias sabe que los acuerdos requieren discusiones interminables que, a menudo, toman los pocos que permanecen en el recinto (y que todavía están despiertos para votar), que la distribución desigual de recursos retóricos introduce asimetrías y formas de discriminación entre los participantes, y que ciertos grupos organizados suelen hacer todo tipo de maniobras –que van desde el control de la mesa coordinadora para incidir en la conformación de la lista de oradores, hasta la más descarnada intimidación de estos– a fin de orientar las decisiones de la asamblea en función de su propia agenda. Además, la vapuleada democracia representativa tiene una ventaja innegable: la división del trabajo. Permite que quienes ven en la política un llamado, una vocación o una fuente de empleo se ocupen de ella de manera sistemática y que el común de la gente, que prefiere participar en los asuntos públicos sólo de tanto en tanto, pueda dedicarse a actividades económicas, embarcarse en proyectos de investigación social, desarrollar su gusto por la literatura o gozar de su *dopolavoro* sin interrupciones para asistir a algo tan importante (y a la vez tan poco emocionante) como una reunión de trabajo de la subcomisión de Asuntos Tributarios de la Cámara de Diputados.

LA REPRESENTACIÓN: ENTRE EL DESCONTENTO Y LA INEVITABILIDAD

En suma, superar la democracia representativa o liberal no significa necesariamente un retorno al esquema de alternativas del tipo democracia directa *versus* democracia representativa. Hoy esta disyuntiva resulta simplista y poco relevante para una propuesta como la del PCS, que incluye entre sus actores a los gobiernos y a los partidos políticos. ¿En qué consistiría entonces el tránsito hacia un escenario que rebase el marco liberal? Quiero tentar una respuesta planteando una pregunta acerca del reencantamiento de la política: ¿el problema es evitar que la gente pierda su afecto por la política y la democracia representativa, o que supere su desencanto-descontento respecto de la representación política, los partidos y la “clase política”?

El informe Latinobarómetro de 2008 refleja este descontento:

América Latina está movilizada como nunca antes. La movilización, sin embargo, es no convencional, y no sigue los canales regulares de participación establecidos en la sociedad [...]. La participación no se da en los partidos, ni en reclamos institucionales, ni en formación de asociaciones, que han sido los tipos tradicionales de participación de otras sociedades en otros momentos del tiempo (Latinobarómetro, 2008: 75 y 77).

Su conclusión es que los pueblos de la región siguen interesados en el destino de sus sociedades, pero “están negando las formas tradicionales de hacer las cosas, inventando nuevas maneras de expresarse” (Latinobarómetro, 2008: 78). De lo anterior se desprende que la consigna “Que se vayan todos” no refleja un sentimiento antipolítico, dado que el gusto por la cosa pública no ha menguado, sino que más bien pone de manifiesto un descontento con la representación y los representantes, y un deseo de experimentar con otras maneras de hacer y de entender la política.

Esta es una conclusión correcta pero parcial, dado que esa frase de protesta no describe un rechazo puro y simple de la representación política. Si así fuera, ¿cómo podríamos explicar que muchos de quienes se identificaban y aún se identifican con esa consigna hayan participado en los procesos electorales de la Argentina, México, Bolivia o Ecuador después de 2001? Latinobarómetro revela que el punto más bajo de la confianza hacia los políticos profesionales se registra en el período 2001-2003, pero que, desde entonces, la confianza ha ido creciendo –más en el caso de los legisladores que en el de los partidos– y actualmente

la gente los considera componentes imprescindibles de la democracia (Latinobarómetro, 2008: 87-88). Por eso, es difícil coincidir con quienes perciben en este tipo de coyunturas un giro hacia una política de la multitud y hacia su propuesta de éxodo o defección del Estado y la representación, como sostienen Antonio Negri, Paolo Virno y otros pensadores provenientes del autonomismo italiano. Si bien es cierto que la multitud es una modalidad de organización y acción política que trasciende la representación, es prematuro aún afirmar que la democracia representativa se encuentra agotada. Parafraseando a Mark Twain, es un cadáver sorprendentemente saludable.

Entonces, ¿qué está ocurriendo en la región que podría considerarse un síntoma cabal de reencantamiento de la política? Me parece que para responder este interrogante debemos aceptar que, aunque la acción colectiva en efecto *desborda* el ámbito de la representación, no lo anula. Esa continuidad desbordada nos ayudará a comprender por qué es lícito describir el escenario político actual como *posliberal*.

Comencemos por el concepto de representación. “Representar” es hacer presente en otro lugar algo que está ausente o, en términos de Hannah Pitkin, la representación política consiste en actuar por otros. Pero el término también se refiere a una puesta en escena que le imprime un sello de teatralidad: nuestros “representantes políticos” son actores que desempeñan papeles en dramas y farsas que se desarrollan en la esfera pública. Al igual que los del teatro, deben parecer convincentes cuando besan a bebés, se indignan ante actos venales de colegas o afirman defender su causa hasta las últimas consecuencias. Sin embargo, se diferencian de los actores de teatro, pues no siguen un guión escrito. Aunque cuentan con una serie de mapas de navegación (plataformas partidarias, programas de gobierno, promesas electorales, acuerdos tácticos y estratégicos adoptados por la conducción de grupos y movimientos, entre otros) que siguen de manera laxa o estricta, una buena parte de su quehacer queda fuera de las coordenadas de esos mapas, pues deben responder sobre la marcha a problemas y temas imprevistos. Esto le da un cierto margen de discrecionalidad a la actitud de quienes están inmersos en la acción política, sean estos representantes o dirigentes de algún tipo. Siguiendo a John Locke, Manin (1998) propone llamar a este margen de maniobra el “poder de prerrogativa” o potestad que tienen los gobernantes para tomar decisiones cuando no existen normas preestablecidas. El poder de prerrogativa no contradice la tesis de Locke acerca del imperio de la ley; sólo busca dar cuenta de la inevitabilidad de situaciones imprevistas y la necesidad de lidiar con ellas tomando decisiones ad hoc.

Sea como fuere que definamos la representación, resulta evidente que este concepto supera los límites de la representación territorial del liberalismo. No hay, pues, un motivo valedero para acotar el uso del término y hacer referencia a los designados por un partido político y legitimados por medio del voto de quienes residen en una circunscripción determinada. Podemos hablar de la representación que surge al calor de una huelga o de una movilización política, de intereses organizados por categorías ocupacionales, o que busca expresar demandas en torno a una causa específica. Por eso hablamos de representación de género, representación sindical, representación estudiantil, representantes de la marcha por los derechos de los pueblos indígenas, etcétera. Philippe Schmitter lo plantea en forma acertada cuando afirma que tal vez el problema de fondo que enfrenta la representación tenga que ver menos con los partidos y las elecciones que con el tipo de ámbito en el cual se inscribe como proceso. La ciencia política da por sentado que las circunscripciones territoriales son las unidades apropiadas y confiables para la agregación de pasiones e intereses de los ciudadanos. Pero si estas unidades no resultan significativas para los ciudadanos o si estos sienten que los procesos electorales que se dan en esos ámbitos no son especialmente relevantes para ellos, no tienen por qué considerar legítimos a los vencedores de estas contiendas, aun cuando la competencia haya sido justa y el recuento de los votos honesto. En conclusión, la jaula de la territorialidad que ha dominado la idea de representación política se ha tornado problemática. Por eso, Schmitter (2009: 488) plantea que “en el pasado el territorio puede habernos parecido como la solución ‘natural’ y eficiente en términos logísticos, pero ¿por qué tenemos que seguir dependiendo de él de la misma manera en el presente?”.

Es en este punto donde surge la posibilidad de una política posliberal. Aclaremos que el prefijo “pos-” no indica que se haya terminado el liberalismo y hayamos pasado a algo completamente distinto. Tampoco supone una negación del liberalismo: no es sinónimo de “anti-”, sino más bien la apertura a un escenario político más amplio y complejo.

POSLIBERALISMO, EMPODERAMIENTO SOCIAL Y REENCANTAMIENTO DE LA POLÍTICA

En tanto propuesta de reforma política, el posliberalismo consiste en modificar la política electoral habitual mediante dispositivos que no son

estrictamente liberales. Schmitter menciona varios. Uno es pagar por ir a votar (que no es lo mismo que comprar votos), de manera tal que se compense a los más pobres por los gastos que les genera participar en los comicios. Esto rompe con el carácter voluntario de la participación en el pensamiento liberal e introduce un elemento mínimo de igualación o justicia social. Otro dispositivo apela a la relación entre países limítrofes: cada uno de ellos podría elegir a dos o tres senadores que tengan voz y voto en el senado del país vecino, y con ello impulsar el tratamiento de los temas que son centrales en sus países de origen. Esto rompe con la idea del territorio nacional como contenedor de la política. Una tercera posibilidad es modificar el sistema de financiamiento de los partidos, emitiendo pagarés que los propios ciudadanos entregarán a los partidos que gocen de su simpatía, y, en caso de que ninguno los convenza, destinarán el dinero acumulado a financiar la formación de nuevos partidos (Schmitter, 2005).

Hay otro aspecto del posliberalismo que es importante destacar. Tiene visos de similitud con la gobernanza, en la medida en que se refiere al papel de actores provenientes de la sociedad civil y de otros que están por encima del nivel gubernamental. Podemos analizar esto desde la óptica de un proyecto de reforma política o a partir de experiencias que se han venido desarrollando desde hace varias décadas. A modo de hipótesis, Schmitter (1992, 1995 y 1999) propone otorgar a grupos de interés organizados un estatuto semipúblico y financiamiento público mediante un sistema de pagarés similar al ya mencionado para los partidos. El razonamiento para justificarlo es que la presencia de organizaciones y grupos de interés establecidos en la esfera pública no es un hecho pasajero, pero, si bien todos ellos reivindican la democracia, su funcionamiento interno a veces está reñido con ella. Se les ofrece entonces financiamiento a cambio de su democratización, rendición de cuentas mediante auditorías y escrutinio público. Esos fondos contribuirían también a que puedan dedicarse de manera más profesional a elaborar la agenda de temas de debate, a criticar proyectos de ley y de políticas públicas, e incluso a elaborarlos. Es de especial interés para nosotros el posible impacto de esta competencia por los pagarés de los ciudadanos, en la medida en que ella generaría una suerte de segundo circuito de la política o ámbito de la ciudadanía social, paralelo al de la política electoral o ámbito de la ciudadanía liberal. Pero, incluso sin financiamiento público, asignarles estatuto semipúblico a los grupos de interés organizados es ya una manera de expandir la gama de actores que pueden tener una voz –y que pueden ser escuchados– en el proceso político.

A veces estos dos ámbitos pueden funcionar de manera autónoma, otras de forma interconectada o proclive a las negociaciones entre sí, pero a menudo también pueden entrar en conflicto. A esto podemos sumar un circuito o ámbito de política o ciudadanía supranacional, esto es, el terreno de acción e interacción de actores “trans-”, compuesto por los nuevos “guerreros” globales –como algunos los denominan– que, si bien se ubican por debajo del nivel gubernamental, no reconocen las fronteras nacionales como espacio de contención de la política. Incluye también a los actores que hemos descrito como “supra-”, es decir, los que están por encima del nivel gubernamental, tales como los organismos multilaterales financieros, de comercio, derechos humanos, etcétera.

De lo anterior se desprende que el prefijo “pos-” indica dos cosas. Primero, la continuidad del modelo de democracia que heredamos del liberalismo aunque, también, su modificación mediante medidas como las recién planteadas. Dicho de otro modo, en el marco del posliberalismo los ciudadanos seguirán participando por medio de las urnas y los partidos. En segundo lugar, el posliberalismo corresponde asimismo al surgimiento de un escenario político más complejo, en el cual la ciudadanía electoral coexiste con sitios, actores y formatos del intercambio político que exceden el marco estrictamente liberal de la política. Lo que cuenta como “político” no está confinado sólo a los partidos y las elecciones, ni al espacio físico del Estado nacional. Este escenario se configura como un verdadero archipiélago de ámbitos, registros o circuitos políticos que incluyen el electoral, el social y el supranacional (Arditi, 2005 y 2007). Esta imagen funciona como representación del pensamiento posliberal, que no consiste en el rechazo, agotamiento o trascendencia del liberalismo sino, más bien, en una creciente complejización que se manifiesta en relaciones (a veces armoniosas y otras tensas) entre los actores de los distintos ámbitos que forman parte de este archipiélago.

El escenario posliberal puede ser concebido (tal como hace la CEPAL con el PCS) como medio y como fin: permite pensar una serie de canales e instancias de participación colectiva verdaderamente más amplias que los partidos políticos y las elecciones. En este contexto, la ciudadanía se ejerce no sólo votando, sino también mediante asociaciones y en un espacio supranacional. El escenario posliberal es sin duda polifónico, por lo menos en la medida en que reconoce una multiplicidad de actores, lugares y formas del habla política, lo cual amplía los mecanismos por medio de los cuales se pueden poner en escena las demandas de inclusión, discriminación y pobreza.

Evidentemente, el marco posliberal de la política no puede resolverlas todas. Sin embargo, resulta prometedor para la participación y el reen-cantamiento de la política por lo menos en dos sentidos, que nos remiten al marco analítico esbozado al inicio de este escrito, a saber, que en el PCS la pertenencia y la cohesión se juegan en la interfaz entre los procesos de gobierno y de disenso. Primero, el escenario posliberal puede contribuir a reducir los umbrales de conflictividad social en coyunturas críticas. Recordemos que la consigna “Que se vayan todos” puso de manifiesto la exasperación ciudadana ante la gestión pública y el desempeño de la clase política de partidos y legisladores, planteada en términos de contraposición entre pueblo y representantes políticos. En la Argentina, esta exasperación funcionó como detonante de una experimentación con mecanismos novedosos de participación ad hoc aunque, al carecer de canales institucionales, buena parte de esta energía creativa se malgastó y no logró enraizarse. El escenario polifónico del posliberalismo abre opciones para que quienes se identificaban (y aún se identifican) con esa consigna u otras similares en otros países puedan manifestar su desencanto con la representación política por medio de mecanismos de participación alternativos pero, a la vez, institucionales. Por eso, dicho escenario resulta útil para la propuesta del PCS de la CEPAL, en la medida en que es una propuesta de gobierno –en el sentido que aquí le hemos dado a este término– que contribuye a impulsar la participación y el deseo por la cosa pública.

En segundo lugar, si la democracia liberal contribuyó a hacer más visible el proceso continuo de institución y reinstitución del orden colectivo, el escenario posliberal, por su parte, radicaliza esta dinámica al abrirla a actores e instrumentos más amplios que los que había contemplado la representación electoral. Lo hace por medio de grupos reconocidos como interlocutores en el espacio público y que corresponden a la dimensión de gobierno o al perfil más convencionalmente institucional de la participación, pero también lo hace al abrirse a la institucionalidad por venir asociada con los procesos de subjetivación política que, como vimos, constituyen instancias de disenso que contribuyen a reconfigurar lo dado. Si bien es cierto que estos procesos no pueden programarse –en caso contrario, serían ya parte de lo dado, no identidades en tránsito–, al menos pueden encontrar condiciones más propicias para surgir. La diversidad de lugares y formatos del intercambio político de un escenario posliberal contribuye a abrir la propuesta del PCS hacia lo nuevo, en la medida en que puede facilitar la institucionalidad venidera de estos procesos de subjetivación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arditi, Benjamín (2005), “El devenir-otro de la política: un archipiélago post-liberal”, en Benjamín Arditi (ed.), *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Anthropos, pp. 219-248.
- (2007), “Ciudadanía de geometría variable y empoderamiento social: una propuesta”, en Fernando Calderón (ed.), *Ciudadanía y desarrollo humano*, Buenos Aires, Siglo XXI-PNUD, pp. 123-148.
- Bielschowsky, Ricardo (1998), “Evolución de las ideas de la CEPAL”, *Revista de la CEPAL*, número extraordinario: 21-45, disponible en: <<http://www.eclac.org/publicaciones/xml/3/19373/bielchow.htm>> (última consulta: enero de 2010).
- Canovan, Margaret (1999), “Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy”, *Political Studies*, vol. 47, n° 1: 2-16.
- CEPAL (2007), *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, CEPAL, AECI y Secretaría General Iberoamericana.
- Comisión Europea (2001), *Gobernanza europea: un libro blanco*, Bruselas, COM 428, disponible en: <http://europa.eu/legislation_summaries/institutional_affairs/decisionmaking_process/110109_es.htm> (última consulta: octubre de 2009).
- Derrida, Jacques (1997), *Fuerza de ley. el “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos.
- Dikeç, Mustafa (2007), *Badlands of the Republic. Space, Politics and Urban Policy*, Londres, Blackwell.
- ENACT (Enacting European Citizenship Project) (2009), disponible en: <<http://www.enacting-citizenship.eu/index.php/sections/library/>> (última consulta: septiembre de 2009).
- Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*, México, UNAM, pp. 227-244.
- Grugel, Jean (2005), “Citizenship and Governance in Mercosur: Arguments for a Social Agenda”, *Third World Quarterly*, vol. 26, n° 7: 1061-1076.
- Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink (2000), *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, México, Siglo XXI.
- Keohane, Robert O. y Joseph S. Nye, Jr. (2000), “Globalization: What’s New? What’s Not? (And so What?)”, *Foreign Policy*, n° 118: 104-119.
- Latinobarómetro (2008), *Informe Latinobarómetro 2008*, disponible en: <http://www.latinobarometro.org/docs/INFORME_LATINOBAROMETRO_2008.pdf> (última consulta: septiembre de 2009).
- Lechner, Norbert (1986), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Madrid, CIS.
- Macpherson, C. B. (1965), *The Real World of Democracy*, Toronto, Canadian Broadcasting Corporation.

- Magnette, Paul (2003), "European Governance and Civic Participation: Beyond Elitist Citizenship?", *Political Studies*, vol. 51, n° 1: 144-160.
- Manin, Bernard (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2000), "Política, identificación y subjetivación", en Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 145-152.
- Schmitter, Philippe (1992), "The Irony of Modern Democracy and Efforts to Improve its Practices", *Politics and Society*, vol. 20, n° 4: 507-512.
- (1995), "More Liberal, Preliberal or Postliberal?", *Journal of Democracy*, vol. 6, n° 1: 15-22.
- (1999), "The Future of Democracy: Could it be a Matter of Scale?", *Social Research*, vol. 66, n° 3: 933-958.
- (2005), "Un posible esbozo de una democracia 'post-liberal'", en Benjamín Arditi (ed.), *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Anthropos, pp. 249-263.
- (2009), "Re-presenting Representation", *Government and Opposition*, vol. 44, n° 4: 476-490.

3. Trabajo, sentido de pertenencia y cohesión social en Europa Occidental

Patricia Vendramin

INTRODUCCIÓN

Hace ya más de veinte años que los países de Europa Occidental enfrentan un desempleo masivo y sostenido, al que se suma una “revolución” en las condiciones laborales y de empleo, con nuevos modelos organizativos, una diversificación del estatus de los empleados y el desarrollo de la especialización y la normalización, entre otras cosas. El nivel de educación de las personas es cada vez mayor, y la mujer definitivamente ha conquistado un amplio segmento del mercado laboral. Mientras tanto, las perspectivas para sus carreras son cada vez más precarias y en casi todos los sectores se registran desigualdades en cuanto a las condiciones de trabajo, la seguridad y los ingresos. Para los gobiernos, el desempleo juvenil y el envejecimiento de la fuerza laboral son dos grandes preocupaciones. En ese contexto, descrito aquí a grandes rasgos, el trabajo sigue representando, aunque no como antes, un valor fundamental para la vida individual y colectiva, y guarda relación con el sentido de pertenencia y la cohesión social.

Este artículo se basa en distintas investigaciones realizadas en Europa. Una de las principales referencias corresponde al estudio *Social Patterns of Relations to Work*¹ (SPReW, Pautas sociales de relación con el trabajo),

1 Para la recopilación del material empírico básico de este estudio se ha aplicado tanto un enfoque cualitativo como uno cuantitativo. La investigación cualitativa consiste en 163 entrevistas narrativas individuales (en torno a 25 en cada país), con participantes de tres grupos de edad (menores de 30 años, de 30 a 50 años y mayores de 50 años), hombres y mujeres (la mayoría con empleo) y 18 entrevistas de grupo, en los seis países europeos. El enfoque cuantitativo se diseñó para correlacionar las entrevistas pertinentes que ya existían a escala nacional, europea o internacional (Encuesta Europea de Valores, Encuesta Social Europea, Programa Internacional de Encuestas Sociales) y que brindan información adicional sobre las cuestiones abordadas específicamente en este estudio. Véase <<http://www.ftu-namur.org/sprew>>.

dentro del Sexto Programa Marco de la Unión Europea. En el estudio participaron investigadores de seis países (Alemania, Bélgica, Francia, Hungría, Italia y Portugal), junto con autoridades públicas y sindicatos, con el objetivo general de analizar los factores que conducen a dinámicas de solidaridad o tensión en las relaciones intergeneracionales dentro del ámbito laboral y otros afines. Se abordaban los desafíos de la cohesión en el trabajo, su significado para el individuo y las características de las relaciones entre generaciones. Así, en la primera sección del presente capítulo se examina cómo ha cambiado el sentido del trabajo, tomando un período de tiempo prolongado. Después se señalan transformaciones clave en la identidad relacionadas con el lugar de trabajo (distanciamiento, policentralidad y modelos de género). La tercera sección se centra en la cohesión social desde una perspectiva generacional. Por último, se propone un marco analítico para comprender la naturaleza de los vínculos sociales en las sociedades contemporáneas. Si bien el artículo se basa principalmente en estudios correspondientes a países de Europa Occidental, los análisis propuestos pueden aplicarse a otras regiones.

EL SENTIDO DEL TRABAJO

La definición de trabajo y el lugar que este debería ocupar en las sociedades y en la vida de cada individuo son objeto de debate e investigación desde hace muchos años. En esta sección se ofrecen algunos puntos de referencia sobre la abundante bibliografía al respecto, partiendo de una descripción general de lo que ha significado el trabajo en distintos períodos y de la perspectiva contemporánea del trabajo en las sociedades postindustriales.

LOS CAMBIOS A LARGO PLAZO EN EL SIGNIFICADO DEL TRABAJO

En un libro controvertido (principalmente por su título provocador: *El trabajo: un valor en peligro de extinción* [Méda, 1995]), propone que se distingan tres períodos en la elaboración del concepto de trabajo. Estas tres etapas guardan relación con la introducción de un nuevo nivel de interpretación o significado que se había gestado durante los siglos anteriores. La primera es la de los economistas del siglo XVIII. El trabajo se había convertido en un factor de producción que generaba ingresos y fue entonces cuando cuajó su primer significado, sobre todo en las obras

de Smith. Tras varios siglos de preparación teórica se le reconoce un valor que, hasta entonces, le había sido negado. Se definió como una institución mediante la cual el hombre creaba riqueza; lo que hoy entendemos por “factor de producción”. Sin embargo, se lo seguía considerando un castigo, un sacrificio; una “desutilidad”, como diría un economista.

En el segundo período, durante el siglo XIX, el trabajo se postuló como la esencia del ser humano, esto es, una actividad que le permitía expresarse y transformar el mundo (Hegel y Marx). Este segundo significado difería radicalmente del primero: el trabajo era concebido como una liberación creativa, es decir, el poder negativo del ser humano y su capacidad de impulsar la transformación, que le permiten tanto arrasar la naturaleza como construir el mundo a su imagen y, en consecuencia, expresarse y transformarse a sí mismo. Marx profundizó este concepto, formulado inicialmente por Hegel, a través de un análisis que presenta el trabajo como una actividad clave para la expresión del ser humano.

El tercer nivel de significado data del siglo XX. El trabajo se había convertido en un sistema para distribuir ingresos, derechos y protección. Era una época de desarrollo de la sociedad articulada por el salario, en la que se establecieron derechos para proteger a los trabajadores, como el derecho al trabajo y a la protección social. Asimismo, el trabajo se convirtió en empleo (Habermas) y, por lo tanto, no sólo se lo valoraba por los ingresos y porque ofrecía un medio de expresión al individuo, sino también por los derechos a los que permitía acceder. Según explica Méda en su libro, estos tres niveles de significado del trabajo no se reemplazaron sucesivamente, sino que se fueron sumando.

En los últimos cuarenta años se produjeron cambios en este ámbito. En las décadas de 1960 y 1970, la creciente especialización y el desarrollo del taylorismo generaron una nueva literatura que denunciaba los efectos perniciosos del progreso en el trabajo humano (Friedmann). En los años ochenta y noventa, con la “explosión” del desempleo masivo en Europa, surgió una nueva perspectiva acerca de las repercusiones que podía tener este perdurable fenómeno en el valor del trabajo. Algunos estudios internacionales empezaron a recopilar datos comparativos para intentar comprender los cambios que se estaban produciendo en los valores contemporáneos.² Inglehart (1971) elaboró una teoría posmate-

2 En cuanto al valor del trabajo, cabe destacar tres estudios internacionales: la Encuesta Europea de Valores (EVS, por su sigla en inglés), el Programa Internacional de Encuestas Sociales (ISSP, por su sigla en inglés) y el European Social Survey (ESS). La EVS es uno de los estudios internacionales más

rialista centrada en el contexto europeo y, posteriormente, recurrió a datos comparativos de otros países para perfilar su hipótesis. Según él, la evolución económica tiende a modificar el significado que se le otorga al trabajo. En los países más ricos se reflejan sobre todo los valores “posmaterialistas”. Cuando la seguridad económica deja de ser una prioridad, la calidad de vida y el bienestar subjetivo se convierten en valores fundamentales. Desde esa perspectiva, la misión primordial del trabajo debería ser la de facilitar la *realización* del individuo. Así, el final del siglo XX se caracteriza en los países europeos por un creciente protagonismo de las esperanzas posmaterialistas: el individuo no se oculta ya tras el grupo; su autorrealización es esencial en los ámbitos más diversos de la sociedad, inclusive en el terreno laboral (Inglehart, 1993).

Esta interpretación, que destaca el papel del contexto económico, evidentemente no deja de ser simplista y monocausal, tal como lo reconoce el propio autor, quien señala en su conclusión que si bien el desarrollo económico parece impulsar a las sociedades en una misma dirección, estas siguen trayectorias propias, marcadas por su historia en el contexto de fenómenos que se insertan en el curso de acción tradicional [*pathway dependent*], subrayando así la persistencia de las divisiones religiosas e históricas. Por otra parte, como lo demuestra la trayectoria seguida por los países del antiguo bloque soviético que retomaron valores tradicionales, el camino hacia la modernización no es lineal. Además de la evolución económica, otros factores entran en juego en la estructuración de valores.

antiguos; su primer trabajo de campo se realizó en 1981, pero transcurrieron nueve años hasta que se realizó la segunda ronda. Cada vez se han incorporado más países a la EVS y la iniciativa se ha hecho extensiva a otros continentes. La Encuesta Mundial de Valores (WVS, por su sigla en inglés) tiene un cuestionario algo distinto y el intervalo entre las rondas de la EVS y la WVS es de unos pocos años. El ISSP se inició en 1985 en cuatro países: Alemania, Australia, los Estados Unidos y el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte y actualmente agrupa a cuarenta instituciones nacionales de todos los continentes. Trata un solo tema cada vez (por ejemplo, la religión o el medio ambiente), y los módulos se repiten a intervalos irregulares; en 1989, 1997 y 2005 se incluyó un módulo de orientación laboral. Por su parte, el ESS constituye la iniciativa más reciente en el terreno de las encuestas internacionales y se lleva a cabo cada dos años. Abarca treinta países. El cuestionario consta de dos partes: la primera es invariable y la segunda está compuesta por dos o tres módulos que se van alternando; uno de ellos se centró en la familia, el trabajo y el bienestar.

LA PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA:

LA DOBLE O TRIPLE DIMENSIÓN DEL TRABAJO

Comprender la importancia y la función del trabajo en la identidad y en la vida de los individuos es un proceso complejo, tal como se refleja en las encuestas. De hecho, aunque las cifras demuestren que el trabajo ocupa un lugar preponderante en la vida de los europeos, también revelan su deseo de que tome menos tiempo en sus vidas (Davoine y Méda, 2008). Muchos estudiosos han sugerido marcos teóricos para la comprensión del significado del trabajo, ya que la simple afirmación de que es importante resulta muy vaga.

Inglehart y Baker (2000) distinguen la orientación extrínseca o materialista (salario y seguridad en el empleo, entre otros factores) de la orientación intrínseca o posmaterialista (desarrollo personal). En términos generales, las encuestas acerca de valores en Europa muestran una mayor difusión de los valores posmaterialistas, que relativiza lo atinente a la supervivencia material y da prioridad al desarrollo personal. Para estos autores, la evolución económica tiende a modificar el valor del trabajo. Goldthorpe plantea la misma hipótesis en su libro *The Affluent Worker* (1963), y varios sociólogos sugieren enfoques análogos. Por ejemplo, en *Le Salarié de la précarité*, Paugam (2000) propone la distinción entre tres paradigmas: el *homo faber* (haciendo referencia a la tarea que debe desempeñarse), el *homo economicus* (en alusión a la dimensión instrumental del trabajo) y el *homo sociologicus* (correspondiente al marco social del trabajo). Nicole-Drancourt y Roulleau-Berger (2001) también plantean una triple dimensión en el trabajo contemporáneo: instrumental, social y simbólica. La primera guarda relación con las expectativas materiales (salario, seguridad); la segunda se refiere a la importancia de las relaciones humanas en el trabajo, y la dimensión simbólica corresponde a las oportunidades para el desarrollo personal, al contenido del trabajo, a la sensación de éxito, a la autonomía, a la utilidad social, etcétera. Algunos especialistas agrupan los aspectos social y simbólico del trabajo en una misma dimensión, denominada “expresiva” (Habermas, 1987, y Zoll, 1992).

Al margen de sus diferencias, todos los enfoques teóricos convergen a la hora de señalar que hay múltiples expectativas asociadas al trabajo que de ningún modo son excluyentes. El estudio SPReW (mencionado en la introducción) confirma el doble o triple significado del trabajo: materialista/instrumental/extrínseco y posmaterialista/expresivo/intrínseco, en el primer caso, e instrumental, social y simbólico, en el segundo. Esto permite aclarar lo que se desprende de los estudios cuantitativos, es decir, que las distintas dimensiones del trabajo no se sustituyen entre sí

y que las expectativas intrínsecas, cada vez mayores, no reemplazan a las extrínsecas.

Por su parte, el enfoque cualitativo confirma la importancia de la dimensión instrumental del trabajo, aunque haciendo hincapié en su complejidad. Por ejemplo, el significado de “dinero/salario” no es sólo instrumental. El dinero tiene además un valor simbólico. El salario también permite medir el valor de una persona: es un indicio objetivo de reconocimiento y estima; un signo de emancipación. Podemos encontrar un buen ejemplo de esto en los jóvenes, sobre todo cuando su independencia económica está retrasada (como en el caso de Italia). El estudio revela también la complejidad de las expectativas expresivas asociadas al trabajo. Algunas personas albergan expectativas individuales (autonomía y responsabilidad), mientras que otras son de carácter más colectivo o altruista (ser reconocido o tener un trabajo socialmente útil). La dimensión relacional del trabajo es también muy importante, en especial para los más jóvenes. Sin embargo, esta relación con lo colectivo adopta distintas formas. Más que formar parte de un grupo con una determinada finalidad social, parece ser importante la necesidad de integrarse en una pequeña red de personas que se reúnen a diario, o al menos con regularidad.

EL TRABAJO Y LAS IDENTIDADES EN LAS SOCIEDADES POSTINDUSTRIALES

Las sociedades postindustriales se caracterizan por una relativa seguridad económica, aun cuando las desigualdades y la exclusión no sean ajenas al sistema. Gracias a la democratización de la educación, cada vez más personas calificadas poseen estudios de nivel superior, especialmente las mujeres jóvenes. En la actualidad, el mercado laboral se caracteriza también por una amplia participación de las mujeres, que todavía sufren un trato injusto en cuanto a su situación ocupacional, salario y oportunidades profesionales, en comparación con sus colegas hombres.

Existe abundante bibliografía sobre la centralidad o el distanciamiento con respecto al trabajo. Para algunos especialistas, el desapego es cada vez mayor y amenaza la cohesión social. Otros estudios sugieren que si bien el trabajo sigue siendo fundamental para todas las generaciones, no sólo en la construcción de la identidad sino también para la vida en general, cada vez se relativiza más su valor, que cede parte de su protago-

nismo a otros aspectos vitales tales como la familia, el ocio y la vida social, sobre todo entre los más jóvenes.

¿LA GENERACIÓN JOVEN SE DISTANCIA DEL TRABAJO?

Hay distintas hipótesis a propósito del papel que desempeña el trabajo en la vida de los jóvenes (Tchernia, 2005). La primera tiene que ver con su entrada progresiva en la adultez. Durante este período, se ven tentados de dedicarles tiempo y esfuerzo a otros ámbitos de la vida que están a su disposición, no sólo al laboral. Más tarde, cuando tengan mayores responsabilidades, tanto en su vida privada como en la profesional, podrán otorgarle más importancia al trabajo. Dicho esto, las diferencias entre las generaciones no dejan de ser significativas, incluso en el caso de jóvenes cuyas condiciones de vida (con pareja, hijos y empleo, entre otras) son comparables a las de personas de mayor edad.

Una segunda hipótesis está relacionada con los cambios estructurales que se han producido en las sociedades modernas, incluida la evolución de la educación. Es probable que la socialización en el ámbito académico influya en cómo los jóvenes perciben su vida y que su mayor nivel educativo se traduzca en un mayor desapego respecto del trabajo, pero también, en una mayor autoconfianza a la hora de considerar el mercado laboral. Este distanciamiento del trabajo (sobre todo entre los jóvenes graduados) sólo se comprende a la luz del desencanto que supone la pérdida de estatus asociada al acceso al mercado laboral y, en forma más general, la frustración e insatisfacción causada por un modelo social en el que los estudios superiores ya no implican necesariamente mejores posibilidades de empleo y movilidad social. Chauvel (2002) denomina este fenómeno “la detención del ascensor social” de los jóvenes. Paradójicamente, los debates sobre el distanciamiento con respecto al trabajo se producen en simultáneo con los que tienen por tema la participación subjetiva en el trabajo, que puede desembocar en una dedicación excesiva y un gran desgaste psicológico.

La Encuesta Europea de Valores (EVS) reúne datos comparativos recopilados durante veinte años acerca de la relación de los ciudadanos europeos con el trabajo. El estudio de estas encuestas suele tomar como base el marco analítico elaborado por Inglehart y Baker (2000) y la distinción entre la orientación extrínseca o materialista (salario, seguridad en el trabajo y prestigio, entre otros elementos) y la orientación intrínseca o posmaterialista (vinculada con el desarrollo personal) que ya mencionamos. A grandes rasgos, las encuestas permiten ver

que en Europa se consolidan valores posmaterialistas que relativizan la importancia de todo lo referente a la supervivencia y otorgan un mayor protagonismo al desarrollo personal. En ese sentido, ¿existe una sintonía entre las generaciones? Pese a que la importancia que los europeos conceden al trabajo varía notablemente de un país a otro, casi todas las encuestas nacionales reflejan que más de la mitad de los ciudadanos considera que el trabajo es “muy importante”. La opinión de los jóvenes suele coincidir con la de sus mayores: cuando el trabajo es muy valorado por los de la generación anterior, los jóvenes también lo valoran positivamente, y la misma coincidencia se da con las valoraciones negativas.

En cualquier caso, los datos dan cuenta de que, si se toma como referencia un período prolongado, el valor que los mayores otorgan al trabajo está menguando. Por lo tanto, no es una cuestión que afecte exclusivamente a la generación joven, sino una tendencia de larga data que han iniciado las generaciones precedentes. Sin embargo, Tchernia (2005) especifica que esta pérdida de valor debe analizarse con detenimiento. No se trataría de una negación de la importancia del trabajo, sino de un rechazo a las normas sociales que implica. El trabajo ha perdido prestigio en tanto valor, pero aún puede promover otros, como la expresión del individuo, la independencia, la realización personal y la creatividad. En ese sentido, puede entenderse como una oportunidad para el desarrollo de esos valores, aunque no sería la única. Básicamente, esto es lo que caracteriza la mutación de los valores hacia el posmaterialismo: los principales espacios en los que es posible expresar la identidad individual no se perciben ya como valores en sí, sino como ámbitos de acción que pueden dar cabida a otros valores. Esta evolución, que se ha venido dando desde hace ya varios años, cataliza la transición del valor hegemónico del trabajo hacia una concepción policéntrica de la existencia, lo que complica y diversifica el sentido de pertenencia de los individuos. Esto concuerda con el concepto de identidad plural desarrollado por varios estudiosos (véase, entre otros, Lahire, 1998).

DEL VALOR HEGEMÓNICO DEL TRABAJO A UNA CONCEPCIÓN POLICÉNTRICA DE LA EXISTENCIA

Muchos estudios demuestran que, pese a su importancia, el trabajo ya no es el único pilar para la construcción de la identidad ni para el equilibrio existencial. La familia, los amigos, las aficiones, la vida social, la participación social y la vida cívica son también decisivos para el desarrollo de

la identidad. Por ejemplo, en todas las encuestas europeas realizadas en los últimos años se ha puesto en evidencia que la familia es depositaria de grandes expectativas (que a menudo no se cumplen). Lejos de representar un mero refugio, un valor o una actividad apreciada –en especial si el trabajo es decepcionante–, parece ser un ámbito muy atractivo para la inversión emocional y la realización personal, que no sólo puede ser afectado por lo que ocurre en la esfera laboral, sino que también es susceptible de incidir en esta; además, se presenta como una actividad que exige mucho tiempo y que compete directamente con el trabajo, en especial en el caso de las mujeres.

La dificultad para lograr un equilibrio entre la vida laboral y la privada se ha convertido en un tema importante, tanto para el hombre como para la mujer. La hegemonía del valor del trabajo dio paso a una concepción policéntrica de la vida. La contraposición entre ambas perspectivas es una cuestión clave de nuestro tiempo, que los estudios confirman: significa que la vida no gira en torno al trabajo, que es sólo un ingrediente de la identidad (y no necesariamente el principal). El trabajo tiene un rango importante, pero también conviene controlarlo para que no invada todos los ámbitos de la vida.

LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

En lo que respecta a la relación con el trabajo y al lugar que este ocupa en la identidad, el estudio SPReW demuestra que los modelos de género no están claramente delimitados (Lebano, Franco y Greto, 2010), ya que algunos varones jóvenes tienen expectativas hasta ahora consideradas femeninas, mientras que hay mujeres jóvenes que comparten modelos masculinos.

Por una parte, se da una “feminización” del modelo masculino de relación con el trabajo. De hecho, para los hombres de la generación de mayor edad, el trabajo era un factor vital esencial y constituía un elemento clave para la definición de su identidad social. En la sociedad capitalista, la masculinidad dependía mucho (y hasta cierto punto, todavía depende) del éxito logrado en el mercado laboral, que consistía en acceder a puestos de trabajo más importantes para obtener dinero, poder, un estatus social superior, y asumir de ese modo la función de principal sostén familiar. Por lo tanto, era más frecuente que los hombres percibieran el trabajo como un instrumento para disfrutar de un alto nivel de ingresos y de seguridad, lo que en ocasiones suponía renunciar a sus pasiones y a una *realización* personal más profunda. El estudio SPReW confirma, en cambio, que el

trabajo tiene menos incidencia en la vida de los hombres más jóvenes, quienes lo consideran importante, pero al igual que los otros aspectos de la existencia, como las relaciones íntimas, las aficiones, el tiempo de ocio y la familia. Además, en la orientación laboral de los jóvenes parece tener más influencia la dimensión expresiva: a la hora de elegir un trabajo, piensan más en sus intereses y pasiones que la generación de mayor edad. Asimismo, destacan la importancia de entablar relaciones humanas satisfactorias en el lugar de trabajo. Además, parece que la actitud de los hombres jóvenes con respecto a la paternidad está cambiando. A diferencia de los mayores, son padres que desean estar (y están) en verdad más tiempo con su familia directa y participan en forma más activa en la atención y el cuidado de sus hijos. Si bien esas actividades y las tareas del hogar siguen recayendo principalmente sobre la mujer, el hombre asume un compromiso mayor, en especial entre quienes tienen un nivel educativo superior y cuando los dos miembros de la pareja trabajan.

Por otra parte, en la generación más joven se ha producido una “masculinización” de la relación de la mujer con el trabajo. Para muchas mujeres de la generación mayor, con un nivel educativo y laboral más bajo, el trabajo representaba el principal instrumento de un proceso de emancipación que les permitiría conseguir autonomía, independizarse de la familia y liberarse del papel tradicional de madre y esposa. Las mujeres con un nivel de educación más elevado escogían el trabajo de acuerdo con sus pasiones e intereses. Este grupo se concentraba en el sector público terciario, lo que hacía posible que formaran su propia familia y tuvieran hijos gracias a la mayor protección y apoyo a la maternidad. Para las mujeres jóvenes, el trabajo ya no representa una herramienta de emancipación, que suelen dar por supuesta aunque persistan la discriminación de género y la segregación en el mercado laboral. En su caso, el trabajo es, cada vez más, un elemento decisivo para la construcción de una identidad social y para la *realización* personal. Han adquirido un alto nivel educativo, mayor que el de los hombres de su generación, por lo que están muy motivadas para consagrarse a su carrera profesional y progresar más rápidamente que las mujeres de la generación mayor.

LA COHESIÓN SOCIAL EN EL TRABAJO

El valor del trabajo evoluciona y las identidades individuales se organizan siguiendo una concepción policéntrica de la existencia. Los modelos de

género en relación con el trabajo están cambiando y las identidades masculina y femenina siguen nuevos derroteros. Las generaciones expresan diferencias subjetivas y objetivas. Cabe preguntarse si la cohesión social se ve amenazada por esos cambios. En este apartado se aborda la cuestión de la diferenciación de las generaciones y se cuestiona la hipótesis de un choque entre ellas. Por último, se exponen la visión específica de la solidaridad y los vínculos sociales de los trabajadores de mayor edad y de los más jóvenes.

EL PUNTO DE VISTA GENERACIONAL

En el trabajo, las generaciones se definen por características objetivas y actitudes singulares. Un vistazo rápido a algunos datos del mercado laboral permite confirmar las diferencias entre ellas. Los relativos a los niveles de educación muestran cómo, en los seis países en los que se realizó el estudio SPReW, el capital educativo se ha incrementado en los grupos más jóvenes y, por lo tanto, la incidencia de un bajo nivel de educación se ha ido reduciendo con el paso del tiempo. Asimismo, como ya dijimos, las mujeres –sobre todo las más jóvenes– aventajan en nivel educativo a los varones. También en los seis países los resultados revelan que tienen muchas más probabilidades que los hombres de conseguir un título de estudios superiores. Sin embargo, los índices de desempleo y de trabajos atípicos indican que en la mayoría de los países siguen dándose condiciones discriminatorias para la mujer.

Notamos pues una situación histórica en la que la generación más joven cuenta con un nivel de educación considerablemente superior respecto de las precedentes. No obstante, esta ventaja no se traduce en avances en la esfera social ni en el mercado laboral, como ocurría en épocas anteriores. Por otra parte, en todos los países se registran tasas de desempleo más elevadas entre los jóvenes. Una comparación por países muestra la frecuencia con que las tasas de desempleo siguen las fluctuaciones económicas.

Si se observa el gasto en protección social, se deducen distintos grados de preocupación según el grupo etario. Por ejemplo, en el año 2000 Alemania destinó el 42% de su gasto en protección social a la generación de mayor edad, un 8% a los desempleados y un 11% a familias y a niños, mientras que los porcentajes en Italia fueron del 63, el 2 y el 4%, respectivamente. En promedio, los jóvenes alemanes se independizan de sus padres a los 23 años, mientras que los italianos lo hacen a los 28. Esto confirma la importancia de un enfoque institucionalista para comprender las particularidades de cada país, que se enmarcan en configuracio-

nes específicas de disposiciones institucionales y estructuras sociales que explican las diferencias entre las sociedades.

En resumen, la información disponible sobre el estudio de las generaciones en el trabajo apunta a que los jóvenes tienen un nivel de educación cada vez más elevado, que las mujeres llevan la mejor parte en ese mismo ámbito, que el trato a las distintas generaciones no es equitativo cuando se aplican ajustes por las fluctuaciones económicas, y que las provisiones para la protección social de los diferentes grupos sociales varían según el país. No obstante, aunque parezca haber diferencias considerables entre las generaciones en cuanto a las actitudes “subjetivas” (el valor del trabajo y su concepción de la existencia) y las expectativas, por una parte, y sus condiciones de trabajo “objetivas”, por otra, el estudio no ha revelado tensiones (reales ni potenciales) en el lugar de trabajo. No hay indicios de que los trabajadores jóvenes vayan a lanzarse a una revolución social ni a protagonizar un “choque de generaciones” como vaticinaban algunos estudiosos hace poco más de un decenio (Chauvel, 1998).

Varios factores podrían explicar esta situación (Ponzellini, 2010). En primer lugar, los jóvenes de algunos países ni siquiera trabajan en los mismos establecimientos que los mayores. Por ejemplo, en muchas grandes empresas manufactureras, los planes de jubilación anticipada han dejado fuera de escena a la generación mayor, mientras que los jóvenes ocupan puestos calificados del sector terciario o en centros de atención telefónica, restaurantes de comida rápida y otros empleos de baja calificación en empresas de servicios. Por lo tanto, hay ocupaciones en las que los trabajadores de distintas generaciones ni siquiera coinciden físicamente. Las investigaciones también dan a entender que los jóvenes no se identifican con cierta generación. Parecen existir factores que conforman otras identidades, con mayor gravitación en las culturas de grupo en el lugar de trabajo: ser mujer, tener una profesión calificada o determinado rango en una jerarquía, o bien ser empleado de una organización conocida, por ejemplo.

Otra explicación o, quizás, una consecuencia de esta inesperada ausencia de conflictos entre las generaciones podría ser que tanto los trabajadores más jóvenes como los mayores están representados colectivamente por los mismos sindicatos. En este caso, la identidad de un trabajador anula la rivalidad entre generaciones, aunque casi en todas partes haya menos jóvenes afiliados a sindicatos que mayores. Además, sobre todo en el caso de los países en los que la familia preserva su protagonismo como organizador social y agente de redistribución de ingresos, se da una complicidad paradójica entre los jóvenes (hijos) y los mayores (sus padres). Es lo que apunta Cavalli (2004), quien destaca que el pacto entre padres

e hijos no deja de constituir una paradoja: los hijos no rechazan la ayuda ni el apoyo de sus padres, que al mismo tiempo compiten con ellos en el mercado laboral y exigen recursos para defender sus pensiones. Por otra parte, los hijos son conscientes de que esos privilegios de sus padres les garantizan una red de protección social, de modo que las divisiones dentro de un mismo grupo de edad en la práctica pueden ser mayores que las existentes entre diferentes grupos de edad.

Los posibles puntos de tensión entre generaciones no guardan relación con el sentido del trabajo, sino con la seguridad del empleo. Dicho de otro modo, el discurso de una generación con respecto a otra es más beligerante cuando está en juego el empleo. Por consiguiente, el grupo etario que tiene una postura más disgregadora en lo que respecta a las generaciones es el de mediana edad (entre 30 y 50 años), quizás debido a que se siente más amenazado por la competencia en el trabajo, teniendo en cuenta la creciente desregulación del mercado laboral y su falta de nuevas destrezas en comparación con los trabajadores más jóvenes. En cierto modo, también envidian a sus colegas mayores, que aún disfrutan de la posibilidad de una jubilación temprana, y a los jóvenes, que se sienten más cómodos en una sociedad digital flexible.

Sin embargo, en general no se observan conflictos de intereses entre distintas generaciones e incluso cabría decir que se niega la importancia de la edad. La falta de conciencia de pertenecer a una generación determinada impide que formen una auténtica “unidad generacional”, en el sentido que le atribuye Mannheim (2005), es decir, como factor impulsor de movimientos sociales o agente de cambios en un proceso de autoconciencia de la identidad política. La hipótesis de un conflicto entre generaciones presupone, por una parte, que los jóvenes sean conscientes de que comparten una situación social y, por otra, que la división por grupos de edad se interprete como una dimensión estructurante de un tratamiento diferenciado (e injusto). No parece ser el caso actualmente, pero las recientes revueltas de jóvenes en Europa (estudiantes en Francia e Italia, y trabajadores en Grecia) sugieren que esa concientización podría llegar a cristalizarse.

LAS PERSPECTIVAS SOBRE LA SOLIDARIDAD Y LOS VÍNCULOS SOCIALES EN EL TRABAJO

En el estudio SPReW, se formularon preguntas abiertas a todos los entrevistados acerca de las generaciones en el trabajo; entre otras, qué pensaban de las demás generaciones, qué relaciones mantenían con personas

de otros grupos etarios y cuáles eran sus comportamientos y valores en el ámbito laboral. El análisis de las respuestas y de las discusiones de grupo pone de relieve algunas cuestiones recurrentes; por ejemplo, la visión de la solidaridad y los vínculos sociales en el trabajo. En la mayoría de los casos, estos temas eran planteados por los trabajadores de mayor edad, en términos de una oposición entre individualismo y solidaridad que representaría una amenaza para la cohesión social. La impresión es que el mundo laboral es cada vez más individualista y que, por diversos motivos, atribuibles tanto a los individuos como a también a la sociedad en su conjunto, la solidaridad está en declive. Si bien los trabajadores jóvenes suelen ser calificados como un exponente de este creciente individualismo, una afirmación de ese tenor es sumamente ambigua ya que, al mismo tiempo, no faltan entrevistados que demuestran que siguen vigentes los vínculos sociales en el trabajo.

Las quejas sobre la falta de solidaridad se expresan como consecuencia de la coexistencia de dos concepciones de empresa. A cada generación se le asocia una manera distinta de entender qué es una organización. La trayectoria de gran parte de los trabajadores de mayor edad ha transcurrido en empresas comunitarias, mientras que los jóvenes que acceden al mercado laboral tienen en mente una imagen de organización abierta, de acuerdo con el modelo promovido en los discursos públicos, la escuela, los medios de comunicación y el ámbito político.

En las empresas comunitarias en las que se socializó la generación mayor, la solidaridad constituía un mecanismo de regulación social administrado por los grandes sindicatos, para los cuales el colectivo era más importante que los individuos. El perfil típico era el de organismos tradicionales basados en la militancia, regidos por estatutos, con una estructura piramidal y una voz colectiva para expresar el interés compartido por sus integrantes. Era la época en que la pertenencia se daba por supuesta. Es decir, las identidades estaban dadas y los individuos no tenían que elegir las (ni podían hacerlo). El ingreso a un colectivo (una empresa o un grupo profesional) les otorgaba una identidad sólida, un sentido de pertenencia, un grupo de referencia con normas y reglas específicas, y las perspectivas de la vida en común y la experiencia eran a largo plazo.

La empresa abierta corresponde a otra era: la de la movilidad y la actuación a corto plazo, y ese es el contexto en el que los jóvenes trabajadores socializan. Para estos recién llegados al mercado laboral, a quienes les esperan trayectorias difíciles y discontinuas, la pertenencia se elige, es múltiple y quizá más frágil. Ya no viene dada ni es única. Esos jóvenes tratan de distanciarse de los sindicatos y, en general, de los organismos

tradicionales basados en la militancia. Además, la generación mayor los considera individualistas. Sin embargo, en contraste con su escasa presencia en sindicatos y partidos políticos, suelen participar activamente en nuevas formas de militancia: entre otras, en acciones espontáneas y redes de individuos y movilización a corto plazo en torno a proyectos concretos. Estas nuevas formas de solidaridad y participación social están sujetas a menos reglas, trazan límites más difusos entre lo interno (nosotros) y lo externo (ellos) y en ellas prima la intervención personal por sobre la delegación de las reivindicaciones.

Por supuesto, en la realidad no es posible hacer una delimitación estricta entre pasado y presente, entre los jóvenes y los mayores ni entre un entorno comunitario y otro abierto. La finalidad de esta distinción es mostrar la coexistencia de dos formas distintas de entender la solidaridad y los vínculos sociales que supera la contraposición simplista entre individualismo y solidaridad. Nuestra hipótesis de trabajo es que la solidaridad ya no está vinculada (o al menos, no sólo) a una pertenencia asignada, sino que es un valor que debe desarrollarse y reforzarse mediante acciones y una experiencia común.

La oposición entre individualismo y solidaridad no es sólo una cuestión del ámbito laboral, sino que constituye un debate de largo plazo que incumbe a la sociedad en su conjunto y que plantea interrogantes sobre su cohesión. Las formas de solidaridad y los colectivos varían en función del contexto social y de las etapas en la definición del individuo y la identidad. En el apartado que sigue se propone un marco teórico para comprender la naturaleza de los vínculos entre individuos y colectivos en las sociedades contemporáneas.

LOS CAMBIOS DE LOS VÍNCULOS SOCIALES EN EL ÁMBITO LABORAL

Los vínculos sociales en el trabajo pueden ser analizados recurriendo a una tipología (Vendramin, 2004) que propone tres tipos distintos de lazos entre individuos y colectivos: el modelo comunitario, el de pertenencia social y el reticular. Si bien esta tipología se inspira en una perspectiva histórica, no debe interpretarse de un modo restrictivo. En función de nuestro objetivo, que es analizar los cambios en los vínculos sociales laborales, sostenemos que hay una coexistencia de los tres modelos, tanto dentro como fuera del lugar de trabajo. Uno no reemplaza al otro, sino que constituyen distintos niveles de significado y organización de la solidaridad.

Estas tres modalidades brindan información clave para comprender los cambios en las relaciones sociales en el trabajo y ayudan a superar la contraposición entre individualismo y solidaridad. Evidentemente, persisten algunas ambigüedades, pero nuestro objetivo es proponer un marco de trabajo que nos ayude a comprender los cambios en el ámbito laboral. Para lograrlo, resulta útil contrastar estas tres categorías.

Tönnies (1977) aporta un marco teórico que formaliza la distinción entre dos modos particulares de relación en los grupos humanos: la comunidad (*Gemeinschaft*) y la sociedad (*Gesellschaft*). A partir de esa diferenciación, Durkheim ([1893] 1993) distingue dos formas de solidaridad. En el modelo de la comunidad, la conciencia de lo colectivo está muy presente y hay poca división entre los trabajadores. La comunidad tiene sus propios valores, normas y reglas, que sus miembros adoptan plenamente. La ley es esencialmente punitiva y la solidaridad es “mecánica”: procede de la homogeneidad, dado que los individuos no se diferencian mucho entre sí. En el modelo de afiliación a la sociedad, por el contrario, crecen los intercambios, la conciencia de lo colectivo se debilita y los trabajadores están más divididos. La ley es restitutiva y la solidaridad se describe como “orgánica”. Los colectivos se multiplican; pasan a ser variables y, en ocasiones, su duración es limitada. La solidaridad deriva de concesiones mutuas: los acuerdos negociados y los compromisos se basan en valores e intereses comunes. Aunque la solidaridad se basa en diferencias y similitudes que se complementan, existe una distinción cada vez mayor de los individuos. El punto de inicio es una ética colectiva y una concepción compartida de la justicia. Las instituciones tienen un papel estructurante, aunque gradualmente este se va relativizando.

Durkheim cree, al igual que Tönnies, que sólo hay dos tipos de sociedad, pero está en desacuerdo con la idea de que no exista una vida colectiva en la sociedad (*Gesellschaft*) sin impulso del Estado. Plantea que en esencia esa vida sigue existiendo, aunque su estilo pueda haber variado.

Para entender las modalidades de participación en la vida colectiva de la sociedad contemporánea, proponemos una categoría complementaria –el modelo reticular–, dado que el concepto de red ayuda a comprender las nuevas expresiones de los vínculos sociales, basadas en una intervención distante de individuos que comparten perfiles identitarios que antes no existían, y también un contexto social, económico y tecnológico completamente nuevo.

En el modelo reticular, la acción es muy importante para crear vínculos colectivos, que ya no están determinados por una pertenencia asignada. Los grupos han dejado de ser entidades sociales estables en las que la fron-

Cuadro 1

Tipología de vínculos entre individuos y colectivos

Tipos de colectivos	Unidad de referencia	Formas de solidaridad	Referencia a la identidad	Horizonte temporal para la realización personal
<i>Modelo de comunidad</i> , característico de sociedades primitivas, segmentadas y preindustriales	<i>Comunidades</i> <ul style="list-style-type: none"> • grupos reducidos • proximidad • importancia del factor emocional 	<i>Solidaridad mecánica</i> <ul style="list-style-type: none"> • natural • en lugares predeterminados • afinidad • interdependencia 	<i>Una sola identidad</i> , determinada por la pertenencia a una comunidad	<i>Remoto (beyond)</i>
<i>Modelo de afiliación social</i> , característico de sociedades modernas e industriales	<i>Sociedad</i> <ul style="list-style-type: none"> • grandes grupos • reglamentación formal • contrato • toma de distancia • anonimato 	<i>Solidaridad orgánica</i> <ul style="list-style-type: none"> • concesiones mutuas • estabilidad de los colectivos • participación decidida • colectivos asignados • complementariedad 	<i>Una identidad dominante</i> , a pesar de una diferenciación creciente	<i>El futuro</i>
<i>Modelo reticular</i> , característico de la sociedad en red	<i>El individuo</i> <ul style="list-style-type: none"> • emancipación de las afiliaciones fijas • afiliaciones múltiples elegidas por el individuo • construcción de la identidad propia • el individuo es el sujeto de su identidad • atención al desarrollo personal • lógica de la libertad 	<i>Solidaridad en red</i> <ul style="list-style-type: none"> • relación entre subjetividades • distanciamiento y control de los compromisos • vínculos disolubles • colectivos elaborados • efímera • valoración de la experiencia • personalización de la acción 	<i>Una identidad plural</i>	<i>El presente</i>

Fuente: Vendramin (2004).

tera entre los elementos internos y los externos estaba claramente definida. Ahora más bien consisten en redes de individuos, concretadas en colectivos que comparten compromisos de forma provisional. Estos integran las diferencias y se inspiran en valores comunes, aun cuando los individuos que los componen guarden al mismo tiempo cierta distancia respecto de los compromisos, que no rigen las otras esferas de su vida individual ni colectiva.

Pese a que el individualismo parezca socavar la cohesión social, no supone el final de todas las expresiones colectivas, sino el debilitamiento de los colectivos previsibles y dados, y el surgimiento de otros nuevos, no asignados previamente a los individuos, que se inventan, se fundan, se desarrollan y se negocian. El colectivo debe ser abierto y construirse sobre la base de las biografías individuales, a partir de la experiencia y la acción de personas que representan una pluralidad de identidades.

La distinción entre el modelo de sociedad o afiliación y el reticular requiere algunas aclaraciones. Varios factores fundamentales los diferencian: lo reticular destaca la importancia de lo individual respecto de lo grupal y la afirmación de la subjetividad, la relativización de las instituciones, la relevancia de la acción en la formación de los colectivos, una dinámica ascendente en lugar de una solidaridad institucionalizada, el hecho de tener en cuenta una identidad plural en oposición a una identidad dominante que configure toda la vida social, y la significación de los procesos identitarios en los compromisos colectivos.

Lo que trabajadores de distintas generaciones describen cuando se les pregunta qué piensan de sus compañeros de otros grupos de edad, cuál es el sentido del trabajo en sus vidas y por las relaciones con los demás en el ámbito laboral refleja que coexisten distintas concepciones de la vida en las que el trabajo posee una función específica. También representa el encuentro de identidades más o menos dominadas por una pertenencia profesional, así como una idea de lo que debería ser un colectivo, sus reglas y sus normas. En ocasiones, las diversas realidades que actualmente conviven en los lugares de trabajo pueden dar lugar a malentendidos, pero no parecen ser una fuente de conflictos.

CONCLUSIONES

El trabajo siempre fue y sigue siendo un potente factor de integración social. Proporciona un espacio, derechos y deberes, y distribuye a los individuos en una escala de prestigio social. Aún constituye un elemento

clave en el proceso de inclusión y exclusión en las sociedades. Sin embargo, a lo largo del tiempo ha cambiado el sentido que los individuos le otorgan: cada vez es más diversificado y en él se cifran muchas expectativas, en diferentes niveles –instrumental, social y simbólico– que no se reemplazan entre sí.

A pesar del distanciamiento progresivo de los individuos respecto del trabajo considerado como un valor en sí, en las sociedades postindustriales, el trabajo todavía está íntimamente relacionado con las identidades. Permite construir identidades y no deja de ser un factor de integración social, aunque ya no de forma hegemónica, merced a una concepción más policéntrica de la existencia en que otros valores, como la familia, cumplen una función similar. Además, los modelos de género en relación con el trabajo contrastan menos entre los jóvenes.

Hay un componente generacional en todos estos cambios, tanto en el significado subjetivo que se asigna al trabajo como en sus condiciones objetivas (estatus, trayectorias profesionales y seguridad, entre otras), y una distribución desigual entre grupos etarios y por género. Además, resulta evidente la diferencia generacional en cuanto a los niveles educativos.

No obstante, esas divergencias no van necesariamente en detrimento de la cohesión social. El trabajo es un espacio concreto y simbólico en el que coinciden, sin entrar en conflicto, distintas concepciones acerca de los vínculos laborales propiamente dichos, existenciales y sociales. Sin embargo, podemos sospechar que una discrepancia duradera entre las expectativas (laborales y vitales) y el carácter de los puestos disponibles, en el futuro, podría amenazar la cohesión social. Esta hipótesis exige una redefinición general del papel del trabajo en la sociedad, una nueva idea de la ciudadanía y de los consecuentes derechos de la protección social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cavalli, A. (2004), “Generations and Value Orientation”, *Social Compass*, vol. 51, n° 2.
- Chauvel, L. (1998), *Le destin des générations*, París, PUF.
- Comisión Europea (2003), *Living Conditions in Europe, Statistical Pocketbook, Theme 3: Population and Social Conditions*.
- Davoine, L. y D. Méda (2010), “The Importance and Meaning of Work in Europe: Trends and Differences between Countries”, en P. Vendramin (ed.), *Generations at Work and Social Cohesion in Europe*, Bruselas, Peter Lang.

- Durkheim, É. ([1893] 1993), *De la division du travail social*, París, PUF (colección Quadrige) [ed. cast.: *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Gorla, 2008].
- Friedmann, G. (1956), *Le Travail en miettes*, París, Gallimard.
- Goldthorpe, J. (1963), *The Affluent Worker: Political Attitudes and Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, París, Fayard [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Aguilar, 1989, 2 vols.].
- Inglehart, R. (1971), "The Silent Revolution in Post-industrial Societies", *American Political Science Review*, n° 65.
- (1993), *La Transition culturelle dans les sociétés avancées*, París, Economica [ed. cast.: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1991].
- Inglehart, R. y W. E. Baker (2000), "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Value?", *American Sociological Review*, vol. 65, n° 1.
- Lahire, B. (1998), *L'Homme pluriel: les ressorts de l'action*, París, Nathan [ed. cast.: *El hombre plural: los resortes de la acción*, Barcelona, Bellaterra, 2004].
- Lebano, A., M. T. Franco y G. Greco (2010), "So Far So Close. Generations and Work in Italy", en P. Vendramin (ed.), *Generations at Work and Social Cohesion in Europe*, Bruselas, Peter Lang.
- Mannheim, K. (2005), *Le Problème des générations*, París, Armand Colin.
- Méda, D. (1995), *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, París, Alto-Aubier [ed. cast.: *El trabajo: un valor en peligro de extinción*, Barcelona, Gedisa, 1998].
- Méda, D. y L. Davoine (2008), "Place et sens du travail en Europe: une singularité française?", *Document de travail CEE*, n° 96.
- Nicole-Drancourt, C. y L. Roulleau-Berger (2001), *Les Jeunes et le travail. 1950-2000*, París, PUF.
- Paugam, S. (2000), *Le Salarié de la précarité*, París, PUF.
- Ponzellini, A-M. (2010), "Perspectives for a Good Management of Generations at Work and Pathways for More Social Cohesion", en P. Vendramin (ed.), *Generations at Work and Social Cohesion in Europe*, Bruselas, Peter Lang.
- Tchernia, J-F. (2005), "Les Jeunes européens, leur rapport au travail", en O. Galland y B. Roudet (eds.), *Les Valeurs des jeunes*, París, La Découverte.
- Tönnies, F. (1977), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, París, PUF.
- Vendramin, P. (2004), *Le Travail au singulier. Le lien social à l'épreuve de l'individualisation*, París, L'Harmattan.
- (2006), *Social Patterns of Relation to Work. A State of the Art*, primer informe del proyecto SPReW, 6PC, Comisión Europea.
- (2008), *Changing Social Patterns of Relation to Work-Qualitative Approach through Biographies and Group Interviews*, segundo informe del proyecto SPReW, 6PC, Comisión Europea.
- (ed.) (2010), *Generations at Work and Social Cohesion in Europe*, Bruselas, Peter Lang.
- Zoll, R. (1992), *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, París, Kimé.

4. La pertenencia en el horizonte de las nuevas tecnologías y de la sociedad de la comunicación

Jesús Martín Barbero

CAMBIO EN LOS MODELOS DE SOCIEDAD Y EN LA PERCEPCIÓN DE LAS IDENTIDADES

La “crisis de identidad” del conocimiento en la sociedad de la información se ve estructuralmente ligada a una sociedad de mercado que pauta las lógicas y las dinámicas de base en la producción y circulación del conocimiento. Escribe al respecto Manuel Castells (1997: 119): “lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en que participa la humanidad, lo que ha cambiado es su capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva directa lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica, eso es, su capacidad para profesar símbolos”. Así, la sociedad en gestación se caracteriza no por las nuevas tareas a que se dedica, sino por centrarse en la fuerza productiva directa de la capacidad social de conocer e innovar. Sin embargo, en la velocidad y brutalidad de sus movimientos, la globalización vuelve cada día más visibles los rasgos societarios del cambio acarreado por esa inserción de las transformaciones del conocer, innovar y comunicar en una sociedad de mercado. Ese cambio nos está apartando de una sociedad integral, vale decir, aquella que buscaba integrar al conjunto de la población, aunque fuese para explotarla, pues para expropiar la plusvalía del trabajo había que hacer, de todos los individuos, trabajadores.

El punto inicial de este proceso suele fijarse en la crisis del petróleo a fines de los años setenta del siglo XX, y su erosión a fines de los ochenta con la caída del Muro de Berlín, pues la desaparición del mundo y del horizonte socialistas hace emerger la globalización como nuevo modelo de sociedad de mercado neoliberal: el de una sociedad dual, constituida por integrados y excluidos, en la que el mercado establece las reglas económicas y las tecnológicas que rigen conjuntamente la conexión/desconexión y la inclusión/exclusión (véanse Chossudovsky, 2002; Svampa, 2000, y López Maya, 1999). Si la sociedad integral se caracterizaba por ser eminentemente salarial, industrial, regulada, conflictiva

y negociadora, la sociedad dual habrá de caracterizarse por ser sobre todo terciaria, informatizada, desregulada, menos conflictiva y muchísimo menos negociadora. Margaret Thatcher fue la primera en enunciar y legitimar esta sociedad, después de ganar la larga batalla contra los sindicatos mineros de Inglaterra, al afirmar que dos terceras partes de la sociedad podrían seguir llevando una vida digna de ingleses sólo si la restante quedaba fuera. Si hubiera habido un anuncio análogo para América Latina, habría significado que en nuestras sociedades sólo uno de cada tres individuos podría llevar una vida digna de un ser humano, mientras se excluiría al resto de la población.

Estamos pues ante una sociedad estructuralmente fracturada, y en la que el divorcio entre Estado y sociedad se hace cada día más hondo y visible. En la inmensa mayoría de los países, el Estado está actualmente mucho más moldeado por las reglas de juego que fijan el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio y el Banco Mundial, que por las demandas de desarrollo de sus propias sociedades. En América Latina prevalece un Estado no sólo reducido y más bien impotente, sino además incapaz e incoherente, y con ello una sociedad que se degrada día a día a consecuencia del crecimiento de la exclusión.

Esta situación produce en la mayoría de los individuos una sensación de impotencia o, mejor dicho, una mezcla de frustración, desconfianza social y parálisis política. Cada día más dimensiones de la vida propia no dependen de uno mismo, y además uno no entiende de quién dependen. Pierdo el trabajo porque alguien, en un lejano país, tomó decisiones que provocaron la reducción o el cierre de la empresa en que trabajaba. A ese alguien no lo he conocido ni lo conoceré nunca. Ya no tengo acceso a la salud porque cambiaron las reglas de juego a propósito de quiénes tienen derecho a la salud y quiénes no. Y como ya el presupuesto nacional no alcanza para pagar las pensiones, aunque fueran mínimas, la mayoría de los ancianos han perdido su valor como acervo de experiencia, para ser mirados como un pesado lastre que arrastrar. La sensación cotidiana liga la imposibilidad de trabajar, o de ganar un salario digno, a la otra imposibilidad: la de entender qué es lo que de veras está pasando. Por ello, si la mayoría de la gente ya no puede buscar el sentido de su vida en lo que hace –es decir, en el trabajo y en la política–, no tiene más remedio que buscarlo en lo que ella es, lo único que le queda: ser hombre, mujer u homosexual, blanco, indígena o negro, budista, cristiano o musulmán.

La identidad, que durante los últimos dos siglos fue una dimensión densa del lazo social, amenaza hoy ese mismo lazo por su exacerbación

implosiva, tanto en los individuos como entre las colectividades. El surgimiento de los fundamentalismos identitarios explica la forma en que los sujetos individuales y colectivos reaccionan ante la amenaza que hace caer sobre ellos una globalización más interesada en los “instintos básicos” –impulsos de poder y enriquecimiento rápido– que en las sociabilidades. Lo que en su vertiente neoliberal la globalización produce es la desmoralización de la sociedad en tanto comunidad de sentido, para sustituirla por un mundo en que el mercado coopta el valor. “Lo compartido por hombres, mujeres y niños es un miedo, profundamente asentado, a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal: están aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva” (Castells, 1999: 49). Son esas las coordenadas de un fundamentalismo que está hecho de enfurecidas resistencias y simultáneamente de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de atomización social, a la intangibilidad de flujos que en su interconexión difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables los anclajes espaciales y temporales del trabajo y de la vida en común. Búsquedas de una identidad social y personal que, aun basadas en imágenes del pasado, proyectan hacia el futuro la necesidad de superar todo lo que el presente tiene de insoportable. Frente a la elite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, en nuestros países las mayorías todavía habitan el espacio/tiempo local de sus culturas territoriales, étnicas o raciales –ya sea en nuestras ciudades pequeñas e intermedias, e incluso en nuestras grandes urbes, configuradas no por un proceso de integración sino por sucesivos aluviones– y, frente a la indescifrable lógica de lo global, se refugian en la lógica del saber y del hacer comunal.

En la vida de la gente común, la presencia de una lógica de lo global se hace especialmente visible en las contradicciones que experimenta la esfera del trabajo a partir de la implantación, por parte de las empresas, de una flexibilidad laboral que trastorna y transforma brutalmente el estatuto social del trabajador (véanse Sennet, 1999, y Beck, 2000). En efecto, por un lado implica el paso de un trabajo caracterizado por la ejecución mecánica de tareas repetitivas al trabajo que espera del empleado un mayor componente de iniciativa, con lo cual desplaza la primacía del músculo hacia la del cerebro mediante nuevos modos de saber-hacer, y un despliegue de destrezas con mayor componente mental. Por otro lado, ello no significa una verdadera liberación de la iniciativa del trabajador, de su capacidad en materia de innovación y creatividad, sino de nuevas y más sofisticadas formas de control conforme a la lógica de

la rentabilidad empresarial que privilegia la “evaluación por resultados”. Para la inmensa mayoría de los trabajadores, *flexibilidad* designa la precarización del empleo tanto en términos de la duración del contrato de trabajo como en lo atinente a las prestaciones salariales en salud, pensión, vacaciones, etcétera. Sometido a la férrea lógica de la competitividad, el trabajo sufre una fuerte mengua del vínculo societal –espacial y temporal– entre el trabajador, sus compañeros y la empresa, y ello afecta profundamente incluso su estabilidad psíquica: al dejar de ser un ámbito clave de afirmación personal, de autoestima y de reconocimiento social, el trabajo pierde gran parte de su capacidad para dotar de significación la vida personal en cuanto proyecto y sentido para la existencia (véase Dubar, 2000). Eso sucede ya con el nivel salarial, que cada vez tiene menos que ver con los años de trabajo en la empresa y más con la adquisición de las competencias requeridas por la reingeniería de la gestión. Y se corresponde con otra palabrita mágica: *empleabilidad*. “¿Cuál es su grado de empleabilidad?” Lo preguntan los encargados de escoger al personal que la empresa contratará. Por fuera de ese parámetro (en gran medida devaluados, cuando no invalidados) quedan los años trabajados y los grados adquiridos en escuelas de oficio o universidades. Ahora lo que vale es lo medible en competencias, evaluables a su vez en términos de empleabilidad por las empresas.

Hay aquí un cambio radical en lo que significa ser sujeto, pues este se formaba, adquiría un perfil determinado, en el largo curso del estudio y el oficio, ya fuese el de maestro de escuela o el de tornero. El sujeto se constituía en un tiempo que perduraba y en el que era posible formular proyectos, pues precisamente con el paso del tiempo se iba ganando en la escala del oficio, la remuneración y la seguridad social. De manera que, con la pérdida de la seguridad, lo que se quiebra es el sujeto.

Lo que actualmente sucede en la esfera del trabajo conecta la nueva vida del sujeto con el nuevo sentido de la identidad, en particular si se piensan la explosión de los fundamentalismos colectivos y la creciente fragilización de la identidad individual como procesos muy ligados.¹ Mientras la identidad desata formas de aglutinación social fortísimas –en buena parte, basadas en la falta de reconocimiento y las humillaciones a que se vieron sometidas históricamente ciertas minorías–, la identidad individual se fragmenta y se torna precaria. Durante siglos, Occidente sostuvo la idea de que la medida de la personalidad era la fidelidad del su-

1 He trazado un mapa de estas cuestiones en Barbero (2002a y 2002b).

jeto a sí mismo, ¿pero qué significa eso hoy? ¿Ser fiel a cuál de los referentes que me fragmentan? La idealizada unidad del sujeto moderno cartesiano, que tenía a la razón como único referente, se desdibujó hace ya tiempo, y muy especialmente entre la gente joven tensionada por una identidad polimorfa y flexible, que le permite ser a la vez local, nacional y global, pero que al mismo tiempo la expone a los desanclajes y las desgarraduras más paralizantes. Pues el transitar por diferentes identificaciones a lo largo del día les resulta más fácil a los jóvenes que a los adultos; pero esa facilidad no les ahorra tensiones y laceraciones, desazón e incoherencia.

ESPESOR CULTURAL DE LA TÉCNICA Y DESIMBOLIZACIÓN DE LA POLÍTICA

El pensamiento actual acerca de las relaciones entre cultura y tecnología llega mayoritariamente a conclusiones desesperanzadas y se detiene. Los conservadores culturales dicen que la televisión por cable es la última ofrenda de la caja de Pandora y la transmisión por satélite coronará la torre de Babel. Al mismo tiempo una nueva clase de intelectuales, que dirige los centros en que operan las nuevas tecnologías culturales e informáticas, habla confiadamente de su “producto”. Ninguna de esas posturas es terreno firme. Asistimos a una pésima combinación de determinismo tecnológico y pesimismo cultural. Así, conforme las viejas y elegantes instituciones se ven invadidas, una tras otra, por los imperativos de una más dura economía capitalista, no resulta sorprendente que la única reacción sea un pesimismo perplejo y ultrajado. Porque no hay cosa que la mayoría de esas instituciones quiera ganar o defender más que el pasado, y el futuro alternativo traería, precisa y obviamente, la pérdida final de sus privilegios.

RAYMOND WILLIAMS

Los movimientos económicos, laborales y sociales impulsados por la globalización están modificando el sentido de la vida cotidiana desde lo local y el territorio, especialmente por las dinámicas que contradictoriamente articulan las migraciones de población del Sur al Norte, y los flujos de informaciones e imágenes desde el Norte hacia el Sur.

Por su parte, las nuevas tecnologías de información y comunicación ponen sobre el tapete la necesidad de indagar en el sentido de la mutación cultural que están introduciendo en nuestras sociedades. Cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para volverse estructural, es el lugar mismo de la cultura en la sociedad lo que cambia. A comienzos del siglo XX, el antropólogo Leroi-Gourhan ya había sentido la necesidad de nombrar lo que en la técnica hace sistema con las relaciones de parentesco, los mitos y los ritos, y acuñó el término *tecnicidad*. A eso mismo remite hoy la tecnología, pues su verdadera novedad no reside en los aparatos, sino en nuevos modos de percepción y de lenguaje, en nuevas sensibilidades y escrituras.

La pregunta por la técnica, que también a comienzos del siglo pasado nos planteara Heidegger, se vuelve cada día más crucial en la medida en que la tecnicidad-mundo amenaza la diversidad cultural de las técnicas, persistentemente testimoniada por los antropólogos, al convertirse en conector universal de lo global. Una tecnicidad-mundo que ha comenzado a trastornar las condiciones mismas de lo que Marx llamó “producción social” –esto es, la producción que atañe no sólo al mundo de los objetos, sino también de los sujetos y al lazo social que los une–; por tanto, no estamos ante meros avatares de la economía sino ante otras premisas de la cultura y la política. Por eso la reflexión sobre los nuevos sentidos de pertenencia en tiempos de globalización sitúa en primer plano la paradójica relación entre lo que la mutación tecnológica pasa a significar actualmente en términos culturales y el proceso inverso que atraviesa la política. Si durante siglos la tecnología fue considerada un mero instrumento, ella hoy ya está en camino a convertirse en razón (Heidegger, 1997), en una dimensión constitutiva de los cambios socioculturales, lo que nos descubre paradójicamente el proceso inverso sufrido por la política, el de “la pérdida de densidad simbólica” (Ricoeur, 1995: 196), que es la pérdida de su capacidad para convocarnos y mantenernos juntos.

RACIONALIDAD TÉCNICA Y ECOSISTEMA COMUNICATIVO

Pensar la relación entre técnica y cultura desde Latinoamérica implica –como lúcidamente señala la cita de Raymond Williams– tomar distancia respecto de la nefasta combinación entre determinismo tecnológico y pesimismo cultural, tendencia que corresponde a la posición de no pocos pensadores europeos de talla, dedicados al desconsuelo de un “pesi-

mismo perplejo y ultrajado”. Y frente a este último se alza el pensamiento crítico del geógrafo brasileño Milton Santos que, desde mediados de la década de 1990, se dedicó a pensar en correlación las transformaciones de la técnica y el espacio, denunciando la ausencia de categorías analíticas en unas ciencias sociales ancladas en el tiempo de las relaciones internacionales, cuando lo que ya estábamos necesitados de pensar era el pasaje de la internacionalización a la mundialización. Pues la categoría *mundo* no es derivable de la que hasta hace poco fue la categoría central de las ciencias sociales, la de Estado-nación, ni la globalización se deja pensar como mera extensión cuantitativa o cualitativa de la sociedad nacional. No porque esa categoría y esa sociedad no sigan teniendo vigencia –la expansión y exasperación de los nacionalismos de toda laya así lo atestiguan–, sino porque el conocimiento acumulado sobre lo nacional responde a un paradigma que “no puede ya dar cuenta ni histórica ni teóricamente de toda la realidad en la que se insertan hoy individuos y clases, naciones y nacionalidades, culturas y civilizaciones” (Santos, 1996: 215).

En su último libro publicado en vida, Santos (2003) traza una desafiante visión de la globalización a la vez como perversidad y como potencialidad, esa paradoja cuyo vértigo amenaza con paralizar tanto el pensamiento como la acción capaz de transformar su curso. Por un lado, la globalización fabula el proceso avasallador del mercado, que uniforma el planeta y profundiza a la vez las desigualdades locales, al desunirlo cada día más. A ello obedece la perversidad sistémica que implica y produce el aumento de la pobreza y la desigualdad, del desempleo que se ha tornado ya crónico, de enfermedades que, como el sida, se vuelven epidemia devastadora en los continentes no sólo más pobres sino más saqueados. Con todo, la globalización representa también un conjunto extraordinario de posibilidades, en cuanto a cambios que se apoyan en hechos radicalmente nuevos, entre los cuales sobresalen dos: uno, la enorme y densa mezcla de pueblos, razas, culturas y gustos que se produce hoy –aunque ello sea con grandes asimetrías– en todos los continentes, una mezcla posible sólo en la medida en que emergen con mucha fuerza cosmovisiones diferentes que ponen en crisis la hegemonía del racionalismo occidental; y el otro, nuevas tecnologías que son crecientemente objeto de apropiación para grupos de los sectores subalternos, circunstancia que les posibilita una verdadera “revancha sociocultural”, esto es, la construcción de una contrahegemonía a lo largo y lo ancho del mundo. Para Milton Santos, ese conjunto de posibilidades abre la humanidad, por primera vez en la historia, a una “universalidad empírica”,

y de ahí a una nueva narrativa histórica. Sin embargo, la construcción de ese relato pasa por una “mutación política”, un nuevo tipo de utopía capaz de asumir los siguientes desafíos de envergadura (Santos, 2003: 112):

- la existencia de un nuevo sistema técnico a escala planetaria, que transforma el uso del tiempo al producir la convergencia y simultaneidad de los momentos en todo el mundo;
- el atravesamiento de las viejas tecnologías por las nuevas, que nos lleva de una influencia puntual –debida a efectos de cada técnica aislada, como sucedió hasta ahora– a una conexión e influencia transversal que afecta directa o indirectamente al conjunto de cada país;
- la indispensable renovación de la mediación de la política, pues si la producción se fragmenta como nunca antes por medio de la técnica, más fuerte se vuelve la unidad que articula las fases y comanda el conjunto por medio de una poderosa unidad de motor que deja atrás la pluralidad de motores y ritmos con que el viejo imperialismo trabajaba. El nuevo tipo de *motor* de la globalización es la competitividad exponencial entre empresas de todo el mundo que exigen cada día más ciencia, más tecnología y mejor organización;
- la peculiaridad de la crisis que atraviesa el capitalismo reside entonces en el choque continuo de los factores de cambio que ahora rebasan las viejas gradaciones y mensurabilidades, superando fronteras de territorios, países y continentes;
- ese choque, resultado de una extrema movilidad de las relaciones y una gran adaptabilidad de los actores, reintroduce la centralidad de la periferia, no sólo en la dimensión de los países sino en la de lo social marginado por la economía y ahora recentrado como la nueva base en la afirmación del reino de la política.

¿Cuáles serían entonces los elementos que deberíamos incorporar en un balance de la mutación que experimentamos? Una mirada crítica pero desde dentro nos asegura que el actual desarrollo tecnológico está trastornando la imagen mental del mundo que habitamos tanto como las coordenadas de la experiencia sensible: “el espacio que atraviesan nuestros itinerarios perceptivos se halla hoy estratificado según la velocidad del medio tecnológico que usamos [...] pero la multiplicidad de temporalidades que vivimos no se halla regulada por la lógica interna del

sistema técnico” (Manzini, 1991: 27 y ss.). Eso significa entonces que no puede pensarse nuestra inserción en la nueva mundanidad tecnológica como un automatismo de adaptación socialmente inevitable, sino más bien como un proceso densamente cargado de ambigüedades, de avances y retrocesos. Un complejo conjunto de filtros y membranas osmóticas regula selectivamente la multiplicidad de interacciones que entrelazan los flujos entre los viejos y los nuevos modos de habitar el mundo.

Situando ese balance en el marco ecológico de lo que él denomina *tercer entorno*, Javier Echeverría (1999) afirma su irrupción en cuanto ecosistema tecnocomunicativo que viene a sumarse al primer entorno natural, constituido por el medio ambiente, y al segundo entorno, que él denomina “urbano”, pues resulta del entramado de la multiplicidad y densidad de las instituciones que tejen y sostienen la vida social en la polis. Así, estamos ante un nuevo tipo de técnica cuya peculiaridad reside en su asociación con una nueva economía cognitiva regida por el desplazamiento del número que, de signo del dominio sobre la naturaleza, paulatinamente se convierte en mediador universal del saber y del operar técnico/estético. Eso equivale a predicar la primacía de lo sensorio-simbólico por sobre lo sensorio-motriz, primacía que remite a nuevas figuras de razón que nos interpelan desde la computadora: por primera vez en la historia, no estamos ante una máquina con la cual se producen objetos, sino ante una aleación de cerebro e información que sustituye la tradicional relación del cuerpo con la máquina. Por otro lado, las redes informáticas, al transformar nuestra relación con el espacio y el tiempo, movilizan figuras de saber que escapan a la razón dualista: al trabajar interactivamente con sonidos, imágenes y textos escritos, el hipertexto hibrida la densidad simbólica con la abstracción numérica, y hace que se reencuentren las dos (hasta ahora “opuestas”) partes del cerebro.

ENTRE TÉCNICA Y POLÍTICA: PARADOJAS

Retomemos ahora la paradoja de las relaciones entre técnica y política. Para eso necesitamos pensar la globalización como un punto de inflexión en el proceso de racionalización del mundo. Ya Max Weber nos advirtió qué entrañaría un “mundo desencantado”: la conversión de la sociedad en una “jaula de hierro”, y de la política en un “mundo administrado”. En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, Marramao (1983 y 1994) centra su reflexión sobre la obra de Weber en la

idea, compartida con Tönnies, de que la racionalización constitutiva de la moderna sociedad significa la ruptura con cualquier forma orgánico-comunitaria de lo social y su reorganización como mundo en el cual la política no puede comprenderse por fuera de la burocracia, que es el modo formalmente más racional de ejercicio del poder. Ello implica la pérdida de los valores tradicionales debido a la “ruptura del monopolio de la interpretación”, ruptura-pérdida que formará parte del largo proceso de conformación de la jurisdicción secular exigida por la constitución del Estado moderno. A fines del siglo XVIII, la idea de secularización se convierte en la categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico: del tiempo global de la historia del mundo que hoy da como resultado el cruce del proceso de racionalización con el de globalización. ¿Será el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del propio mundo, de la mano del desarrollo tecnológico y de la racionalidad administrativa?

Eso es lo que nos ha planteado Lechner (1995: 254 y ss.) al analizar el desencanto de las izquierdas, que se expresa en el “enfriamiento de la política”: surgimiento de una nueva sensibilidad marcada por el abandono de las totalizaciones ideológicas, la desacralización de los principios políticos y la resignificación de la utopía en términos de negociación como forma de construcción colectiva del orden. Eso implica que predominan la dimensión contractual y –en la concepción y la acción política misma– la racionalidad instrumental y su profesionalización. Algo similar plantea Vázquez Montalbán al afirmar que los saberes que el político necesita hoy son dos: el jurídico-administrativo y el de la comunicación publicitaria. Con una nueva paradoja: el desencantamiento de la política transforma el espacio público en espacio publicitario, convirtiendo el partido en un aparato-medio de comunicación especializado, y deslegitimando cualquier intento de reintroducir la cuestión de los fines. ¿Para qué, si la “ética del poder” legitima la doble verdad, la doble contabilidad, la doble moral, y el carisma puede ser fabricado por la ingeniería mediática? Es un agnóstico como Vázquez Montalbán (1995: 55 y 92) quien introduce la cuestión del sentido en la política: “Necesitamos una idea de finalidad que se parezca, sin serlo, a una propuesta trascendente”. Y para ello habrá que tener en cuenta “la sabiduría de lo que nos ha dado el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o la de las ideologías”.

De hecho, la ausencia de sentido en la política remite, más allá de la corrupción del poder y de la ingeniería mediática, a lo que según Marramao configura la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir

alteridad e identidad. Dicha desaparición es constatable en la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social, y comprobable en la diferencia entre el militante, que se definía por sus convicciones, y esa abstracción –las audiencias– a la que se dirige el discurso político televisado en su búsqueda no de adhesiones sino de puntos en la estadística de los posibles votantes. Y esa discrepancia remite menos a la acción de la televisión que a la abstracción de las relaciones sociales obrada por el proceso de racionalización, que, como previó Weber, gradualmente ha abolido las dimensiones expresivo-mistéricas de la existencia humana, y convertido el mundo de la vida por entero en algo predecible y dominable, pero también frío, insignificante, insípido. La atomización de los públicos de la política, y su transformación en audiencias sondeables, es inescindible de la crisis que atraviesa la representación, cuando el deterioro de los lazos de la cohesión que introduce la política neoliberal se ve atravesado por el enrarecimiento de las dimensiones simbólicas que produce hoy la mediación tecnológica.

TECNICIDAD: RECONFIGURACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD Y LAS SOCIALIDADES

La creciente globalización económica despertó fuerzas y formas de identidad cada vez más profundas, menos sociales y más culturales, que atañen a la lengua, a las relaciones con el cuerpo, a la memoria. Hay un cambio total de perspectiva: se consideraba que el mundo moderno estaba unificado, mientras que la sociedad tradicional estaba fragmentada; hoy, por el contrario, la modernización parece llevarnos de lo homogéneo a lo heterogéneo en el pensamiento y en el culto, en la vida familiar y sexual, en la alimentación o la vestimenta.

ALAIN TOURAINE

Los intercambios virtuales configuran nuevos rasgos culturales a medida que tales intercambios se densifican y expanden hacia una gama creciente de ámbitos de vida de la gente. Al respecto se habla cada vez más de “culturas virtuales” para aludir a los cambios en las prácticas comunicativas por efecto de medios interactivos a distancia, que modifican la sensibilidad de los sujetos, sus formas de comprensión del mundo,

la relación con los otros y las categorías para aprehender el entorno. Las culturas virtuales son mediaciones entre cultura y tecnología, constituyen sistemas de intercambio simbólico mediante los cuales se configuran sentidos colectivos y formas de representarse lo real.

MARTÍN HOPENHAYN

La tecnología es una de las metáforas más potentes para comprender el tejido –redes e interfaces– de que están hechas actualmente la subjetividad y la sociabilidad. Pero, contra la potencia de esa metáfora, subsiste entre nuestros intelectuales no poco de aquel racionalismo que identifica el sujeto humano con el sujeto del conocimiento acuñado por Descartes, al identificar a su vez el conocimiento con aquello que da “realidad y sentido” a toda la existencia humana. En dicho sujeto, la capacidad para reflexionar sobre su propio saber proviene de un gesto de separación radical entre mente y cuerpo: el axioma “pienso, luego existo” es la postulación de un yo independiente o separado del espesor viscoso de lo corporal, de “sus” pasiones y sentimientos, fobias y afectos. En contra de esa idealidad esquizoide Maurice Merleau-Ponty rescató el lugar propio y activo de la percepción, el cuerpo propio inserto en los mundos de vida y en la inestabilidad de sentidos que configura una individualidad que sufre de una constante fragilidad identitaria. Hasta Habermas acepta que en nuestras sociedades, donde ya no hay una instancia central de regulación y autoexpresión –como lo fueron la Iglesia y el Estado–, las identidades individuales tanto como las colectivas están sometidas a la oscilación del flujo de los referentes y las interpretaciones, ajustándose a la imagen de una red frágil, sin centro y en continua movilidad. E igualmente Stuart Hall (1999), el gran heredero de la crítica cultural en Inglaterra, plantea la necesidad de asumir este cambio estructural que está fragmentando los paisajes culturales de clase, pues “¿qué es la identidad de clase cuando la identidad de género, de etnia, de nación y región, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales, hoy día se ven transformadas en la experiencia que tienen los individuos?”. Los sujetos con quienes vivimos, especialmente entre las nuevas generaciones, perciben y asumen la relación social como una experiencia que pasa sobre todo por su sensibilidad –que es en muchos “sentidos” su corporeidad– y por su intermedio muchos jóvenes, aunque hablen muy poco con los adultos, les están diciendo muchas cosas. Lo hacen con otros idiomas: los de los rituales del vestido, el tatuaje, el adorno, y también del cuerpo enflaquecido para conectar

con los modelos que les propone la sociedad por medio de la moda y la publicidad.

Para comprender la envergadura social de esos cambios se requiere una mínima historización de las transformaciones que en nuestros días experimenta la ciudad y la llamada “cultura urbana”. En la ciudad moderna, que para Walter Benjamin tuvo su “capital” en el París de finales del siglo XIX, el pueblo que tomaba la calle y el público que iba al cine compartían el carácter colectivo de la experiencia, del nuevo *sensorium* plasmado en dos dispositivos claves: la imagen múltiple-dispersa y el montaje. En la ciudad contemporánea experimentamos el más radical desplazamiento desde el *sensorium* que encarnaban los públicos de cine hacia el que hoy comparten las audiencias de televisión; en este marco, los dispositivos que ahora conectan la estructura comunicativa de la televisión con los reordenamientos que sufre la ciudad son la fragmentación y el flujo (Barlozzetti, 1986). Hablamos de fragmentación para referirnos no sólo a la forma del relato televisivo, sino a la desagregación social, a la atomización que la privatización de la experiencia televisiva consagra. Constituidos en el centro de las rutinas que ritman lo cotidiano y en dispositivo garante de la identidad individual, Internet y televisión convierten el espacio doméstico en un territorio cada día más virtual también. Por *flujo* entendemos, primero, el uso de la televisión que inaugura el *zapping* instaurando el *continuum* del palimpsesto que torna permanentemente intercambiables y susceptibles de interrupción todos los tipos de programas, pues lo que retiene al telespectador es más el constante flujo de imágenes que el contenido de cada programa. Segundo, hay una conexión de flujos entre el régimen económico de temporalidad, que torna aceleradamente obsoletos todos los productos, y el que vuelve indiferenciables, equivalentes y desechables todos los relatos de la televisión. Y, tercero, el sentido que adquiere la densa metáfora del zapear al echar luz doblemente sobre la escena social (véanse Silverston, 1990, y Mier y Piccini, 1987). Con trozos, restos y desechos, buena parte de la población arma los tugurios donde habita, y urde el rebusque con que sobrevive mezclando los saberes campesinos con los que puede apropiarse de la experiencia urbana. Y hay también una cierta y eficaz travesía que liga los modos de ver desde los que el televidente explora y atraviesa el palimpsesto de los géneros y los discursos, con los modos nómadas de habitar la ciudad, tanto los del migrante al que toca seguir indefinidamente emigrando dentro de la ciudad a medida que van urbanizándose las invasiones y valorizándose los terrenos, como los de las bandas juveniles que frecuentemente cambian sus lugares de encuentro e intervención.

Néstor García Canclini (1993: 49) nos enfrenta a esos cambios cuando afirma: “Son las redes audiovisuales las que efectúan, desde su propia lógica, una nueva diagramación de los espacios e intercambios urbanos”. La diseminación/fragmentación de la ciudad contemporánea densifica, la mediación de la experiencia tecnológica es capaz hasta de volver vicaria la experiencia del lazo social. En ese nuevo espacio comunicacional, tejido menos de encuentros y muchedumbres que de conexiones, flujos y redes, surgen nuevos “modos de estar juntos” y otros dispositivos de percepción mediados por la acelerada alianza entre velocidades audiovisuales e informacionales. Como dice Vezzetti (1993): “Un aire de familia vincula la variedad de las pantallas que reúnen nuestras experiencias laborales, hogareñas y lúdicas”. Mientras el cine catalizaba la “experiencia de la multitud” en la calle, pues era en multitud que los ciudadanos ejercían su derecho a la ciudad, lo que ahora cataliza la televisión es, por el contrario, la “experiencia doméstica” y domesticada, ya que “desde la casa” la gente ejerce ahora cotidianamente su conexión con la ciudad.

Estos cambios se vuelven especialmente ostensibles en el mundo de los más jóvenes, cuya empatía con los lenguajes audiovisuales y digitales está hecha de una fuerte complicidad expresiva: en sus sonoridades, fragmentaciones y velocidades ellos encuentran su ritmo y su idioma. Idioma en el que la oralidad que perdura en estos países como experiencia cultural primaria de las mayorías entra en complicidad con la oralidad secundaria que tejen y organizan las gramáticas tecnoperceptivas de la visualidad electrónica. Una visualidad, en términos de Renaud (1990: 17), “capaz de hablar culturalmente –y no sólo de manipular técnicamente–, de abrir nuevos espacios y tiempos a una nueva era de lo sensible”.

Uno de los pioneros en el análisis de la densa significación social que la nueva experiencia audiovisual tiene en la vida de los jóvenes fue Gil Calvo, quien se valió de los tres “modos de regulación de la conducta” propuestos por Ashby: los primarios, que son los morales y rituales (mitologías, religiones, nacionalismos); los secundarios, que son modales y mimético-ejemplares (moda, opinión pública, comunicación masiva), y los terciarios, que son numéricos y experimentales (ciencia, técnica y dinero). Gil Calvo plantea que entre los jóvenes los reguladores secundarios son los que mejor suministran la información necesaria para articular los cambiantes intereses cotidianos. Ello significa que la televisión, la publicidad, la moda, la música y los espectáculos –y no la moral tradicional, que es más bien un obstáculo para el cambio, ni la razón científico-técnica, pues por su elevado costo sólo está al alcance de una pequeña elite– terminan por ser para la inmensa mayoría la fuente de

información más adecuada para “saber quién es quién” en la sociedad de mercado y en la defensa de intereses, para informarse acerca de los cambios de conducta “que esta temporada se llevan”, para saber cómo varían los comportamientos de la gente “al compás del cambio social”. Así, la cultura audiovisual se convierte en la única capaz “de instruir a la mayoría no sobre la naturaleza del cambio social pero sí sobre los efectos que el cambio social genera en las condiciones de vida de las personas” (Gil Calvo, 1985: 97).

Lo que Gil Calvo plantea sobre el regulador terciario para el caso de los jóvenes, en concreto sobre la enseñanza secundaria y universitaria, demuestra que, si bien los estudios pueden ser determinantes, resultan sin embargo evidentemente incapaces de inculcar la mentalidad científica e incluso de suministrar una seria información tecnocientífica, y por lo tanto sus diplomas cada día valen menos a la hora de conseguir empleo. De ello se deriva que, si la escuela o la academia no les sirven para informarse sobre el futuro ocupacional, los jóvenes acaban resignificando ese regulador terciario transformándolo en secundario; es decir: les sirve para informarse sobre el repertorio de los grupos de referencia que, por sus logros, son los que deben imitar. Y el mundo de la enseñanza/aprendizaje se verá así interiormente conectado con el mundo de lo audiovisual y lo tecnológico en su actual carácter de elemento cohesivo juvenil y simultáneamente de divisor social, que no sólo reproduce sino que agrava las diferencias abismales entre los muy diversos modos sociales de relación con la tecnología y con su proclamada interactividad.

Hopenhayn (2004: 17-21) ha sintetizado las paradojas que afectan la “condición joven” en esa situación: estamos ante una juventud que goza de más acceso a la educación y la información, pero de un acceso muy restringido al empleo y al poder; dotada de aptitudes para el cambio productivo, resulta sin embargo la más excluida de este; con mayor acceso al consumo simbólico pero con una fuerte restricción en el consumo material; con un gran sentido de protagonismo y autodeterminación mientras la vida de la mayoría se desenvuelve en la precariedad y la desmovilización. En definitiva, estamos ante una juventud que es más objeto de políticas que sujeto-actor de cambios. Ese cúmulo de tensiones, con formulaciones muy diversas, ha provocado un giro en la investigación, que traslada su centro hacia el fenómeno de la informalidad (véase García Canclini, 2006: 10) –en trance de tornarse estructural por la globalidad de actividades que abarca en la sociedad actual– en las vidas y los comportamientos especialmente marcados por esta dualidad: por un lado, la más severa inestabilidad laboral, y por el otro, un consumo cultural –de

música, cine, vestimentas y entretenimiento en general– realizado por vías ilegales, sobre todo mediante el uso intensivo de la piratería, una práctica subjetiva y colectivamente legitimada como estrategia de los desposeídos para conectarse y sobrevivir como individuos y grupos.

Gil Calvo (1985:100) señala que “las marcas y señales audiovisuales, como las marcas y señales académicas que trazan las instituciones de enseñanza, no sólo marcan el puesto que cada joven ocupa en la estructura social sino que contribuyen a perennizar la desigual estructura social”. Pero a renglón seguido señala también la diferencia entre esos dos tipos de reguladores: mientras el campo de la enseñanza no puede seguir el ritmo de los cambios en la estructura productiva y ocupacional, y por tanto obstaculiza la movilidad social, las marcas del mundo comunicativo audiovisual –mucho más cercano a la evolución productiva y ocupacional– permite una mayor movilidad social.

Especialmente significativo es que, si en el curso de la investigación Gil Calvo empieza caracterizando a los jóvenes a partir del paro, el desempleo y la fila que hacen para encontrar trabajo, termina resaltando cómo el otro rasgo más sintomático de los jóvenes es el estratégico lugar que entre ellos ocupa la música en cuanto organizador social del tiempo y conector generacional o intergeneracional por antonomasia, como lo evidencia su lucha por legitimar el acceso a, y el uso libre de, la música en Internet.

Podemos afirmar con Gil Calvo (1985: 114-115) que en la música los jóvenes han hallado el modo de organizar o, mejor, de dar forma, al amorfo tiempo del ocio/sin trabajo, desplegándolo rítmicamente: “la música es aquella tecnología que permite hacer diseños abstractos de temporalidad experimental [...] y por ello, esos devaluados millonarios en tiempo de espera que son los jóvenes aguardan –hacen espera– hambrientos de música”. Entre los estudios de habla hispana, el libro pionero que investiga las temporalidades juveniles se llama *A contratiempo* (Larsen Díaz, 2000), cuya primera parte se ocupa por entero de estudiar el alcance y los sentidos del ritmo en las modernas sociedades arrítmicas. ¿No será la música la interfaz que les permite a los jóvenes conectarse a, y conectar entre sí, referentes culturales y dominios de prácticas y saberes que para los adultos son heterogéneos e imposibles de juntar?

A ello obedece que los jóvenes se muevan entre el rechazo a la sociedad y su refugio en la fusión tribal. Millones de jóvenes a lo largo del mundo se juntan sin hablar, sólo para compartir la música, para reunirse en virtud de la comunicación corporal que ella genera. Esa palabrita que hoy denomina una droga, el “éxtasis”, se ha convertido en símbo-

lo y metáfora de una situación “extática”, esto es, del estar fuera-de-sí, fuera del yo, significado que la sociedad le asigna y que los jóvenes se niegan a asumir. No porque sean unos desviados, sino porque sienten que la sociedad no tiene derecho a pedirles una estabilidad que hoy no confiere ninguna de las grandes instituciones socializadoras. La política y el trabajo, la escuela y la familia atraviesan su más honda y larga crisis... de identidad. Mientras el sujeto emerge hoy de un entorno fuertemente simbólico y emocional, la familia en parte y la escuela sobre todo aún se aferran a una racionalidad que, en nombre del principio de realidad, expulsa al sujeto, ya no tanto del principio de placer, sino también de su sensibilidad.

Por ende, el mundo donde habita el sujeto joven resulta ser mayormente el del grupo de pares, la pandilla, el parche, o el gueto y la secta, y el mundo de la droga. Desde ese enclave nos miran y oyen unos sujetos íntima y estructuradamente mediados por sus interacciones desde y con la tecnología. Se trata de un sujeto ya no pensable de adentro hacia afuera, sino al revés, de afuera hacia adentro. Un sujeto tanto más formado cuanto más denso y consolidado sea el entramado de interacciones que sostiene con otros sujetos. Y es en esa trama de interacciones entre sujetos donde las mediaciones tecnológicas revelan su potencial, por más que para los actuales apocalípticos esas mediaciones signifiquen todo lo contrario: la presunta tendencia de los adolescentes al ensimismamiento, con la computadora que los vuelve agorafóbicos y los domina como una adicción que aísla y desvincula de la realidad. Algo de cierto hay en esos temores, algo dicen de ciertas tendencias, pero las investigaciones sobre los usos que los jóvenes hacen de la computadora revelan otro panorama.

Eso fue lo que demostró la investigación que hicimos durante un año en Guadalajara (México), sobre *Los usos jóvenes de Internet* (Barbero, 2003), y en la que ni la adicción ni el aislamiento ni la pérdida del sentido de realidad marcaron la tendencia. La gente joven que suele usar Internet sigue a la vez frecuentando la calle, gozando la fiesta de fin de semana y prefiriendo la compañía al aislamiento, incluso para jugar en Internet o hacer las tareas. Hay cierta adicción, pero esa no es la única ni la más fuerte, y desde luego no se muere a causa de ella sino de otras bien distintas. Un ejemplo entre otros de la sociabilidad no perdida: muchachos que tienen computadora en su casa y sin embargo van al cibercafé a ver ciertos programas y jugar, porque allí pueden compartir los hallazgos de la navegación y las aventuras del juego con los amigos presentes.

Algo análogo pone en evidencia la última investigación de Winocur (2010: 15):

La creciente importancia de Internet en la vida personal y social de los jóvenes está transformando los modos tradicionales de socialización y participación, pero no necesariamente en la dirección de desaparecer o de ser reemplazados, sino en la ampliación de sus posibilidades o en la modificación de sus sentidos. [...] La intensa experiencia de socialización digital no sustituye al mundo “palpable” sino que cabalga sobre él. No dejan de estar conectados a la red, aunque hayan interrumpido la conexión física, y no dejan de estar conectados con el mundo real, aunque estén físicamente conectados a la red.

En esa dirección apunta mi reflexión sobre la subjetividad mediada por la tecnicidad comunicativa. Me refiero en especial al fenómeno del chat, convertido en una pesadilla para los adultos y maestros y en una de las más gozosas formas de comunicación entre las nuevas generaciones. En ella se diluyen, en primer lugar, las líneas de demarcación entre oralidad y escritura: el chateo no es ni enteramente escrito ni enteramente oral, sino una hibridación que moviliza al escrito desde la temporalidad e informalidad de lo oral. Y en segundo lugar, a uno y otro lado, alguien puede estarse inventando un personaje para hablar con gente a la que no conoce sino por ese medio. Esto es, alguien aprovecha el anonimato-del-chat para escapar a las constricciones sociales de su identidad individual mediante la invención de otro yo tras el cual vivir una singular experiencia de libertad. ¿Estamos ante la posibilidad de una subjetividad sin identidad o, mejor aún, de una subjetividad que se dota de una identidad completamente construida, ficticia? En el chat, una adolescente de 15 años puede hacerse pasar por un hombre de 30 (cosa que en efecto verificamos en la investigación acerca de los usos adolescentes de Internet) y sostener conversación durante meses con una persona que habita en la otra punta del mundo. Crear ese personaje y mantenerlo sólo depende de la capacidad imaginativa y la creatividad comunicativa.

Según el antropólogo catalán Joan Mayans (2002), el chat responde, sale al encuentro de la necesidad de anonimato y reconversión identitaria producto de una sociedad donde la gente se siente cada día más uniformada, vigilada, teledirigida. El chat sería el modo de comunicación que nos permite interactuar sin salir del anonimato que uno puede habitar desde su propia casa. Paradoja: el anonimato del *flâneur* en la ciudad moderna del siglo XIX, paseante perdido en medio de la muchedumbre de las grandes avenidas, según Benjamin, se traslada en nuestros días al espacio privado, doméstico, de la casa, donde la identidad es más densa

y pesada, donde todos saben quién, qué y cómo son. Y el chat permite escapar justamente a ese peso, a esa carga de la propia identidad, si despliego las potencialidades de la socialidad no ligada al territorio.

Con todo, la realidad virtual del sujeto-del-chat encubre también una tramposa contradicción. Si bien la tecnología posibilita nuevas experiencias de subjetivación, y por medio no sólo del chat sino de otras instancias de interactividad, al mismo tiempo se trata de una expresividad funcional, en la medida en que no rompa con la dirección que sobre esas interacciones proyecta el mercado. Nada más engañoso en esta sociedad que sentirse un personaje fuera de control. Precisamente eso buscan el marketing y la publicidad: hacernos sentir dueños de nosotros mismos por medio de *gadgets* –aparatos, espejos, cremas, autoayuda– con que el mercado nos moldea hasta la más interior intimidad. El inseguro y deprimido individuo de nuestra desintegrada sociedad puede así sentirse libre y dueño de sí mismo en la soledad de la imagen que de sí mismo proyecta la pantalla de su propia computadora: ¿qué más puede querer eso que antes llamábamos el sistema? La paradoja no puede ser más cruel: la misma tecnología que nos posibilita nuevas experiencias de creatividad puede crearnos la ilusión más ilusoria, la de una autonomía que nada tiene que ver con la inercia y la sumisión cotidianas que nos rigen en la vida social.

Quizá la mejor manera de comprender esas contradicciones de la personalidad en la que nos inserta la tecnología sea mirarlas desde la muy otra paradoja en que viven millones de migrantes, habitantes de una múltiple identidad, y a la que nos aproxima Mary L. Pratt desde la indagación de la triple personalidad de la Virgen de Zapopan. Su análisis empieza con un relato: nos cuenta que después de la Virgen de Guadalupe, la de Zapopan es la más poderosa de México, pues ya cumplió 450 años y hasta posee su propio sitio web. Esta virgen hizo su aparición en 1530, y según algunos cronistas fue la reencarnación cristiana de una deidad local llamada Tepozintl, de cuyo santuario se apoderó. Hacia 1730 eran ya tan numerosos los fieles que recurrían a la protección y ayuda de la Virgen de Zapopan que sintió la necesidad de desdoblarse y apareció entonces una segunda versión de sí misma: la Peregrina, cuyo trabajo era moverse de un lugar a otro de México. Hacia 1995, para responder a los llamados de sus millones de seguidores en California, la Virgen de Zapopan se desdobló otra vez: ahora se denomina la Viajera.

En el contexto de la diáspora global, su estrategia de desdoblamiento les hace eco a las nuevas formas de identidad, perte-

nencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores y los movimientos sociales de todo el planeta. Como muchos sabrán, es muy común en la actualidad que pueblos de México y de América Central posean comunidades satélites desplegadas en los Estados Unidos. Comunidades en las cuales las personas, los bienes, el dinero y las prácticas culturales van y vienen continuamente. El mito americano del inmigrante que busca una nueva vida olvidando sus orígenes todavía existe, pero coexiste con este otro relato migrante cuyo proyecto es sostener el lugar de origen, a menudo por medio de procesos de autoduplicación, como el de la Virgen de Zapopan. Trabajar en el exterior para mantener el hogar implica, con frecuencia, una doble nacionalidad tanto en el sentido literal como en el sentido existencial de una especie de desdoblamiento del yo en identidades paralelas (Pratt, 2002: 14).

Y yo, que me he pasado años investigando los usos sociales de la telenovela, me pregunto entonces: ¿el éxito de ese género entre los emigrantes latinos de Estados Unidos no tendrá nada que ver con el hecho de que muchas de las heroínas de la telenovela más tradicional –como lo son las mexicanas– son campesinas migrantes, recién llegadas a la ciudad y poseedoras ellas también de múltiples identidades paralelas: la identidad que muestran al llegar a la ciudad y la de su verdadero origen, la de quien se ven obligadas a ser y la de aquellas en quienes se van convirtiendo? Y retomo a Mary L. Pratt, porque la cuestión de los nuevos modos de pertenencia tiene mucho que ver con esas multiplicaciones de la identidad y su costo:

La estrategia de autodesdoblamiento de la Virgen de Zapopan le permite estar a la vez en más de un lugar, es decir, estar y desplazarse simultáneamente [...] Y la convierte también en una especie de signifiante errabundo, razón por la cual, aunque ningún ícono podría ser más profunda y complejamente mexicano, la Virgen de Zapopan no ha sido nunca incorporada en la iconografía oficial de su país (Pratt, 2002: 17).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbero, Jesús Martín (2002a), "Identities: Traditions and New Communities", *Media Culture & Society*, vol. 24, Londres.
- (2002b), "Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad", *Análisi*, n° 29, Barcelona.
- (coord., 2003), *Usos adolescentes de Internet. Cibernautas y cibercreadores*, Guadalajara, Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO.
- Barlozzetti, G. (ed., 1986), *Il Palinsesso: testo, apparati e generi della televisione*, Milán, Franco Angeli.
- Beck, U. (2000), *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Castells, M. (1997), *La era de la información*, vol. 1, Madrid, Alianza.
- (1999), *La era de la información*, vol. 2, Madrid, Alianza.
- Chossudovsky, M. (2002), *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, México, UNAM y Siglo XXI.
- Dubar, C. (2000), *La Crise des identités: interprétation d'une mutation*, París, PUF.
- Echeverría, J. (1999), *Los señores del aire. Telépolis y el Tercer Entorno*, Barcelona, Destino.
- García Canclini, N. (1993), "Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano", en *El consumo cultural en México*, México, Conaculta.
- (2006), "Los jóvenes no se ven como el futuro: ¿serán el presente?", México, UAM e Itapalapa.
- Gil Calvo, E. (1985), *Los depredadores audiovisuales. Juventud y cultura de masas*, Madrid, Tecnos.
- Hall, S. (1999), *A identidade cultural na postmodernidade*, Río de Janeiro, D. P. & Editora.
- Heidegger, M. (1997), "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Hopenhayn, M. (coord., 2004), *La juventud en Iberoamérica: tendencias y urgencias*, Santiago de Chile, CEPAL y OIJ.
- Larsen Díaz, A. (2000), *A contratiempo. Un estudio sobre las temporalidades juveniles*, Madrid, CIS.
- Lechner, N. (1995), "América Latina: la visión de los cientistas sociales", *Nueva Sociedad*, n° 139, Caracas.
- López Maya, M. (ed., 1999), *Lucha popular, democracia y neoliberalismo*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Manzini, E. (1991), *Artefacts. Vers une nouvelle écologie de l'environnement artificiel*, París, Centre Pompidou.
- Mayans i Planells, J. (2002), *Género Chat. Ensayo antropológico sobre socialidades cibertextuales*, Barcelona, Gedisa.
- Marramao, G. (1983), *Potere e secolarizzazione-Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti [ed. cast.: *Poder y secularización*, Barcelona, Edicions 62, 1989; hay nueva ed. it.]

- (1994), *Cielo e Terra: genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza [ed. cast.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998].
- Mier, R. y M. Piccini (1987), *El desierto de los espejos: juventud y televisión en México*, México, Plaza y Valdés.
- Pratt, Mary L. (2002), “¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad”, *A contracorriente*, vol. 3, n° 2, invierno de 2006, pp. 1-33.
- Renaud, A. (1990), “Comprender la imagen hoy. Nuevas imágenes, nuevo régimen de lo visible, nuevo imaginario”, en Giovanni Anceschi, Alberto Abruzzese y otros, *Videoculturas de fin de siglo*, Madrid, Cátedra.
- Ricœur, P. (1995), *La Critique et la conviction*, París, Calmann-Lévy.
- Santos, M. (1996), *A natureza do espaço*, San Pablo, Hucitec.
- (2003), *Por uma outra globalização*, San Pablo, Brasiliense.
- Sennet, R. (1999), *A corrosão do carácter. Consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*, Río de Janeiro, Record.
- Silverston, R. (1990), “De la sociología de la televisión a la sociología de la pantalla”, *TELOS*, n° 22, Madrid.
- Svampa, M. (ed., 2000), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires, Biblos.
- Vázquez Montalbán, M. (1995), *Panfleto desde el planeta de los simios*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- Vezzetti, H. (1993), “El sujeto psicológico en el universo massmediático”, *Punto de Vista*, n° 47, Buenos Aires.
- Williams, Raymond (1997), *La política de la modernidad*, Buenos Aires, Manantial.
- Winocur, R. (2010), *Robinson Crusoe ya tiene celular*, México, Siglo XXI Editores.

**II. EL VÍNCULO ENTRE IDENTIDAD
Y SENTIDO DE PERTENENCIA:
TENSIONES ENTRE LO INDIVIDUAL,
LO SOCIAL Y LO POLÍTICO**

5. ¿Del derrotero a las raíces y/o de las raíces al derrotero? Identidades y cohesión social en América Latina

Ana Sojo

INTRODUCCIÓN

Conforme a hallazgos científicos, a raíz de un cataclismo ocurrido hace siete millones de años se desplomó el valle del Rift en África y se originó una gigantesca falla, que separó una de sus orillas en forma de gajo de naranja. En esta orilla del este de África, que estuvo sometida a una creciente e intensa sequía, evolucionaron los primates hacia el ser humano. Por tanto, aquel gajo africano es la cuna desde donde el género humano inició su paulatino poblamiento del planeta (Coppens, 1996).

Y a partir de entonces, tal como lo enuncia el poema de Rafael Argullol (2003):

Hemos adorado el fuego / y nos hemos purificado / con el
agua sagrada. / Hemos bailado alrededor de la hoguera / para
poder preguntar / y nos hemos deslizado por el río / en busca
de respuestas. / Entre río y hoguera / ha transcurrido nuestra
historia / de miedo y esperanza. / En esa frágil tierra incierta /
hemos cavado tumbas / y concebido dioses, / hemos construi-
do y destruido ciudades / con furia renovada, / siempre con
esperanza y miedo, / la fórmula de nuestra alma.

A lo largo del tiempo, el mestizaje de la humanidad ha sido muy intenso. Tanto que se ha reflejado, por ejemplo, en verdaderos caleidoscopios musicales. Como el nacido en algún *kârwânsarây*, postas de descanso de las caravanas que seguían la ruta de la seda asiática. O en las huellas de la incursión árabe en Europa, que más de mil años después también fertilizaron el florecimiento del jazz afroamericano en los crisoles étnicos de Nueva Orleans, de Luisiana. O en la polifonía fluvial del Mississipi que descendía de los barcos de esclavos (Gioia, 2002).

En este permanente recorrido del ser humano en la Tierra, la erosión, el debilitamiento, o bien la vertiginosa transformación de los vínculos

entre el individuo y la sociedad –apuntados por Durkheim– han sido problemas permanentes, y siguen siendo preocupaciones contemporáneas. Más aún: el actual espectro fundamentalista relacionado con identidades sociales “miniaturizadas” (Sen, 2006) interroga acerca de las causas de su vigoroso resurgimiento y de sus transformaciones. No es casual, entonces, preguntarse cómo la “sociedad-mundo” de la era de la globalización puede mantener un orden propio frente al surgimiento de fundamentalismos religiosos, étnicos o de otra naturaleza (Marramao, 2006: 30). De allí que la identidad y el sentido de pertenencia constituyan una de las temáticas centrales del espíritu de nuestra época, algunas de cuyas aristas abordaremos en este artículo.

La presente discusión se enmarca en la definición que en 2007 propusimos desde la CEPAL, al explicar la *cohesión social* como la dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión/exclusión sociales y los comportamientos, valoraciones y disposiciones frente al modo en que ellos operan, y que determinan el sentido de pertenencia, todo lo cual ciertamente trasciende la mera satisfacción material (CEPAL, 2007: 16 y 17). En ese sentido, también contemplamos la apuesta por consolidar lazos sociales que refuercen la confianza y la reciprocidad, y por lograr una inclusión social asentada en el goce de niveles dignos de bienestar social por parte de los ciudadanos, en el respeto y recíproco reconocimiento de la diversidad social, y en la búsqueda de una comunidad de normas y valores. Apuesta en las antípodas de la definición matemática de identidad, que refiere a una igualdad algebraica que se verifica siempre, cualesquiera sean los valores y magnitudes de sus variables.

LA IDENTIDAD Y LA PERTENENCIA, MIRADAS DESDE EL INDIVIDUO

Una pregunta del presente es si las identidades frenan la autonomía de las personas o más bien la configuran (Appiah, 2007a: 20). Como pioneras dentro de los movimientos sociales, las mujeres pusieron sobre el tapete el vínculo entre igualdad y diferencia, en términos en que la diversidad no debe ser factor de desigualdad y las diferencias deben respetarse y valorarse (Ferrajoli, 2002). Para la discusión acerca de identidad y sentido de pertenencia, es adecuado recordar el viejo planteamiento de Chantal Mouffe, acuñado en la reflexión feminista de los años ochenta, respecto de que cada individuo participa en una diversidad de relaciones

sociales y es sede de una pluralidad de determinaciones, con las cuales se corresponden discursos diversos y determinadas posiciones de sujeto.¹ Le importaba señalar entonces que cada sujeto político necesariamente es heterogéneo, está surcado por divisiones y es punto de intersección de varios discursos, en los cuales se fija provisoriamente (Sojo, 1985: 64-65).

Según planteaba a propósito de las personas concretas, ello significa una pluralidad de determinaciones, cuyas combinatorias específicas dan lugar a diversas articulaciones, dentro de situaciones estratégicas complejas. Por ello es reduccionista pretender que la construcción de un sujeto y su acción política se vean determinadas por una sola de las “posiciones” que pueden adoptar. Como veremos más adelante, esto constituye un buen puente en nuestro itinerario, que habrá de echar luz sobre el vínculo entre el individuo y la articulación política de sus diversas pertenencias (Sojo, 1985).

Contrario al esencialismo de la identidad, Sen nos advierte hoy que la libertad individual y ciudadana debe ser intrínseca a las múltiples elecciones en las cuales precisamente se sustenta la diversidad de las identidades sociales, y de las que cada persona puede y debe gozar. Por el contrario, la creencia en identidades sociales con pretensiones totalizadoras niega la pluralidad de identidades sociales, es reduccionista y, en último término, puede convertirse en sustento para la violencia (Sen, 2006 y 2009).

Así, no deben engendrarse equívocos acerca del reconocimiento de las diferencias y singularidades que existen a lo largo y ancho de la sociedad. Ese sería el caso de la “ilusión de la singularidad”, que pretende adscribir a las personas al poder de una clasificación única en razón de determinadas identidades o categorías unívocas. Sea del carácter que fuere –religiosa, de género, de raza, comunitaria–, la miniaturización de la identidad social niega y eclipsa la relevancia de la diversidad propia de la inserción social de los individuos, sus potenciales asociaciones y afiliaciones sociales, y es una imposición arbitraria de una prioridad. Y no es democrática, ya que niega la diversidad como esencia de la complejidad

1 Como resulta evidente, si bien este planteamiento que entonces asumimos (Sojo, 1985) está impregnado del lenguaje estructuralista propio de los años setenta y ochenta del siglo XX, recupera lozanía en sintonía con los sugerentes análisis que actualmente realizan autores como Amartya Sen (reseñado aquí), Amy Gutmann, Kwame A. Appiah y el ya citado Giacomo Marramao para responder, desde nuevos puntos de vista, eternas preguntas respecto de la convivencia humana.

social de los individuos, sobre la cual precisamente se funda la libertad de pertenencia y de elección de las personas, según las prioridades y rangos que cada cual otorgue a sus diversas pertenencias sociales, respetando las de los demás y observando las reglas del juego de la convivencia democrática (Sen, 2006, y Sen, 2009: 247).

Para Sen, los humanos son la quintaesencia de lo social en razón de sus diferentes interacciones, a las cuales se vinculan varias identidades plurales, múltiples afiliaciones y diversas asociaciones. Por eso, percibir a una persona como integrante de un solo grupo obedece a una comprensión inadecuada de la amplitud y complejidad de cualquier sociedad (Sen, 2009: 247). En este contexto, Sen acentúa y aclara que su concepto de capacidad (*capability*) –en consonancia con la libertad de agencia de la persona– se vincula con la libertad de avanzar hacia los objetivos y metas (Sen, 2009: 289, 295, 296) y representa la oportunidad y la elección, más que la celebración de un estilo de vida particular (Sen, 2009: 238).

La diversidad y la interdependencia social de las identidades y de las pertenencias de cada cual pueden relacionarse con la posibilidad del altruismo y del involucramiento con la justicia, tal como sugiere Amy Gutmann: “Cada uno de nosotros lleva en sí multitudes, porque nuestra identidad incluye nuestras diversas pertenencias sociales, que se extienden a todo el mundo con el cual nuestra sociedad es interdependiente.² Podemos identificarnos con causas justas no sólo porque son justas sino porque nuestras vidas serían mejores al ser parte de un mundo y una sociedad más justos” (2008: 286).

En ese mismo sentido, la capacidad recíproca de identificación de los seres humanos por encima de las identidades tiene que ver con la sedimentación de experiencias positivas en esta materia, para lo cual son fundamentales las políticas de inclusión. Estas últimas, junto con el respeto por las diferencias, cimientan una premisa respecto de las relaciones humanas que es asimilada y se actualiza con la experiencia de “ponerse en los zapatos del otro”, en el lugar del otro, y que crea una “retroconciencia” conforme a la cual se actúa “por el bienestar del otro” (Dumais,

2 O, en la síntesis de Polanyi que hace Marramao (2006: 168): “Los individuos son sociales por una bien fundamentada razón: porque en el interior de cada individuo se da la comunidad. Cada uno de nosotros es como un espacio teatral dentro del cual resuenan las voces de las tradiciones comunitarias que nos han plasmado y constituido. Y todas las comunidades –incluso los individuos que sólo se constituyen en comunidad– no son más que institucionalizaciones del intercambio-don”.

2009: 56 y 57). En algunas de sus dimensiones, dicha experiencia podría situarse en las antípodas del *habitus* –el juicio sobre el gusto–, término acuñado por Bourdieu para designar el fenómeno que, mediatizado por las diversas condiciones socioeconómicas, cristaliza las distancias y legitima las diferencias sociales (Bourdieu, 2007).

Las identidades no están constituidas de modo natural, sino que se construyen discursivamente y surgen en el juego de modalidades específicas de poder, como producto de la demarcación de la diferencia y de la exclusión, antes que como signo de una identidad, en el sentido de mismidad sin diferenciación interna (Hall, 2003: 18; Ottone y Sojo, 2007). Y dentro de un horizonte político democrático, resulta sugerente relacionar la identidad con la incertidumbre y con el carácter inconcluso de lo que se es, y también con la búsqueda de demandas concomitantes: en suma, ver la identidad como proyecto y no como postulado (Bauman, 2003). Análogamente, subrayar que la identidad –lejos de constituir una esencia o núcleo estable– tiene un carácter estratégico y posicional, construido mediante discursos, prácticas y posiciones que son a menudo contradictorios, y que de por sí los deslindes entre procesos de diferenciación no se efectúan de manera definitiva o plena. Eso equivale a comprender la identidad como derrotero e itinerario (Hall, 2003: 17-19).

En ese orden de ideas, la “identidad colectiva” implica desde luego criterios de adscripción que tienen una fuerte dimensión narrativa. La identificación requiere que las etiquetas se internalicen y se adopten patrones de conducta (Appiah, 2007a: 117 y 130).

Por otro lado, debe hacerse hincapié en que cuando la oposición al “Otro” se da desde una articulación esencialista de la identidad y carente de una instancia de diálogo, por lo general implica una visión homogénea de la mismidad, cuyo reverso es también una falaz representación, simplista y homogénea, de la identidad “del Otro”. En ese caso, establecer una identidad suele implicar que aquello “que se excluye”, para establecer lo-que-no-se-es, se rechaza y se condena, mientras se ensalza y recomienda “lo que se incluye” (Appiah, 2007).

A contrario sensu, en el terreno de la literatura textos tan disímiles y distantes como las tragedias griegas y las obras de Shakespeare, o los personajes de Agota Kristof y de Herta Müller, presentan conflictos inherentes a las relaciones humanas de proximidad, tanto en el marco de las relaciones políticas como de la microfísica del poder, textos que por un alcance que se nos figura “universal” levitan y perviven en el tiempo. Asuntos tan actuales como la violencia de género, la violación, el incesto, la pedofilia y la efebofilia –que se han “desnaturalizado”, para entrar en

el campo jurídico y ético de la violación de los derechos humanos— demuestran que en el seno de cualquier identidad social la proximidad puede ser cruenta, puede estar habitada por fisuras y abusos, y destrizar los más íntimos lazos de confianza y de afecto.³

La articulación política de las identidades se produce mediante actores políticos que apelan a ellas o se atribuyen su representación. A tal fin, los grupos articulados por identidades requieren “marcadores sociales mutuamente reconocibles”, que convocan a las personas a reunirse y formar grupos políticamente significativos (Gutmann, 2008: 58). Por la pluralidad de la inserción social de las personas, esta representación no puede aspirar a ser una correspondencia unívoca y tiene un carácter dinámico: al reunir los individuos una pluralidad de identidades, ninguna identidad grupal puede abarcarlas. Esta circunstancia se refleja reiteradamente en la discusión contemporánea que objeta los fundamentalismos. Pero además puede recuperarse la vieja idea de Mouffe: la confluencia de diversas formas de dominación sobre las personas constituye un buen asidero para articular luchas sociales contra la exclusión (Sojo, 1985: 65).

Interesante resulta también resaltar que la mismidad —aquello por lo cual se es uno mismo— y la identidad personal se construyen, a su vez, sólo como respuesta a hechos exteriores a uno mismo, a cosas que están más allá de las elecciones que cada cual pudiera realizar. Eso equivale a señalar que ninguna persona es solamente un ser humano genérico, y que la vida personal se crea a partir de los materiales que nos ha dado la historia (Gutmann, 2008: 287, y Appiah, 2007a: 49 y 51). En este mismo sentido, un plan de vida está configurado por “conjuntos mutables de objetivos organizadores, metas en cuyo marco pueden acomodarse tanto

3 En esos términos, inquietante narrativa es la recreación literaria que realiza William Ospina sobre Lope de Aguirre, soliloquio en que irrumpen, impetuosos, los entresijos: “Nada es piedad aquí, nada es dulzura. / Si son crueles los monjes en los penumbrosos claustros de España, / en sus artísticos salones llenos de lienzos y de lámparas, / si son perversos los obispos y lascivos los papas / en la nube de mármol de sus tronos romanos, / si son despiadados los clérigos, que leyeron a Homero y a Séneca, / si son salvajes los capitanes que comen la carne cocida, / salpicada de jerez y de orégano, / si bajo Europa entera aúllan las mazmorras, / ¿cómo puedo ser manso en estas tierras, / ceñido por las selvas impracticables, / lejos de esos palacios tapizados por la letra y la música [...] El rey está muy lejos, gobernando sus yermos de Castilla, / sus puertos que miran al África, sus chambelanes obsequiosos, / sus espejos prietos de cortesanos, sus olivares retorcidos como doctrinas, / su orgullo salpicado de galeones, sus panoplias marchitas / (en cada daga sangre de un viejo amigo)” (Ospina, 2008: 191-193).

las elecciones diarias como las visiones de más largo plazo”, con lo cual la idea de identidad debe reconocer “la compleja interdependencia que existe entre la creación de uno mismo (del propio yo) y la sociabilidad” (Appiah, 2007a: 46 y 47).

Estos entramados denotan desde un primer momento la complejidad del asunto. Mientras en términos de individuo y de sociedad no pueden existir identidades autorreferidas, que no echen mano del “material” político y social, cuando estas identidades se articulan socialmente, la identificación de un grupo nunca agota las identidades individuales de sus integrantes, que virtualmente coexisten en los individuos y en sus múltiples identidades grupales.

Ello remite al desafío democrático de proporcionar a los individuos una matriz inclusiva para sus decisiones en la vida (Gutmann, 2008: 23 y 57). De allí el imperativo de que todas las personas deben poseer la libertad y las oportunidades básicas para decidir qué clase de vida eligen vivir dentro de la gama de posibilidades que una sociedad democrática puede ofrecer a todos sus integrantes (Gutmann, 2008: 97).

Cabe constatar que algunas adhesiones culturales son heredadas, se afianzan con el paso del tiempo y pueden considerarse libres desde el punto de vista de la política, siempre y cuando no las impongan las autoridades políticas o cuasipolíticas. Otras adhesiones culturales no se heredan en absoluto, sino que se eligen a pesar de la herencia cultural, o como acto de rebeldía contra ella. Existen también adhesiones culturales de esas dos categorías que no se encuentran sin más por el mundo, sino que emergen de la capacidad de acción creativa de los individuos (Gutmann, 2008: 89).

Los grupos de identidad cultural no pueden –ni deben– abarcar en su totalidad las identidades individuales, ya que los individuos son agentes creativos, no sólo objetos de socialización. Por eso, si la identidad de cada sujeto es más de lo que una única cultura puede abarcar, la autoridad soberana de un grupo no puede fundarse en una presunta correspondencia unívoca entre su identidad cultural y la de sus integrantes (Gutmann, 2008: 83, 108, 119 y 272). La sociedad debe también velar por la libertad del vínculo que las personas establecen con los grupos. En ese sentido, tan importante como la libertad de asociarse a un grupo que se nutre de un consentimiento informado, es el derecho a abandonarlo, lo cual no puede ser un simple evento formal. Por lo demás, “la violación a los derechos individuales por parte de los grupos no puede justificarse sobre la base del consentimiento informado” (Gutmann, 2008: 93, 94, 95).

Entra en escena así un postulado muy exigente y difícil: el respeto democrático de las personas se basa en la circunstancia de que ellas son portadoras abstractas de derechos, con lo cual no acatan ese imperativo culturas entendidas como algo opuesto a las personas, que atentan contra esos derechos, ya que los derechos culturales no deben primar sobre los derechos fundamentales de los individuos (Gutmann, 2008: 79), y ningún grupo puede lesionar estos derechos. Así, la igualdad civil y otros derechos fundamentales están por encima de la autoridad soberana de los grupos, que a tales efectos resulta sometida a restricciones (Gutmann, 2008: 21, 79 y 85).

Formas comunitarias o tradiciones culturales que –por ejemplo– nieguen los derechos políticos de libertad no son consistentes con una cohesión social democrática. También debe tenerse presente el entrelazamiento de las diversas condiciones sociales subalternas. Por ejemplo, la transversalidad de las asimetrías de género, en todos los ámbitos de la sociedad.

IDENTIDAD Y PLURALIDAD DE LAS FORMAS DE VIDA: EL FUNDAMENTO POLÍTICO DE LA PERTENENCIA

Siendo la política el arte de la construcción de lo social y el ámbito de la búsqueda colectiva de la satisfacción de valores y necesidades, las identidades se constituyen y se articulan políticamente cuando se plantean reivindicaciones que demandan un reconocimiento social y acciones para su consecución.

En aras del pluralismo de las formas de vida y de un despliegue concomitante de necesidades y valores que permita encarar las asimetrías y exclusiones, la democracia permite actuar contra la pretensión de uniformidad de lo social o contra el carácter excluyente que –como señala Agnes Heller– implica la nivelación social de las necesidades o de los valores.⁴ Dentro de ese marco, el reconocimiento recíproco

4 La filosofía de Agnes Heller respecto de las necesidades, que floreció como una osada crítica al totalitarismo de posguerra en Europa del Este (véase Sojo, 1985: cap. 1), resulta fecunda y de gran vigencia para pensar la superación de las diásporas identitarias, debido a la nivelación de las necesidades que imponen las lógicas fundamentalistas, en términos de que la concomitante cultura englobadora proporciona y estrecha el contexto de elección para sus integrantes.

de los sujetos regula sus inevitables conflictos y disensos; entre estos últimos, están justificados aquellos que no impliquen la muerte física, la degradación, la marginación política y la explotación económica (Sojo, 1985: 30-43).⁵

Resulta inquietante que las diferencias se magnifiquen o se postulen como inconciliables, ampliando una brecha respecto de otras identidades. O que se conciban como un atrincheramiento, como una visión defensiva y ahistórica, que entiende la identidad de un país o grupo como una realidad inmodificable, que sólo puede proyectarse como eterna repetición de un pasado válido para siempre (Ottone y Sojo, 2007).

A ello se debe la importancia de relacionar el concepto de identidad con las opciones éticas; por ejemplo, como orientación dentro de opciones morales que no siempre son fácilmente jerarquizables y que a menudo pueden llegar a ser contradictorias. O bien, de considerar que la identidad –aunque pueda apoyarse en datos objetivos– es una interpretación subjetiva de ellos, con lo cual no está directa y obligatoriamente determinada por condicionante natural o social alguno (Appiah, 2007). Esta idea es congruente con el concepto de cohesión social de la CEPAL, que involucra el sentido de pertenencia como elemento de la subjetividad.

Lo cierto es que las identidades se perfilan y deslindan mediante una delimitación y un reconocimiento recíproco, proceso político inherentemente conflictivo ya que –como lo han planteado Lechner, Fehér y Heller– las identidades no existen a priori, y la lucha política se realiza por la propia diferenciación, articulación y constitución de los sujetos, lo cual determina divisiones o identificaciones entre ellos y en el seno de las agrupaciones que buscan articular identidades. Por este mismo motivo, dichos procesos remiten a las correlaciones de fuerza en los diversos ámbitos de poder que se relacionan con esta dimensión simbólica de la política. Al ser la política una interacción no calculable (formulación tomada de Lechner), su imprevisibilidad vuelve necesario buscar una formalización que acote el campo de las conductas permitidas. Por consiguiente,

tes, tanto como para subordinar las elecciones personales a aquellas que las autoridades de esa cultura hagan (Gutmann, 2008: 76, 80 y 272).

5 Véanse en Sojo (1985), entre otras, las ineludibles referencias a N. Lechner, A. Heller, F. Fehér, Dos Santos y García, que subyacen tras estos planteamientos y que, debido a la síntesis que requiere el presente texto, no puedo expandir aquí. Originariamente, esa perspectiva se desarrolló para pensar la lucha contra las diversas asimetrías de poder (Sojo, 1985: 41). Como puede advertirse, aquí el planteamiento original se ha extendido, para postularlo como consustancial a la convivencia democrática.

es crucial que la organización democrática de la sociedad encarne la diversidad social y le confiera legitimidad formal, pues los simples pactos de reciprocidad entre sujetos serían insuficientes para fundamentar un orden democrático (Sojo, 1985).

Como señalaron Dos Santos y García, la convivencia democrática tampoco puede basarse únicamente en un cálculo de valores e intereses. Y los valores pueden situarse dentro de los territorios que Lechner denominó dimensiones no materiales de la política: la cognitiva –qué es real–, la normativa –qué es válido– y la simbólica –adónde pertenezco–. Este nexo resulta también adecuado para pensar la identidad.

En tal sentido recuperamos nuestro viejo planteamiento de que la pluralidad de formas de vida puede ser un punto de partida válido, un principio formal de veracidad en la discusión sobre valores, ya que sustenta el reconocimiento recíproco y remite –por tanto– a las reglas de interacción de los actores. Tal como sostiene Agnes Heller, si bien los valores que sustentan las identidades pueden reclamar una aceptación general, su universalidad sólo puede plantearse en el plano del deber ser (*sollen*), no en su aplicación práctica, ya que diversos valores igualmente válidos pueden conllevar teorías o prácticas de exclusión mutua. Es decir: quien actúa en una situación concreta no puede exigir universalidad para su acción por motivos morales, sino exclusivamente para los valores que a ella subyacen (Sojo, 1985: 36-38).

La heterogeneidad de los sujetos políticos tiene relevancia respecto de la representatividad, la movilización política y la gama de discursos en torno a la identidad. Si la democracia se entiende como el ámbito y las reglas institucionales en cuyo marco se desarrollan procesos de construcción de identidades, nadie puede reclamar para sí la exclusividad de la representación de identidad alguna, ni la de grupos subalternos que han estado excluidos a lo largo de la historia. Ello es válido tanto respecto de las instituciones propias de la democracia representativa, como de la democracia participativa, ya que las consultas ciudadanas y otras formas de participación requieren la presencia de una amplia gama de organizaciones (Sojo, 1985).

Dadas las escisiones inherentes al orden social –como bien dijo Lechner–, la política comunica, y toda comunicación implica formalizar discontinuidades (Sojo, 1985: 41). De allí se deriva la necesidad de fortalecer una lengua “política” que permita a todos los ciudadanos entenderse unos con otros para gestionar los asuntos comunes: es la conversación como “metáfora de la inclusión en la experiencia y las ideas de los otros”. Esa “lengua política” implica obligaciones respecto de los demás que

evidencian interés por los valores universales y respeto por legítimas diferencias, al reconocer que “los vocabularios axiológicos de todas las culturas se superponen lo suficiente como para iniciar una conversación”, y requiere buen juicio y discreción (Appiah, 2007b: 18, 91, 95 y 124).

**BREVE PARÉNTESIS SOBRE LA HISTORICIDAD DEL DISCURSO POLÍTICO
RESPECTO DE LA IDENTIDAD, A PROPÓSITO DE ALGUNOS HITOS
DISCURSIVOS EN EL CASO BOLIVIANO**

La articulación de sectores sociales en torno a reivindicaciones étnicas y la construcción de este tipo de identidades se dan en sociedades donde –habida cuenta de los altos grados de exclusión social– el Estado-nación está aún en proceso de formación y, por tanto, llegan a cuestionar la capacidad de inclusión que tiene el orden social. Cuando las reivindicaciones cuestionan la capacidad de la institucionalidad estatal para encauzar su expresión y desarrollo, el conflicto social aparece como resultado de la tensión entre un grupo social y los elementos normativos del orden político y jurídico (Del Alamo, s/f).

Gray Molina ha efectuado la siguiente periodización de la “politización étnica” y de las dinámicas de la política relativa a las etnias en Bolivia, en el marco de un sistema político clientelista y basado eminentemente en clases:

Una rápida mirada de la historia sugiere nuevamente un patrón recurrente en el siglo XX. La politización étnica ocurre junto con o, tal vez, en respuesta al debilitamiento de la armonía de las desigualdades descrita por Irurozqui. Vale la pena revisar particularmente tres episodios: la alianza y la traición a líderes aymaras por parte de elites políticas mestizas tras la Guerra federal de 1899, la desaparición de la cuestión indígena durante y después de la Revolución Nacional de 1952, y la reaparición de movilizaciones políticas y sociales basadas en las etnias en 2000, cuando las instituciones y los actores de las políticas democráticas alcanzan su mayor debilidad, tras veinte años de la transición a la democracia iniciada en 1982. El cuadro que emerge de esta revisión histórica es revelador: los más importantes móviles de la politización étnica se desarrollan desde dentro de las políticas de inclusión (Gray Molina, 2005).

Si, en términos simbólicos, los discursos en torno a la identidad tienden puentes entre hitos que reflejarían los retos de la convivencia colectiva, haremos una brevísima relación discursiva, usando algunos textos interesantes a tal efecto.

Son elocuentes, en dicho sentido, las palabras del vicepresidente de Bolivia sobre el Informe de Desarrollo Humano del país en 2007: “El aporte que nos hace esta investigación del PNUD es gigantesco... no solamente muestra los problemas sino que también nos abre las esperanzas para resolver las profundas tensiones que tenemos. Definitivamente estamos, desde la obra de Zavaleta: *Lo nacional-popular en Bolivia y El poder dual*, ante la obra más importante de las ciencias sociales sobre el Estado en Bolivia” (García Linera, 2007).

Que los procesos de formación de las identidades son históricos y que pueden estar estrechamente determinados por factores políticos queda claramente de manifiesto al comparar los textos que García Linera destaca como las piezas fundamentales de la reflexión sobre el Estado en Bolivia.

Zavaleta, en *El poder dual en Bolivia*, no usa la palabra o el término “indígena”. Hace en primer lugar, desde una perspectiva marxista, un análisis histórico del proceso político de 1952, que busca establecer paralelos con la experiencia revolucionaria que desembocó en la formación de la URSS, para lo cual considera como actores a los obreros y campesinos: es con los “hombres de la clase obrera, fabriles y mineros” (Zavaleta, 1974: 79) que el poder dual alcanza su expresión con la constitución de la Central Obrera Boliviana (COB) desde sindicato hacia “sóviet” (85). Por su parte, caracteriza la Asamblea Popular de 1971 afirmando que “el órgano estatal obrero era ideológicamente proletario y de alguna manera la clase tenía sus partidos” (105). Publicado en 1974, extrapola su caracterización de los acontecimientos políticos de 1952 como espontáneos a un perfil general del movimiento popular boliviano, al sostener que el espontaneísmo “sigue siendo hasta hoy el carácter principal del movimiento de masas en Bolivia” (79 y 80).

En cuanto al campesinado, afirma Zavaleta que hacia los años setenta “había creado en Bolivia una relación de dependencia no con la clase obrera, que lo liberó *realmente* desde el Estado del 42, sino con el aparato estatal como tal, es decir, con la máquina estatal desde la que formalmente se hizo la liberación. Se dice por eso que es una *clase funcionaria*: cree en cualquier poder que le respalde la posesión de la tierra, que ha sido su objetivo político secular, su programa único y su identificación” (1974: 223; el énfasis es del autor). Con la radicalización posterior

“emergen grupos campesinos que ya no están interesados en la mera disposición de las tierras” (Zavaleta, 1974: 227).

Se ha afirmado que para despolitizar las segmentaciones étnicas, y simultáneamente socavar las estructuras políticas y económicas, así como la cosmología indígena, los liberales latinoamericanos de los siglos XIX y XX se habrían involucrado en proyectos que intentaban crear la unidad nacional mediante una asimilación que cambiaba de indígena (el “otro”) a mestizo (los “nuestros”) (véase Del Alamo, s/f: 750). Sin embargo, el texto de Zavaleta muestra cómo la concepción obrera de la revolución también subsumió la etnicidad en la inserción económica de minero o campesino, hito discursivo que bien puede adscribirse al patrón histórico que Gray Molina sintetiza.⁶

Décadas después del texto de Zavaleta, la articulación política y discursiva de las tensiones étnicas hará que dicha dimensión esté presente de manera inédita en la arena política boliviana, lo cual se traduce en tomas de posición respecto de las instituciones políticas de esa combinación específica de diferencia e identidad que es la sociedad, y también en reivindicaciones políticas que se extienden a prácticas culturales e instituciones indígenas.

Así, algunos análisis contraponen la relación social indígena y una concepción del Estado indígena con las versiones de Estado “marxista y liberal de Occidente”; por ejemplo, percibida la primera como ajena a la dominación, se postula, a partir de formas aymaras de organización social, un Estado multicéntrico, de territorialidad diversa (Mamani, 2007).⁷ En la articulación política de la identidad étnica se subrayan

6 Que la inserción social es histórica y que las personas o agrupaciones sociales responden a distintas apelaciones políticas a lo largo del tiempo son factores que pueden llevar a formulaciones algo *sui generis* de algunos analistas, ya que la observación de los cambios en las articulaciones políticas lleva a una caracterización algo confusa de los sujetos sociales. Por ejemplo, cuando al referirse a los planteamientos étnico-culturales se afirma que “lo más sobresaliente fue el surgimiento de nuevos sectores sociales –o nuevas formas de organizarse por parte de sectores ya existentes– y el correspondiente cambio en sus demandas, tanto en lo económico como en lo político y lo social” (Del Alamo, s/f: 733).

7 Que recupera el sistema de turnos (las parcialidades *arriba y abajo*), la idea de territorio en forma de archipiélago y de centros diseminados capaces de coordinarse en ciertos momentos, de crisis o de avance social, aunque tengan intereses contrapuestos. Un “descentramiento” del poder, que utilice “tecnologías” diseminadas, dispersas, territorializadas, simultáneas y rotativas, para evitar su acumulación en ciertos sectores sociales, y sin un centro único, para evitar la hegemonía totalitaria. Es cuestión de socavar desde

formas de democracia participativa: “Nadie ya traga el cuento de que democracia es poner un voto cada cinco años y esperar a que otros transen en el Parlamento. Hay una apetencia de autorrepresentación y de autogobierno. Es decir, hay una búsqueda de profundizar la democracia como cogobierno, como acuerdo de todos para tomar decisiones en el conjunto de la administración del Estado” (García Linera, 2007).

Ya el término “identidad” afloró claramente en el discurso político: “somos aymaras, somos quechuas, somos guaraníes, mojeños, trinitarios, pero fundamentalmente hay una identidad superior que engloba a todas: somos bolivianos. *Todos tenemos muchas identidades, pero solamente algunas identidades tienen una carga y función política. Lo novedoso es que hay ciertas identidades que tienen un efecto político movilizador. Y esas son las identidades étnico-local y patriótico-nacional*” (García Linera, 2007; el énfasis es mío).

La culminación discursiva de este proceso político de inclusión de reivindicaciones étnicas es la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, de octubre de 2008, permeada por la perspectiva de que los derechos colectivos son instrumentales para la realización de los derechos individuales de los indígenas. Conforme a su primer artículo, “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías”, lo cual –entre muchos otros aspectos que no cabe siquiera aludir en este brevísimo espacio– se traduce en el reconocimiento de derechos colectivos indígenas, y en jurisdicciones especiales para sus comunidades. El texto constitucional plasma la confluencia de una estructura administrativa y un sistema judicial separado y distinto con el territorio, concebido como el espacio en que rigen y pueden desarrollarse las estructuras políticas, sociales, económicas y legales indígenas, abriendo la pregunta acerca de las formas de coordinar y compatibilizar los distintos sistemas legales.

dentro el poder del Estado y las instituciones republicanas, y de hacerlo en forma simbólica y material, desde los microcentros de poder indígena rurales y urbanos (Mamani, 2007).

LA IGUALDAD Y LA DIFERENCIA, Y SU CONTRIBUCIÓN A LA CALIDAD DE LA DEMOCRACIA

Como ha planteado Giacomo Marramao, la actual forma de la globalización va de la mano de una diáspora creciente de las identidades, al coartarse nuevas necesidades y demandas de vínculos sociales. Visto que la identidad se vincula también con la demanda de comunidad, como él señala agudamente, este es un genuino fenómeno moderno, aun en las expresiones más extremas de fundamentalismo. A la par de la experiencia de desarraigo universal, o bien del naufragio de la “secularización insolente” –como denomina Jürgen Habermas la indiferencia respecto de las preguntas acerca del sentido–, precisamente la paradoja de la globalización consiste en que el “lugar” de la diferencia es reconstruido; la tradición, inventada; la comunidad, imaginada. En esos términos, lo local se transforma en una práctica social de la figuración, y por consiguiente comunidades que han perdido el sentido del lugar inventan lo primordial, en circunstancias en que la sociedad desde sus orígenes, como estructura compleja por naturaleza, “implica una combinación específica de diferencia e identidad, de diferenciación y de unidad reconstruida” (Marramao, 2006: 42, 43 y 59).

En muchas sociedades y países, otro proceso muy importante se refiere a la decisiva profundización de los procesos de individualización, que no sólo permiten una activa contribución por parte de los individuos, sino que también la exigen. Tal como han expuesto Beck y Beck-Gernsheim (2003), a partir de la segunda parte del siglo XX la individualización es un doble proceso: por un lado, se democratizan las vías que conducen a ella y, por otro, las condiciones básicas de la sociedad también la propician e imponen en variados ámbitos, como el mercado de trabajo o los sistemas de protección social que socavan la solidaridad. En cuanto al tema que aquí nos ocupa, el individuo enfrenta en distintos terrenos un desafío: “tú puedes, y debes, llevar una vida independiente, fuera de los viejos vínculos de la familia, de la tribu, la religión, el origen y la clase; y debes hacerlo dentro de las directrices y normas marcadas por el Estado, el mercado de trabajo, la burocracia”.

Al igual que en otras latitudes, en América Latina y el Caribe la modernidad y la globalización son arenas problemáticas, abiertas y conflictivas, tensadas por el vínculo y la interpenetración entre lo global y lo local y entre la uniformación tecnológico-comunicativa, que también conforman terrenos fecundos a la diferenciación cultural y de identidades. Los sujetos colectivos históricos –sindicatos y gremios– crecientemente se fragmentan y las demandas de los actores emergentes no se restringen al mundo la-

boral. A las clásicas exigencias de mayor inclusión y bienestar sociales se añaden demandas de reconocimiento de la diversidad y la identidad: la relación entre política y cultura se torna más candente y problemática. Sin embargo, todo ello adquiere singular relevancia debido a la pertinaz “negación del Otro” y a que la mayor complejidad y fragmentación del mapa de los actores sociales vuelve más difusa la confluencia de aspiraciones comunes (Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1996: 47-57).

Como ya hemos señalado en otra oportunidad (Ottone y Sojo, 2007), a la luz del concepto de cohesión social de la CEPAL ya mencionado al comienzo del presente trabajo –y conocida *ex post* a su planteamiento– resulta interesante considerar una preocupación que formula Marramao. De los tres grandes principios de la democracia –libertad, igualdad y fraternidad–, los ejes constitutivos de la política se han concentrado casi exclusivamente en la igualdad y la libertad. Por su parte, la fraternidad –que plantea precisamente la cuestión “del lazo, del vínculo solidario-comunitario que ninguna lógica de la pura libertad o de la mera igualdad está en condiciones de interpretar y resolver”– ha sido una dimensión relativamente olvidada. Ello evidenciaría un conflicto latente entre la lógica general de la ciudadanía –que remite a su fundamento en el individuo– y la lógica específica de la pertenencia, que se entrelaza con la diferencia. En ese sentido, “la pregunta de todas las preguntas” sería cómo ser portador de derechos sin contrariar la lógica de la pertenencia, o mejor: cómo conjugar universalismo y diferencias (Marramao, 2006: 188).

De allí la relevancia de pensar los fundamentos de la democracia a la luz de estos desafíos y tensiones contemporáneos, ya que “igualdad ante la ley, de libertades y de oportunidades son principios nucleares de cualquier tipo de democracia moralmente defendible”, y los sujetos últimos de la moral son los individuos (Gutmann, 2008: 17 y 45). En ese sentido son esclarecedores los tres principios democráticos que Gutmann (2008: 89 y 45) define. El principio de igualdad civil obliga a tratar a todos los individuos como agentes iguales de la política democrática, y a apoyar las condiciones que sean necesarias para el tratamiento igualitario de los ciudadanos. Ello se condice con la igualdad civil en su calidad de derecho que sólo pueden poseer los individuos en conjunto, ya que no puede ejercerlo un individuo aislado si precisamente consiste en ser tratado como un ciudadano igual *a los demás*; si bien presupone la inclusión de los individuos en grupos, el beneficiario deseado y quien reivindica ese derecho es el individuo, no el grupo (Gutmann, 2008: 90).

En segundo lugar, la igualdad de libertades establece la obligación del orden democrático de respetar la libertad que todos los individuos

tienen para vivir sus propias vidas de la manera que consideren acorde con idéntica libertad de los demás. Por último, el principio de oportunidades básicas, es decir, la posibilidad de llevar una vida digna y de elegir los estilos de vida que prefieran.

La articulación política de la pertenencia debe estar en consonancia con el ejercicio de los derechos humanos “hacia dentro y hacia fuera”, es decir, por parte de sus integrantes entre sí y en su relación con la sociedad. Dentro de este marco, los derechos humanos fundamentales velan por el respeto a los individuos en su igualdad civil, en su carácter de agentes de propósito con igual libertad para conducir sus propias vidas como consideren conveniente; y los derechos grupales, lejos de poner en peligro los derechos humanos, derivan de dos de estos: los de igual libertad e igualdad civil (Gutmann, 2008: 79 y 116). Cuando las personas ejercen la libertad de expresión, de tránsito y de asociación, y gozan de los beneficios de una prensa libre, sus posibilidades de elección se extienden más allá de su contexto inmediato (Gutmann, 2008: 274).

Por otra parte, cabe subrayar en este debate cómo las dinámicas de exclusión y de “negación del otro”, enraizadas muy atrás en la historia de nuestra región, conculcan profundamente estos principios del goce de derechos, aspecto ampliamente abordado por CEPAL (2007) en su libro sobre cohesión social. Sigue entonces candente y sobre el tapete el planteo de Amartya Sen, formulado a partir de la feminista Wollstonecraft: “la universalidad de la inclusión como parte integral de la imparcialidad” (Sen, 2009: 117). En un mundo en que los humanos somos inherentemente sociales, sedes de identidades múltiples y fluidas, y en que las interrelaciones y articulaciones no son un hecho dado sino dinámico, la pluralidad omnipresente es un rasgo constitutivo para la justicia (Sen, 2009: 309).

EPÍLOGO

Algunas terribles dimensiones del siglo XX y del corto trecho que hemos recorrido del actual permiten avalar el pesimismo de Walter Benjamin, cuando analiza el material histórico como una suma de escombros y desolación, como catástrofe. O adherir a Juan Goytisolo, cuando afirma que la historia es una estratigrafía, y que las civilizaciones se asientan sobre una sedimentación de ruinas.

Pero así como los humanos somos los únicos seres en la tierra conscientes de nuestra finitud, la vida humana no resiste “la desesperada

soledad de las líneas paralelas que no se encuentran jamás”.⁸ Sobre la sedimentación de las ruinas históricas y contemporáneas, para superar el embotamiento moral, y para encarar plenamente la exclusión y fortalecer el respeto mutuo, la construcción de un sentido de pertenencia democrático parece ser una clave del presente.

Así, la articulación política del respeto al otro, la generosidad en la búsqueda del vínculo, y la duda sobre el sí mismo sin fisuras permiten depositar el sueño, la nostalgia humana a que alude Amy Gutmann cuando nos dice: “Durante el corto tiempo en que vivimos en él, no se trata sólo de ‘el mundo’, es ‘nuestro mundo’[...] deberíamos hacer cada uno la parte que le corresponde para actuar movidos por la identificación con nuestros congéneres, los seres humanos” (Gutmann, 2008: 287).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Argullol, Rafael (2003), “Nuevos textos para *La flauta mágica* de Mozart (monólogos interiores)”, *El País*, Suplemento Cultural Babelia, 30 de agosto: 3.
- Alamo, Oscar del (s/f), *El retorno de las identidades perdidas: movimientos indígenas en países centro-andinos*, tesis del Doctorado en Ciencias Políticas y Teoría Social Avanzada, Universidad Pompeu Fabra (Barcelona).
- Appiah, Kwame Anthony (2007a), *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz.
- (2007b), *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz.
- Bauman, Zygmunt (2003), “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Baumann, Gerd (2001), *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2003), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias políticas y sociales*, Barcelona, Paidós.
- Bourdieu, Pierre (2007), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp (1ª ed. fr.: 1979) [ed. cast.: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2006].
- Calderón, Fernando, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone (1996), *Esa esqui-va modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Caracas, Unesco y Nueva Sociedad.

8 Expresión usada por Eco en un contexto literario, completamente ajeno a nuestra discusión, en *La misteriosa llama de la Reina Loana*.

- CEPAL (2007), *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, LC/G.2335, enero.
- Coppens, Yves (1997), “Acto III, El hombre”, en Hubert Reeves y otros, *La más bella historia del mundo. Los secretos de nuestros orígenes*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Dumais, Fabien (2009), “Les Habitudes contrôlées. Une approche peircéenne de la rencontre”, en Charles Perraton y Maude Bonenfant (eds.), *Vivre ensemble dans l'espace public*, Quebec, Presses de l'Université du Québec y Cahiers du Gerse.
- Ferrajoli, Luigi (2002), *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Madrid, Trotta.
- García Linera, Álvaro (2007), “El estado del Estado en Bolivia: a propósito del *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007*”, disponible en <<http://idh.pnud.bo/webportal>>.
- Gray Molina, George (2005), “Ethnic politics in Bolivia. Harmony of inequalities, 1900-2000”, ponencia presentada ante el Tercer Foro para Desarrollo Humano, París, 17-19 de enero.
- Gioia, Ted (2002), *Historia del jazz*, México, Turner y Fondo de Cultura Económica.
- Gutmann, Amy (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz.
- Hall, Stuart (2003), “Introducción: ¿quién necesita identidad?”, en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Mamani, Pablo (2006), “Hacia un estado multicéntrico construido con tecnología indígena comunal”, entrevista realizada por Juan Ibarrondo y Luis Karlos García, *Página de Izquierda Antiautoritaria*, <<http://www.eutsi.org/kea>>.
- Marramao, Giacomo (2006), *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), Convenio 169.
- Ottone, Ernesto y Ana Sojo (2007), “La racionalidad política de la cohesión social”, Madrid, *Pensamiento Iberoamericano*, segunda época, n° 1 (*Cohesión social en Iberoamérica: algunas asignaturas pendientes*): 3-30.
- Ospina, William (2008), “Lope de Aguirre”, en *Poesía*, Bogotá, Norma.
- PNUD (2007), *Informe nacional sobre desarrollo humano 2007. El estado del Estado en Bolivia*, La Paz, PNUD.
- Sen, Amartya (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Nueva York, Norton.
- (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Sojo, Ana (1985), *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*, San José, Editorial DEI.
- Zavaleta Mercado, René (1974), *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile*, México, Siglo XXI.

6. Desarrollo humano, capacidades y sentido de pertenencia

Pedro Güell

¿Por qué el concepto de “sentido de pertenencia” podría ayudarnos a encuadrar e interpretar en forma más adecuada nuestros desafíos presentes? ¿Nos muestra dimensiones relevantes que no hemos considerado en el análisis habitual de nuestros problemas y, por lo tanto, podría marcar una diferencia positiva en la forma de enfrentarlos? Si queremos ser estrictos en el uso del concepto, la respuesta no es obvia, y considero que es necesario plantear un debate en esa dirección para no ser presa de las modas terminológicas.

Esta presentación no pretende dar una solución acabada a estas cuestiones; tiene aspiraciones más modestas. Intentaré mostrar el vínculo entre el o los sentidos que le da el enfoque del desarrollo humano a la noción de sentido de pertenencia. Lo haré en tres pasos. Primero, realizaré algunas precisiones sobre este concepto, para poder tener una cierta idea en común acerca de qué estamos hablando. Segundo, veré cuál es el significado que los informes mundiales de desarrollo humano le dan a esa noción y a qué tipo de problemas lo aplican. Por último, mostraré el sentido específico que le asignan los informes chilenos de desarrollo humano y cómo este se vincula con una interpretación particular acerca de los desafíos actuales de la sociedad chilena. Como en ninguno de estos informes se plantea un desarrollo sistemático sobre el sentido de pertenencia, se trata de una lectura muy personal de esos textos.

ALGUNAS PRECISIONES SOBRE EL CONCEPTO DE SENTIDO DE PERTENENCIA

En su uso por parte de las ciencias sociales, este concepto es, a primera vista, difuso y volátil. Difuso, porque no posee una definición clara de su objeto, ni de sus componentes y dinámicas. Uno puede encontrar los más diversos usos en los estudios empíricos, que van desde la voluntad de

morir por la patria, pasando por la disposición a denunciar la violencia familiar en los hogares vecinos, hasta el estado subjetivo que provoca a alguien recibir un subsidio de cesantía. Esta ambivalencia se amplía aún más si nos referimos no sólo al sentido de pertenencia, sino a la pertenencia en general. En ese caso, los indicadores pueden incluir también el índice de Gini, la tasa de partos hospitalizados y el porcentaje de votantes en las elecciones.

Pero además es volátil, ya que se lo puede utilizar para interpretar problemas que, en apariencia, son muy diversos. De hecho, este concepto proviene de la psicología social de los pequeños grupos. En ese marco se lo usaba para explicar la formación y el sustento psicológico de las identidades personales, gracias a la referencia a las reglas comunes del grupo y a las relaciones con los demás miembros. De ahí en más, aunque de manera relativamente reciente, ha dado un salto hacia los vínculos entre individuos o grupos y las sociedades nacionales, o entre sistemas de representación política y ciudadanos, o bien entre identidades locales y nacionales, o entre ciudadanos locales y los sistemas simbólicos globalizados, y también entre derechos universales y reglas culturales locales, entre individuación e integración social, o entre pluralismo e identidad, e incluso para hablar de las tensiones entre competitividad global y Estados de bienestar o entre Occidente y Oriente.

Está claro que en su uso y apogeo actuales el concepto no funciona por su capacidad de referir a un objeto empírico específico en el contexto de un problema o una dinámica concreta. Tal vez si nos aproximamos al común denominador de todos esos usos podamos comprender mejor su sentido y su función. En su aplicación dentro de una gama que abarca desde los problemas de la identidad personal hasta las relaciones entre Oriente y Occidente, podemos señalar algunas notas características.

Entre ellas, cabría destacar que remite a la afirmación simultánea del valor de un particular y de un universal que están referidos uno al otro. Pueden ser el individuo y el grupo, los derechos humanos y las prácticas jurídicas locales, las leyes sociales del Estado de bienestar y la competitividad de los mercados locales. Ambos están en tensión, y su relación de complementariedad no está asegurada, aunque se necesitan mutuamente para existir, como sucede en los casos del individuo y el grupo, o los Estados de bienestar y la competitividad global. En esa tensión, la idea de sentido de pertenencia específica además que el vínculo entre esos actores tiene una dimensión subjetiva, y esta posibilita que lo particular se vincule con lo universal, como ocurre, por ejemplo, con las emociones que suscita la identificación con el grupo.

La idea, entonces, remite en general a la problemática dinámica que permite que un particular pueda vincularse con un universal sin dejar de ser ambos lo que son y, más específicamente, refiere a las dinámicas subjetivas que posibilitan este tipo especial de lazo en la relación entre individuos y grupos, entre estos y las sociedades nacionales, entre estas y las regiones culturales, y entre estas y los flujos globales de comunicación.

Si es así, ¿a qué nos estamos refiriendo? Por la lógica de su discurso y por las formas de su uso concreto, el concepto remite a la faz subjetiva de un dilema profundo, propio de las sociedades modernas occidentales, es decir, a la relación conflictiva entre lo particular y lo común, cuando ambos se definen como valores absolutos y con alcance universal, tal como sucede con los términos que hemos agrupado aquí. Otros nombres de lo mismo en las ciencias sociales son los pares identidad/diferencia, individuo/cohesión, libertad/igualdad, y autonomía/integración en condiciones complejas.

Que el concepto sea vago y difuso no es un problema, sino su función específica. Él debe servir precisamente para encuadrar un dilema, fijar los contornos de una tensión. De modo más específico, su aparición sirve al debate, pues nos recuerda que las soluciones históricas que se han dado a esa tensión ya no sirven para resolverla en las condiciones actuales y que el dilema vuelve a estar abierto. No es raro que cuando los modelos de Estado de bienestar o de democracia comunitaria o de integración multicultural evidencian una merma en su capacidad de respuesta, reaparezcan los conceptos que enmarcan las tensiones modernas, entre ellos, los de cohesión, integración e identidad, que son tan vagos y difusos como el de sentido de pertenencia.

Esto significa, entre otras cosas, que el concepto es así –y cumple bien su función así–, porque remite a un dilema que carece de solución teórica. La formulación de modelos perfectamente coherentes que den cuenta del nexo entre subjetividad y orden, entre lo particular y lo universal, cae siempre en totalitarismos de diverso tipo y termina anulando los términos mismos cuya autonomía debía asegurar. Parafraseando a Norbert Lechner, los problemas clave de las sociedades modernas no se solucionan, sólo se aprende a lidiar con ellos.

Así, la discusión en torno al sentimiento de pertenencia no es abstracta o intemporal, sino que corresponde a crisis específicas en los acuerdos políticos, institucionales y culturales con los cuales la Modernidad maneja, de manera contingente y precaria, la conflictiva y nunca acabada tensión entre subjetividades particulares y mecanismos generales de coordinación. Esa tensión puede expresarse de muchas maneras y

en diferentes niveles, y esto definirá, en cada caso, estrategias y desafíos distintos. Por ejemplo, no es lo mismo intentar dar cuenta de la relación entre individuación y cohesión que del vínculo entre derechos humanos y reglas locales. En estos casos, tampoco basta con apelar al concepto de sentido de pertenencia, aunque su sola presencia sea en sí una alerta. Lo central es definir en qué sentido específico se enmarcan los desafíos del presente, en nuestro caso, de América Latina, y en el mío particular, de Chile. Que el concepto de pertenencia nos sirva (o no) dependerá menos de él que de la definición que le demos al tipo específico de tensión entre subjetividad y orden que caracteriza nuestras sociedades. Es esto, me parece, lo que es necesario discutir, y no su sentido general o su coherencia empírica.

EL CONCEPTO DE PERTENENCIA EN LOS INFORMES MUNDIALES DE DESARROLLO HUMANO

El enfoque del desarrollo humano –que identifico aquí con aquello que se expresa en los informes– se instala en el medio de ese debate sobre las formas históricas de manejo de la tensión entre individuo y sociedad. Sin embargo, no es una teoría acerca del funcionamiento de las sociedades modernas, ni una propuesta de solución teórica de esa tensión. Es un parámetro normativo que pretende instalar un criterio correctivo para la toma de decisiones.

Históricamente, surgió para cuestionar la absolutización del crecimiento económico como criterio de coordinación social, por sus efectos limitadores sobre la vida de las personas y por la creación de pobreza y desintegración. Dicha corrección normativa se efectuó a partir de la definición del valor absoluto de la libertad individual, entendida como la capacidad de las personas para realizar razonablemente los proyectos de vida que desean vivir. Más allá de la afirmación de la libertad negativa, esto es, de la ausencia de coacciones, el desarrollo humano pone el énfasis en la libertad positiva o real: el conjunto de capacidades de que disponen las personas para realizar de manera efectiva los estilos de vida que eligen. La mirada normativa sobre las realidades sociales se plasma al interrogar su contribución al aumento o debilitamiento de las capacidades de que disponen las personas para hacer realidad su libertad.

En su aplicación concreta, esa mirada no es absoluta, sino contextual. Primero, no define un listado absoluto y definitivo de capacidades. En

principio, estas se determinan a partir de las condiciones que hacen posible los modos de vida que la gente valora. Segundo, la medición de la disposición o la falta de capacidades sigue un criterio metodológico también relativo, como ocurre con el índice de desarrollo humano. La libertad es absoluta, pero el juicio que se desprende de ella depende de lo que es posible alcanzar en cada situación, aunque la definición de lo posible, como ocurre con el índice, sea muy exigente.

El sentido de pertenencia a una comunidad es uno de los factores que permite que las personas puedan ejercer sus opciones de vida de modo real. Es en comunidad con los demás como las personas obtienen reconocimiento, definen sus proyectos de vida y, gracias a la relación con ellos, pueden llevarlos a cabo. Las referencias al sentido de pertenencia en los informes mundiales de desarrollo humano son contextuales; el ángulo desde el cual se lo analiza y la importancia que se le asigna dependerán del tipo de amenazas u oportunidades de libertad real que se fije como objetivo de cada informe. Así, es posible definir tres énfasis distintos desde el primer informe del año 1990.

En una primera etapa, durante los años noventa, se asiste, por una parte, a la amenaza de desintegración social en el Tercer Mundo, provocada por el énfasis unilateral en los equilibrios monetarios. Por la otra, se evidencia también el desarraigo provocado por los desplazamientos masivos, producto de conflictos sociales. Esas situaciones afectan la libertad real de las personas. Consecuentemente, en ese contexto se hizo hincapié en el sentido de pertenencia cultural y en el arraigo local como aspectos que debían resguardarse e incrementarse. La pertenencia brinda un sentimiento de seguridad personal y una fuerza cohesiva a los grupos, y por ello, permite contar con un entorno estable para desplegar los proyectos de vida y evita los riesgos de la anomia normativa. En esta primera fase, la pertenencia social constituye una capacidad colectivamente creada que se asemeja a la idea de capital social.

En una segunda etapa, hacia el año 2000, el concepto de sentido de pertenencia adquiere otras notas distintivas y remite a otras amenazas. El fenómeno que prima es la globalización, en particular la capacidad arrolladora y homogeneizadora de los medios de comunicación, de los mercados y de la lógica del consumo. Lo que está en juego aquí es la amenaza a la diversidad cultural. Sin ella, no pueden afirmarse las distintas formas en que las comunidades y los grupos sociales organizan su pertenencia y los modos de vida que desean. En este contexto, la libertad es entendida como la capacidad de los grupos para afirmar su particularidad en un mundo globalizado. El sentido de pertenencia se define

entonces en términos de identidad, y los informes dan cuenta de un acercamiento a las tesis del multiculturalismo.

En una tercera etapa, que abarca unos pocos años hasta esta parte, se pone de relieve una nueva amenaza a la libertad de las personas para realizar sus deseos: la nueva importancia asignada a las identidades culturales, o lo que también se ha dado en llamar la política de las identidades. Por una parte, están los fundamentalismos religiosos que exigen a sus miembros formas acentuadas de pureza cultural, o las nuevas formas de comunitarismo, que resaltan el predominio de lo común por sobre los derechos y las libertades individuales. Por otra, el relativismo y la confrontación culturales limitan la validez de los principios universales, en especial de las ideas de libertad, individuo y derechos humanos, a sus propios contextos históricos y geográficos de origen. En los dos casos, lo que opera es un esencialismo de las identidades particulares, que les otorga un carácter monolítico y un valor absoluto. En nombre de ellas se generan graves conflictos sociales y se restringen severamente las libertades de sus miembros.

La identidad y la pertenencia a grupos y tradiciones específicas conforman una capacidad importante para el desarrollo personal, pero no por su valor intrínseco sino porque pueden ser elegidas. Dicho con otras palabras, las políticas de reconocimiento de la diferencia deben percibirse como reconocimiento de la libertad de elegir, no del valor intrínseco de lo elegido. La diversidad cultural, en tanto condición de la libertad para elegir pertenencias, resulta central, pues sin ella no hay nada que elegir. Esto no es un simple principio moral, sino una realidad práctica: en los hechos, todas las personas tienen múltiples pertenencias y eligen sus identificaciones según sus circunstancias e intereses. Esto es, no existe algo así como una única y auténtica identidad.

El valor de cada identidad y pertenencia cultural específica debe medirse, entonces, en relación con la ampliación de la capacidad de elegir identidades y desafiliarse, o de componer identidades nuevas a partir de fuentes diversas. Por tanto, contra la clausura y el conflicto de las pertenencias provenientes de la esencialización de las identidades, es preciso afirmar el pluralismo cultural.

Al revisar estas tres etapas pueden plantearse algunas afirmaciones generales. El sentido de pertenencia es una capacidad indispensable para la realización de la libertad personal, pues puede proporcionar fuentes de reconocimiento, seguridades y cooperación. Asimismo, puede verse amenazado tanto por las fuerzas homogeneizadoras de la globalización como por los fundamentalismos de la identidad. En cualquier caso, el criterio de juicio es la libertad de elección de alternativas de vida, aun-

que la aplicación de ese juicio debe hacerse atendiendo a los peligros concretos. En el enfoque del desarrollo humano, no constituye un mero mecanismo teórico de solución del dilema moderno de la relación entre libertad individual y cohesión social, sino una capacidad concebida desde la libertad de autodeterminación.

EL SENTIDO DE PERTENENCIA EN LOS INFORMES CHILENOS DE DESARROLLO HUMANO

Los informes chilenos de desarrollo humano, iniciados en 1996, han puesto el acento en la libertad, entendida como la capacidad de los individuos, de los grupos y de la ciudadanía para decidir y determinar la forma que ha de tener el entorno social en el que viven. La libertad se ha definido como capacidad para la agencia individual y colectiva.

Esto responde a una lectura particular del desafío del contexto chileno de estos años, en el que la sociedad de los ciudadanos, es decir, aquella que se forma deliberativamente en el espacio público, estaba relativamente marginada de las decisiones que configuran el orden. En su lugar, gobernaba una tecnoligarquía en nombre de la administración de necesidades aparentemente neutrales y políticamente inocuas de los mercados, de la gobernabilidad y de la inserción en la globalización. Uno de los postulados de estas tecnoligarquías era que si los rendimientos objetivos de estos sistemas en términos de consumo, seguridad y tolerancia eran buenos, la necesidad subjetiva de agencia y ciudadanía quedaba automáticamente satisfecha.

Los informes chilenos, por el contrario, se han propuesto mostrar el carácter específico y no reductible de la necesidad de agencia social. La necesidad de ciudadanía no corresponde sólo a lo que las personas necesitan recibir de los sistemas sociales e instituciones, sino que se refiere también a lo que los ciudadanos pueden hacer con la sociedad, a su poder sobre ella. Contra la tesis naturalista de la tecnocracia (para la cual el funcionamiento de los sistemas supone el trabajo y el consumo de los individuos, pero la agencia colectiva resulta disfuncional), los informes han puesto en evidencia que la sustentabilidad de los sistemas depende, en su funcionamiento y legitimidad, de la fortaleza de esa capacidad para la agencia de las personas y los grupos.

Por esta razón, han prestado especial atención a las condiciones subjetivas y culturales que se requieren para la construcción de la agencia ciu-

dadana. Entre esos requisitos se cuentan la construcción deliberativa y simbólica de relatos e imaginarios que definan el “nosotros” agente de la conducción social y los tiempos que orientan su acción a la vez que dan sentido a sus esperas, además de enunciar qué bienes se persiguen. Pero supone también soportes institucionales específicos que van más allá de la formulación de derechos de acceso o de la producción de bienes de consumo, entre ellos, la constitución del espacio público, las instituciones del reconocimiento, la igualdad de capacidades y dignidades, los mecanismos de participación efectiva y, sobre todo, una política de calidad.

Es a partir de la determinación de los desafíos y de la especificación de la libertad como agencia colectiva que la noción de pertenencia cobra relevancia para los informes chilenos. Ella alude no sólo a la dimensión subjetiva de la inclusión, como participación en los bienes de la sociedad, sino a que el orden social es patrimonio de los ciudadanos, es decir, se refiere a su forma de organización. La aplicación de esta especificación ha tenido dos etapas distintas conforme han variado los desafíos de la sociedad chilena.

La primera corresponde a los informes de 1996 a 2000, llamados del “malestar social”. Allí se enfatizaron las consecuencias subjetivas de la desestructuración de los mecanismos tradicionales de agencia y pertenencia, tales como la politización, el clientelismo, la centralidad simbólica del Estado, los corporativismos, el asistencialismo y las sociabilidades locales. Al mismo tiempo, se mostró que las formas tecnocráticas y naturalizadas de gestión de los asuntos públicos, pese a sus buenos rendimientos objetivos, no sólo no permitían superar esa desestructuración, sino que, más bien, la ahondaban. El problema radicaba precisamente en la falta de mecanismos de pertenencia, que producía una retracción defensiva de la sociedad a las formas más básicas y privadas de la sociabilidad, lo cual constituía otro factor de riesgo para los rendimientos y legitimidades de las instituciones.

Desde 2002 los informes reconocen un cambio sustancial en la sociedad chilena. Los sujetos ya no buscan las formas tradicionales de agencia y pertenencia social, ni están retraídos defendiéndose de las consecuencias inevitables de su desaparición definitiva. Conforme creció la oleada de esa desestructuración y de los cambios culturales, los chilenos iniciaron un rápido proceso de individuación, que desplaza el eje de los desafíos: la demanda de autodeterminación se instala ahora en el campo de las biografías individuales, pero no se da al margen de la sociedad, ya que requiere tanto soportes materiales como simbólicos. Se trata no sólo de bienes individualmente apropiables, sino también de referencias

y espacios colectivos que aseguren las mutuas dependencias y colaboraciones necesarias.

Sin embargo, en los primeros años de este siglo los cambios culturales y la individuación han avanzado más rápido que la adecuación de las instituciones para operar como soportes de una sociedad de individuos. Este desfase puede observarse en las formas de representación política y aun en los derechos del consumidor: el trabajo de individuación queda a la deriva, a medio camino entre las comunidades del pasado y la política de las biografías del mañana. El riesgo es que termine por ser una individuación oportunista, carente de referentes y soportes sociales, lo que se conoce como *free riding*.

Las cuestiones que enmarcan buena parte de la reflexión de los informes chilenos de desarrollo humano de los últimos años son, entonces: ¿cuál es la pertenencia social que sirve de soporte a la individuación? ¿Cuál es el tipo de referencias colectivas, tanto simbólicas como materiales, que permiten maximizar la autodeterminación biográfica, aumentar la capacidad de agencia colectiva de los individuos y, a la vez, fortalecer la sustentabilidad del funcionamiento de las instituciones de la sociedad?

Por supuesto, no tenemos la respuesta a estas preguntas y, por definición, no podríamos tenerla. No obstante, el concepto de sentido de pertenencia, y algunos otros conexos, tales como identidad biográfica, reciprocidad, confianza, igualdad de dignidades, temporalidad colectiva, nos han permitido subrayar las condiciones sociales y culturales de la construcción de los individuos. Gracias a eso, hemos podido realizar algunas advertencias y críticas, y proponer algunos criterios de acción que, esperamos, contribuyan a lograr un mejor manejo de esa tensión.

Para reflexionar sobre la utilidad del concepto de sentido de pertenencia en América Latina, propongo a modo de conclusión las siguientes consideraciones. Primero, es un marco abierto que sirve para pensar y debatir algunas versiones de un dilema estructural de las sociedades modernas occidentales; esto es, el vínculo problemático entre autonomía de los particulares y universalidad de los referentes que regulan la integración y coordinación social. Segundo, ese dilema se actualiza en función de las crisis de esos vínculos problemáticos y se especifica de manera distinta en las diversas sociedades modernas, según el tipo de soluciones previas que entran en crisis. Tercero, el dilema de la pertenencia no tiene solución teórica ni institucional; es preciso lidiar con él, y para ello la política cumple un rol clave. Cuarto, en el contexto chileno actual

esa tensión exige en buena parte (y cada vez más) construir soportes colectivos dentro de los cuales puedan realizarse proyectos de individuación que redunden en el fortalecimiento de la integración social y de la democracia.

7. Sentidos de pertenencia que transforman

La cambiante pirámide social boliviana

Verónica Paz Arauco y George Gray Molina

INTRODUCCIÓN

Este capítulo analiza las interacciones entre desigualdad social y sentido de pertenencia étnica en Bolivia. Nos basamos en la información que surge de las dos encuestas de hogares de cobertura nacional que fueron utilizadas para elaborar el Informe de Desarrollo Humano de Bolivia 2010.¹ Varios aspectos se desprenden del análisis. Bolivia vive momentos de profundo cambio social y político. Si bien la mayor parte de la atención académica actual gira en torno a las transformaciones políticas de los últimos cinco años, no menos importantes son los cambios sociales y culturales que llevan décadas en proceso de construcción. La intersección entre desigualdad social y sentido de pertenencia está en el eje de este proceso social a largo plazo y ayuda a delinear la magnitud de la modificación actual: no sólo la estructura demográfica, el patrón de residencia y el mercado ocupacional de la población boliviana variaron, sino también el significado de qué es ser “indígena” y “mestizo” y cómo se define la pertenencia a las clases medias y populares. Siguiendo la discusión conceptual abierta por la CEPAL (2007) sobre cohesión social, entendemos el sentido de pertenencia como “un componente subjetivo compuesto por percepciones, valoraciones y disposiciones de quienes integran la sociedad”. Abordamos la desigualdad social atendiendo a la estratificación de oportunidades y capacidades del desarrollo humano (Franco, León y Atria, 2007).

1 La información utilizada se basa en procesamientos de la encuesta de Mejoramiento de las Condiciones de Vida (MECOVI, 2007) del Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia para el año 2007 y la Encuesta Nacional de Movilidad y Estratificación Social (EMES, 2009) realizada para la elaboración del Informe de Desarrollo Humano de Bolivia 2010. Dicha encuesta, que posee una cobertura nacional, fue realizada en los nueve departamentos del país y tiene una representatividad urbano-rural.

¿Cómo describir los cambios sociales e identitarios? Bolivia es uno de los países más desiguales de la región. Según la CEPAL, para el año 2007 el índice de Gini, indicador de la desigualdad de ingresos, ubicaba a Bolivia en el quinto puesto de América Latina, con un valor de 0,565. Ese mismo año, la encuesta nacional de Mejoramiento de las Condiciones de Vida (MECOVI, 2007) relevaba que el 10% de los hogares bolivianos concentraba el 40% del ingreso, mientras que el 10% más pobre apenas concentraba el 0,5%. A esta alta desigualdad se suma una gran diversidad etnocultural: seis de cada diez bolivianos se consideran descendientes de un “pueblo originario”; cinco de cada diez, “mestizos”, de los cuales un 50% se identifica también con algún pueblo originario.

Según la Encuesta Nacional de Estratificación y Movilidad Social (EMES, 2009), entre los bolivianos que se definen como “mestizos”, el 29% se considera perteneciente al pueblo quechua, el 12% al aymara, el 3% al chiquitano, el 3% al mojeño, el 1% al guaraní, y el 2% a otro pueblo originario. Esta superposición identitaria alerta sobre la complejidad del cambio sociocultural. El mestizaje, por su parte, se relaciona esencialmente con la pertenencia étnica en contextos de alta desigualdad social. El departamento de Santa Cruz es un claro ejemplo de esto. Como resultado de un intenso proceso de migración, es actualmente el receptor más importante de las diversas identidades étnicas de Bolivia: el 65% de la población mayor de 15 años nació en otro departamento del país. Entre la población migrante que reside allí, a la identidad quechua le corresponde el 52%, a la aymara el 13% y a la chiquitana el 11%. Es también un departamento con altas asimetrías sociales, que exhibe un índice de desigualdad de gasto en consumo de 0,3, que supera la media nacional (UDAPE, 2006).

Para este estudio, tomamos como punto de partida la premisa de que, pese al importante avance social de las últimas décadas, las separaciones sociales e identitarias se reproducen en varias esferas de la vida de los bolivianos. De alguna manera, las desigualdades y los privilegios se heredan. ¿Cómo ha cambiado la desigualdad en la sociedad boliviana? ¿De qué forma se articulan estas desigualdades con los múltiples sentidos de la pertenencia? ¿Es posible que una sociedad sea cohesiva sin haber superado las desigualdades históricas, en muchos casos de orden étnico y de clase? ¿Qué rol juegan los nuevos estratos medios en esta discusión? ¿Son, en efecto, nuevas clases medias o ampliaciones de la ya existente? Creemos que el mapeo resultante del cruce de desigualdades y sentidos de pertenencia interpela las descripciones binarias del tipo “indígena/no indígena”, “pobre/no pobre”, y trae aparejados nuevos retos a la política social y económica en el país.

El capítulo está estructurado en tres partes. La primera describe la pirámide social boliviana a partir de una clasificación de los hogares en estratos sobre la base de líneas de pobreza moderada. Para ello, adoptamos la metodología utilizada por Ravallion (2009) a fin de caracterizar los estratos sociales a escala mundial. A partir del trazado de esta pirámide analizamos algunas dimensiones de bienestar, para las cuales se identifican brechas étnicas y de clase. La segunda sección explora algunas conexiones entre sentido de pertenencia y desigualdad social, e intenta responder ciertas cuestiones, entre ellas, si las dimensiones de acceso a oportunidades y capacidades están estratificadas y si el sentido de pertenencia étnica representa un factor relevante de diferenciación. La tercera parte describe la resignificación de los conceptos de “progreso”, “bienestar” y “desarrollo”, que operan como trasfondo del cambio social y cultural. Aquí se plantean algunas consideraciones sobre el nuevo paradigma de bienestar, identificando la heterogeneidad de los significados y las expectativas que tienen los bolivianos sobre “vivir bien”.

LA CAMBIANTE PIRÁMIDE SOCIAL BOLIVIANA

Una primera mirada de largo plazo nos muestra cambios significativos en la estratificación de oportunidades y capacidades para el período intercensal 1976-2001. La distribución de la población en quintiles según el nivel socioeconómico nos permite identificar qué actores y grupos sociales se sitúan en los distintos estratos de la pirámide.² La población boliviana creció de 4,6 millones en 1976 a 8 millones en 2001. Algunos de los cambios en la distribución de la población según estratos de nivel socioeconómico se muestran en el gráfico 1.

En 1976, se observa una fuerte correlación entre desigualdad social y pertenencia étnica. En los dos estratos más bajos, siete de cada diez personas eran indígenas y habitaban áreas rurales, mientras que en el alto, seis de cada diez eran no indígenas. Para el año 2001, las polaridades urbano/rural e indígena/no indígena se consolidan en los extremos, definiendo un patrón de estratificación polarizada en función de la pertenencia étnica; sin embargo, el estrato más bajo evidencia cambios

2 Sobre la metodología para calcular el Índice de Nivel Socioeconómico, véase Ocampo (2008).

surgidos del proceso de urbanización. En este sentido, la demarcación urbana/rural empieza a cobrar cada vez mayor importancia en la estratificación social. En el estrato bajo, la combinación indígena-rural cae del 74 al 46%, por un aumento significativo de la categoría rural. Si bien no podemos concluir linealmente que este cambio se deba a una mejora del bienestar de la población indígena, resulta evidente que la urbanización altera las desigualdades.

¿Qué cambios aparecen en la franja media? En ese sector, las separaciones por pertenencia étnica y lugar de residencia siguen siendo importantes, aunque parecen atenuarse: surge un medio heterogéneo, caracterizado por un sentido de pertenencia más diverso. El cambio en la composición de los estratos medio y medio-bajo es especialmente revelador. En la actualidad, el estrato medio está compuesto por una mayoría de población no indígena urbana (35%) y el estrato medio-bajo aún consta de una mayoría indígena rural (37%), lo cual indica que los sectores medios son los que albergan la mayor diversidad cultural y étnica de la sociedad boliviana actual. Las implicaciones de estos cambios son importantes. Los sectores medios parecen ser más móviles que los extremos. Es precisamente el resultado de esta mayor movilidad lo que nos interesa describir a continuación.

Para explicar la pirámide social actual, hemos utilizado los datos sobre ingresos de la encuesta de hogares MECOVI (2007). Si bien la estratificación puede analizarse desde múltiples perspectivas, aquí tomaremos como base la línea de pobreza para determinar, siguiendo la metodología aplicada por Ravallion (2009), tres estratos a partir de ella.

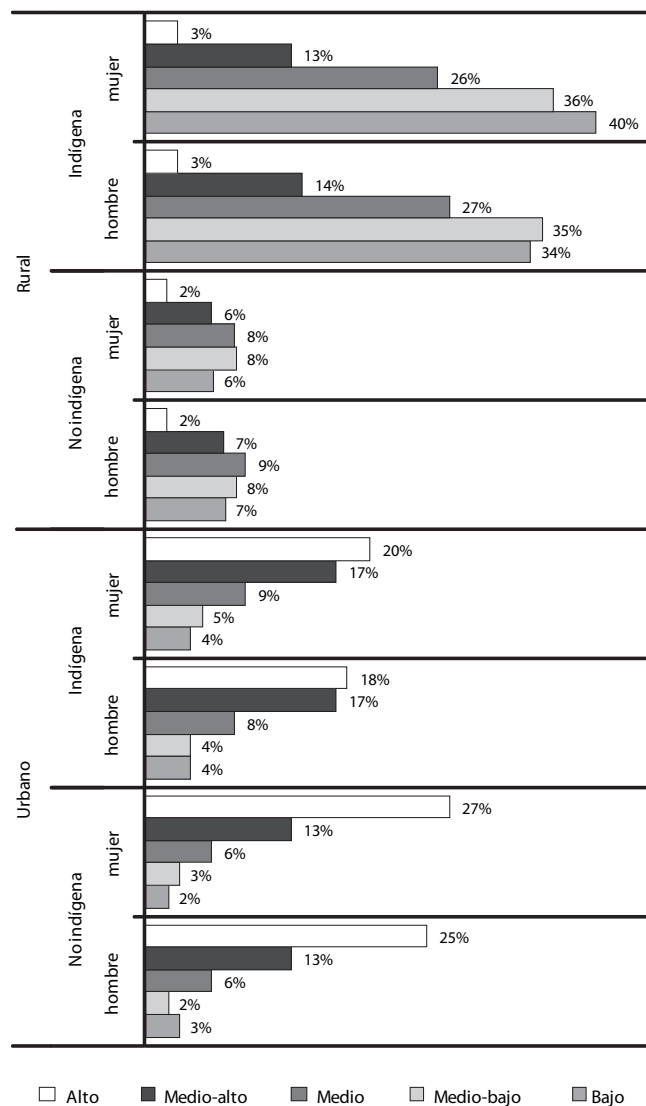
El primero corresponde al estrato de pobreza, y concentra a todos los hogares bolivianos que no superan la línea de pobreza moderada. El segundo reúne a todos los hogares bolivianos que al menos superan esa línea. Este estrato, cuyo límite superior se ha determinado según la norma, agrupa a todos los hogares cuyo ingreso per cápita está por debajo de una quinta parte del salario máximo establecido en 2006 para el Poder Ejecutivo.³ El tamaño de cada hogar se estableció en cinco personas, es decir, el equivalente al promedio nacional. El tercer estrato corresponde a los hogares cuyo ingreso per cápita supera en una quinta parte el ingreso presidencial (gráfico 2).

3 El Decreto Supremo 28 609 fijó como remuneración máxima para el Poder Ejecutivo el monto de 15 000 bolivianos mensuales.

Gráfico 1

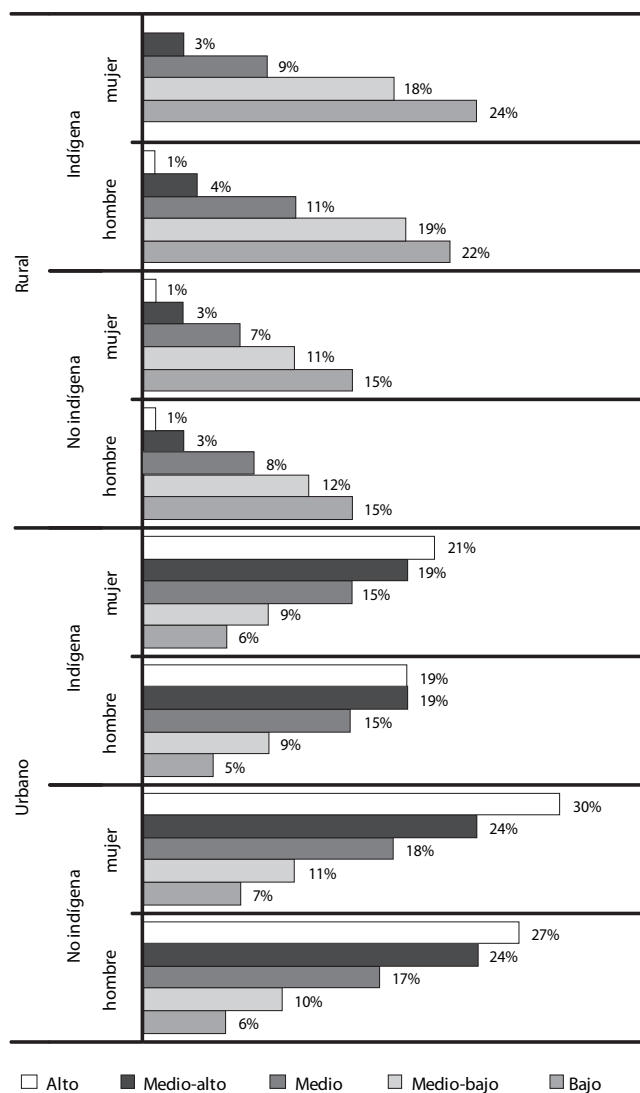
La cambiante pirámide social boliviana

1976



Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos del Censo de 1976.

2001



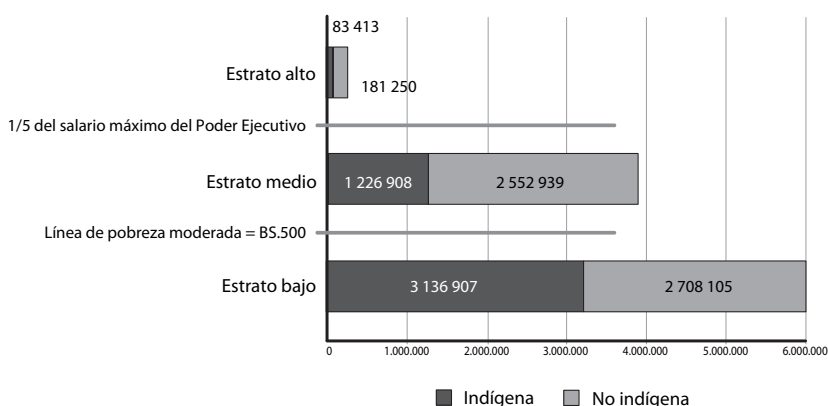
Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos del Censo de 2001.

Seis de cada diez bolivianos (esto es, 5,8 millones de ciudadanos) pertenecen al estrato más pobre. De ellos, 3,1 millones –más de la mitad– sienten que pertenecen a algún pueblo originario. El estrato medio está

constituido por 3,7 millones de bolivianos, el 38% de la población total. Aunque, a diferencia de lo que acabamos de ver para el estrato anterior, en este sólo una de cada tres personas se siente parte de algún pueblo originario, en términos absolutos esta proporción no es para nada despreciable: 1,2 millones de las personas que se ubican en el estrato medio son indígenas.

Gráfico 2

Distribución de la población boliviana según estratos de ingreso (2007)



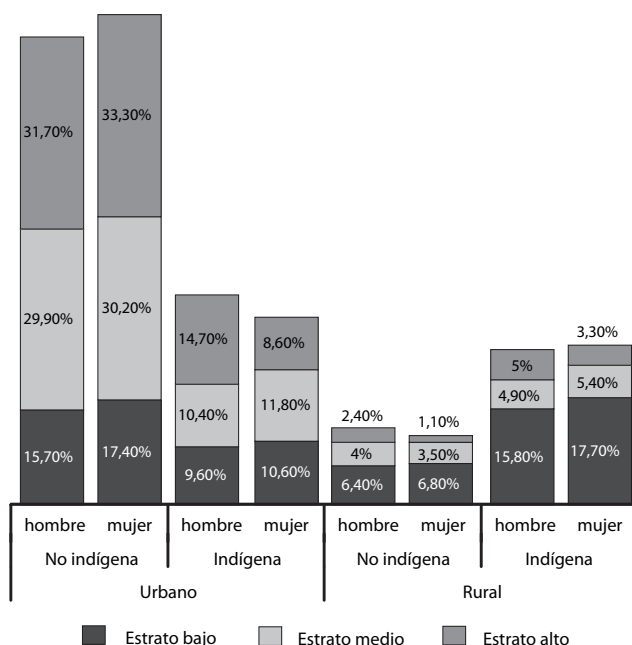
Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de MECOVI (2007).

Dos conclusiones se derivan de estos datos. La primera es que no todos los pobres son indígenas, ni todos los indígenas, pobres. Si bien la pobreza tiene un rostro indígena, el estrato medio también está compuesto por población de los pueblos originarios. En cuanto a la distribución de la población indígena por estrato, en el más bajo la población perteneciente a un pueblo originario representa el 57,8%, en el medio el 40% y en el alto el 33,7%. En segundo lugar, el sentido de pertenencia de la denominada “clase media” trasciende la simplificación de la identidad mestiza porque, por un lado, tanto en el estrato medio como en el alto la pertenencia a un pueblo originario sigue siendo relevante e, incluso, entre los hogares del estrato más alto, 80 000 personas consideran que pertenecen a alguno de esos pueblos.

¿Cuáles son las características demográficas más importantes de cada estrato? La desagregación de cada uno permite indicar el perfil de las personas que los componen. El gráfico 3 muestra que: a) el estrato alto es sobre todo urbano (88%), hay más hombres que mujeres (54%) y la población es predominantemente no indígena (69%); b) en contraposición, en el estrato bajo, el 47% de la población es rural, en mayor proporción que la de los estratos alto y medio, hay más mujeres (53%) y la población es eminentemente indígena (54%), y finalmente: c) el perfil del estrato medio, al igual que el del alto, es urbano (82%), hay más mujeres que hombres (51%) y el sentido de pertenencia a un pueblo indígena es válido para el 28%.

Gráfico 3

Composición de los estratos según características demográficas (2007)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de MECOVI (2007).

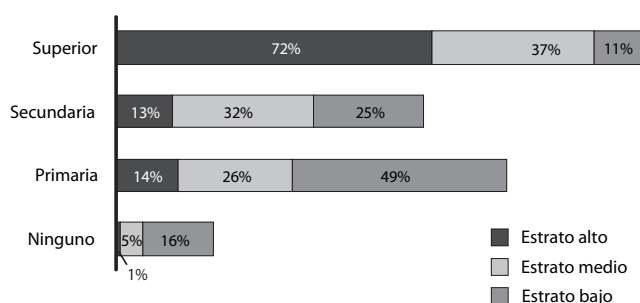
¿Qué implicaciones tiene, en términos de bienestar, esta distinción de los actores sociales según los estratos? ¿Qué nuevas diferencias surgen

a partir del sentido de pertenencia? Exploramos algunas de ellas en la sección que sigue.

ENTRE LA POLARIDAD DE LOS EXTREMOS Y LA HETEROGENEIDAD DEL MEDIO

En la sociedad boliviana, gran parte de las desigualdades se explican por divisiones étnicas históricamente irresolutas. La estratificación de la población según estratos de líneas de pobreza y su fuerte correlación con la dimensión étnica de las desigualdades se acentúa cuando se analizan dimensiones del bienestar tales como el nivel educativo alcanzado. El gráfico 4 revela una contradicción entre la polaridad de los extremos y la heterogeneidad del medio, en términos de brechas de logro educativo: mientras en el estrato bajo un 65% de la población mayor de 19 años apenas logra terminar la escuela primaria, en el estrato alto un 72% completa su educación superior. El nivel educativo pone de manifiesto, asimismo, la mayor diversidad característica de los sectores medios: el 31% terminó la primaria o menos, el 32% la secundaria y el 37% la educación superior. Ahora bien, vale la pena preguntarse quiénes alcanzan el menor nivel educativo en los estratos bajos y quiénes el mayor entre los que se ubican en el estrato alto.

Gráfico 4
**Población según logro educativo por
estratos de línea de pobreza (2007)**

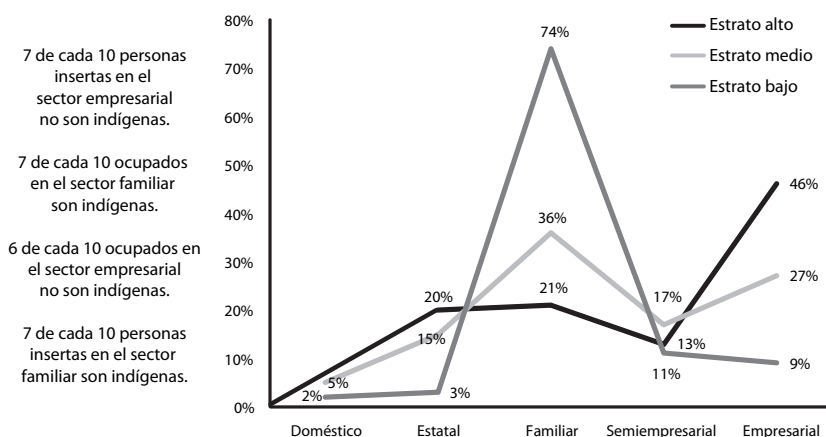


Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de MECOVI (2007).

El gráfico 4 muestra que la polarización de las desigualdades según las demarcaciones étnicas es significativa. La desagregación de los datos revela que seis de cada diez personas del estrato alto que alcanzaron la educación superior no son indígenas, mientras que, en el estrato bajo, seis de cada diez que apenas terminaron la escuela primaria (o no accedieron a nivel alguno de educación formal) son indígenas. El medio, una vez más, revela la estratificación interna: mientras sólo tres de cada diez personas que lograron una educación superior son indígenas, seis de cada diez cuyo logro máximo es la escuela primaria lo son.

Algo similar sucede con la población según el sector de inserción ocupacional (véase gráfico 5). En el estrato bajo, el sector que agrupa a la mayor cantidad de ocupados es el familiar (74%), mientras que en el alto lo es el empresarial (45%), seguido por el familiar (21%) y el estatal (20%). Una vez más, el estrato medio es el más heterogéneo: el sector familiar alberga el mayor número de ocupados (35%), seguido por el empresarial (26%) y el semiempresarial (15%). Destaca que el nivel de ingresos promedio es más bajo en el sector familiar (donde un 80% de los ocupados se reconocen indígenas), frente al mayor salario promedio registrado en el sector empresarial, con un 70% de no indígenas.

Gráfico 5

Población ocupada, según sector de inserción (2007)

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de MECOVI (2007).

Por otra parte, el estrato medio representa también un alto grado de estratificación interna. Quienes ocupan los niveles más bajos de ingreso son precisamente los bolivianos que se sienten pertenecientes a un pueblo originario. ¿Cómo se posiciona la población indígena en el interior del estrato medio? Cerca de medio millón de ciudadanos, vale decir, la mitad, poseen ingresos que apenas superan la línea de pobreza moderada, por lo tanto, se trata de un sector medio altamente vulnerable.

SENTIDO DE PERTENENCIA ÉTNICA Y BIENESTAR

Un motivo por el cual nos interesa analizar la relación entre sentido de pertenencia étnica y desigualdad atañe a las diversas expectativas que los bolivianos tienen sobre el bienestar. ¿Por qué interesa esta reflexión? Uno de los cambios centrales que el gobierno del presidente Evo Morales promovió, desde que en 2006 se formuló el Plan Nacional de Desarrollo (PND), fue plantear un nuevo paradigma de bienestar. El PND traduce literalmente el Vivir Bien del aymara (*Suma Qamaña*), y lo define en estos términos: “El Vivir Bien será entendido como el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización afectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos”.

Según ese plan, el Vivir Bien se sustenta en cuatro pilares: el bienestar material, el bienestar afectivo, la armonía con la comunidad y la armonía con la naturaleza.⁴ Si bien en la academia indígena el significado de este paradigma ha suscitado grandes controversias, entre ellas la oposición a los postulados de las teorías formales del desarrollo, algunos elementos sugieren que una de las novedades que este paradigma aporta tiene que ver con las dimensiones simbólica y subjetiva del bienestar.⁵ Más allá de eso, lo que está en juego con el nuevo paradigma es el origen etnocultural de los valores que promueve. Así lo enuncia el artículo 8 de la Nueva Constitución Política del Estado, cuando hace referencia al origen etno-

4 Véase Ministerio de Planificación del Desarrollo (2006).

5 Entre las diferencias más importantes de los postulados del Vivir Bien y las teorías del desarrollo sobresalen al menos dos. Para el Vivir Bien, el sujeto no es el individuo, sino su interrelación con la comunidad, y el objetivo no es vivir mejor, sino el vivir bien. A la libertad como medio y fin se opone el principio de la vida como destino (véase Medina, 2009).

cultural de su significado: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* [no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón], *suma qamaña* [vivir bien], *ñandereko* [vida armoniosa], *teko kavi* [vida buena], *ivi maraei* [tierra sin mal] y *qhapaq ñan* [camino o vida noble]”.

Ahora bien, ¿cuáles son las conexiones entre lo que postula el paradigma del Vivir Bien y la cohesión social? ¿Cuáles de los valores enunciados por este postulado son cruciales para comprender la relación entre sentido de pertenencia y Vivir Bien? En una entrevista, el canciller del Estado Plurinacional de Bolivia, David Choquehuanca, planteó veinticinco postulados del Vivir Bien, de los cuales deriva un mensaje central de convivencia armoniosa, de respeto a las diferencias y de reconocimiento de la complementariedad entre gente diversa (véase recuadro).

Recuadro 1

Veinticinco postulados para Vivir Bien

- **Priorizar la vida:** es buscar la vivencia en comunidad.
- **Llegar a acuerdos en consenso:** es buscar el consenso entre todos.
- **Respetar las diferencias:** es respetar al otro, saber escuchar a todo el que desee hablar, sin discriminación o algún tipo de sometimiento.
- **Vivir en complementariedad:** es priorizar la complementariedad, que postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros.
- **Equilibrio con la naturaleza:** es llevar una vida de equilibrio con todos los seres dentro de una comunidad.
- **Defender la identidad:** es valorar y recuperar la identidad. Dentro del nuevo modelo, la identidad de los pueblos es mucho más importante que la dignidad.
- **Aceptar las diferencias:** es respetar las semejanzas y diferencias entre los seres que viven en el mismo planeta. Va más allá del concepto de diversidad.
- **Priorizar derechos cósmicos:** es dar prioridad a los derechos cósmicos antes que a los Derechos Humanos.
- **Saber comer:** es saber alimentarse, saber combinar las comidas adecuadas a partir de las estaciones del año (alimentos según la época).

- **Saber beber:** es saber beber alcohol con moderación. En las comunidades indígenas cada fiesta tiene un significado y el alcohol está presente en la celebración, pero se lo consume sin exagerar o lastimar a alguien.
- **Saber danzar:** es saber danzar, no simplemente saber bailar. La danza se relaciona con algunos hechos concretos como la cosecha o la siembra.
- **Saber trabajar:** es considerar el trabajo como fiesta.
- **Retomar el *abya laya*:** es promover que los pueblos se unan en una gran familia.
- **Reincorporar la agricultura:** es reincorporar la agricultura a las comunidades.
- **Saber comunicarse:** es saber comunicarse. En el nuevo Estado Plurinacional se pretende retomar la comunicación que existía en las comunidades ancestrales.
- **Control social:** es realizar un control obligatorio entre los habitantes de una comunidad.
- **Trabajar en reciprocidad:** es retomar la reciprocidad del trabajo en las comunidades.
No robar y no mentir es basarse en el *ama sua* y *ama qhilla* (no robar y no mentir, en quechua).
- **Proteger las semillas:** es proteger y guardar las semillas para que en un futuro se evite el uso de productos transgénicos.
- **Respetar a la mujer:** es respetar a la mujer, porque ella representa a la Pachamama, que es la Madre Tierra, poseedora de la capacidad de dar vida y cuidar a todos sus frutos.
- **Vivir Bien y no mejor:** es diferente a vivir mejor.
- **Recuperar recursos:** es recuperar la riqueza natural del país y permitir que todos se beneficien de ella de manera equilibrada y equitativa.
- **Ejercer la soberanía:** es construir, desde las comunidades, el ejercicio de la soberanía en el país.
- **Aprovechar el agua:** es distribuir racionalmente el agua y aprovecharla de manera correcta.
- **Escuchar a los mayores:** es leer las arrugas de los abuelos para poder retomar el camino.

Fuente: Entrevista al Canciller del Estado Plurinacional de Bolivia, *La Razón*.

Hallazgos del módulo sobre el Vivir Bien incluido en la Encuesta de Movilidad y Estratificación Social (EMES, 2009) permiten aportar a este debate algunas referencias sobre lo que los bolivianos consideran importante para el bienestar. Antes de analizar las posibles conexiones entre pertenencia étnica y bienestar, presentaremos un listado de las categorías construidas a partir de las respuestas de los entrevistados (véase tabla 1). La pregunta central del módulo indaga sobre las dimensiones del Vivir Bien, y fue formulada de manera abierta, para evitar preconceitos sobre lo que se entiende por bienestar, lo cual permite calificar y definir cada respuesta que, tras un importante trabajo de clasificación y categorización de dimensiones, puede ser analizada en sus significados más sustanciales.⁶

Los datos muestran resultados novedosos que orientan tanto la construcción de nuevos indicadores de medición del bienestar como el uso de la información a fin de priorizar acciones de política pública diferenciada según los grupos. Veamos algunos de los principales resultados. Las dimensiones del bienestar a las que la gente hace referencia como factores más importantes para Vivir Bien atañen a aspectos que vinculan calidad con acceso. El disfrute material y espiritual está en el centro de las preocupaciones. Así lo demuestra la sistematización de las respuestas más frecuentes que se presenta en la tabla 1.

Por otra parte, la importancia que los entrevistados otorgan a cada una de las dimensiones difiere entre grupos según género, área geográfica, piso ecológico y pertenencia étnica. Por ejemplo, en áreas rurales el orden según la frecuencia de la respuesta es el siguiente: en primer lugar, la categoría “buen trabajo, buen negocio, buena producción” (32%); luego, la “propiedad de la tierra y calidad de la vivienda” (33%) y, finalmente, la “buena cosecha” (12%). En áreas urbanas el orden es distinto: la categoría “buen trabajo, buen negocio, buena producción” ocupa el primer lugar (39%), “la buena salud” el segundo (21%) y “la calidad de la vivienda” (20%) el tercero.

6 Este módulo tuvo como objetivo lograr una aproximación al significado o la importancia que los bolivianos les asignan a distintas dimensiones del bienestar. Debido al nivel de abstracción y a la complejidad de sus preguntas no fue aplicado a la totalidad de la muestra de la encuesta; respondieron a él sólo personas entre 18 y 64 años. La primera pregunta es: “Mencione los cinco factores que considera más importantes para Vivir Bien”.

Tabla 1

Sistematización y categorización de los factores que se consideran más importantes para Vivir Bien, conforme a las respuestas más frecuentes

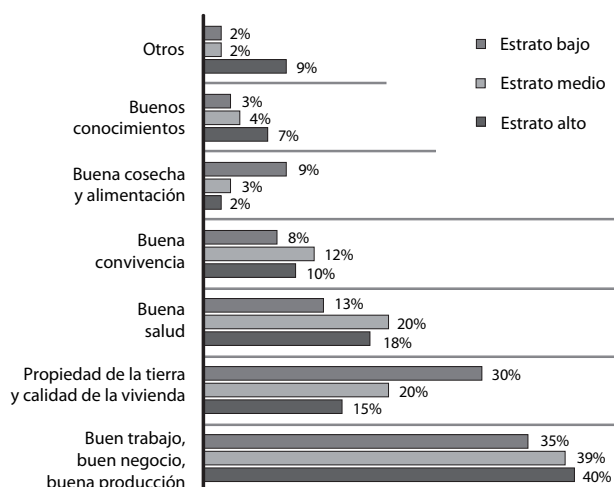
Categorías	Respuestas más frecuentes
Buen trabajo, buen negocio, buena producción	<ul style="list-style-type: none"> – trabajo fijo, trabajo seguro – pago justo acorde al trabajo – buen negocio, buena venta – agua para riego y semillas – buena producción
Propiedad de la tierra y calidad de la vivienda	<ul style="list-style-type: none"> – casa propia – buena vivienda – servicios básicos – un lugar donde vivir – tierra propia
Buena salud	<ul style="list-style-type: none"> – tener buena salud – no estar enfermo – salud para toda la familia – tener mejor salud
Buena convivencia	<ul style="list-style-type: none"> – armonía en la familia – llevarse bien – respeto y comprensión – solidaridad y colaboración – diálogo y comunicación – unión y paz
Buena cosecha, buena alimentación	<ul style="list-style-type: none"> – buenas semillas – buena cosecha – comer bien – buenos alimentos
Arte, deporte y recreación	<ul style="list-style-type: none"> – tener canchas para hacer deporte – tener Internet – vida social
Buenos conocimientos	<ul style="list-style-type: none"> – saber leer – ser profesional – buena capacitación
Buen gobierno	<ul style="list-style-type: none"> – buen gobierno – buenos gobernantes – apoyo de las autoridades
Espiritualidad	<ul style="list-style-type: none"> – asistir a una iglesia – estar bien con dios – tener una religión

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de la encuesta EMES (2009).

¿Cómo se distribuyen estas preferencias según el estrato de ingreso? Para analizar esta variable, se construyeron tres estratos de manera análoga a la sección tres. El gráfico 6a resume la información obtenida en la encuesta, diferenciando las respuestas según estrato de ingreso. Dos son los elementos más relevantes en términos de cohesión social. El primero se refiere a los deseos de convivencia que se expresan de manera recurrente en los tres estratos. Independientemente del nivel de ingresos, uno de cada diez bolivianos destacan, entre los cinco factores centrales del Vivir Bien, aspectos cualitativos tales como: “la armonía en la familia”, “llevarse bien”, “la solidaridad y la colaboración” y “la unión y la paz”. Es interesante que cuestiones relacionadas con la convivencia ocupen el cuarto lugar luego del trabajo, la salud y la vivienda. El segundo factor relevante es que las percepciones de la gente reflejan las desigualdades en el acceso a distintos bienes materiales y su disfrute. No es casualidad, por ejemplo, que los estratos bajos asignen mayor importancia a la propiedad de la tierra y a la calidad de la vivienda, si se los compara con los estratos alto y medio. O que en el estrato más bajo de ingresos los deseos de una vivienda digna y de un terreno propio ocupen casi el mismo lugar que el bienestar económico familiar.

Gráfico 6a

**Factores que los bolivianos consideran
más importantes para Vivir Bien (2009)**
(según estrato de ingreso familiar)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de la encuesta EMES (2009).

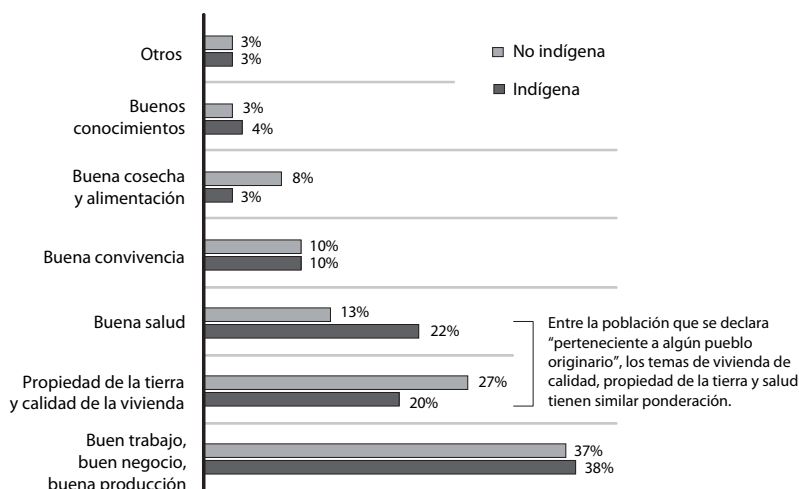
Por su parte, el gráfico 6b permite confirmar que a las desigualdades objetivas descritas en la sección tres se suman distintas formas de dar sentido y percibir el bienestar según la pertenencia étnica.

Independientemente de la pertenencia, es indiscutible la prioridad que la población otorga a la dimensión que atañe a la economía familiar, el trabajo, la producción y las ventas (es del orden de 37% en ambos casos). Pero identificamos algunas diferencias con respecto al lugar que ocupan el bienestar en salud y las condiciones y cualidades de la vivienda. Entre la población no indígena, esta última posee una incidencia importante (27%), seguida por temas referentes a la buena salud de los miembros del hogar (13%). Para la población indígena, la “buena salud” ocupa el segundo lugar entre las prioridades del Vivir Bien (22%), y los temas referentes a la calidad y propiedad de la tierra y de la vivienda ocupan el tercero (20%). Si bien estas diferencias son en sí significativas, un análisis comparativo de estos resultados con los desplegados en el gráfico anterior permite concluir que las diferencias resultan aún mayores al considerar estratos de ingreso.

Gráfico 6b

**Factores que los bolivianos consideran
más importantes para Vivir Bien (2009)**

(según pertenencia a algún pueblo originario)

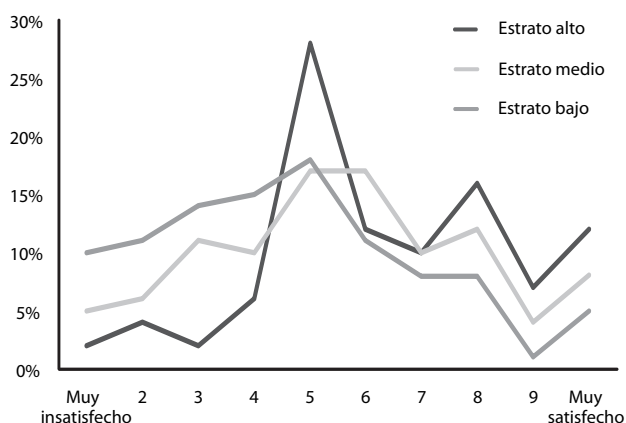


Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de la encuesta EMES (2009).

BIENESTAR SUBJETIVO Y SENTIDO DE PERTENENCIA

Para finalizar esta reflexión, vale la pena analizar si el grado de satisfacción de algunas dimensiones del bienestar está estratificado y cuál es, si existe, su relación con la pertenencia étnica. Para eso, tomamos como base la tabulación de los datos sobre el grado de satisfacción, medido en una escala de 1 a 10, donde 1 es “muy insatisfecho” y 10 “muy satisfecho”. El gráfico 7 presenta los resultados obtenidos para las respuestas clasificadas en la dimensión más frecuente: “buen trabajo, buen negocio, buena producción”.

Gráfico 7

**Estratificación del grado de satisfacción de la dimensión
“buen trabajo, buen negocio, buena producción” (2009)**


Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de la encuesta EMES (2009).

Nota: Los datos corresponden a respuestas a la siguiente pregunta: “En una escala del 1 al 10, donde 1 es ‘muy insatisfecho’ y 10 ‘muy satisfecho’, ¿cuán satisfecho se siente usted con respecto a cada una de las dimensiones antes mencionadas?”

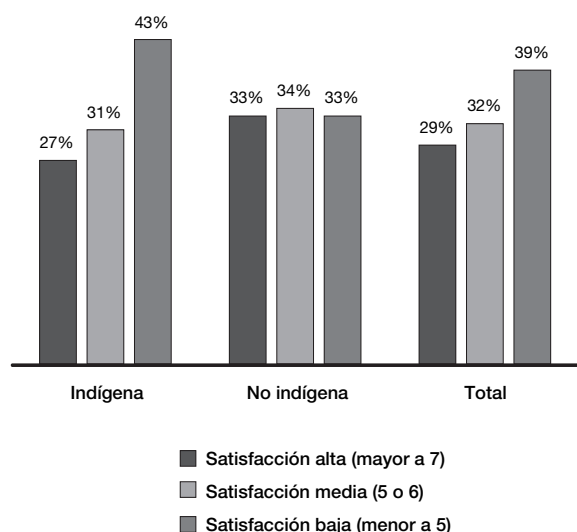
Al menos para esta dimensión, es positiva la correlación entre bienestar subjetivo (medido por la satisfacción) y estrato de ingreso. En el estrato de ingresos más alto, sólo el 14% declaró una satisfacción menor a 5, el 40% reportó una satisfacción media (5 o 6 en la escala), y el 46% una mayor a 6. En el estrato medio, la insatisfacción es mayor: el 32% indicó un nivel menor a 5 y el 34% una satisfacción media (5 o 6 en la escala). Por último,

en el estrato bajo –es decir, el correspondiente a los hogares que están por debajo de la línea de pobreza moderada–, la insatisfacción es aún mayor: cinco de cada diez personas presentan una satisfacción menor a 5, tres una satisfacción media y sólo dos una satisfacción alta. Estos hallazgos son importantes, pues confirman que la insatisfacción sobre el bienestar material y simbólico es determinante para lograr una sociedad más cohesiva.

Finalmente, el grado de satisfacción diferenciado según la pertenencia étnica confirma que, para lograr una sociedad armoniosa, además de atender a los factores de bienestar objetivo que miden el tipo de pobreza en función del acceso a bienes y servicios, es fundamental considerar también aspectos del disfrute subjetivo. El gráfico 8 ilustra las brechas subjetivas de satisfacción en la dimensión “buen trabajo, buen negocio, buena producción” según la pertenencia étnica. Mientras estas brechas objetivas y simbólicas no sean superadas, será imposible pensar en sociedades cohesionadas en aspectos tan relevantes como la pluralidad etnoindentitaria de la sociedad boliviana.

Gráfico 8

Grado de satisfacción según pertenencia étnica, en la dimensión “buen trabajo, buen negocio, buena producción” (2009)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos de la encuesta EMES (2009).

La introducción de parámetros de pobreza subjetiva y multidimensional, que complementan las dimensiones objetivas de pobreza y bienestar, hace que esta discusión cobre cada vez mayor importancia a escala mundial. Estos esfuerzos se sintetizan en ejemplos tan diversos en el método que aplican como convergentes en sus objetivos, como lo son el índice de felicidad de Bután y el índice de pobreza multidimensional aplicado recientemente por la Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI) en varios países como medida alternativa de bienestar (véanse Alkire y Foster, 2007; Stiglitz, Sen y Fitoussi, 2010).⁷ Del mismo modo, en Bolivia se propone, por medio del paradigma del Vivir Bien, una nueva alternativa para dar cuenta de la dimensión simbólica de las desigualdades, basada en valores de bienestar que tienen un origen etnocultural.

CONCLUSIONES

Estudiar la intersección entre desigualdad social y sentido de pertenencia nos permite describir algunas de las características fundamentales de la nueva pirámide social boliviana. Los tres puntos más relevantes son: primero, que Bolivia, en veinticinco años, ha pasado de ser una sociedad rural, poco migrante y anclada en la agricultura y minería, a afianzar una economía predominantemente urbana, más móvil y vinculada a masivos sectores del comercio y los servicios. Este cambio ha ido de la mano del mayor acceso a la educación, la disminución de la tasa de fecundidad, una mejoría en las tasas de mortalidad infantil y materna y nuevas formas de inserción laboral de la mujer y la familia.

En segundo lugar, vimos que la estratificación de oportunidades conlleva diferencias en el sentido de pertenencia. El 60% de los bolivianos (5,8 millones de ciudadanos) pertenece al estrato más pobre de la pirámide y, de ellos, 3,1 millones se sienten parte de algún pueblo originario. En contraste, entre quienes conforman el estrato medio (3,7 millones de bolivianos, el 38% de la población total) sólo una de cada tres personas siente que pertenece a algún pueblo originario. Sin embargo, este índice no es despreciable en términos absolutos: 1,2 millones de personas del

7 El Informe Mundial de Desarrollo Humano 2010 también está dedicado a una reflexión sobre el alcance del Índice de Desarrollo Humano en los últimos veinte años (véase <<http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2010/>>).

estrato medio son indígenas. En cuanto al estrato más alto, un 33,7% se considera perteneciente a un pueblo originario.

Finalmente, existen marcadas diferencias en la manera en que los distintos estratos y grupos identitarios conciben el “bienestar”. Por un lado, hay una suerte de sentido común que une a los bolivianos en cuanto a la prioridad que les asignan a temas de la economía familiar: independientemente del estrato o de la pertenencia étnica, cuatro de cada diez personas mencionan este tema como el más relevante para Vivir Bien. Por el otro, detectamos algunas posturas diversas según la pertenencia étnica. Para la población no indígena, la calidad de la vivienda –luego de la economía familiar– posee una incidencia importante (27%), seguida por temas referentes a la buena salud de los miembros del hogar (13%). Entre la población indígena, la buena salud ocupa el segundo lugar (22%), preferencia seguida muy de cerca por temas que atañen a la calidad y propiedad de la tierra y de la vivienda (20%). Estas diferencias se reproducen en el grado de satisfacción por algunas dimensiones del bienestar. Las brechas subjetivas de satisfacción en la dimensión “buen trabajo, buen negocio, buena producción” en función de la pertenencia étnica son un claro ejemplo: entre la población indígena, cuatro de cada diez personas le otorgan un grado de satisfacción menor a 5, frente a tres entre la población no indígena.

¿Qué implicaciones tiene esta perspectiva en la discusión más amplia sobre el sentido de pertenencia en América Latina? Primero, que la vía de transformación social que transitan algunas sociedades, particularmente en la región andina, es compleja y no se reduce a una mejoría de indicadores absolutos de bienestar sociales y económicos; por tanto, los cambios relativos al acceso a oportunidades y capacidades (“el proceso de igualación”) y el significado del progreso y cambio en bienestar (“la métrica de la igualación”) resultan cruciales. Sin ambas coordenadas, el mapa del cambio social queda incompleto. Dicho en otros términos, sin ellas no se podría explicar por qué la población boliviana, por ejemplo, se siente a la vez “indígena” y “mestiza”, o por qué se acepta la idea de “vivir bien” (en el sentido de recuperar una forma no occidental de medir el progreso), pero también la de “vivir mejor” (en el sentido de ser agentes del cambio). La modificación de la estructura social va de la mano de una resignificación de las posiciones relativas de poder social; ambos cambios ayudan a comprender el sentido de la transformación subyacente.

Segundo, el abordaje de sentidos de pertenencia en contextos de desigualdad supone “desesencializar” la discusión sobre la identidad étnica.

Si algo podemos inferir de la intersección entre ambas dimensiones, es que las identidades y las desigualdades también son fluidas. Los cambios en los sentidos de pertenencia son tan importantes como la magnitud de las dimensiones identitarias en sociedades plurales. En forma análoga, los cambios en el significado de las desigualdades sociales son tan significativos como la magnitud de los cambios igualadores. Cuando se movilizan cambios sociales que confrontan la *desigualdad tomando como base la diferencia* (y eso es lo que sucede en el caso boliviano), se pone a prueba la consistencia de las identidades que previamente se percibían como fijas, inmóviles y ahistóricas. Emergen otras identidades con nuevas aspiraciones de igualdad; este es el patrón que se discierne hoy en gran parte de la región andina. Tal como sugiere el *Informe de Desarrollo Humano de Bolivia* (2010), antes que un nuevo equilibrio se requiere –más que nunca– una nueva manera de acelerar cambios igualadores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alkire, Sabine y James Foster (2007), “Counting and Multidimensional Poverty Measurement”, *Working Paper*, n° 7, Oxford Poverty & Human Development Initiative.
- CEPAL (2007), *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, CEPAL.
- (2010), *La hora de la igualdad: brechas por cerrar, caminos por abrir*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Franco, Rolando, Arturo León y Raúl Atria (eds.) (2007), *Estratificación y movilidad social en América Latina: transformaciones estructurales de un cuarto de siglo*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Ministerio de Planificación del Desarrollo (2006), *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien*.
- Ocampo, Milenka (2007), “Estimación del Índice de Nivel Socioeconómico en Bolivia 1976-2001”, PNUD, Documento de Trabajo, n° 3, *Informe sobre Desarrollo Humano*, La Paz.
- Ravallion, Martin (2009), “The Developing World’s Bulging (but Vulnerable) Middle Class”, *Policy Research, Working Paper*, n° 4816, Washington, DC, The World Bank.
- Stiglitz, Joseph, Amartya Sen y Jean Paul Fitoussi (2010), *Mis-Measuring Our Lives: Why the GDP Doesn’t Add Up?*, Nueva York, The New Press.
- Unidad de Análisis de las Políticas Sociales y Económicas (UDAPE) (2006), *Pobreza y desigualdad en los municipios de Bolivia*, La Paz, Unidad de Análisis de las Políticas Sociales y Económicas.

8. El sentido de pertenencia en el contexto del Estado de bienestar europeo

Peter Abrahamson

INTRODUCCIÓN

En una sociedad en que posibles segmentaciones basadas en la estratificación socioeconómica, la condición jurídica, la etnia, la religión, el sector económico y la región forman un mosaico de líneas divisorias entre los ciudadanos y proporcionan bases contrapuestas para la formación de las identidades e intereses de la ciudadanía, las instituciones del Estado de bienestar pueden utilizarse para enfatizar algunas de estas posibles líneas y bases y suprimir otras.

KORPI Y PALME, 2003: 431

La principal tesis del presente trabajo consiste en que el desarrollo del Estado de bienestar presupone y a la vez fortalece el sentido de pertenencia entre los ciudadanos. Las reflexiones aquí formuladas se limitan a lo sucedido en los Estados de bienestar europeos.

Según Thomas Marshall, existe una marcada relación entre ciudadanía y derechos sociales. En la célebre conferencia que dictó en 1949 (publicada al año siguiente) definió la ciudadanía como “aquel estatus que se concede a quienes son miembros plenos de una comunidad. Todos aquellos que poseen dicho estatus son iguales en cuanto a los derechos y deberes con que este los dota” (Marshall, 1950: 84). Por tanto, ser ciudadano significa pertenecer a una comunidad. Respecto de los derechos vinculados a la ciudadanía, Marshall diferenció derechos civiles, políticos y sociales, y sostuvo que los primeros se desarrollaron durante el siglo XVIII, les siguieron los derechos políticos en el siglo XIX y, finalmente, en el XX se establecieron los derechos sociales: la ciudadanía social. “Con *elemento social* me refiero a toda la gama, desde el derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad hasta el derecho a participar en el patrimonio social y a vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares prevalentes en la sociedad” (Marshall, 1950: 72).

La ciudadanía social se convierte en requisito previo para ser miembro pleno de la sociedad, porque si uno se ve privado de recursos fundamentales no le es posible participar en la vida cotidiana (“vivir como un ser civilizado”). Por lo tanto, para Marshall, un Estado de bienestar garantiza, o procura garantizar, el bienestar de sus ciudadanos, y presume que estos son percibidos como parte de una misma comunidad. Históricamente, esta comunidad ha sido el Estado-nación. Cabe preguntarse si esto también sucede en condiciones de globalización.

Por lo general se reconoce que los Estados de bienestar fueron creados en Europa inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial y que su edad de oro o *trente glorieuse* se extendió desde 1945 a la primera crisis del petróleo en el bienio 1973-1974. El hecho de que los Estados de bienestar hayan tenido la experiencia de la guerra como trasfondo de su desarrollo no es una coincidencia.

Fuese o no cierto, las personas de todos los estratos sociales sentían que pertenecían a la misma comunidad, que estaba amenazada por la ocupación o los bombardeos nazis. Por consiguiente, las antiguas diferencias que se trazaban, por ejemplo, entre hombres y mujeres en el mercado laboral o entre la clase trabajadora y las clases altas en política se nivelaron en un esfuerzo común por defenderse de la agresión del nacionalsocialismo. Al respecto, el caso de Gran Bretaña es muy ilustrativo. Como se sabe, la base del futuro Estado de bienestar británico se formó durante la guerra bajo la orientación de William Beveridge. Su informe, titulado *Social Insurance and Allied Services* [Seguro social y servicios afines], fue publicado en diciembre de 1942, durante la Segunda Guerra Mundial, y “fue recibido con euforia. E incluso se dijo que en la librería del gobierno se había formado una fila de una milla de largo y que se vendieron alrededor de quinientos mil ejemplares” (Abel-Smith, 1994: 18).

Si se retrocede aún más en la historia, tampoco es coincidencia que el primer intento de establecer programas de seguro social de alcance nacional basados en derechos claros y no sujetos a verificación de los medios disponibles se produjo durante la crisis de los años treinta de ese mismo siglo. Su antecedente fue el desempleo masivo, que por supuesto invalidó el argumento conservador de que las personas son responsables de su pobreza.

Cuando el Estado crea programas sociales de prestaciones y servicios, se fortalece el sentido de pertenencia: en el caso de la edad de oro, a una comunidad *nacional*, pues los derechos y las prestaciones se otorgaban precisamente debido a la condición de ciudadanos. El hecho de ser ciudadano, de pertenecer a la comunidad nacional, garantizaba una vida

libre de riesgos usuales como el desempleo, la enfermedad, la invalidez, las incapacidades y la vejez. Los Estados de bienestar, en especial los que dependen de programas llamados universales, fortalecen el sentido de pertenencia a una misma comunidad. Al respecto, cabe destacar el caso de Suecia, en que se ha desarrollado el sentido de que el Estado se compromete a proteger a la nación o comunidad, concebida como *folkhemmet*, u hogar del pueblo.

Sin embargo, surgen tres cuestiones importantes. Una de ellas se relaciona con el tiempo y las dudas acerca de si la evolución a partir de la edad de oro, que se caracteriza por la globalización, modifica radicalmente los requisitos y en definitiva debilita los derechos que otorga el Estado de bienestar, al restarle fuerzas al ámbito nacional. Esta es la controversia acerca de la llamada retracción del Estado de bienestar. La segunda se relaciona con el espacio. Si bien cuando se los mira desde lejos (como puede suceder desde América Latina), los Estados europeos parecen bastante similares, la verdad es que en Europa se dan sistemas sociales muy diferentes y obligaciones significativamente distintas en materia de prestaciones, medidas, por ejemplo, según el parámetro del gasto per cápita en protección social. La tercera cuestión se relaciona con condiciones importantes para experimentar el sentido de pertenencia y, por ende, con las limitaciones para trasladar los escenarios del Estado de bienestar europeo a América Latina y el Caribe.

En la sección siguiente se responde al primer interrogante mediante un breve análisis de dos principios netamente diferentes del Estado de bienestar, denominados respectivamente de Beveridge y de Bismarck, y con una indagación igualmente sucinta del caso de los países escandinavos y de Europa continental en la edad de oro. En el resto del trabajo se procura responder la segunda cuestión merced a un análisis de los estudios recientes en el área de las ciencias sociales sobre la situación actual de los Estados de bienestar europeos. La última sección se ocupa someramente del traslado de las experiencias en materia de Estado de bienestar.

LA EDAD DE ORO DE LOS ESTADOS DE BIENESTAR EUROPEOS: BEVERIDGE VERSUS BISMARCK

Por razones de espacio no es posible examinar detenidamente los denominados modelos sociales (Abrahamson, 1999; Powell y Barrientos, 2008). En vez de ello, la historia más bien compleja de los Estados de

bienestar europeos se reduce a dos principios contrapuestos, uno de ellos ejemplificado por el informe de Beveridge y el otro denominado bismarckiano, con relación al desarrollo en Europa continental noroccidental.

En su informe, Beveridge identificó cinco grandes males en la sociedad:

El plan de seguridad social se propone como parte de un programa general de política social. Constituye sólo una parte de la lucha contra cinco grandes males: la carencia de bienes materiales de la que se ocupa directamente; la enfermedad, que a menudo provoca carencia y trae consigo muchos otros problemas; la ignorancia, que ninguna democracia puede permitir a sus ciudadanos; la miseria, que se genera principalmente debido a la distribución aleatoria del trabajo y de la población; y la pereza, que destruye la riqueza y corrompe a las personas (Beveridge, 1942: 170).

Esos males pueden abordarse mediante la creación de instituciones estatales de seguridad social de carácter universal, educación, atención de la salud y vivienda (de carácter estatal o municipal), sumadas a una estrategia de pleno empleo basada en una política macroeconómica keynesiana de demanda pública. Las prestaciones serían uniformes y por lo tanto altamente redistributivas. Todas las prestaciones y servicios se financiarían con impuestos generales. Esta forma de concebir la política social fue una gran fuente de inspiración para el desarrollo de los Estados de bienestar en el Reino Unido y los países escandinavos.

Cuadro 1
La concepción de la política social de Beveridge

Mal (o riesgo)	Remedio (o solución institucional)
Carencia (pobreza)	Seguro de desempleo, asistencia social y pensiones de vejez
Enfermedad	Servicios sanitarios
Ignorancia	Educación
Miseria	Vivienda
Pereza	Pleno empleo

Los Estados continentales del noroeste de Europa crearon instituciones de seguridad social igualmente amplias para abordar los mismos riesgos vinculados con la sociedad industrial. Sin embargo, lo hicieron de manera bastante diferente, entregando a socios privados gran parte de la gestión, así como del financiamiento de las disposiciones que beneficiaban a los *trabajadores*. El ejemplo característico de este tipo de sistema es Alemania. Alber (1986: 4-5) resumió lo que a su juicio eran entonces las cuatro características principales de la política social alemana:

Fragmentación de los programas. La mayoría de los programas se dividen en un elevado número de planes descentralizados y no coordinados. En el ámbito nacional, cuatro ministerios distintos se ocupan de que se preserven los ingresos, de la salud, de la vivienda y de la educación [...] la gestión y el suministro de los servicios se descentraliza aún más en gran cantidad de organizaciones autónomas encargadas de distintos tipos de beneficios [...] diversos grupos de beneficiarios [...] y distintas regiones y distritos.

Énfasis en las prestaciones en dinero. La mayoría de los beneficios consiste en pagos en efectivo para mantener los ingresos, que delegan las decisiones de consumo en el beneficiario y ponen de relieve la importancia del suministro privado de los servicios. Excepto la educación, el suministro de servicios por parte del Estado tiene escasa importancia.

Dependencia del seguro social. Por lo general las personas no tienen derecho a prestaciones para preservar sus ingresos en calidad de ciudadanos, sino como miembros de programas de seguro social que requieren cierta densidad de cotizaciones. Suelen relacionarse con los ingresos y apuntan a preservar las condiciones de vida logradas por el beneficiario durante su desempeño laboral. Son financiadas por el asegurado y sus empleadores, y sólo en pequeña medida por el Estado.

Importancia de la legislación laboral. Todos los programas deben considerarse en el contexto de la legislación laboral, que contempla un alto grado de regulación respecto de las condiciones de trabajo, despidos y determinación conjunta a escala de la planta.

Este tipo de sistema también engendra lealtades y un sentido de pertenencia, pero no tanto respecto de la comunidad entera, encarnada por

el Estado, sino más bien con relación a la empresa y los pares del sindicato. Como las prestaciones se otorgan a los trabajadores, en el mejor de los casos los no trabajadores sólo cuentan con derechos derivados por medio de sus relaciones familiares. Los sistemas de protección social bismarckianos presuponen un modelo basado en el hombre como jefe de hogar, con empleo estable y relaciones familiares. Sin embargo, en 1949 la nueva Constitución definía a la República Federal de Alemania simultáneamente como un Estado regido por el derecho y como un Estado de bienestar. En realidad, uno de los conceptos más significativos de la Constitución caracteriza a Alemania a la vez como *Rechtsstaat* [Estado de derecho] y como *Sozialstaat*. Mientras la noción de *Rechtsstaat* expresa principios liberales tales como la protección de las libertades individuales y el imperio del derecho, la de *Sozialstaat* incluye a la vez el concepto democristiano de responsabilidad del Estado en la materia y el compromiso socialdemócrata con la justicia social (Freeman y Clasen, 1994: 10). Los principios del *Rechtsstaat* están consagrados en la Constitución (*Grundgesetz*), y los resguarda y aplica el Tribunal Constitucional, mientras que los del *Sozialstaat* lo están, por ejemplo, en el *Sozialgesetzbuch* (el Código Social) y en la *Bundessozialhilfegesetz* (Ley Federal de Seguridad Social). De acuerdo con estos, en términos generales el gobierno se obliga a crear un “orden social equitativo” y a mejorar “las posibilidades de vida”, como señalan Freeman y Clasen (1994: 10).

Podría hablarse de un contrato social de posguerra expresado en el término alemán *Marktwirtschaft*, que se traduce como economía social de mercado: un compromiso a la vez con una economía capitalista de mercado y con la solidaridad social.

Sin embargo, cuando se trata del suministro de servicios, la Constitución privilegia los llamados *Freie Träger*. En Alemania hay más de sesenta mil instituciones de seguridad social de ese tenor, organizadas dentro de una de las siguientes seis asociaciones (*Wohlfahrtsverbände*):

- Diakonisches Werk der evangelischen Kirche in Deutschland (Iglesia protestante)
- Deutscher Caritasverband (Iglesia católica)
- Arbeiterwohlfahrt (movimiento obrero)
- Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband (federación laica de pequeñas organizaciones)
- Deutsches Rotes Kreuz (Cruz Roja)
- Zentralwohlfahrtsstelle der Juden (comunidad judía)

Las actividades de estas asociaciones y de las organizaciones afiliadas a ellas son coordinadas en cierta medida por medio de la *Deutscher Verein* [Asociación Alemana] (Fridberg y Rostgard, 1998: 9-10; Freeman y Clausen, 1994: 12). Por lo tanto, cuando se trata de recibir servicios sociales el sentido de pertenencia se diferencia conforme a criterios religiosos, étnicos y políticos. Así, no es cuestión tanto de ser alemán como de ser católico, protestante, judío, socialdemócrata, u otro. Una vez más, en este escenario se establece un panorama más bien fragmentado de identidades y sentidos de pertenencia, lo que contrasta marcadamente con lo que sucede en los países escandinavos.

El desarrollo del Estado de bienestar en los países escandinavos se aproxima a los ideales del informe Beveridge. Se hace hincapié en las intervenciones públicas de carácter universal y en un elevado grado de empleo en el mercado laboral formal para todos (hombres y mujeres, viejos y jóvenes). Sin embargo, este es más bien un acontecimiento nuevo. Históricamente, los pequeños Estados escandinavos llegaron en forma tardía al desarrollo social y a la industrialización. Su particular sistema se formó apenas con la crisis de mediados de los años treinta y después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras por una parte hay una relación importante entre el alto grado de participación de las mujeres en el mercado formal de trabajo, el suministro de servicios por el Estado y las tasas relativamente altas de fecundidad, por la otra hay fuertes vínculos entre la confianza en el orden y la equidad de las intervenciones estatales y la disposición a pagar los impuestos más altos del mundo.

Esto también se relaciona con la especial cultura política de búsqueda del consenso y de soluciones negociadas (gobiernos de minoría, numerosos partidos políticos representados en el Parlamento). También es importante subrayar que los Estados escandinavos eran muy homogéneos en materia de etnia y religión. Además, eran sociedades agrarias relativamente igualitarias, en que había un reducido número de latifundios y muchos propietarios de predios más pequeños, independientes (Abrahamson, 2007). En este medio, la idea de pertenecer a la misma comunidad se desarrolló en forma relativamente fácil. Cabe citar el caso de la idea sueca del *Folkhem* u hogar del pueblo a que aludió Per Albin Hansson cuando inauguró el congreso socialdemócrata en 1928:

La base del hogar es la comunidad y la solidaridad. Un hogar adecuado no reconoce miembros privilegiados ni abandonados, hijos favoritos ni hijastros. En un buen hogar hay igualdad, respeto, cooperación y voluntad de prestar ayuda. Aplicado al

gran hogar del pueblo y de la ciudadanía, esto significaría eliminar todas las barreras sociales y económicas que actualmente separan a los ciudadanos en privilegiados y abandonados, gobernantes y gobernados, ricos y pobres, propietarios y expoliados, usurpadores y desposeídos. La sociedad sueca no es todavía el hogar del pueblo. Hay igualdad formal, igualdad de derechos políticos, pero desde el punto de vista social subsiste la sociedad de clases y desde el punto de vista económico, predomina la dictadura de unos pocos (cit. en Tilton, 1991).

Según Tim Tilton (1991), la idea es que todos tengan seguridad, y para lograr este objetivo es necesario ampliar las políticas sociales. Suecia y los demás países escandinavos construyeron gradualmente sociedades regidas por los ideales de igualdad mediante la creación de instituciones de seguridad social y servicios sociales personales de carácter universal y amplio, financiadas con impuestos. Y el desarrollo de un Estado de bienestar como este fortaleció el sentido de pertenencia de la nación sueca, danesa o noruega. Sin embargo, a partir de la década de 1970, en los países escandinavos, en cierta medida las orientaciones ideológicas también han cambiado.

Peter Taylor-Gooby (2008: 4) sugiere que en líneas generales los Estados de bienestar de Europa occidental se han desarrollado en tres etapas bien definidas: “expansión segura y sostenida en los años cincuenta, sesenta y setenta; un período de incertidumbre y desafíos hacia finales del siglo XX; y en épocas más recientes, la tendencia a un *nuevo contrato social del Estado de bienestar*” (el destacado es mío). Utiliza el término *contrato* para “designar un paradigma que comparte una serie de actores importantes y se presenta como adecuado para resolver los problemas identificados y promover acontecimientos exitosos en el futuro”. Se reconoce ampliamente que, pese a los diferentes sistemas sociales adoptados en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, existió un contrato social consistente en la aceptación de la economía de mercado, pero complementado con solidaridad social y pleno empleo. A raíz del desempleo masivo provocado por las crisis del petróleo de los años setenta, en la mayoría de los países europeos se quebró el factor de pleno empleo.

LOS ESTADOS DE BIENESTAR EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

LAS DÉCADAS DE 1980 Y 1990: PERÍODOS DE INCERTIDUMBRE

Tras las crisis del petróleo de 1973 y 1979, tanto en Europa como en otros lugares las percepciones ideológicas sobre el Estado de bienestar cambiaron radicalmente. Por lo general, se estimó que el Estado de bienestar estaba en crisis (OECD [OCDE], 1981) y la solución que sugirieron los partidarios del neoliberalismo fue restringir las políticas sociales y privatizar las prestaciones que proporcionaba el Estado. Es posible que en Europa la mejor representante de estos nuevos aires ideológicos haya sido la primera ministra británica Margaret Thatcher. Desde el punto de vista ideológico, el partido conservador que asumió el poder en 1979 marca un cambio profundo en la manera de abordar las prestaciones sociales, y la nueva primera ministra no sólo adoptó sino que personificó los nuevos tiempos, que algunos llamaron “posteriores a la edad de oro”. Durante los años ochenta, uno de los puntos de referencia usuales del debate político fueron la *reaganomanía* y el *thatcherismo*, para indicar que la economía liberal y el conservadurismo político manejaban (¿nuevamente?) el timón del Estado moderno, al menos en los Estados Unidos y el Reino Unido. Por cierto, la retórica de los diversos gobiernos de Thatcher fue contraria a la intervención del Estado y extrema hasta el punto de *negar que existiera una identidad común*, como lo expresó en la célebre cita: “¿Quién es la sociedad? ¡Si no hay nada que se le parezca! Hay hombres y mujeres y hay familias, y ningún gobierno puede hacer nada salvo por intermedio de las personas, y las personas se preocupan primero por sí mismas” (Thatcher, 1987). Por cierto, para Thatcher no se necesitaban políticas sociales para crear el sentido de pertenencia al Reino Unido. Pero, en cambio, le hizo la guerra a la Argentina, que es otra manera de crear un fuerte sentido de pertenencia a una comunidad común...

Sin embargo, retrospectivamente, los estudios de ciencias sociales suelen arribar a la conclusión de que existe una marcada capacidad de resiliencia ante el cambio y no una resistencia a él, como sostuvo con una fórmula célebre Paul Pierson (1994: 161) al señalar que “aunque lo apaleen, el Estado de bienestar británico se mantiene intacto” (véanse también Lowe, 1993, y Hills, 1990). Como dijo Peter Starke al reseñar el debate sobre la resistencia al cambio: “Es probable que quienes estudian la política del Estado de bienestar estén de acuerdo en que, por lo general, cuando hay muchos actores que usan el veto, se inhibe no sólo la ampliación de los beneficios sino su drástica reducción” (2006:

115). Se hace eco de esta coyuntura un análisis reciente de Barbara Vis (2009: 31): “Una de las conclusiones que todavía surge del conjunto de estudios centrados en la reforma del Estado de bienestar es su carácter políticamente arriesgado y difícil”. Al examinar la evolución entre 1980 y 2005 del total del gasto social en los Estados miembro de vieja y nueva data de la Unión Europea comprobé que, en cifras absolutas, todos sin excepción habían aumentado sustancialmente sus obligaciones en materia de política social, aunque unos más que otros (Abrahamson, 2009a: 4-7). Esto concuerda con la conclusión de Rothgang, Obinger y Leibfried (2006: 254) de que “la trayectoria de los gastos sociales desde 1980 sugiere que el Estado de bienestar no está en retirada”.

Una excepción importante a esta impresión son las publicaciones de economía política relativas a la creación de la Unión Económica y Monetaria (EMU) dentro de la Unión Europea, según lo expresa Tolga Bolukbasi (2009: 529): “En los estudios de política económica hay amplio consenso en que el proyecto de la EMU constituye la etapa final del proceso de institucionalización del neoliberalismo en Europa toda”. La impresión era que los criterios de convergencia estricta impedían que los Estados miembro mantuvieran altos niveles de intervención estatal y, en cambio, cabía esperar que las prestaciones sociales cayeran en picada.

Sin embargo, como muchos han sostenido, ello no ha sucedido y “nuevas pruebas empíricas revelan que si bien los Estados de bienestar están en un constante proceso de transformación, ni siquiera en las pruebas y tribulaciones del período de convergencia pudo decirse que dicho proceso se caracteriza por una caída directa” (Bolukbasi, 2009: 528). Concluye que “si bien el jurado aún delibera respecto del impacto futuro de la EMU, en el futuro previsible es extremadamente poco probable que se produzca un escenario de retirada general” (Bolukbasi, 2009: 540).

Dos colegas suecos, Walter Korpi y Joakim Palme, han señalado otra excepción a la perspectiva de análisis de la capacidad de resiliencia. A su juicio, “el prolongado incremento de los derechos sociales dio un vuelco en sentido descendente y en varios países se ha producido esa retirada importante” (Korpi y Palme, 2003: 425). En especial, notaron que “el Estado de bienestar británico ha retrocedido al nivel anterior a Beveridge, o por debajo de aquel de los años treinta” (Korpi y Palme, 2003: 433-434).

Las conclusiones aparentemente contradictorias de los estudios de las ciencias sociales sobre los cambios que se han producido en el período reciente en los Estados de bienestar europeos pueden explicarse, sin

embargo, si se especifica mejor cuáles son los programas considerados y cuál el período investigado en cada caso.

Korpi y Palme examinaron el valor neto de las indemnizaciones en caso de desempleo, enfermedad y accidentes de trabajo entre 1975 y 1995, y comprobaron que el descenso más marcado se produjo en el caso del seguro de desempleo (véase también Korpi, 2003). Sin embargo, esto *no* es incompatible con la impresión de que, en general, en los Estados de bienestar europeos la reducción de los beneficios fue escasa o nula. En la Unión Europea ya integrada por 27 países, en 2006 las indemnizaciones por desempleo sólo absorbieron un 5,4% del total del gasto social (Eurostat, 2009: 5), y además algunos programas, en especial el seguro de desempleo y la asistencia social, fueron objeto de recortes en los años ochenta y noventa, período estudiado por Korpi y Palme. Pero, por ejemplo, si no se reducen los derechos a pensiones de jubilación y atención sanitaria y se amplían las políticas de protección de la familia, el panorama general es más bien de capacidad de resiliencia ante el cambio y no de retracción.

Finalmente, Korpi (2003: 589) ha señalado que uno de los elementos importantes del contrato social posterior a la Segunda Guerra Mundial es el abandono del compromiso con el pleno empleo, lo que a su juicio constituye una reducción importante de los derechos sociales. En cualquiera de los casos, puede deducirse sin temor a error respecto de este período que el contrato social que sustentó la edad de oro ya no existe.

LA DÉCADA DE 2000: HACIA UN ESTADO DE INVERSIÓN SOCIAL

Pese a que las reformas sociales efectuadas en Europa no han tenido un sesgo neoliberal, cuando se han introducido han sido importantes. Los estudios coinciden en que los Estados de bienestar del tipo Beveridge han estado más abiertos al cambio –pero no al menoscabo– que los de tipo bismarckiano.

En términos generales, según lo expresó Kees van Kersbergen (2000: 31): “lo paradójico es que, para sobrevivir, el Estado de bienestar tenga que transformarse”. El principal motivo de ello es la transformación experimentada en Europa y otros lugares, que pasaron de una sociedad industrial a una postindustrial. Giuliano Bonoli formula interesantes observaciones al respecto cuando señala la importancia del factor tiempo. Su tesis principal es que las disposiciones del Estado de bienestar se desarrollaron al comienzo para responder a los riesgos asociados a

las sociedades industriales, y que el pasaje hacia el postindustrialismo se produjo en momentos muy diferentes en diversos lugares de Europa, lo que a su vez supuso variadas condiciones para la adopción del Estado de bienestar.

Sostiene ese estudioso que los riesgos sociales han cambiado de manera apreciable desde la sociedad industrial a la postindustrial. Afirma que “el Estado de bienestar de la posguerra protegió adecuadamente del riesgo de no obtener un ingreso en el mercado de trabajo, ya fuese por enfermedad, invalidez, vejez o por falta de empleo” (Bonoli, 2007: 496). Lo hizo mediante prestaciones destinadas al hombre jefe de hogar, basándose en la estabilidad de las relaciones familiares y distinguiendo claramente entre marido y mujer. Sin embargo, tras la industrialización, la situación dio un vuelco espectacular y ahora los riesgos sociales incluyen la precariedad del empleo, el desempleo prolongado, el hecho de ser trabajador pobre, el hogar monoparental, o la imposibilidad de conciliar trabajo y vida de familia. “Por lo general, los países nórdicos y algunos países de habla inglesa [...] fueron los primeros en ingresar a la era postindustrial en los años setenta. Les siguieron unos diez años después países europeos continentales, y aún más tarde países del sur de Europa” (Bonoli, 2000: 511). Además,

El hecho de que los países logren o no reorientar su Estado de bienestar de manera que refleje el cambio de las circunstancias socioeconómicas depende de la relativa oportunidad en que interactúen las principales tendencias socioeconómicas con las estructuras sociales existentes. Los principales acontecimientos son la postindustrialización y el aumento del costo del Estado de bienestar industrial a que da lugar la combinación del envejecimiento demográfico con la generosidad de las promesas de pensiones. Para que el Estado de bienestar logre reorientarse con éxito, estos acontecimientos no deben producirse en forma simultánea (2000: 512).

A continuación, Bonoli demuestra que los primeros países en ingresar a la etapa postindustrial, esto es, los países escandinavos, desarrollaron los sistemas más completos de cobertura contra los nuevos riesgos sociales, y señala que sus conclusiones no constituyen una buena noticia para quienes se vean afectados por dichos riesgos en Europa continental y meridional. “Estos países perdieron la oportunidad de reorientar el Estado de bienestar. Debido al envejecimiento de la población, en las próximas dos

o tres décadas se tornará cada vez más difícil introducir políticas sociales nuevas” (Bonoli, 2007: 518).

Dejando de lado estas diferencias, Rothgang, Obinger y Leibfried (2006) comprobaron que, en efecto, había un elevado grado de convergencia entre los Estados de bienestar europeos, mientras que Taylor-Gooby (2009) detectó que en Europa había un nuevo contrato social, cuyo aspecto fundamental es la concepción “productivista” del Estado de bienestar; por tanto, lo denominó “nuevo Estado de inversión social”. Frericks, Maier y de Graaf (2009: 151-152) formularon una observación similar, al sugerir que la ciudadanía europea puede caracterizarse en referencia al “ciudadano productivo”:

puede considerarse que el cambio de los sistemas sociales apunta a transformar la “protección” de los ciudadanos necesitados como consecuencia del desempleo, la enfermedad, la educación o la edad, en la “activación” de los ciudadanos en cuanto a su participación y responsabilidad individual respecto de los riesgos y oportunidades de la sociedad actual. Por consiguiente, la ciudadanía no se define en función de un estatus adquirido, sino de su variable contribución posible o real a la sociedad. Para definir esta nueva forma de ciudadanía, propondríamos el concepto de “ciudadano productivo”.

De igual modo, Taylor-Gooby (2008: 4) advirtió “un cambio hacia la concepción de que el gobierno debe promover la competitividad nacional en un mercado que se torna cada vez más internacional, apartándose del Estado proveedor pasivo hacia uno que procura aumentar entre los ciudadanos la actividad autónoma, la responsabilidad y la movilización hacia el trabajo pago”. Lo que en el mundo entero recomienda la mayoría, si no la totalidad, de las organizaciones internacionales es dar importancia a la inversión en las personas, especialmente en materia de educación y atención de la salud, pues en un mundo crecientemente competitivo se necesita una fuerza de trabajo sana e instruida.

El nuevo contrato social hace especial hincapié en la fe en la llamada “flexiseguridad” y, junto con ella, en políticas activas en lo atinente al mercado laboral. La idea es que una sociedad puede arriesgarse a tener un mercado laboral muy flexible (es decir, uno en que sea fácil despedir a los trabajadores) si cuenta con un sistema de prestaciones sociales generoso facilitado por la activación. Se supone que si en los malos tiempos los empleadores pueden despedir a los trabajadores fácilmen-

te y sin ser objeto de sanciones, estarán más dispuestos a contratarlos en los buenos. Por eso, lo que se sugiere es un desplazamiento desde la garantía del empleo hacia políticas de creación de empleo (Viebrock y Clasen, 2009).

En la década de 2000, Dinamarca ha sido el ejemplo característico de este sistema, y por lo general el grado de flexibilidad del mercado laboral está en relación directa con el nivel de empleo. Sin embargo, la flexiseguridad tiene una consecuencia, supuestamente involuntaria, que consiste en el elevado grado de marginación social de todos los grupos que no son ciento por ciento productivos, lo que incluye a muchos inmigrantes y refugiados, minusválidos y personas discapacitadas, personas cuyo grado de instrucción es deficiente o simplemente de mala calidad, entre otras. Al respecto, el caso de Dinamarca resulta ilustrativo: en cualquier momento que se contemple desde mediados de los años ochenta, alrededor de la cuarta parte de la población en edad laboral que está fuera del mercado de trabajo ha recibido apoyo por medio de diversos programas sociales. Por supuesto, es positivo que reciban algún apoyo, pero quedan así al margen de la institución de integración más importante de la sociedad moderna: la participación activa en el mercado de trabajo (Abrahamson, 2009b).

En Europa, los procesos de marginación de segmentos importantes de la población forman parte de una tendencia generalizada. Van acompañados por una marcada propensión a volver duales los derechos y las prestaciones sociales, que por una parte otorgan generosos beneficios a los ciudadanos de clases medias bien integradas y, por otra, disminuyen las prestaciones y sancionan a un creciente número de personas marginadas. En síntesis, la *tendencia* consiste en que las clases medias integradas administren sistemas de solidaridad social dentro de instituciones de gestión del riesgo, mientras que los segmentos marginados se ven sometidos al control social mediante inadecuadas disposiciones cuasilegales. Sin embargo, se trata únicamente de una tendencia, y Europa sigue siendo la región más igualitaria del mundo y la más comprometida con el bienestar de sus ciudadanos.

A continuación, examinaré lo que significa el nuevo contrato social para el sentido de pertenencia de los ciudadanos. Lo que no constituye una tendencia sino una realidad es que en Europa la vida cotidiana está más fragmentada. Sin embargo, acaso la fragmentación por sí sola no sea un obstáculo para desarrollar y ejercitar el sentido de pertenencia. Como quedó demostrado cuando nos referimos a los Estados de bienestar bismarckianos de Europa continental, es posible que se

desarrollen sistemas amplios de ciudadanía social de manera fragmentada, pero ellos serán menos redistributivos y menos fáciles de renovar en comparación con los Estados de bienestar orientados hacia la universalidad. Probablemente los ciudadanos de las sociedades europeas actuales, de tipo multicultural, ya estén ejerciendo una pertenencia simultánea a distintas comunidades, como se sostiene de acuerdo con el concepto de ciudadanía activa:

¿Qué es la ciudadanía activa? A los efectos del presente estudio entendemos por ciudadanía activa el uso activo, por parte de las personas, de sus derechos civiles, políticos y sociales mediante prácticas de participación en los ámbitos local, nacional o transnacional. La ciudadanía activa puede redundar en el fortalecimiento de las identidades existentes o en el surgimiento de nuevos sentidos de identidad. En otras palabras, *la ciudadanía activa se relaciona directamente con la inclusión social, concebida como el sentido de pertenecer a las distintas comunidades de la sociedad* (Haahr, 1997: 8; el énfasis es mío).

De manera similar, Jansen, Chioncel, Dekkers (2006: 196) señalaron que: “definimos la *ciudadanía activa* como ‘el ejercicio de los derechos y obligaciones mediante la participación en prácticas sociales contextualmente diferenciadas, marcadas por interacciones de comunicación regularizadas, que equilibran el respeto por la autonomía con la susceptibilidad y la rendición de cuentas en causas comunes’”.

Las incertidumbres de los años ochenta y noventa respecto de la sustentabilidad del Estado de bienestar en condiciones de globalización han sido reemplazadas por la convicción de que el Estado de bienestar es productivo para la sociedad; pero el nuevo contrato social exige que todos los ciudadanos sean activos y participativos. Por desgracia, no todos están en condiciones de serlo. Como en Europa la globalización y la internacionalización en gran medida son una europeización, este es el tema que abordaré en la sección siguiente.

¿UN SENTIDO DE PERTENENCIA COMO EUROPEOS?

Las instituciones de la Unión Europea, en especial el Parlamento Europeo y la Comisión Europea, se han abocado muy activamente a desarro-

llar el llamado aspecto social, es decir, al compromiso con la solidaridad social y los derechos sociales de todos los ciudadanos europeos. Al menos en el papel, este compromiso fue asumido desde un comienzo por la cooperación europea. El preámbulo del Tratado de Roma, de 1957, establece que los signatarios están “decididos a asegurar, mediante una acción común, el progreso económico y social de sus países, [...] asignando a sus esfuerzos, como finalidad esencial, la constante mejora de las condiciones de vida y de ocupación de sus pueblos” (cit. en Abrahamson, 2008).

Sin embargo, muy pronto los Estados miembro resolvieron *no* armonizar su legislación social y adoptaron, en cambio, el término *coordinación* por considerarlo más adecuado, habida cuenta de los diversos sistemas de bienestar social que se aplicaban en Europa. Esta coordinación es el llamado aspecto social de la cooperación europea y por lo general se regula mediante instrumentos de *soft law*, como recomendaciones, resoluciones, comunicaciones y declaraciones solemnes, y no por medio de instrumentos de derecho estricto como reglamentos, directivas y sentencias del Tribunal de Justicia Europeo.

El aspecto social no se ha desarrollado en forma sostenida y gradual, puesto que se encuentra cautivo de Estados miembro que resguardan por una parte la particularidad de sus sistemas nacionales de seguridad social pero, por la otra, aceptan el compromiso general de integrarse cada vez más profundamente. Por lo general, instituciones europeas como el Parlamento y la Comisión se han empeñado en ampliar el aspecto social, mientras que el Consejo de Ministros, que representa a los Estados miembro, se ha mostrado renuente a hacerlo (Abrahamson, 2006). Por su parte, las deliberaciones en torno a la elaboración del último Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea dieron impulso al aspecto social, a tal punto que la Constitución incorpora los derechos sociales (Follesdal, Giorgi y Heuberger, 2007):

La Unión se basa en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, *igualdad*, Estado de derecho y respeto de los *derechos humanos*, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Estos valores son comunes a los Estados miembro en una sociedad que se caracteriza por el pluralismo, la no discriminación, la tolerancia, la justicia, *la solidaridad* y la igualdad entre mujeres y hombres (Treaty Establishing a Constitution for Europe, 2004: 10; el énfasis es mío).

Muchos autores, entre los que cabe destacar al cientista social Jürgen Habermas, habían sostenido la importancia de este tratado. Según Habermas (2001a: 23), “la transición hacia una democracia posnacional depende de que se reconozcan recíprocamente las diferencias entre culturas nacionales defendidas con orgullo. Ni la ‘asimilación’ ni la simple coexistencia (en el sentido de un *modus vivendi* vacilante) son modelos adecuados para esta historia (europea); una historia que nos ha enseñado que podemos crear formas cada vez más abstractas de ‘solidaridad con desconocidos’”. La idea es que esa solidaridad entre extraños, que las instituciones sociales proporcionan, sustenta las interacciones democráticas, y ello se torna cada vez más cierto en un escenario posnacional o europeizado. Cuando se desarrollan políticas sociales europeas, se desarrolla al mismo tiempo un sentido de pertenencia a Europa y no sólo al Estado-nación o a la localidad: “una política para Europa que desde un comienzo apuntó al objetivo de la libre movilidad de bienes y servicios, capitales y personas, debe atravesar muchos campos políticos diferentes. Esto se aplica también a la política social” (2001b: 96).

Uno de los problemas de los cuales se percata el propio Habermas radica en que no hay un campo de acción estatal común en Europa (véanse Murphy, 2005, y Kaitatzi-Whitlock, 2007). Actualmente, los ciudadanos de los Estados miembro de la Unión Europea no se consideran primero europeos y en segundo lugar daneses o polacos. A la inversa: las identidades son fragmentadas y, en el mejor de los casos, nacionales; no son europeas. Y eso no cambiará hasta que –si es que llega a suceder– se desarrolle un ámbito común en que los europeos puedan discutir cuestiones políticas, incluidas las que se relacionan con su bienestar. Esta situación se conoce como déficit democrático de Europa. Sophia Kaitatzi-Whitlock (2007: 685) apunta directamente a lo que denomina “falta de la sensación de que hay una ciudadanía común de la UE y una identidad europea común”, y menciona que la falta de comunicación es “demostrable”. A modo de solución, sugiere desarrollar en forma interactiva la televisión y la Internet:

Un espacio público paneuropeo moderno televisado debería tener como meta dos funciones diferentes: primero, difundir una amplia gama de información política (derechos de información pasiva) y segundo, dar cabida a la participación en el intercambio de las opiniones y mensajes de los ciudadanos en el debate y el diálogo públicos (derechos de comunicación activa). *Un foro de este tipo podría allanar el camino a la solidaridad y a la trascendencia de los sentidos de alienación o suspicacias entre los*

europeos, creando así un verdadero sentido de comunidad (2007: 689; el énfasis es mío).

Otro tema que se ha considerado un obstáculo a la integración social en Europa es la mayor diversidad y la supuesta mayor desigualdad entre los Estados miembro a raíz de la última ampliación de la Unión Europea hacia el Este. No hay duda de que la diversidad cultural ha aumentado, pero ello no plantea necesariamente un problema para establecer, preservar y desarrollar instituciones sociales, y a algunos incluso podría causarles sorpresa que en Europa estén disminuyendo las desigualdades entre naciones:

En la mayoría de los Estados miembro de la Unión Europea están aumentando las desigualdades económicas regionales, mientras que la desigualdad entre naciones de Europa oriental y occidental se reducen gradualmente y la UE se está convirtiendo en un escenario económico, jurídico y político relativamente homogéneo que promueve la cohesión social y económica en Europa (a razón de aproximadamente un 2% al año) [Sin embargo], es posible que el lento proceso de convergencia en la UE ampliada no aumente el apoyo popular al proceso de integración, debido a que el marco de referencia más importante sigue siendo el Estado-nación, en que las desigualdades regionales van en aumento (Heidenreich y Wunder, 2008: 19).

En líneas generales, parece haber un largo camino por recorrer antes de que Europa esté plenamente integrada, pero mientras los ciudadanos cuenten con la protección de sus sistemas fragmentados o nacionales, ello no necesariamente constituye un problema serio para su bienestar.

CONCLUSIONES

Se ha demostrado que a raíz de la grave crisis social, en especial las crisis de los años treinta y la Segunda Guerra Mundial, en Europa y otros lugares se crearon sistemas de solidaridad que adoptaron la forma de Estados de bienestar. Durante estos períodos se desarrolló fuertemente un mayor sentido de pertenencia a una misma comunidad, que se considera un requisito para el perfeccionamiento de los sistemas sociales. Una vez establecidos, y como Marshall nos enseñó, los derechos otorgados por el

Estado de bienestar fortalecieron el sentido de pertenencia, porque este permite que los ciudadanos participen activamente y en forma civilizada en la vida cotidiana.

Resulta igualmente inequívoco que en la edad de oro del Estado de bienestar europeo, este asumió dos modalidades muy diferentes. El Reino Unido, y posteriormente Irlanda y los países escandinavos, adoptaron el sistema de Beveridge y crearon sistemas nacionales de carácter universal, financiados mediante impuestos, de acuerdo con los cuales los derechos se basan en el hecho de pertenecer a la comunidad y ser ciudadanos, mientras que Europa continental optó por el sistema bismarckiano en procura de establecer derechos para los trabajadores, igualmente amplios pero altamente fragmentados, financiados y administrados de manera corporativa. En este caso, lo importante es pertenecer a un grupo determinado, organizado de acuerdo con bases étnicas, religiosas o de trabajo.

El estudio también ha demostrado que la globalización no se ha traducido en el desmantelamiento ni en una grave retracción de los Estados de bienestar europeos, pero el hecho es que el contrato social posterior a la guerra ha cambiado de manera significativa. Ya no existe el compromiso con el pleno empleo, y los elementos “productivistas” del nuevo contrato social se han fortalecido, conduciendo a un Estado de inversión social que hace hincapié en la educación y la atención de la salud, factores que contribuyen a formar ciudadanos sanos e instruidos, capaces de ser altamente productivos en un ambiente de intensa competencia internacional. Parte de este nuevo contrato social es la activación, que se ha inclinado notoriamente a marginar a los ciudadanos menos productivos. A estos últimos les resultará más difícil experimentar el sentido de pertenencia, pues han quedado al margen de los principales sistemas sociales y han debido conformarse con sistemas de control social cuasi legales deficientes.

El pasaje de la sociedad industrial a la sociedad postindustrial coincidió con la globalización, y para los ciudadanos europeos que ahora están derivando de diversas comunidades sus identidades, ha significado una mayor fragmentación de la vida cotidiana, pero este sentido de pertenecer a más de un lugar, que antes era el Estado-nación, todavía no ha demostrado ser un problema: los ciudadanos europeos manejan identidades multiculturales y, por regla general, reciben ayuda del Estado de bienestar, en forma universal o fragmentada.

Finalmente, se señaló que en Europa queda mucho camino por recorrer para lograr una ciudadanía social posnacional, debido a la falta de

una identidad paneuropea. Los ciudadanos europeos carecen del sentido de pertenencia como europeos, lo que en parte se explica por el hecho de que no hay un ámbito público común para el diálogo político.

Cuando se busca inspiración en el Estado de bienestar europeo es importante comprender que el sentido de pertenencia no es el único requisito para construir una sociedad de bienestar, y que otra condición igualmente importante es *la confianza en las instituciones y la confianza social entre los ciudadanos*. A lo largo de una trayectoria relativamente prolongada de gobernabilidad democrática, imperio del derecho y muy bajos niveles de corrupción, este sentido de confianza se ha desarrollado en la mayoría de los países europeos y, junto con el sentido de pertenencia, ha contribuido a crear, mantener y desarrollar los sistemas sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abel-Smith, Brian (1994), "The Beveridge Report: Its Origins and Outcomes", en John Hills, John Ditch y Howard Glennester (eds.), *Beveridge and Social Security: An International Retrospective*, Oxford, Clarendon Press: 10-22.
- Abrahamson, Peter (1999), "The Welfare Modelling Business", *Social Policy and Administration*, 33 (4): 394-415.
- (2006), "La Nouvelle portée de l'espace et du lieu quant à la citoyenneté sociale: le cas de l'Union Européenne", *Lien Social et Politiques*, n° 56 (otoño): 21-38.
- (2007), "El modelo nórdico de protección social y sus efectos en la cohesión social", en A. Sojo y A. Uthoff (eds.), *Cohesión social en América Latina y el Caribe: una revisión perentoria de algunas de sus dimensiones*, Santiago de Chile, Naciones Unidas - CEPAL, pp. 51-66.
- (2008), "Foreword", en Peter Abrahamson y Christian Aspalter (eds.), *Understanding European Social Policy*, Taipei, Casa Verde Publishing, pp. ix-xiv.
- (2009a), "European Welfare States beyond Neoliberalism: Toward the Social Investment State", ponencia presentada en la Conferencia Internacional "Developmental Politics in the Neoliberal Era and Beyond: Comparative Cases and Critical Issues", Seúl, Universidad Nacional de Seúl, 21-23 de octubre.
- (2009b), "L'Orientation active de la politique sociale danoise", en Philippe Auvergnon (ed.), *Emploi et protection sociale: de nouvelles relations?*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux: 133-67.
- Alber, Jens (1986), "Germany", en Peter Flora (ed.), *Growth to Limits: The Western European Welfare States Since World War II*, Berlín, Walter de Gruyter: vol. 2, 1-154.
- Beveridge, William (1942), *Social Insurance and Allied Services*, Londres, HMSO.

- Bolukbasi, H. Tolga (2009), "On Consensus, Constraint and Choice: Economic and Monetary Integration and Europe's Welfare States", *Journal of European Public Policy*, 16 (4): 527-544.
- Bonoli, Giuliano (2007), "Time Matters: Postindustrialization, New Social Risks, and Welfare State Adaption in Advanced Industrial Democracies", *Comparative Political Studies*, 40 (5): 495-520.
- Eurostat (2009), "In 2006, Gross Expenditure on Social Protection Accounted for 26,9% of GDP in EU-27", *Statistics in Focus. Population and Social Conditions*, n° 40.
- Follesdal, Andreas, Liana Giorgi y Richard Heuberger (2007), "Envisioning European Solidarity between Welfare Ideologies and the European Social Agenda", *Innovation*, 20 (1): 75-92.
- Freeman, Richard y Jochen Clasen (1994), "The German Social State: An Introduction", en Jochen Clasen y Richard Freeman (eds.), *Social Policy in Germany*, Londres, Harvester Wheatsheaf: 1-17.
- Frericks, Patricia, Robert Maier y Willibrord de Graaf (2009), "Toward a Neo-liberal Europe? Pension Reforms and Transformed Citizenship", *Administration and Society*, 41 (2): 135-157.
- Fridberg, Torben y Tine Rostgaard (1998), *Comparing Social Services in Europe*, Copenhagen, National Institute of Social Research.
- Haahr, Jens (1997), *Nordic Area Citizenship Study-Final Report*, Copenhagen, PLS Consult.
- Habermas, Jürgen (2001a), *So, Why Does Europe Need a Constitution?*, Fiosele, European University Institute.
- (2001b), *The Post-national Constellation: Political Essays*, Cambridge, Polity Press.
- Heidenreich, Martin y Christoph Wunder (2008), "Patterns of Regional Inequality in the Enlarged Europe", *European Sociological Review*, 24 (1): 19-36.
- Hills, John (ed.,1990), *The State of Welfare. The Welfare State in Britain since 1974*, Oxford, Clarendon Press.
- Jansen, Th., N. Chioncel y H. Dekkers (2006), "Social Cohesion and Integration: Learning Active Citizenship", *British Journal of Sociology of Education*, 27 (2): 189-205.
- Kaitatzi-Whitlock, Sophia (2007), "The Missing European Public Sphere and the Absence of Imagined European Citizenship", *European Societies*, 9 (5): 685-704.
- Korpi, Walter (2003), "Welfare-State Regress in Western Europe: Politics, Institutions, Globalization, and Europeanization", *Annual Sociological Review*, 29: 589-609.
- Korpi, Walter y Joakim Palme (2003), "New Politics and Class Politics in the Context of Austerity and Globalization: Welfare State Regress in 18 Countries", *American Political Science Review*, 97 (3): 425-446.
- Lowe, Rodney (1993), *The Welfare State in Britain since 1945*, Londres, Macmillan.
- Marshall, Thomas H. (1950), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Murphy, Mark (2005), "Between Facts, Norms and a Post-national Constellation: Habermas, Law and European Social Policy", *Journal of European Public Policy*, 12 (1): 143-156.
- OECD (1981), *Welfare States in Crisis*, París, OECD.
- Pierson, Paul (1994), *Dismantling the Welfare State? Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Powell, Martin y Armando Barrientos (2008), "An Audit of the Welfare Modeling Business", trabajo presentado en la conferencia anual ESPAnet.
- Rothgang, Heinz, Herbert Obinger y Stephan Leibfried (2006), "The State and its Welfare State: How do Welfare State Changes Affect the Make-up of the Nation State?", *Social Policy and Administration*, 40 (3): 250-266.
- Starke, Peter (2006), "The Politics of Welfare State Retrenchment: A Literature Review", *Social Policy and Administration*, 40 (1): 104-120.
- Taylor-Gooby, Peter (2008), "The New Welfare State Settlement in Europe", *European Societies*, 10 (1): 3-24.
- Thatcher, Margaret (1987), "Aids, Education, and the Year 2000", *Woman's Own*, 31 de octubre.
- Tilton, Tim (1991), *The Political Theory of Swedish Social Democracy: Through the Welfare State to Socialism*, Oxford, Clarendon Press.
- Treaty Establishing a Constitution for Europe (2004), CIG 87/2/04 REV2.
- Van Kersbergen, Kees (2000), "The Declining Resistance of Welfare States to Change?", en Stein Kuhnle (ed.), *Survival of the European Welfare State*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 19-36.
- Viebrock, Elke y Jochen Clasen (2009), "Flexicurity and Welfare Reform: a Review", *Socio-Economic Review*, 7 (X): 306-333.

III. LA PERTENENCIA FRACTURADA Y RECREADA DESDE LA DIFERENCIA

9. Los derechos de la mujer, los derechos indígenas y la cohesión social en América Latina

Jane Jaquette

La exclusión de los pueblos indígenas tiene una incidencia crítica en la cohesión social de varios países de América Latina, lo que se ha vuelto más patente en la medida en que estos pueblos han empezado a movilizarse. Las presiones desde la base están modificando el panorama político, especialmente en Bolivia y en Ecuador, pero también en Guatemala, Perú e incluso México, cuya población indígena es más numerosa que la de cualquier país del hemisferio occidental.

En otros tiempos era habitual considerar a los indígenas dentro de la categoría de “campesinos” o, en el caso de los grupos de las tierras bajas, como “tribus”. Los movimientos indígenas contemporáneos, que aúnan a los indígenas de las tierras bajas con los de las tierras altas, se han organizado en torno a reivindicaciones identitarias que destacan las diferencias con respecto a la cultura dominante de blancos y mestizos que los rodea (Van Cott, 2009; Postero, 2007; Sieder, 2002, y Speed, 2009). En el presente trabajo se revisa el contenido de las demandas indígenas y el significado material y simbólico que tiene la “indigenidad” en los movimientos transnacionales de resistencia contra la globalización capitalista. A continuación se argumenta que, si bien los movimientos indígenas amplían el lenguaje de los derechos para que se incluyan también los derechos colectivos, no reconocen la discriminación de la mujer en el seno de las comunidades indígenas. De hecho, la indigenidad ofrece la “complementariedad de género” como alternativa a la equidad de género, lo que da lugar a un conflicto entre los derechos indígenas y los de la mujer. La forma de abordarlo no sólo afecta las iniciativas para fomentar la equidad de género en las comunidades indígenas, que demandan autonomía para vivir conforme a sus usos y costumbres ancestrales, sino también la legitimidad de los valores liberales esenciales sobre los cuales se basan el feminismo y los conceptos “occidentales” de democracia, derechos humanos y ciudadanía.

El conflicto entre los derechos de la mujer y los derechos indígenas ha provocado reacciones muy diversas de distintos actores involucrados en

el debate: feministas de América Latina, organizaciones no gubernamentales de defensa de los derechos de la mujer (de ámbito internacional tanto como nacional), organismos de asistencia externa por medio de programas de igualdad de género y desarrollo, así como estudiosos de los movimientos indígenas (con los cuales, en muchos casos, se identifican). Sus respuestas revelan algunas de las dimensiones del desafío que afrontan quienes buscan soluciones para los problemas de la desigualdad y la justicia social en América Latina. Hacer frente al racismo y lograr que los sistemas jurídicos operen en beneficio de los pobres son dos maneras de replantear el reto de las reivindicaciones identitarias indígenas sin renunciar a valores liberales fundamentales.

EL CONCEPTO DE COHESIÓN SOCIAL

Especialistas y profesionales de distintas disciplinas han recurrido al concepto de cohesión social para explicar por qué las personas conforman grupos y permanecen en ellos (Friedkin, 2004). En un estudio de la CEPAL la cohesión social se define como “la dialéctica entre los mecanismos instituidos de inclusión y exclusión sociales y las respuestas, percepciones y disposiciones de la ciudadanía frente al modo en que ellos operan” (CEPAL, 2007: 19). El informe señala que la persistencia de las desigualdades ha dado lugar en América Latina a una “percepción de injusticia social” que socava la confianza en el sistema, menoscaba la legitimidad de la democracia y exacerba los conflictos (2007: 21).

La incorporación de los indígenas es un requisito perentorio para la cohesión social, sobre todo en países como Ecuador, Guatemala, México y Perú, en que los indígenas representan minorías importantes, así como en Bolivia, donde la mayoría de la población se identifica como indígena.¹

1 Según el Banco Mundial, el 56% de la población de Bolivia es indígena, mientras que en Guatemala la proporción es del 44%, en Perú del 40% y en Ecuador del 30%. En México, de una población que en 2009 superaba los ciento once millones, el número de personas que hablan idiomas indígenas era poco más de seis millones. Se han seguido distintos criterios para identificar quién se considera indígena: entre ellos, los más comunes son la propia identificación y la lengua materna.

A la hora de analizar la incorporación de los grupos indígenas en América Latina, es útil revisar los orígenes de la expresión “cohesión social”, que admite dos enfoques según se tomen como referencia los trabajos de Émile Durkheim o los de Max Weber. La evolución del Estado-nación moderno en Europa exigió que los vínculos locales particularistas con la aldea y el clan dieran paso al nacionalismo.² Weber sostenía que, con la modernización, las sociedades pasaban de la autoridad patrimonial tradicional al liderazgo carismático, para finalmente llegar a la autoridad racional/legal basada tanto en los bienes públicos que proporcionan los gobiernos como en el establecimiento de sistemas jurídicos eficaces. Bajo la influencia del pensamiento de Weber, la CEPAL insiste en los mecanismos: la “tradición de ciudadanía social de las sociedades europeas” reconoce “una relación intrínseca entre la inclusión social y la provisión de mecanismos de integración y plena pertenencia a la sociedad” (2007: 16). Por “mecanismos” se entiende ciertos patrones sociales (tanto excluyentes como incluyentes), pero principalmente la creación de instituciones que puedan actuar ante “la disociación entre crecimiento y equidad” (2007: 21). Se necesitan instituciones para generar “sinergias entre equidad social y legitimidad política” (2007: 19), pero este razonamiento nos lleva a un callejón sin salida, ya que, como ha demostrado William Easterly (2006), para crear instituciones sólidas hace falta cohesión social.

Durkheim abordó la cohesión social desde una perspectiva distinta, e hizo hincapié en las actitudes y las percepciones. Según él, la modernización causaba una división del trabajo cada vez más compleja, que debilitaba los lazos sociales y aumentaba la alienación individual. Al estudioso francés le preocupaba que las sociedades modernas pudieran crear lazos de solidaridad “orgánicos” en lugar de los lazos “mecánicos” integradores de las pequeñas comunidades tradicionales (2007: 16-17). La formulación de Durkheim apunta a la necesidad de observar las actitudes y el comportamiento, y plantea el interrogante de si la integración basada en la diversidad, y no en la asimilación, podrá ser lo suficientemente cohesiva en sociedades ya fragmentadas, como las latinoamericanas. Sin embargo, hay quien opina que los indígenas no son el problema, sino la solución. La “indigenidad”, que antepone la comunidad al individuo y

2 De acuerdo con la bien conocida posición de Weber, las formas racionales / legales de autoridad reemplazarían las lealtades patrimoniales tradicionales, y el liderazgo carismático sería una forma de “transición”, lo cual se condice con la importancia que los líderes carismáticos tienen en los gobiernos “populistas” contemporáneos de la región.

la solidaridad a la competencia, ofrece una alternativa al enfoque homogeneizador de la ciudadanía, extraído de la experiencia anglo europea.

DERECHOS INDÍGENAS, INDIGENIDAD Y POLÍTICA DE IDENTIDAD

Dentro y fuera de América Latina, los grupos indígenas se han convertido en actores políticos que, tal como los grupos de mujeres, se relacionan por medio de organizaciones transnacionales y de conferencias regionales e internacionales. La primera Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas de América se celebró en 1977. Las Naciones Unidas declararon dos décadas de las poblaciones indígenas (1995-2004 y 2005-2014) y, tras la aprobación del Convenio 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas (1989), la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó en 2007 una Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. En ella se reconoce el derecho de los grupos indígenas al pleno disfrute de todos los derechos humanos, tanto individuales como colectivos (artículo 1). También se retoman las demandas de los pueblos indígenas de mantener la autonomía de sus comunidades, sin que los gobiernos adopten políticas asimilacionistas, a la vez que se afirma que los indígenas poseen los mismos derechos que otros ciudadanos con respecto a las oportunidades y a los recursos de la sociedad en general. En el artículo 26 se establece que las comunidades indígenas tienen derecho a las tierras que “tradicionalmente han poseído [...] o adquirido”.³ Esta disposición y el artículo 32, que otorga a los pueblos indígenas el derecho a ser consultados acerca de cualquier cuestión relacionada con los recursos naturales en los territorios que consideran suyos, constituyen potenciales fuentes de disputa, no sólo con “forasteros” (tanto extranjeros como del país en cuestión) que deseen explotar fuentes de materias primas y energía ubicadas en tierras indígenas o en su subsuelo, sino también para los gobiernos, incluidos los de Bolivia y Ecuador, que dependen en gran medida de los ingresos derivados de la

3 Debido a esta disposición, cuatro países desarrollados con grandes poblaciones indígenas (Australia, Canadá, los Estados Unidos y Nueva Zelandia) votaron en contra de la Declaración, porque entendían que se estaban poniendo en tela de juicio los derechos de propiedad existentes. El gobierno de Obama acaba de anunciar la decisión de reconsiderar su voto.

exportación de productos mineros, de combustibles fósiles y de la agricultura a gran escala. Por último, de especial relevancia en el conflicto entre los derechos de la mujer y los de los indígenas es la declaración de 2007 del grupo oficioso de los pueblos indígenas, en que se propone que los gobiernos contemplen la integración de los sistemas tradicionales de justicia en las legislaciones nacionales, con arreglo a la legislación internacional sobre derechos humanos y a las normas internacionales en materia de justicia.⁴

La Declaración consiste en una larga lista de demandas de los pueblos indígenas, pero la “indigenidad” no se limita a una serie de reivindicaciones que deban negociarse en competencia con las de otros grupos marginados. La identidad indígena es una postura moral, además de política. Como señala Emma Cervone (2002: 181), los indios interpretan las culturas indígenas como la antítesis de las injusticias sociales y de los abusos de las que denominan “sociedades occidentales”. Según Kay Warren y Jean Jackson (2002: 13),

En los discursos panamericanos que han surgido para celebrar la alteridad indígena se destacan con frecuencia una relación no material y espiritual con la tierra, una toma de decisiones consensuada, una perspectiva ambientalista integral y un restablecimiento de la armonía de los mundos social y físico. En estos valores hay una crítica implícita de las formas occidentales de autoridad, de los deseos de controlar y reducir la naturaleza a productos de consumo, así como del modelo de Estado-nación soberano y su poder para definir la democracia, la ciudadanía, los códigos penales, la jurisdicción y la violencia legítima.

4 De la declaración del grupo oficioso de los pueblos indígenas, de septiembre de 2007, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, disponible en <<http://www.iwgia.org/sw248.asp>>. En Ivison, Patton y Sanders (2000) pueden encontrarse argumentos para alejarse de las concepciones “universales” sobre derechos que se basan en el individuo y acercarse al concepto de derechos de grupo o “multiculturales”, lo que señalan autores como Will Kymlicka e Iris Marion Young. El argumento feminista contrapuesto, en el sentido de que las prácticas de los indígenas y otros grupos que reivindican derechos colectivos pueden ser patriarcales y discriminatorias, consta en Shachar (2001), Deveaux (2006) y Okin (1999).

Así, la indigenidad ofrece una nueva vía para alcanzar el ideal de Rousseau, tan arraigado en el imaginario político occidental. En su oposición al desarrollo económico y a la universidad, la indigenidad plantea al capitalismo liberal un desafío más radical que el marxismo.

De las prácticas políticas indígenas quizá puedan extraerse importantes conclusiones. Donna Lee van Cott sugiere, por ejemplo, que las comunidades andinas servirían de modelo

al ofrecer una serie de prácticas de autogobierno potencialmente útiles para los pueblos empobrecidos: trabajo colectivo; incorporación de símbolos religiosos y culturales locales para acentuar la autoridad de las nuevas instituciones de gobernanza; incorporación de métodos tradicionales de selección de líderes en rituales de elección formal, y provisión de mecanismos para que los líderes de la comunidad ejerzan un ‘control social’ sobre las autoridades elegidas (Van Cott, 2008: 235).

Pero las proyecciones de Van Cott son muy modestas si se las compara con las de Shannon Speed (2008: 165-167): para él, cuando los indígenas de Chiapas declaran unilateralmente su autonomía del gobierno mexicano, están desafiando concepciones liberales de la ley natural y positiva, al demostrar que los derechos *existen en su ejercicio*, no por designación divina, de la naturaleza ni del Estado o la ley. Esta formulación ennoblece la resistencia indígena y debilita las nociones clásicas de soberanía, pero también dista poco de afirmar que *poder equivale a derecho*. Al fin y al cabo, las elites opresoras también podrían sostener que sus derechos existen en virtud de su ejercicio, sin restricciones divinas ni de la ley natural. Speed parece dejar de lado el compromiso liberal con la ley y la creencia liberal de que las leyes, debidamente aplicadas, protegen a los débiles.⁵

5 Por eso los pequeños Estados-nación apoyan firmemente el derecho internacional como freno a los Estados poderosos en el concierto mundial. Speed sí reconoce que los derechos en su ejercicio podrían ser implementados por grupos con objetivos considerados detestables, y cita como ejemplo a las milicias de extrema derecha en los Estados Unidos. Sin embargo, agrega que aun en ese caso serían susceptibles de desafiar el poder neoliberal (Speed, 2008: 173), lo que sugiere hasta qué punto la autora estaría dispuesta a llegar para luchar contra el “neoliberalismo”. Su ataque frontal al Estado pasa por alto el papel esencial que este desempeña para garantizar en última instancia los derechos de todos.

Además, cuestiona la idea de que las culturas indígenas se opongan por naturaleza a las prácticas occidentales; en cambio, aplaude los modos en que las comunidades indígenas exigen el derecho de mantener una estructura de poder alternativa basada en lógicas de gobierno alternativas. Estas no surgen de determinada cosmovisión indígena, sino que deben encontrarse en las prácticas de toma de decisión colectiva y consensuada, en el concepto de obediencia a las normas y en la afirmación de pluriculturalidad o diversidad dentro del colectivo. Los indígenas están llevando a cabo una “reapropiación” del lenguaje neoliberal de la subjetividad –“el derecho de autocontrol y producción propia autónoma” (Speed: 162-163)– de maneras “subversivas” con respecto al discurso individualista liberal occidental, que brindan una forma alternativa de la producción de subjetividades y gobierno (Speed: 179).

GÉNERO E INDIGENIDAD

La indigenidad como proyecto político también plantea desafíos al capital moral feminista, al oponer el paradigma indígena de la complementariedad de los géneros al concepto occidental “individualista” de igualdad de género. Varios especialistas han documentado lo ubicuo de la complementariedad de los géneros en las sociedades andinas, lo que se deriva de (y refuerza) el énfasis en la dualidad de la cosmovisión andina (por ejemplo, Harris, 1985, pero véanse también Cervone, 2002; Barrig, 2006, y Goodale, 2009). En la pareja andina se unen extremos opuestos. Los individuos no son aceptados como adultos en la comunidad hasta que se casan y se completan mutuamente.⁶ La complementariedad refle-

⁶ Barrig investigaba por qué las organizaciones no gubernamentales y su personal eran ambivalentes en cuanto a la promoción de la igualdad de género que requerían sus donantes (externos, a menudo europeos), a lo que solían responderle que no debían imponerse “valores occidentales” cuando interferían con el ideal andino de complementariedad. Según la descripción de una organización no gubernamental, en las comunidades rurales existe una noción de incompletitud. Todo el mundo reconoce que no es autosuficiente. La idea de individuo no funciona en la comunidad; cada uno está subordinado a la comunidad, en la que tanto el hombre como la mujer desempeñan un papel importante, pero sólo como parte de una pareja establecida, que otorga a cada persona un nivel de madurez y plenitud; la pareja se complementa y constituye una unidad. Es la pareja, no el individuo, lo que la comunidad reconoce como miembro (Barrig, 2006: 122).

ja la necesidad de cooperación entre hombres y mujeres para garantizar la supervivencia, pero también proyecta un ideal cultural de igualdad coherente con la diferencia entre los géneros, ya que, si bien cumplen tareas y funciones diferentes en la comunidad, hombres y mujeres son valorados por igual.

Sin embargo, el escepticismo feminista acerca de si “diferente” puede equivaler a “igual” no parece infundado si tenemos en cuenta la brecha evidente que existe entre el ideal de complementariedad y la realidad de las vidas de las mujeres indígenas. Estas constituyen el grupo más desfavorecido de las sociedades andinas y mesoamericanas, y registran las tasas más elevadas de pobreza extrema y mortalidad materna. Las diferencias entre géneros en cuanto a escolarización y analfabetismo prácticamente han desaparecido en gran parte de América Latina, pero no entre los indígenas. Según Manuela Lavinas Picq (2008: 278), el 36% de las mujeres indígenas del Ecuador son analfabetas, lo que contrasta con el 20% de hombres indígenas en esa condición y con el 16% de analfabetismo en las provincias costeras; en las tierras altas del Perú, la tasa de mujeres analfabetas supera el 25% (Barrig, 2006: 124). Los mercados de trabajo siguen estando “muy segregados por raza y por género”, según Radcliffe, Laurie y Andolina (2009: 198 y 200), quienes han detectado que “nueve de cada diez” mujeres indígenas ecuatorianas tienen sus “necesidades básicas insatisfechas”.

Estos últimos autores también sostienen que dichas diferencias deben atribuirse a la insuficiencia de las políticas de asistencia estatal y extranjera más que a las prácticas patriarcales de las comunidades indígenas, pero también hay pruebas evidentes de esto último. No se niega expresamente a las mujeres la titularidad de la tierra (Deere y León, 2001), pero el hecho de que una mujer se case fuera de su comunidad y viva en el pueblo de su marido la priva de la propiedad efectiva sobre la tierra que había heredado, así como del derecho a participar en el sistema de cargos de la comunidad.⁷ Mientras los hombres pueden desplazarse fue-

7 Mark Goodale señala que existe un motivo pragmático por el cual los hombres se quedan con la tierra de las mujeres de la familia: si las mujeres conservasen sus derechos *in absentia* (después de ir a vivir al poblado de su marido), la subsistencia se vería amenazada. En relación con la tenencia de tierras, señala, las mujeres *deben* ser distintas de los hombres, no porque lo imponga el discurso local o moral, sino porque se necesita una desigualdad pragmática por una cuestión de supervivencia. Sugiere que los occidentales suelen considerar que los valores tradicionales o los indígenas son rígidos, pero para la población rural de Bolivia, el discurso moderno de los derechos

ra de la aldea, vestir ropa “occidental”, cortarse el cabello y, en muchos casos, hablan español, la movilidad de las mujeres se ve restringida por normas tradicionales; por ejemplo, con frecuencia necesitan el permiso de su marido para salir de la casa (Barrig, 2006; Lavinás Picq, 2008).

Estas diferencias se acrecientan con las reivindicaciones identitarias. En su calidad de portadoras de cultura, se espera que las mujeres vestan la tradicional pollera o falda en capas y un sombrero, según corresponda a su pueblo, que no se corten el cabello y que hablen la lengua indígena (Barrig, 2006: 119). Se espera también que preparen y coman los alimentos tradicionales, como conejillo de indias y papas, mientras que los hombres pueden comer platos tales como pollo y arroz, asociados a la cultura mestiza. Además, los hombres emigran y trabajan fuera del pueblo, adaptándose a “las normas y realidades nacionales”, mientras que las mujeres permanecen “aisladas de los servicios” y, con frecuencia, temen interactuar con “el mundo exterior, con el que no están familiarizadas”. En palabras de Lavinás Picq (2008: 286), las mujeres indígenas, cuya conducta está sometida a una constante supervisión, son las guardianas vigiladas de la cultura.

El ideal de consenso implica que todos los miembros de la comunidad pueden participar en los foros en que se adoptan decisiones que afectan al grupo; sin embargo, las mujeres suelen verse marginadas. Tal como señala Barrig, los hombres excluyen a las mujeres ignorándolas o ridiculizándolas, o bien utilizando el español para hablar de las “cosas importantes”, mientras que reservan las lenguas indígenas para tratar asuntos domésticos o privados. “El analfabetismo de la mujer la conduce a una situación de inadecuación social y política que la silencia en público, incluso cuando se celebran reuniones en su lengua vernácula y en el seno de su comunidad. Esta supuesta inadecuación de las mujeres pasa a formar parte de una identidad femenina (‘las mujeres no saben nada’) según la cual la mujer es socialmente inferior al hombre” (Cervone, 2002: 182). Los informes emanados de proyectos de diversas organizaciones no gubernamentales sobre el *empoderamiento* de la mujer revelan que, cuando se las consulta, las mujeres indígenas sitúan entre sus principales prioridades el acceso a la educación formal, la alfabetización, el conocimiento del español y la capacidad de hablar en público.

humanos, y en especial el de los derechos de género, se manifiesta como fuente de conocimiento normativo inflexible que no admite excepciones ni matices (Goodale, 2009: 98-99).

Con la modernización se ha incrementado el contacto entre las comunidades indígenas y el mundo blanco y mestizo, lo que ha exacerbado las diferencias de poder tradicionales entre hombres y mujeres indígenas. Tal como describe Emma Cervone (2002: 182) en el caso de Ecuador:

La simetría de género entre la estructura de poder androcéntrica y nacional patriarcal, por una parte, y el control político que ejercen en la práctica los hombres en las sociedades indígenas, por otra, se ha visto reforzada por la “modernización” de la economía y el Estado ecuatorianos. Aunque las formas tradicionales de prestigio social y político (como el sistema de cargos) siguen siendo decisivas en la construcción del liderazgo, la educación formal, la experiencia en las negociaciones interétnicas y, más recientemente, la participación en proyectos de desarrollo se han convertido en requisitos fundamentales para la afirmación de los líderes locales y nacionales.

Las mujeres analfabetas, que no dominan el español y suelen estar confinadas en la casa y en su pueblo, raramente adquieren esas capacidades. El espacio público “ya no hace referencia a un lugar específico”, observa Cervone, “sino a un ámbito en que los indios deben negociar con la sociedad blanca y mestiza”, y del que las mujeres quedan profundamente excluidas (Cervone, 2002: 183).

La descripción que propone Lavinas Picq de la violencia como intensa y frecuente, riesgosa para la integridad física, así como para la salud sexual y reproductiva de las mujeres y aun para sus vidas (Lavinas Picq, 2008: 280), no ha sido rebatida, ni siquiera por quienes apoyan las demandas indígenas de autonomía legal. En general, la comunidad puede tolerar la violencia contra las mujeres. Incluso los padres de la mujer pueden dar la razón al marido si su hija busca apoyo en ellos porque el hombre es alcohólico o su conducta es abusiva. Barrig observa que, tradicionalmente, los matrimonios son pactados por los padres y que la mujer se ve sometida a una fuerte presión para aceptar. En las tierras altas del sur del Perú se practican el rapto de la novia y matrimonios de prueba (*servinaquy*); el primero podría implicar una violación y los últimos están prohibidos por el código penal peruano, que los califica de agresión, seducción, secuestro y violación de la libertad sexual (Barrig, 2006: 123). Lavinas Picq señala que la violación suele ser la primera experiencia sexual de las mujeres indígenas, que no tienen derecho a recurrir a la justicia fuera de la comunidad y que, por vergüenza y miedo

a las represalias, tampoco buscan ayuda dentro de esta. La mayoría de las mujeres atribuyen la violencia a los celos del hombre y al alcoholismo, pero otra causa puede ser la participación en actividades fuera del hogar que se perciban como amenaza para el poder o la imagen del hombre en la comunidad (Lavinás Picq, 2008: 281-282).

RESPUESTAS ANTE LA BRECHA ENTRE EL IDEAL DE COMPLEMENTARIEDAD Y LA REALIDAD DE LA VIDA DE LAS MUJERES INDÍGENAS

La discriminación, el silenciamiento y el control en lo que atañe a la manera de vestir, el idioma y el comportamiento de la mujer revelan una brecha entre el ideal de la complementariedad de los géneros y las prácticas indígenas, lo cual origina un profundo conflicto entre los derechos de la mujer y los derechos indígenas. Las reacciones ante este conflicto varían, incluso entre las feministas. Las feministas latinoamericanas, cuyo capital moral se deriva de los principios liberales de los derechos humanos y cuyos logros son siempre vulnerables a la misoginia y las reacciones hostiles, suelen verse frustradas cuando sus reivindicaciones de igualdad son cuestionadas por motivos de tipo “multicultural”. La imputación de que el feminismo es un producto “importado”, que durante los años setenta se utilizó mucho contra los movimientos de mujeres de América Latina, ha resurgido en los últimos tiempos, y el rechazo de las reivindicaciones feministas puede justificarse (en algunos casos con cinismo) como parte de un proyecto moral más amplio que se contrapone a las políticas homogeneizadoras del Estado moderno (Cervone, 2002: 181). En países en que los pueblos indígenas constituyen un bloque de electores importante, las feministas se han encontrado a la defensiva en debates sobre nuevas Constituciones, en la definición de prioridades legislativas y en el intento de aplicar políticas y leyes que podrían interpretarse como poco sensibles a las perspectivas multiculturales sobre el género.

Otra respuesta, propia de muchos especialistas en el área de desarrollo, consiste en concentrarse en el *empoderamiento* de la mujer. Varios organismos multilaterales y organizaciones no gubernamentales realizan proyectos a fin de evaluar las necesidades e incrementar los recursos disponibles para las mujeres por medio de la capacitación, programas de microcréditos y talleres sobre liderazgo, entre otros. Desde esa perspectiva, el *empoderamiento* de la mujer forma parte del programa desarrollista; la complementariedad de los géneros es percibida simplemente como la forma que adopta la resistencia de los varones en las comunidades indígenas andinas.

Para las feministas radicales antiglobalización, el conflicto entre los derechos de la mujer y las prácticas indígenas tampoco es un problema grave. Las feministas y los grupos indígenas pueden cooperar sobre el principio compartido de resistencia contra la globalización. Asimismo, defienden el *empoderamiento* de las mujeres indígenas, que consideran voces particularmente efectivas en la lucha contra el capitalismo global. Buscan vínculos con las mujeres indígenas que desafían las costumbres para asumir papeles de liderazgo en foros transnacionales feministas, indígenas y antiglobalización. Sin embargo, tal como señala Lavinias Picq (2008), las líderes indígenas están sometidas a fuertes restricciones. Los sectores más conservadores del movimiento indígena ven la disconformidad como un acto de deslealtad hacia el grupo, y las mujeres incluso perciben en ocasiones que su propio accionar podría socavar los fundamentos colectivos del movimiento.

Las académicas feministas que simpatizan con las demandas de los indígenas intentan encontrar medios para reconciliar posturas que de hecho están en conflicto. Una salida al dilema consiste en argumentar que las comunidades indígenas no son patriarcales “por naturaleza”, sino que se han visto “contaminadas” por la exposición a la sociedad blanca y mestiza. Maruja Barrig cita la opinión inicial de Billie Jean Isbell en el sentido de que la modernización será negativa para las mujeres indígenas en la medida en que la sociedad española, dominada por los hombres, siga desplazando el orden andino, que es básicamente dual, complementario e igualitario. Isbell modificó posteriormente su valoración pero, tal como observa Barrig, las afirmaciones sobre el hecho de que la complementariedad y la igualdad sexuales son equivalentes para los campesinos andinos, y de que este ideal se ha erosionado a medida que las comunidades rurales se han ido acercando al sistema urbano, constituyen una referencia que han tenido cada vez más en cuenta otros investigadores y activistas (Barrig, 2006: 114). Para quienes culpan a la “contaminación” foránea, no existen conflictos entre los derechos de la mujer y las costumbres indígenas, ya que las mujeres que visten de manera tradicional y responden a las expectativas tradicionales lo hacen de forma voluntaria; vestir la pollera se interpreta como un gesto heroico de resistencia cultural (Barrig, 2006: 120).

La investigación de Radcliffe, Laurie y Andolino (2009) sobre los programas de igualdad de género y desarrollo en Ecuador muestra que las mujeres de las comunidades indígenas están en una posición desventajosa. No obstante ello, los autores consideran que el discurso y las prácticas de ciertos Estados, organismos multilaterales y organizaciones no

gubernamentales de desarrollo son cómplices en cuanto a la creación de disparidades de las condiciones de vida y del acceso a los recursos entre hombres y mujeres de las comunidades indígenas. Opinan que adoptar un enfoque de “capital social” con respecto al desarrollo de las comunidades indígenas y sus líderes ha contribuido a “resaltar las características distintivas de las mujeres como encarnación simbólica y material de las comunidades étnicas”, ya que “resignificar el cuerpo como base para el compromiso con la política internacional de desarrollo en materia de género implica alterar los significados de las relaciones de género indígenas y de los proyectos nacionales de desarrollo”. Concluyen que “esas agendas etnoculturales y los obstáculos que han introducido para la igualdad de género pueden constituir constructos *transnacionales* que no son reducibles a patriarcados tradicionales o locales” (Radcliffe, Laurie y Andolino, 2009: 213, el énfasis es del original).

Lavinas Picq disiente. El Estado puede ser en parte responsable, y los movimientos de mujeres también tienen algo de responsabilidad, ya que “en su conquista de nuevos ámbitos políticos, al rechazar varias leyes discriminatorias y conseguir la promulgación de otras que protegieran los derechos civiles y políticos” de la mujer, dejaron al margen a las mujeres indígenas. Sin embargo, también son responsables los movimientos indígenas, “por llevar a cabo y legitimar prácticas discriminatorias”. Movilizaron a las mujeres para obtener apoyo pero, “una vez lograda la influencia política deseada, las voces de las mujeres no se han escuchado”. La política identitaria indígena no es neutral en cuanto al género. Por el contrario, el “ámbito cultural” resulta “especialmente violento con respecto a las mujeres, no sólo porque tolera la violencia contra ellas, sino también porque les garantiza pocas libertades”. El doble rasero de la justicia indígena “deja a la mujer prácticamente desprovista de derechos y sometida tanto a los hombres como a la comunidad en general” (Lavinas Picq, 2008: 279-285).

Aunque Radcliffe, Laurie y Andolino buscan un equilibrio entre los derechos de la mujer y los derechos de los indígenas, abogando por cambios en los procedimientos de los programas de desarrollo para que se tengan en cuenta tanto la etnicidad como el género, Shannon Speed (2008) opta en última instancia por la indigenidad más que por el feminismo.⁸ Speed no niega que las mujeres se ven silenciadas ni que sufren

8 Pese a su participación en un libro sobre las mujeres de Chiapas (Speed, Hernández Castillo y Stephen, 2006).

violencia, pero sostiene que el maltrato que sufren no debe servir de excusa, como ocurrió en México, para oponerse a conceder autonomía a las comunidades indígenas. Estas últimas abren la puerta a “nuevas subjetividades” y operan con “lógicas políticas diferentes”. Cuando las comunidades zapatistas defienden su autonomía al “negarse a darle al Estado el poder de decidir quiénes son los titulares de derechos y de qué derechos pueden disfrutar, están articulando un discurso radicalmente distinto” (Speed, 2008: 167). Inspirándose en Hardt y Negri (2000), Speed afirma que, en las comunidades indígenas, el poder es *potentia*, “actividad creativa o fuerza de constitución”, en contraposición a *potestas*, “gobierno o autoridad centralizados”.⁹ *Potentia* es la fuerza creativa de la lucha social; *potestas* es el poder del soberano. Los jefes indígenas gobiernan por el principio indígena de mandar obedeciendo (Speed, 2008: 168-169). Los zapatistas no desafían al Estado por medio del separatismo, sino “ofreciendo alternativas simbólicas y materiales al gobierno neoliberal” (2008: 172).¹⁰

No es necesariamente cierto, tal como asevera Speed, que se pueda “ejercer” el poder sin tener la autoridad para “gobernar”, o que la norma de mandar obedeciendo sea un buen sustituto para el sistema de contrapesos y salvaguardias. De hecho, el objeto real de su crítica es la ciudadanía “neoliberal”. El discurso de los zapatistas “no se presta bien a la lógica del mercado ni a las nociones de ciudadanos actores racionales con intenciones de maximizar las ventajas individuales, expresar su libertad de elección en las urnas y manifestar su disconformidad en las instancias del Estado” (Speed, 2008: 172). Luego, las inquietudes feministas parecen cortas de miras e incluso egoístas en comparación con los objetivos más ambiciosos de reemplazar a Locke por Rousseau y derrocar el “imperio neoliberal”.

9 Cabe destacar la incidencia que ha tenido en la teoría feminista un contraste similar entre “poder para” y “poder sobre”. Véanse, por ejemplo, Hartsock (1983) y una discusión crítica de Mansbridge (1996).

10 Ha habido un intenso debate acerca de si las iniciativas emprendidas en Bolivia durante la década de 1990 para integrar a las comunidades indígenas por medio de una constitución multicultural y la Ley de Participación Popular deben descartarse como cooptación o multiculturalismo neoliberal; pero las “guerras” del agua y del gas en Bolivia, junto con la elección de Evo Morales, sugieren más bien que los grupos indígenas las interpretaron como una invitación al activismo. Véase la discusión en Postero (2007) y Lucero (2009).

BÚSQUEDA DE NUEVOS MARCOS

El conflicto entre los derechos de la mujer y los derechos indígenas no se resuelve fácilmente. Ambas partes cuentan con fuerzas sociales y argumentos morales convincentes. Los movimientos feministas se esfuerzan por hacer llegar los valores liberales de igualdad y voz a las mujeres, históricamente privadas de ellos. El discurso feminista, como el de los derechos humanos, se basa en la autonomía moral individual, pero también en las condiciones materiales, políticas y sociales necesarias para tomar decisiones que afectan la vida. No es compatible con una “complementariedad” obligada, con el silenciamiento de las mujeres ni con la violencia de género.

Hay tres formas de superar los obstáculos que la indigenidad representa para los derechos de la mujer y, por extensión, para los valores liberales fundamentales: una “salida” del sistema (plena autonomía); la “espera” (hasta que fuerzas sociales más amplias vuelvan obsoleto el debate) y la “reformulación” (en este caso, con un enfoque indirecto, en lugar de frontal). La salida consistiría en una separación, en virtud de la cual se otorgaría a las comunidades indígenas un alto grado de autonomía, lo que resulta poco probable en la práctica, aunque sólo sea por el aumento de la migración y el estrechamiento constante de la interacción económica, social y política entre las comunidades indígenas y la sociedad en general. Si se produjese una separación, el debate entre la indigenidad y el liberalismo sería cuestionable, dado que las comunidades indígenas ya no tendrían interés en desafiar el “liberalismo” (o el “neoliberalismo”). Con este enfoque, las relaciones de género se resolverían en el seno de las comunidades indígenas, en sus propios términos. Tendría costos, y algunos de gran magnitud, como la pérdida de las ventajas que podrían derivarse del diálogo continuo entre las sociedades indígena y “blanco-mestiza”. Pero es muy improbable que se produzca una separación, en parte porque las sociedades indígenas han empezado a disfrutar de las ventajas del reconocimiento y la redistribución, y no pretenderán una autonomía plena.¹¹

El segundo enfoque se basa en el argumento de que el conflicto entre los derechos de la mujer y los derechos indígenas no conduce, como parece, a un punto muerto y que habrá que esperar hasta que las relaciones entre las comunidades indígenas y la sociedad en general cambien motu

11 La distinción entre reconocimiento y redistribución es de Fraser (1995).

proprio. Actualmente, la política identitaria de los pueblos indígenas parece ser un intento de recuperar o preservar las prácticas culturales y las tradiciones. Sin embargo, desde una perspectiva a mediano o largo plazo, las políticas de identidad indígenas pueden ser dialógicas y, en última instancia, modernizadoras. En su lucha por el reconocimiento y la representación, los miembros de las comunidades indígenas se ven obligados a interactuar con el mundo exterior, expuestos a diferentes normas y valores, y a aprender sobre la sociedad blanca y mestiza a fin de negociar con esta. Este canal bidireccional propiciará concesiones de ambas partes, aunque la historia sugiere que la balanza se inclinará hacia una mayor integración en la sociedad toda, impulsada por la revolución de las comunicaciones.

Las comunidades indígenas pueden tener éxito en el intento de preservar algunas (o, incluso, la mayoría) de sus tierras, al menos a mediano plazo. Sin embargo, no disminuirán el crecimiento de la población, la migración y las presiones para explotar recursos naturales, controlar recursos hídricos y destinar más tierras a la producción agrícola. La cuestión, en realidad, será hasta qué punto llegará el desarrollo, a qué ritmo se producirá y en qué medida se beneficiarán las comunidades indígenas. Por último, la construcción de la indigenidad en torno a la oposición al “neoliberalismo” quedará cada vez más obsoleta a medida que gobiernos como los de Evo Morales y Rafael Correa sean juzgados cada vez más por sus propios éxitos y fracasos. Este planteamiento sugiere una estrategia de espera, más que suponer que los intereses sigan expresándose únicamente en términos de indigenidad.

Un tercer enfoque consiste en admitir que el conflicto entre los derechos de los indígenas y los de las mujeres (así como respecto de los valores denominados “occidentales” en varios temas) no puede resolverse en forma directa, y que limitarse a esperar entraña el riesgo de una mayor polarización. Asimismo, existiría el peligro de perder ocasiones para usar el desafío de la indigenidad en aras de cambios que pudieran ser muy beneficiosos para la cohesión social. Una estrategia de ese tenor podría seguirse de distintas maneras; sugerimos dos que podrían llevar el debate a un terreno más productivo.

La primera sugerencia, en el espíritu de Durkheim, implica un cambio de actitudes y comportamiento. Es un lugar común que las políticas identitarias estén relacionadas con el reconocimiento, en contraste con los enfoques marxista y socialdemócrata, orientados hacia la redistribución. Sin embargo, no todas las políticas étnicas son iguales; la que se centra en la identidad indígena debe una parte de su autoconfianza

a los éxitos en otros lugares: en especial, al éxito del movimiento *black power* en los Estados Unidos, a principios de la década de 1960. La política identitaria no sólo permitió a los negros estadounidenses obtener reconocimiento (el de su cultura, definida, articulada y ejecutada por ellos mismos como parte de la cultura de su país, por ejemplo), sino también respeto. Con la política identitaria no se solucionaron los problemas de redistribución; los afronorteamericanos aún perciben menos ingresos, tienen menor expectativa de vida, peores viviendas y asistencia médica que el promedio estadounidense, si bien todos esos indicadores han mejorado. Pese a todo, sí se abordó la discriminación, no sólo como problema estructural (en el ámbito del empleo, las leyes Jim Crow, la segregación en las escuelas, acción afirmativa), sino como un conjunto de prácticas discriminatorias en el trato directo en la calle, en las oficinas, en las instituciones educativas y en todo tipo de lugares públicos y privados.

En América Latina, la raza y la clase suelen analizarse en abstracto, y con frecuencia se debaten soluciones estructurales.¹² Pero la política identitaria tiene el poder de confrontar y forzar cambios de actitudes y prácticas de la discriminación, las opresiones combinadas de racismo y clasismo a que están sometidos cotidianamente los pueblos indígenas en sus contactos con el mundo blanco y mestizo. Carlos de la Torre capta una percepción de esta realidad en su explicación del repetido surgimiento de gobiernos populistas en el Ecuador:

[Las] distinciones socioeconómicas entre unos pocos ciudadanos, que no sólo disfrutan de todos los privilegios de un Estado de derecho, sino que pueden vivir por encima de la ley, y la mayoría, que no puede disfrutar de las ventajas que se derivarían de sus derechos, explican la atracción de los políticos populis-

12 Por ejemplo, Postero (2007: 9) cita el trabajo de 1977 del crítico literario Raymond Williams para ilustrar cómo lo que denomina *discursos de la alteridad* constituye lo que Antonio Gramsci llama *hegemonía*, que ordena la sociedad y subordina a ciertas clases sociales. Según Williams, esto es una saturación de todo el proceso vital, no sólo de la actividad política y económica, ni de una actividad social manifiesta, sino de toda la sustancia de las identidades y las relaciones vividas que se perciben como simple experiencia y sentido común. Esta aseveración capta la ubicuidad de la discriminación, pero en un nivel de abstracción que resulta ofuscante, además de omitir por completo el estigma de la raza. Cabe preguntarse para quiénes son “de sentido común” estos ejercicios hegemónicos de poder.

tas. Al igual que otros políticos, los populistas han construido máquinas políticas que cambian votos por bienes y servicios. Pero, además de lo que otros partidos políticos habían ofrecido, *los políticos populistas han devuelto la dignidad y la autoestima a quienes se ven constantemente discriminados en su vida cotidiana* (De la Torre, 2000: 142; el énfasis es mío).

Hasta hace muy poco tiempo, los derechos indígenas han sido exigidos *para*, y no *por* los indígenas. ¿En qué parte de América Latina se encuentra el equivalente de la popular miniserie televisiva *Raíces*, inspirada en la novela homónima que escribió Alex Haley, acerca de un negro que busca sus orígenes en África, y que consiguió que muchos estadounidenses pudieran por primera vez entender y sentir el dolor de ser negro? ¿Dónde está la oportunidad para un equivalente indígena de Martin Luther King, cuyo logro fue crear un poderoso discurso de la ciudadanía de los Estados Unidos basada en los valores expresados por los Padres Fundadores y abierta a todos? La política identitaria fue decisiva para cambiar drásticamente la forma en que los blancos tratan a los negros, y en que los negros son percibidos y se perciben a sí mismos. Para eso fue necesario que los blancos –no todos, pero sí un número suficiente– pasaran del reconocimiento al respeto por los afronorteamericanos y eso, a su vez, exigió cambiar su forma de verlos y tratarlos en la vida cotidiana. ¿Están interesados los latinoamericanos en examinar –y cambiar– la forma en que sus actitudes y comportamientos imponen a diario las jerarquías de clase y raza que marcan todos los aspectos de la vida en América Latina?

No es casual lo que señala De la Torre: que el resentimiento popular empieza por la forma en que el sistema jurídico perpetúa la opresión de clase y de raza. Esto sugiere un segundo planteamiento (“weberiano”, dado que centra la atención en las instituciones) para reformular los conflictos entre los derechos indígenas y de la mujer, y entre indigenidad y valores liberales. Por supuesto, incluso la mención del “imperio de la ley” suscita una reacción negativa; no sólo porque el término se ha empleado con tal profusión que ha llegado a convertirse en un cliché, sino porque recurrir a la ley “occidental” puede parecer un rechazo de la demanda indígena de que las comunidades disfruten de autonomía legal para gobernarse según sus usos y costumbres. La postura de Shannon Speed es típica de una tendencia más amplia en torno a la idea de que la ley en sí constituye el problema, un síntoma de cómo el liberalismo adopta formas no liberales en países con historias y

culturas diferentes.¹³ De estos liberalismos no liberales, la distorsión de la ley para servir los intereses de los poderosos y mantener “en su sitio” a los pobres resulta, sin duda, una de las más perversas. Bajo ningún aspecto los indígenas latinoamericanos son los únicos que sufren las consecuencias de la inexistencia de un sistema jurídico que imparta justicia. Tal como observan Gary Haugen y Victor Boutros, la lucha internacional por los derechos humanos ha cambiado normas y legislación, pero no la manera en que el sistema jurídico afecta a los pobres. Para ellos, la lucha no es “un conflicto abstracto sobre libertades políticas o el enjuiciamiento de crímenes de guerra a gran escala, sino una cuestión de supervivencia diaria”:

Es la batalla por evitar la extorsión o el abuso por parte de la policía local, por no ser esclavizados ni desposeídos de las tierras; la batalla por evitar ser arbitrariamente encarcelados en prisiones atestadas y en condiciones insalubres, con escasas perspectivas de tener un juicio justo. Para las mujeres y los niños, es la batalla por no ser atacados, violados, agredidos sexualmente ni obligados a prostituirse (Haugen y Boutros, 2010: 51).

Puede argumentarse que el problema no reside en el contenido de las leyes, sino en la forma en que se ha distorsionado el sistema jurídico en aras de los intereses de unos pocos. Las elites tienen poco que ganar con la reforma de un sistema que les conviene y les brinda cobertura “en nombre de la ley”. No es sorprendente que los grupos indígenas demanden salir del paraguas de la ley “occidental”.

Sin embargo, en un provocador análisis del papel de la ley y el liberalismo en las tierras altas de Bolivia, Mark Goodale sostiene que los indígenas bolivianos, lejos de percibir la ley como algo ajeno, se han valido de ella para negociar sus relaciones con la sociedad blanca y mestiza durante siglos, y siguen haciéndolo en la actualidad. En más del 50% de las causas ante el tribunal del norte de Potosí que el autor examinó, las mujeres “son actores jurídicos”, lo que sugeriría que su condición no está “tan disminuida” como algunos estudios sugerirían (Goodale, 2009:

13 El argumento proclama el agotamiento del liberalismo como ancla normativa para la región. Tal como señala Jean Franco, al reseñar el libro de Rodríguez (2009), las fantasías incongruentes del liberalismo (democracia, justicia y bien común), al trasladarse a culturas con un desarrollo histórico distinto, dan lugar a formas no liberales de liberalismo.

104). El argumento de Goodale no es que las mujeres pueden acceder a sus derechos por medio de la ley, sino que la ley “occidental” no es una imposición ajena. La ley es “un sistema de representación cultural y discursiva”, un conjunto de “normas bien internalizadas y racionalizadas” que ahora resulta más difícil de usar para los indígenas, pues las reformas neoliberales cuestionan los derechos de propiedad comunal e introducen modalidades de contrato regidas por la lógica de mercado (2009: 25). La oposición indígena basada en usos y costumbres no intenta preservar el patriarcado. Es importante observar que en el artículo 22 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas se establece que los Estados deberán adoptar medidas para asegurar que las mujeres y los niños indígenas gocen de “protección y garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación”. De hecho, en su análisis etnográfico, Goodale se pregunta cómo debe sentirse una mujer indígena cuando llega al despacho del juez mestizo y ve que en las paredes hay calendarios pornográficos.

Haugen y Boutros (2010) recomiendan varias medidas, entre las que se encuentra la colaboración en torno a casos, que pone en comunicación a abogados de derechos humanos y profesionales de las fuerzas de seguridad con oficiales locales, para que identifiquen a las víctimas de abusos y trabajen conjuntamente con el fin de llevar las causas a los tribunales locales. Esto exigirá un cambio de enfoque para los abogados de derechos humanos y la reorientación parcial de recursos a fin de que los pobres tengan acceso a asistentes sociales. La idea es no detenerse en la moralización ni en los ataques generalizados sobre el funcionamiento del sistema, sino ofrecer estrategias concretas que fortalezcan la capacidad local. Ese esfuerzo podría conjugarse con las preocupaciones de los indígenas y reforzar, en lugar de deslegitimar, las instituciones jurídicas, que además de padecer la escasez presupuestaria, la corrupción y la incompetencia (como se ha señalado en numerosas ocasiones), han sufrido también las consecuencias del fracaso de los movimientos sociales a la hora de participar en la creación de alternativas, aparte de juzgar las existentes. Por último, Mark Goodale sostiene que todas las ideologías antiliberales están “a la sombra” del liberalismo; es decir, se refieren a este y a su incapacidad para estar a la altura de sus ideales. El conflicto entre los derechos de la mujer y los derechos indígenas revela la necesidad de que surjan nuevas ideas que permitan crear las instituciones necesarias para lograr una mayor justicia social.

“Ellos” no pueden salir; “nosotros” no podemos esperar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrig, Maruja (2006), "What Is Justice? Indigenous Women in Development Projects", en Jane S. Jaquette y Gale Summerfield (eds.), *Women and Gender Equity in Development Theory and Practice*, Durham, Duke University Press.
- CEPAL (2007), *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, LC/G.2335/Rev.1.
- Cervone, Emma (2002), "Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes", en Rosario Montoya, Leslie Jo Frazier y Janice Hurtig (eds.), *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, Nueva York, Palgrave y Macmillan.
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León (2001), *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- De la Torre, Carlos (2000), *Populist Seduction in Latin America: The Ecuadorian Experience*, Athens, Ohio University Center for International Studies.
- Deveaux, Monique (2006), *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford, Oxford University Press.
- Easterly, William (2006), "Social Cohesion, Institutions and Growth", *Working Paper*, n° 94, Washington, D.C., Global Development Center, disponible en <http://www.google.com/search?sourceid=navclient&aq=0h&oq=social+cohesion+&ie=UTF-8&rlz=1T4SUNA_en___US288&q=social+cohesion+latin+America>.
- Franco, Jean (2009), "The Crisis of Liberalism and the Case for Subalternity", *A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, vol. 7, n° 1, disponible en <<http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente>>.
- Fraser, Nancy (1995), "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-socialist' Age", *New Left Review*, julio-agosto, disponible en <<http://www.newleftreview.org/?view=1810>>.
- Friedkin, Noah E. (2004), "Social Cohesion", *Annual Review of Sociology*, n° 30.
- Goodale, Mark (2009), *Dilemmas of Modernity: Bolivia Encounters with Law and Liberalism*, Stanford, Stanford University Press.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- Harris, Olivia (1985), "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y de la mujer", *Revista Allpanchis*, n° 15.
- Haugen, Gary y Victor Boutros (2010), "And Justice for All: Enforcing Human Rights for the World's Poor", *Foreign Affairs*, vol. 89, n° 3, mayo-junio.
- Hartsock, Nancy (1983), *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston, Northeastern University Press.
- Isbell, Billie Jean (1976), "La otra mitad especial: un estudio de complementariedad sexual andina", *Estudios Andinos*, vol. 5, n° 1.

- Iverson, Duncan, Paul Patton y Will Sanders (eds., 2000), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lavinas Picq, Manuela (2008), "Gender within Ethnicity: Human Rights and Identity Politics in Ecuador", en Guillermo O'Donnell, Joseph Tulchin y Augusto Varas (eds.), *New Voices in the Study of Democracy in Latin America*, Washington, DC, Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Lucero, José Antonio (2008), *Struggles for Voice: The Politics of Indigenous Representation in the Andes*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Mansbridge, Jane (1996), "Reconstructing Democracy", en Nancy Hirschmann y Christine de Stefano (eds.), *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder, Westview Press.
- Okin, Susan M. (1999), "Is Multiculturalism Bad for Women?", en Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.
- Postero, Nancy Grey (2007), *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*, Stanford, Stanford University Press.
- Radcliffe, Sarah A., Nina Laurie y Robert Andolina (2009), *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*, Durham, Duke University Press.
- Rodríguez, Ileana (2009), *Liberalism at Its Limits. Crime and Terror in the Latin American Cultural Text*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Sieder, Rachel (ed., 2002), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave y Macmillan.
- Shachar, Ayelet (2001), *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Speed, Shannon (2006), "Rights at the Intersection: Gender and Ethnicity in Neoliberal Mexico", en Shannon Speed, R. Aída Hernández de Castillo y Lynn M. Stephen (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.
- (2008), *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle for Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press.
- Speed, Shannon, R. Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (2006), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.
- Van Cott, Donna Lee (2008), *Radical Democracy in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, Kay B. y Jean E. Jackson (2002), "Introduction", en Kay B. Warren y Jean E. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Princeton, Princeton University Press.

10. La identidad indígena en América Latina

Rodolfo Stavenhagen

Sería fácil comenzar diciendo que si hay algún grupo social en la región latinoamericana cuya identidad descansa esencialmente en un profundo sentido de pertenencia, este grupo tendría que ser un pueblo o una comunidad indígena. Un análisis más cuidadoso de las realidades sociales y culturales complejas de los países latinoamericanos, sin embargo, tendría que hacernos desconfiar de generalizaciones ambiciosas y obligarnos a enfocar con mayor cautela los entramados de los diversos factores que intervienen en la dinámica de las interrelaciones entre individuos y grupos a quienes se aplica el término “indígena”, o alguno de sus sinónimos (indio, nativo, autóctono, originario), y la llamada “sociedad nacional”, representada frecuentemente por las instituciones del Estado.

Los “indios” no sólo fueron “descubiertos” por los conquistadores españoles; también fueron (en lo que constituye una lista no exhaustiva y cuyo orden es estrictamente alfabético, no temporal) agredidos, atacados, catalogados, civilizados, convertidos, demonizados, descritos, deshumanizados, despojados, discriminados, esclavizados, estudiados, evangelizados, excluidos, explotados, extinguidos, imaginados, incomprendidos, marginados, masacrados, nombrados, perseguidos, satanizados, sometidos, subordinados. Todo ello debe haber influido considerablemente en su identidad, sentido de pertenencia y cohesión social. La conquista de América, ahora llamada elegantemente “el encuentro de dos mundos”, fue ante todo un colosal desencuentro y un brutal encubrimiento, como bien han señalado los estudiosos Tzvetan Todorov (1987) y Enrique Dussel (1992).

En Chile, el historiador Bengoa (1985) lamenta que

la ocupación de la Araucanía, episodio de la mayor trascendencia en la historia nacional del siglo XIX, no ocupa ni tres líneas de estas historias generales. La matanza de indios, que implicó el avance del ejército chileno más allá del [río] Bio-Bio, se enfrentaba al mito de origen de nuestra nacionalidad. Era como

asesinar al ancestro. Pasado glorioso y presente silenciado ha sido la característica del tratamiento contemporáneo de la cuestión indígena, originado en el mismo momento en que se produce la Independencia de Chile.

Florescano (1996: 491) concluye que, en México,

el ataque a los valores y las tradiciones indígenas alimentó el nacimiento de una conciencia social excluyente, que condujo a la intolerancia del otro. El señalamiento de los indígenas como enemigos del progreso, o la acusación de que eran culpables del atraso y los fracasos del país, puso en movimiento una campaña insidiosa que terminó de configurar una imagen negativa del indígena.

Así, las naciones latinoamericanas llegan al siglo XX profundamente polarizadas en lo étnico y en lo social. Después de la catástrofe militar y ecológica de la conquista (sumada a los estragos causados por las epidemias que trajeron los conquistadores) y del considerable desplome demográfico de la población autóctona, esta comenzó a crecer nuevamente a partir del siglo XVIII. A principios del presente siglo se estima que el total de la población indígena en la región alcanza unos cuarenta millones de habitantes.

Si bien en las décadas anteriores aún se utilizaban a veces criterios raciales o biológicos, en épocas recientes las estadísticas en general se basan en parámetros etnolingüísticos; así, en los censos y encuestas, las personas que hablan una lengua indígena, o todos los miembros de una familia cuyo jefe es hablante de una de esas lenguas, suelen ser considerados indígenas. Los analistas han llamado la atención sobre numerosos problemas de las clasificaciones de este tipo; cada vez más se acepta que el criterio lingüístico por sí solo no alcanza para identificar a las poblaciones indígenas, y en algunos países, por ejemplo en México, el número de lenguas consideradas ha variado.

Por consiguiente, pueden agregarse otros marcadores a los formularios utilizados en estos relevamientos, lo que produce resultados diversos. A los indicadores objetivos (habla o no una lengua indígena, utiliza traje indígena, etc.) se suman cada vez más los subjetivos, en especial la pregunta reveladora de si la persona encuestada se considera o no indígena. Como la respuesta depende de la autopercepción del entrevistado, la cual, a su vez, es producto de complejos procesos sociopsicológicos, los

resultados a la postre resultan poco confiables para las tareas de los censos de población. También pueden dar lugar a resultados curiosos, como sucede en Chile, donde el censo de 1992 registra 928 000 mapuches (la mayoría urbanos), pero el de 2002 constata solamente 604 350.¹ En la actualidad, la autoidentificación de los indígenas se considera un derecho humano consagrado en instrumentos internacionales. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo establece: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”.

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Como bien sabemos, la identidad indígena no se reduce a la autoadscripción individual, sino que se da en contextos históricos, políticos y culturales específicos y cambiantes. Un elemento fundamental en esta ecuación es la pertenencia a la comunidad indígena, que es y ha sido tradicionalmente el habitus, el espacio social de los pueblos indígenas en América Latina. Las comunidades indígenas, como muestran numerosos estudios monográficos desde hace más de medio siglo, constituyen pequeños universos sociales con su propia organización, costumbres, tradiciones, redes sociales, prácticas culturales, etc., que se diferencian de otras entidades semejantes y otros tipos de asentamientos. Estas comunidades son fuente de derechos y obligaciones para sus miembros, en especial cuando también poseen una base territorial propia que las vincula con la tierra, el espacio geográfico específico y los recursos naturales locales.

Desde luego, este tipo de comunidad es sobre todo rural, tiene raíces históricas profundas y una conciencia colectiva que, entre otras cosas, reconoce la importancia de mantener un cierto tipo de relaciones históricamente estables con el Estado. Cuando estas últimas se rompen, como ha sucedido con frecuencia, la comunidad, según el caso, se encierra en sí misma o se erige en núcleo de resistencia o protesta. Si bien en algu-

1 En 1992 contestaron a la pregunta: “¿Se considera perteneciente a una cultura indígena?”, mientras que en 2002 la pregunta era: “¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?”.

nos países las comunidades indígenas gozan de una personería jurídica propia, a veces derivada de la situación colonial anterior, otras se han desintegrado por la pérdida de sus terrenos, las difíciles condiciones económicas que obligan a la gente a emigrar, su incorporación a espacios urbanos en expansión u otras condiciones múltiples que contribuyen a su transformación o desaparición eventual. En esos casos también se transforma el sentido de identidad colectiva y, por lo tanto, las identidades individuales de sus miembros. Veamos algunas situaciones que pueden producirse.

Caso A. Comunidades que han perdido o están en proceso de perder su base territorial; la economía de subsistencia que antes las sustentaba ya no es suficiente para su mantenimiento; los y las jóvenes emigran a la ciudad, a los circuitos de trabajadores migrantes o incluso al extranjero. Las relaciones sociales a distancia entre sus miembros pueden preservarse durante una o dos generaciones, pero es probable que con el paso del tiempo los vínculos se debiliten y los emigrados y sus descendientes vayan perdiendo el sentido de pertenencia a la comunidad originaria y esa identidad que los mantenía unidos. La historia de numerosas comunidades indígenas campesinas en la región andina y en Mesoamérica ilustra este caso.

Caso B. Una comunidad indígena vecina a un centro urbano en expansión (industrial, minero, comercial, portuario, turístico, etc.) acaba siendo engullida por este. Al cabo de algunos años se transforma en un barrio urbano más. Su mestizaje se ha profundizado y sus actividades económicas se han integrado al mercado urbano industrial y de servicios. Las estructuras comunales tienden a desaparecer, así como las diversas tradiciones que alimentaban la identidad compartida (como las fiestas y ceremonias religiosas). Solamente los más viejos hablan la lengua indígena, y a los pocos años tiende a desaparecer por completo. (Tal vez apenas quede algún topónimo que recuerde esa historia.)

Caso C. Amparadas en alguna legislación favorable y fortalecidas por una sólida organización con liderazgo competente y comprometido con esa causa, algunas comunidades logran preservar o, en algunas ocasiones, recuperar el control sobre sus recursos y su propio desarrollo, consolidando asimismo

una identidad colectiva y legitimada en la libre determinación y la participación social y política. En este caso, la comunidad como estructura, y los individuos como miembros pertenecientes a ella, logran tejer una red apretada que sustenta tanto las identidades individuales como colectivas.

Por consiguiente, puede suponerse que, cuanto más sólida sea la estructura de la comunidad indígena, más nítida será la identidad de sus miembros y, en consecuencia, mayores serán el sentido de pertenencia y la cohesión social. Sin embargo, los diversos estudios realizados en comunidades indígenas latinoamericanas también demuestran dos fenómenos preocupantes. Por una parte, numerosas comunidades están fragmentadas y son escenario de conflictos –latentes o manifiestos, pequeños o grandes, entre familias o facciones–, generados con frecuencia por relaciones diversas con el exterior en las que intervienen agentes externos, públicos o privados, en particular a propósito del manejo de los recursos naturales (tierras, aguas, bosques, minerales, etc.), que pueden conducir a desintegrar la cohesión social interna de la comunidad.

Por otra parte, la estructura de la comunidad (que puede funcionar como defensa contra su desintegración) también puede ser un impedimento para la innovación, la creatividad, el desarrollo, y el ejercicio de los derechos humanos individuales, sobre todo de las mujeres. Con alguna frecuencia se oye decir que las comunidades indígenas tradicionales son de hecho un obstáculo para el pleno goce de los derechos humanos, y que la estructura de la comunidad es contraria a los principios generalmente aceptados de la universalidad de los derechos humanos individuales. Estas disputas surgen en torno al derecho, que desde hace tiempo reclaman las comunidades indígenas, de aplicar su propia ley, es decir, los llamados usos y costumbres, que por lo general no han sido reconocidos por el derecho positivo nacional. El ejercicio del derecho propio es aceptado hoy en día como uno de los derechos humanos de las colectividades indígenas, y en diversas reformas legislativas de los últimos años se afirma la jurisdicción indígena en el marco constitucional. Sin embargo, hay quienes expresan su preocupación por la vigencia de los derechos individuales, principalmente de las mujeres, en el seno de estas comunidades. Argumentos de ese tipo tienen a veces más bien un trasfondo ideológico y, en cualquier caso, sus postulados, deberían ser sometidos a una verificación empírica.

Con todo, si la comunidad indígena –en sus diversas manifestaciones– fomenta la cohesión social y el sentido de pertenencia, su debilitamiento

causa el efecto contrario, sobre todo en el marco de la creciente migración de la población indígena. Ello no ha implicado, sin embargo, la desaparición de las identidades indígenas, sino solamente su paulatina modificación, a la vez que surgen nuevas identidades vinculadas a la transformación de la situación de los pueblos indígenas en el escenario nacional e internacional. En situaciones de aguda violencia, tales como la guerra civil en Guatemala, los persistentes enfrentamientos armados en zonas indígenas de Colombia o la violencia civil en áreas conflictivas entre el Estado peruano y el grupo insurgente de Sendero Luminoso, o bien en condiciones de guerra de baja intensidad, como las que tuvieron lugar hacia finales de los años noventa del siglo pasado en Chiapas, México, aumenta el número de refugiados o desplazados internos indígenas, quienes expresan su preocupación en torno a la necesidad de la “recomposición del tejido social” de sus comunidades, y surgen diversos programas estatales o privados para impulsar este proceso.

LAS REDES INDÍGENAS

Las redes extralocales, a veces incluso transnacionales, de indígenas originariamente vinculados a una localidad o región de origen se han multiplicado en forma considerable a lo largo de las décadas y suelen tener múltiples funciones sociales y económicas. Entre otras, sirven como medio de comunicación, de transmisión de bienes y dinero, de ayuda mutua y solidaridad en casos de emergencia, de apoyo a las actividades y los gastos vinculados a ceremonias religiosas, fiestas parroquiales, comunales y familiares. Suelen ser un eslabón importante para sortear los riesgos de la migración internacional de indocumentados, que cada vez se vincula más al negocio ilegal del tráfico de personas. Las redes también pueden reforzar las identidades indígenas.

En Latinoamérica y en otras partes del mundo ha surgido desde hace algunas décadas un movimiento indígena activo, organizado y reivindicatorio, compuesto por múltiples organizaciones locales y regionales. Las circunstancias de su desarrollo son diversas y exceden los objetivos de este escrito. Lo notable es que estas organizaciones expresan y manejan cada vez con mayor nitidez una identidad étnica indígena, y enarbolan reivindicaciones y demandas inequívocamente étnicas, vinculadas a los elementos constitutivos de su identidad. Varios son los temas vinculados a estos reclamos.

El más profundo, según me parece, es el reclamo por el reconocimiento de su existencia como pueblos indígenas. A lo largo de la evolución del Estado republicano independiente, este reconocimiento les fue negado por el régimen político y jurídico y los grupos sociales hegemónicos. Fue apenas en la segunda mitad del siglo XX que se les otorgó ese reconocimiento, en el marco de la evolución del derecho internacional sobre derechos humanos, mediante reformas constitucionales y legislaciones especiales, conforme a las cuales los pueblos indígenas son considerados sujetos colectivos de derecho público. Sus derechos específicos abarcan todas las áreas de los derechos humanos: civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales. Este proceso contribuyó al fortalecimiento de las organizaciones indígenas, las que, junto con asociaciones semejantes en otras partes del mundo, han tenido una presencia creciente a escala internacional; eso se produjo en un grado tal que ya se habla de una diplomacia indígena internacional. En términos sociológicos, dicho proceso contribuyó a la conformación de un estrato de intelectuales y profesionales indígenas especialistas en negociaciones políticas e internacionales, capaces de administrar organizaciones complejas y producir discursos políticos e ideológicos acordes con la época y las circunstancias. En esta dinámica se ha ido modificando también el concepto de identidad indígena. Ya no se trata solamente de una identificación con la comunidad local, sino también de la expresión de un sentimiento común de pertenencia a un pueblo indígena con sus particularidades y la conciencia de ser distinto a otros en el ámbito nacional e internacional.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El concepto de “pueblo indígena” se ha ido abriendo camino en los distintos espacios en que los indígenas actúan, así como en los instrumentos jurídicos relevantes. La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas reconoce, al igual que diversas Constituciones y legislaciones en América Latina, que, en su calidad de pueblos, poseen derechos colectivos, como el derecho a la libre determinación.

Para muchos indígenas de distintas condiciones económicas y sociales, identificarse hoy en día con un pueblo indígena específico al que legalmente se le reconocen determinados derechos humanos constituye la fuente de una nueva identidad. Esta puede incluir un discurso histórico-político (“fuimos víctimas del genocidio, fuimos colonizados, resis-

timos a la conquista”, etc.), elementos para restaurar una autoestima vulnerada, la legitimación de la acción social y política (luchar contra la discriminación, contra el despojo de tierras) y la percepción de ser portadores de una nueva responsabilidad ante sus pueblos y ante la nación entera (“los pueblos indígenas son los auténticos defensores del medio ambiente”). La nueva identidad indígena incluye el sentimiento de pertenencia a un pueblo (o nación en su caso) que tiene una tarea histórica que cumplir. Este es el mensaje que transmiten los líderes de las organizaciones indígenas y los documentos que de ellas emanan, como las proclamas, las declaraciones, los programas y las resoluciones de los diversos encuentros, seminarios y congresos que organizan.

El activismo social y político de algunos, basado en una creciente conciencia de su identidad étnica, contribuye a crear nuevas condiciones de participación social en las que, paulatinamente, se modifican las relaciones interétnicas, que a su vez influyen en la articulación de nuevas identidades. Se es indígena no solamente por ser originario y/o pertenecer a una comunidad indígena con personalidad propia, sino también en contraste con el Otro que no lo es, y frecuentemente en lucha o en conflicto con ese Otro. Aun cuando el desencuentro original al cual se refiere Todorov aún siga vigente, los desencuentros, además de ser generadores de tensión social, fortalecen la conciencia de pertenencia y el sentimiento de cohesión de grupo. Así, la identidad indígena puede ser a la vez una identidad de resistencia pasiva y activa, como ha sucedido, por ejemplo, a lo largo de la historia de Guatemala.

El Consorcio de Organizaciones Mayas de Guatemala (2008), que organizó una amplia consulta para producir una propuesta de pensamiento político desde la cosmovisión maya, concluye:

La existencia de una crisis de identidad generalizada en la sociedad guatemalteca se ha convertido en una patología que imposibilita la formación de un yo y un nosotros como sujeto social, político e histórico. Este SER sujeto está sumergido en la cultura de masas o encerrado en comunidades o sociedades autoritarias; en consecuencia, ya no sabemos quiénes somos. Esta crisis se refleja en el individualismo, egoísmo, falta de autoestima, consumismo, pérdida del sentido de la vida, apatía y hasta la negación de quiénes somos.

En la Constitución Política de Guatemala del año 1985 se reconoce “el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural de

acuerdo con sus valores, su lengua y sus costumbres”. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que forma parte de los Acuerdos de Paz de 1995, señala: “El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional, basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos”. Y “la identidad de los pueblos es un conjunto de elementos que los definen y, a su vez, los hacen reconocerse como tales”. Para la identidad maya, que ha demostrado una capacidad secular de resistencia a la asimilación, los elementos fundamentales son:

- la descendencia directa de los antiguos mayas;
- idiomas que provienen de una raíz maya común;
- una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en la que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura; esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación por medio de la producción material y escrita, y de la tradición oral, en la que la mujer ha desempeñado un papel determinante;
- una cultura común basada en los principios y las estructuras del pensamiento maya, una filosofía, un legado de conocimientos científicos y tecnológicos, una concepción artística y estética propia, una memoria histórica colectiva propia, una organización comunitaria fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes, y una concepción de la autoridad basada en valores éticos y morales y en la autoidentificación.

En vista de lo anterior, los estudiosos hablan de una nueva “mayanización” de la población, expresada en una creciente conciencia de su identidad maya, el uso, ahora legítimo, de sus idiomas, el respeto a las autoridades tradicionales y al derecho indígena, y la aceptación y difusión de la espiritualidad (religión) indígena maya. Esto contrasta con la idea dominante, y ampliamente difundida hace algunas décadas, de que los indígenas perdían su identidad bajo el impacto de la “ladinización”, es decir, se iban transformando en “ladinos” (término local que se utiliza para referirse a los mestizos). Pero después de la cruenta guerra civil de treinta años y los Acuerdos de Paz de 1995, parece estar desarrollándose el proceso contrario (Bastos, 2008).

Cuando los sentimientos de pertenencia identitaria cultural van acompañados por una ideología que enaltece lo propio y desconoce, minimiza o rechaza al Otro o lo otro, puede hablarse de etnocentrismo o etnonacionalismo, a menudo criticado por considerárselo peligroso para la “unidad nacional”. Esto es lo que en años recientes ha sucedido, por ejemplo, en Bolivia, en el marco de profundas transformaciones políticas. Del mismo modo, en décadas recientes ha surgido, en diversos países latinoamericanos, el reconocimiento del multiculturalismo en tanto fenómeno positivo, respetuoso de la diversidad y de los derechos humanos, como lo atestiguan diversos textos constitucionales (Bolivia, Ecuador, México). Y, al mismo tiempo, entró en escena un culturalismo político que utiliza la diversidad cultural al servicio de una práctica política (Comaroff y Comaroff, 2009).

IDENTIDADES EN CONSTRUCCIÓN

El manejo de las identidades culturales para diversas finalidades se da en numerosas situaciones en las que intervienen comunidades, pueblos y organizaciones indígenas de distinto tipo. Un caso ilustrativo es el de la ciudad de Cuzco, en Perú, donde se documenta el surgimiento, desde hace algunas generaciones, de una elite intelectual quechua que ha reactivado la identidad indígena (García, 2008: 26). Los antecedentes de este fenómeno se remontan a los años veinte del siglo pasado, cuando se gesta un estrato de profesionales, docentes y académicos culturalmente mestizos, quienes se identifican como indigenistas por sus supuestas raíces en el Incanato. Al margen de cualquier diferencia, procuraban alcanzar un objetivo político largamente anhelado: situar al Cuzco como un centro político importante en el ámbito nacional y posicionarse a sí mismos como políticos legítimos, al mismo nivel que sus pares limeños. Durante décadas –y hasta la actualidad–, todos los años se escenifica en Cuzco el drama del Imperio inca (Inti Raymi), representación en la que los indigenistas cusqueños participan en forma activa. En los años veinte, este movimiento se convirtió en un proyecto nacional que representaba la alternativa política de las provincias frente a la propuesta del mestizaje modernizador de los limeños. Este proyecto condujo a la constitución del Comité Pro Derecho Indígena Tawantinsuyo, que fue crucial para una definición alternativa de la indigenidad, organizó varios congresos indígenas y vio en la alfabetización el medio que les permitiría participar

en la vida política nacional como campesinos, comerciantes, estancieros o profesionales. Sin verse obligados a convertirse en mestizos, los indios alfabetizados quedaban oficialmente investidos como portadores de una identidad indígena.

Sin embargo, la ideología del mestizaje se fue adueñando del discurso oficial y del indigenismo político del Estado, en parte bajo la influencia de las ideas del filósofo mexicano José Vasconcelos, difundidas en Perú por el fundador de APRA (Alianza Popular Revolucionaria de América), Víctor Raúl Haya de la Torre. Pese a todo, en su variante cusqueña, oponiéndose a los proyectos de mestizaje de la clase alta elaborados en Lima (a los que consideraba antinacionalistas e hispanizantes), el nacionalismo regionalista de los neoindianistas esperaba “peruanizar” el país utilizando al Cuzco como la fuente geográfica original de su proyectada nación indolatina, un medio para la construcción de un Perú autóctono. La apropiación del término “mestizo” y el silenciamiento de la indigenidad han permitido a los intelectuales indígenas desarrollarse como productores culturales, libres de las limitaciones geográficas, económicas y sociales que la etiqueta “indios” les imponía. Y más importante aún: al rechazar la autoproclamada indigenidad, han sido capaces de dignificar sus vidas y sus prácticas indígenas. En la actualidad, como resultado de la “desindianización”, la cultura indígena ya no es exclusivamente rural, ni tampoco de los pobres urbanos. Es ubicua y heterogénea (De la Cadena, 2004: 85).

Del mismo modo que en épocas pasadas la educación monocultural en castellano servía para borrar las identidades indígenas y construir una nueva identidad nacional mestiza, la educación intercultural bilingüe, que actualmente promueve la Unesco y es practicada en numerosos Estados, está diseñada para reconocer y respetar la diversidad cultural (un imperativo ético global, según la Unesco), lo que conduce a la refuncionalización de las identidades indígenas, proceso en el cual intervienen distintos grupos sociales con intereses a veces dispares, como sucede en el caso de Cuzco. Un campo en el que esta dinámica se emplea con múltiples implicaciones para la vida económica y política de los indígenas es el ejercicio del derecho a la cultura propia y a los saberes tradicionales. El artículo 31 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas dice:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las

manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

En los últimos años, los pueblos indígenas han hecho numerosas denuncias sobre el saqueo de su patrimonio cultural y la apropiación, por parte de empresas comerciales generalmente extranjeras, de sus conocimientos tradicionales, sobre todo en materia de plantas y otros productos con usos medicinales. Si bien la ley dice que estos pueblos tienen derechos sobre estos conocimientos, su cumplimiento es sumamente complejo. ¿Qué es un conocimiento tradicional? ¿Quién es el sujeto de este derecho: algunos individuos, la comunidad, el pueblo indígena en su conjunto? ¿De qué manera debe ejercerse el derecho a un conocimiento tradicional? Una de las formas de transformar un derecho en un beneficio individual o social es recurrir al concepto de la propiedad intelectual, un elemento clave del derecho positivo del Estado que no existe en el derecho indígena. El artículo citado de la Declaración de la ONU lo dice claramente: los pueblos indígenas tienen el derecho de ejercer la propiedad intelectual sobre su patrimonio cultural. Estos temas se han desarrollado en el marco de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual y de la Organización Mundial del Comercio, espacios ambos en los que participan los indígenas en forma creciente. Tanto es así que, para algunos, ser indígena hoy significa poseer patente de derecho intelectual reconocido sobre algo que se llama “conocimiento tradicional”.

Veamos un interesante ejemplo de los grupos indígenas de la Amazonía brasileña. En la selva amazónica, y en numerosas ciudades de la región, desde hace tiempo se conoce un producto llamado *kampô*, un alucinógeno al que se le atribuyen fabulosas cualidades curativas. Es un ungüento fabricado con la secreción natural de la piel de una especie de rana arbórea que abunda en la región y en algunos países vecinos. La primera referencia etnográfica a esta rana, a su maravillosa secreción y al uso que los pueblos indígenas hacían de ella data del siglo XVIII. En el siglo XX algunos científicos se hicieron famosos por estudiar y describir el compuesto, y en años recientes diversas compañías farmacéuticas

internacionales se interesaron en su potencial. Su producción, distribución, uso y consumo están ahora ampliamente difundidos entre diversos pueblos indígenas y los trabajadores del caucho. Se lo utiliza en ceremonias chamánicas y religiosas. En 2003, el pueblo indígena katukina dirigió una misiva al Ministerio de Medio Ambiente brasileño alegando que este producto provenía del conocimiento tradicional katukina y que otros se estaban apropiando indebidamente de él. El ministerio, en un afán nacionalista, intentó asumir la defensa de este conocimiento tradicional indígena brasileño ante las empresas farmacéuticas extranjeras, y algunas organizaciones no gubernamentales promovieron su protección y control por parte de los pueblos indígenas. Pero ¿quién puede demostrar tener la “propiedad intelectual”? Si ese ungüento y sus usos son patrimonio de todos los pueblos originarios de la región, el concepto mismo de “propiedad intelectual” resulta inadecuado. Si alguno adquiere el derecho legal de su explotación industrial (su patente), los demás, aduciendo idénticos derechos, se considerarán defraudados. Mientras este complejo problema se resuelve en los tribunales nacionales e internacionales, los katukina –y, sin duda, otras comunidades también– han aprendido a explotar este “conocimiento tradicional” en beneficio propio, organizando *tours*, seminarios y sesiones psicodélicas para entusiastas visitantes llegados de todo el mundo. Para ello, también se han movilizado los auténticos chamanes, en cuyos ritos y ceremonias el *kampô* juega un papel especial. En este proceso, la identidad cultural de los pueblos indígenas va cambiando. (Varios autores han descrito procesos semejantes en otras partes de la América indígena. Véase, por ejemplo, Da Cunha Carneiro, 2009.)

La historia anterior se repite con frecuencia y señala un fenómeno reciente, a saber, el uso político, y también cada vez más comercial, de la identidad de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y de otros grupos. Lo que los Comaroff llaman “etnicidad, Sociedad Anónima” se refiere al hecho de que grupos sociales que a lo largo de la historia han mantenido su identidad étnica, por diversas circunstancias, la utilizan ahora cada vez más para relacionarse con el mercado global y para obtener beneficios reales para ellos mismos y sus comunidades por medio de esta inserción. Aunque esto no es lo que se pensaba que originariamente se haría con el “conocimiento tradicional” de los pueblos indígenas, es lo que de ahora en adelante dará mayor impulso a la identidad indígena. Tal vez resulte triste decirlo, pero en la economía global la identidad indígena está en trance de transformarse en un artículo de consumo más. Ciertamente es lo que se ve en la multiplicidad de proyectos de ecode-

sarrollo en áreas indígenas, donde lo “exótico” y lo “pintoresco” de las culturas indígenas no son más que un ingrediente publicitario para vender el producto. Frente a estas tendencias, las organizaciones indígenas han lanzado el concepto de “desarrollo con cultura e identidad”, que la Organización de Naciones Unidas ha retomado. Basado en los artículos 3, 23 y 32 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,² un documento elaborado en un seminario organizado por el Foro Permanente para Cuestiones Indígenas describe la cuestión en los siguientes términos:

El concepto de desarrollo que tienen los pueblos indígenas se basa en una filosofía, apoyada en los valores de reciprocidad, solidaridad, equilibrio y colectividad, de que los seres humanos deberían vivir dentro de los límites del mundo natural. El desarrollo con cultura e identidad se caracteriza por un enfoque integral, que procura cimentarse en los derechos y la seguridad de la colectividad, un mayor control y el gobierno autónomo de las tierras, los territorios y los recursos. Se basa en la tradición que respeta a los antepasados, pero también está proyectado hacia el futuro.

En consecuencia, los pueblos indígenas son quienes deben determinar sus propias nociones de desarrollo, así como ayudar a reconstruir las instituciones actuales para mejorar su situación y la de la humanidad en su conjunto. Las interpretaciones del bienestar por parte de los pueblos indígenas tienen una serie de elementos comunes, como: la importancia de los actores económicos colectivos y de las instituciones económicas de la comunidad; la integridad de la gobernanza indígena; el objetivo de la producción no debe entenderse sólo en relación con las utilidades, sino con la mejora de la calidad de vida; el enriquecimiento de la noción de desarrollo de manera que los seres humanos están en armonía con la Madre Tierra; la libre determinación; la interacción entre las personas, los recursos y

2 “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación” (art. 3). “Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo” (art. 23). “Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos” (art. 32).

los aspectos espirituales de la vida, así como el fortalecimiento de las instituciones de conocimientos de los pueblos indígenas (E/C.19/2010/14).

Otra reunión de expertos indígenas había enunciado en 2008 la siguiente visión del enfoque del desarrollo autodeterminado o desarrollo con identidad: un “enfoque holístico no sectorial y enraizado de nuestro propio desarrollo”, que construya “sobre nuestros derechos colectivos –ahora reconocidos en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI)– particularmente nuestro derecho a la libre determinación”; el entendimiento de la cultura como un modo de vida total que “deriva de nuestras formas de vivir y nuestras relaciones con la tierra”, y no es una cosa en sí misma (y no puede ser reducida simplemente a la danza, el ritual o el lenguaje); una visión capaz de concentrar “nuestra atención en la alimentación, la producción, las artesanías y una sólida base de recursos, así como en nuestra vida espiritual”, la búsqueda de plena participación (“o estamos a la mesa o estamos en el menú”), de un mayor control, autonomía y autogobierno, de derechos seguros a nuestras tierras, territorios y recursos; la necesidad de asegurar “el consentimiento libre, previo e informado”, la promoción de “nuestra diferencia, nuestra diversidad y nuestra resistencia”, la construcción “sobre la tradición con respeto a nuestros antepasados, pero sin ser retrógrados”, y la aceptación de que “junto a los derechos hay responsabilidades y que algunas costumbres también deben ser reformadas, por ejemplo, en relación con las mujeres indígenas y grupos discriminados” (E/C.19/2008/CRP. 11).

A FALTA DE CONCLUSIÓN

Debemos reconocer que las identidades indígenas siguen cambiando como lo han hecho a lo largo de los siglos, y que no es posible hablar de una identidad indígena única y estática. Estas identidades están determinadas por dos elementos fundamentales: el interno, propio de la vida en comunidad rural y lo que ella significa para sus miembros, y el externo, que existe en función de las relaciones de los indígenas con el resto de la sociedad nacional y extranjera. Las identidades cambian con el tiempo y las circunstancias. Un caso ilustrativo es el estudio sobre las identidades guerrilleras en la costa atlántica nicaragüense a

lo largo de veinticinco años (Bataillon, 2008).³ En la vida cotidiana, ambos elementos están entrelazados. Así, la identidad comunitaria ha cambiado en función de las transformaciones económicas y porque, desde hace algunos años, el sistema jurídico reconoce a los pueblos indígenas y sus derechos. El concepto de “comunidad indígena” como descriptor esencial de los modos de vida de los pueblos indígenas ha perdido la funcionalidad que todavía tenía algunas décadas atrás. En la actualidad, el concepto que cobra vigor y significado es el de “pueblos indígenas”, con sus implicaciones jurídicas, políticas y movilizadoras. Para el liderazgo y las organizaciones indígenas, el concepto de “pueblo” está vinculado al de “libre determinación”, que se ha transformado en toda una agenda de acción política. Esta transformación ha aportado elementos de cohesión social y sentido de pertenencia a las nuevas generaciones de indígenas y, al mismo tiempo, se ve desafiada por las tendencias integradoras (las del mercado global y el neoliberalismo) y desintegradoras (las de la comunidad originaria idealizada y de las tradiciones ahora en proceso de revalorización). La dialéctica entre estas tendencias contradictorias determinará la evolución de las identidades indígenas en el futuro, y es probable que las políticas públicas y sociales tengan alguna incidencia en esta evolución.

En la región latinoamericana, la ideología hegemónica (Estado, política, sociedad civil) sigue profundamente enraizada en el concepto de modernización económica, que, por medio de la integración del Estado y la nación mestiza, margina y excluye a los pueblos y las culturas indígenas. Ante ella, esos pueblos (principalmente mediante sus organizaciones) están construyendo una contraideología basada en concepciones alternativas, tales como las de libre determinación, autonomía, desarrollo con cultura e identidad, buen vivir, multiculturalismo e interculturalismo. El impacto a largo plazo de estas perspectivas sobre las condiciones de vida de los indígenas sigue siendo una cuestión abierta.

3 Se trata del relato anecdótico de las relaciones entre el antropólogo y sus informantes, donde se muestra tan problemática la identidad del investigador como la de los investigados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bastos, Santiago (comp., 2008), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- Bataillon, Gilles (2008), "Trabajo del antropólogo y trabajo de los testigos, la Mosquitia 1982-2007", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXVI, n° 78: 509-555.
- Bengoa, José (1985), *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*, Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- Comaroff, John L. y Jean Comaroff (2009), *Ethnicity*, Inc., Chicago, University of Chicago Press.
- Consortio de Organizaciones Mayas de Guatemala (2008), *Caminando hacia un pensamiento político desde la cosmovisión maya*, marzo.
- Da Cunha Carneiro, Manuela (2009), "Culture" and Culture: *Traditional Knowledge and Intellectual Rights*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- De la Cadena, Marisol (2004), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Dussel, Enrique (1992), *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Cambio XXI.
- Florescano, Enrique (1996), *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar.
- García, María Elena (2008), *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Todorov, Tzvetan (1987), *La conquista de América, la cuestión del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.

11. Perspectivas y políticas sobre racismo y afrodescendencia en América Latina y el Caribe

Sérgio Costa

Analizar exhaustivamente la variedad de temas y cuestiones enunciadas por el título requeriría un proyecto de investigación de largo plazo, además de un esfuerzo de sistematización y síntesis que superarían con creces los límites de este trabajo. El tratamiento que daremos aquí a la temática será bastante selectivo y orientado específicamente a sus aspectos conceptuales.

El presente capítulo se divide en cuatro partes: la primera introduce un breve panorama de la heterogeneidad de la población afrolatinoamericana. En la segunda parte se identifican los principales marcos orientadores, es decir, los regímenes de coexistencia con la afrodescendencia en América Latina. La tercera ofrece una tipología de las principales políticas adoptadas en los diversos países de la región para fomentar la inclusión y el reconocimiento de la población afrodescendiente. Por último, a manera de conclusión, se aspira a tender puentes entre la discusión conceptual y los debates reseñados en el análisis previo de las políticas públicas, y se presentan algunos de los dilemas que han debido enfrentar las estrategias de inclusión recientemente adoptadas.

LA HETEROGENEIDAD AFROLATINOAMERICANA

Aun investigadores con experiencia y estudiosos familiarizados con las trampas de las cosas y sus nombres tienen dificultades para identificar la manera conceptual y políticamente correcta de referirse a la población afrolatinoamericana. ¿Debemos siempre introducir el prefijo “afro” a la nacionalidad y hablar de “afrocolombianos”, “afroecuatorianos”, “afrouruguayos”, o sería más adecuado el término “afrodescendientes” a secas, o quizá simplemente, “negros”? Al margen de la cuestión léxica, esa dificultad de nombrar refleja un problema sustantivo, de carácter conceptual y empírico.

Desde el punto de vista conceptual, la opción por una de esas denominaciones remite a elecciones teóricas y políticas, y, además, necesita ser siempre históricamente contextualizada. Es decir, a diferencia de una clasificación científica permanente e inmutable, las diversas formas utilizadas para nombrar a los afrodescendientes en América Latina y el Caribe son formuladas, significadas y resignificadas a la luz de los movimientos observados en los debates teóricos y políticos, de suerte que un mismo significante adquiere significados completamente distintos de acuerdo con el contexto teórico y político en el que es utilizado.¹

Desde el punto de vista empírico, la dificultad para designar a la población afrolatinoamericana refleja la heterogeneidad social, política y demográfica de los colectivos a los cuales se intenta hacer referencia, que van desde grupos más o menos aislados y organizados en comunidades ancestrales que viven en las zonas rurales, hasta grupos de clase media sin rasgos culturales que los distingan de las elites de las respectivas sociedades nacionales a las cuales están integrados. Hacer una comparación estadística del número y de las condiciones de vida de la población afrodescendiente en los diferentes países de América Latina tampoco es una tarea sencilla. A fin de cuentas, la manera en la que los censos demográficos tratan y clasifican la población afrodescendiente no es uniforme. Como resume el estudio de la CEPAL (Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006: 25):

Desde antiguo, los países de la región en que existe población afrodescendiente han construido formatos categoriales que diluyen a esta población en distintos grupos o segmentos. Por ejemplo, en algunos países se los ha incluido dentro de la categoría *grupo étnico* o bien directamente como *grupo indígena*. En algunos países, como Brasil, Costa Rica y Honduras, existe una sola pregunta sobre el origen. Mientras en Brasil el entrevistado se autoidentifica por el “color o raza”, en Costa Rica por la “cul-

¹ Esos procesos de resignificación de nombres y categorías para referirse a los afrodescendientes fueron largamente estudiados en los Estados Unidos. Así, han quedado en evidencia los cambios implicados en la transición de *negro* a *black* y, después, a *African American* (véase, entre otros, Martin, 1991). En el caso de América Latina, todavía parece faltar un trabajo sistemático de análisis del nexo entre las distintas denominaciones y los procesos de luchas por la inclusión y el reconocimiento de los afrodescendientes. En este artículo utilizaré el término “afrodescendiente” simplemente porque es el más corriente en los diversos países latinoamericanos.

tura” a la cual pertenece y en Honduras, por el “grupo poblacional” (garífuna y/o negro inglés). En Guatemala, la autoidentificación se hace con base al grupo étnico al cual se considera perteneciente el encuestado y en Ecuador se pregunta cómo “se considera” la persona con opciones de respuesta como: indígena, negro, afroecuatoriano, mestizo, mulato y otro.²

A pesar de estas dificultades metodológicas, en los últimos años un número creciente de estudios busca reunir estadísticas sobre la población afrodescendiente en los diversos países de América Latina, comparando sus condiciones de vida con las de otros grupos poblacionales. El cuadro 1 muestra los grupos demográficos de algunos países seleccionados en diversas épocas (véase página 250).

Bello y Rangel (2002), a partir de datos y proyecciones relativos al año 1998, estiman en 146 084 651 la cantidad de afrodescendientes de América Latina y el Caribe, sobre un total de 499 447 000 habitantes. En cuanto a la concentración geográfica, Bello y Rangel (2002: 49) señalan que se los encuentra especialmente en Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%), y en el Caribe (16%), donde constituyen la mayoría en varios países.

El análisis de los indicadores sociales respecto de los afrodescendientes en los diversos países y también entre diferentes estratos sociales en un mismo país pone de manifiesto que, a pesar de la persistencia del racismo y de la discriminación, como demuestran estudios cualitativos hechos para prácticamente toda la región, no existe un patrón uniforme de reproducción de la desigualdad social entre afrodescendientes y los demás grupos sociales. Así, el análisis de la implementación de los objetivos del milenio desarrollado en Brasil, Costa Rica, Ecuador, Guatemala y Honduras muestra que, mientras que la mayor parte de los afrodescendientes vive en condiciones desventajosas con relación a los grupos

2 Un problema estadístico que surge es el criterio de la autodefinición como afrodescendiente, en la cual interfieren desde la inserción regional de la población estudiada (por ejemplo, personas que se consideran blancas en una región donde predomina la población negra pueden declararse mulatas cuando viven en regiones donde predominan los blancos), hasta el grado de escolaridad y politización de los entrevistados. Los datos compilados por Schwartzman (1999) para el caso brasileño demuestran, por ejemplo, que la autoidentificación como negro entre las personas de piel oscura crece con el nivel de escolaridad y presenta una correlación negativa con la edad.

de blancos en Brasil y Ecuador,³ en Costa Rica, Honduras y Guatemala (donde representan una parte muy pequeña de la población) sus indicadores sociales están por encima de los de la media de la población (Hopenhagen, Bello y Miranda, 2006).

DEL BLANQUEAMIENTO AL ATLÁNTICO NEGRO: RÉGIMENES DE COEXISTENCIA CON LA AFRODESCENDENCIA

Aunque el concepto de *régimen* no es nuevo en el ámbito de la ciencia política y de la sociología política, en los últimos años ha sido objeto de redefiniciones importantes. En líneas generales, en el debate contemporáneo pueden identificarse al menos dos usos bastante distintos –y en cierto sentido opuestos– del término.

El primero, cuyo contexto es el debate en torno a la transnacionalización de la política y la multiplicación de los actores y marcos regulatorios que escapan a la competencia de los Estados nacionales, tiene como fin demarcar el alcance completo de leyes, convenciones y acuerdos, así como de agencias de regulación y de agentes privados y organizaciones no gubernamentales, que definen, formal o informalmente, las constricciones existentes para la acción dentro de un campo determinado. Este uso privilegia desarrollos positivos, en la medida en que apunta a una prolongación de la esfera de la regulación política y a un incremento de las posibilidades de contener comportamientos contrarios a las expectativas morales y políticas de la sociedad mundial. Por ejemplo, hace referencia al régimen (interamericano o mundial) de los derechos humanos

3 A pesar de que en los últimos años hubo una pequeña mejora de los indicadores sociales de la población afrodescendiente en Brasil, las desigualdades por grupos de color en el país todavía son extremas. Los datos recolectados por Paixão (2000) muestran, por ejemplo, que si la población blanca de Brasil formase un país, tendría la posición 48 en el Índice de Desarrollo Humano (IDH), mientras que si los negros conformasen un país, tendrían la posición 108. En Ecuador, los indicadores sociales son claros en cuanto a la posición desventajosa de los afroecuatorianos respecto de los blancos y mestizos y de la población total. No obstante, los indígenas presentan indicadores más ventajosos. Tomando en cuenta el Índice de Necesidades Básicas Insatisfechas, se percibe que en 2001 estas alcanzaban al 72,5% de la población afrodescendiente, al 87,8% de los indígenas y al 61,6% del total de la población ecuatoriana (CEPAL, 2005: 87).

o del clima, para caracterizar el conjunto de mecanismos que de alguna manera permiten a la comunidad internacional evitar o disuadir actos de violación de los derechos humanos o del derecho ambiental dondequiera que se cometan e independientemente del grado de tolerancia de los gobiernos locales o nacionales hacia tales violaciones (véase, entre muchos otros, Haggard y Simmons, 1987).

El segundo se remonta a Foucault (1994) y a su noción de “gubernamentalidad” (*gouvernementalité*). En este caso, por *régimen* se entiende el conjunto de discursos, instrumentos y prácticas a las cuales el poder disciplinador recurre para “normalizar” sujetos e interacciones sociales, de forma de extender su dominio y control a todas las esferas de la vida social. Este es el sentido que se le da en el ámbito de los estudios poscoloniales, en particular, por el politólogo hindú Chatterjee (2008). Para él, las tecnologías de gobierno han transformado a los ciudadanos en meros objetos de políticas públicas que se destinan, no a la constitución de sujetos políticos autónomos, sino a la supervisión y el control de todas las esferas de la vida. Eso sucede especialmente en aquellas sociedades que fueron colonias de las potencias europeas: para este autor, se asiste en ellas a un avance significativo del proceso de fragmentación de la ciudadanía y a una permanente jerarquización y vigilancia de los grupos en los que se subdivide la población. Este ejercicio permanente de clasificación y control se vale asimismo de categorías clasificatorias, algunas incluso introducidas en la época colonial, que han quedado incorporadas en la cotidianidad de las sociedades:

Con éxito variable, y en algunos casos con un fracaso estrepitoso, los Estados poscoloniales pusieron en marcha las más avanzadas tecnologías gubernamentales para promover el bienestar de sus pobladores, incitados y auxiliados por las instituciones multilaterales y por organizaciones no gubernamentales de diversa índole. En el proceso de implementación de las estrategias de modernización y desarrollo, los viejos conceptos etnográficos han penetrado el campo del conocimiento acerca de los grupos de población, como categorías descriptivas funcionales susceptibles de ser utilizadas para clasificar los grupos de personas que son el blanco potencial de las políticas administrativas, legales, económicas o electorales. En muchos casos, criterios clasificatorios usados por la administración colonial han permanecido vigentes en la época poscolonial, definiendo tanto el modo concreto de articular las demandas políticas de

Cuadro 1

Población de países seleccionados conforme grupo poblacional, 1800, 1900, 2000/2001

País	Año	Afrodescendientes		Blancos		Indígenas y mestizos		Total
		absoluto	porcentual	absoluto	porcentual	absoluto	porcentual	
Brasil	1800	1 305 000	67%	576 000	30%	61 000	3%	1 942 000
	1900	6 736 000	47%	6 302 000	44%	1 296 000	9%	14 334 000
	2000	76 419 000	45%	90 647 000	53%	701 000	>1%	169 799 000
Colombia	1800	306 000	39%	203 000	26%	278 000	36%	787 000
	1900	1 750 000	35%	600 000	12%	2 625 000	53%	5 000 000
	2000	8 887 000	21%	8 464 000	20%	24 969 000	59%	42 320 000
Cuba	1800	326 000	54%	274 000	46%	-	-	600 000
	1900	507 000	32%	1 052 000	67%	-	-	1 573 000
	2000	3 808 000	34%	7 391 000	66%	-	-	11 199 000
Venezuela	1800	552 000	61%	185 000	21%	161 000	18%	898 000
	1900	1 198 000	45%	266 000	10%	1 198 000	45%	2 662 000
	2000	10 514 000	44%	5 075 000	21%	8 580 000	36%	24 169 000

Fuente: Andrews (2004: 41, 156, 207).

la población como las estrategias de las políticas desarrollistas de los gobiernos (Chatterjee, 2008: 193).

Aquí utilizo el concepto *régimen* en un sentido descriptivo, que procura delimitar el marco de referencia amplio adoptado en los países de América Latina y del Caribe para la coexistencia con los grupos afrodescendientes en determinada época y/o contexto. Un régimen comprende, por eso, un conjunto de referencias y registros diversos: discursos de interpretación y posicionamiento de los sujetos dentro del juego político, un marco legal y de políticas públicas (sociales, culturales), además de modelos de convivencia en el ámbito de las interacciones cotidianas. Por tanto, no adhiero a ninguno de los dos usos que acabo de apuntar. Es decir, no pretendo afirmar, a priori, que las formas de coexistencia adoptadas conduzcan, necesariamente, a la constitución de mecanismos más igualitarios de regulación de la convivencia interétnica, ni indagar si, por el contrario, producen formas más eficientes de disciplinamiento y control social de la población afrodescendiente. Esto es algo que sólo puede comprobarse a partir de estudios de caso en contextos específicos.

Los regímenes de coexistencia con la afrodescendencia en América Latina y el Caribe, aunque adopten matices específicos en los distintos países, fueron constituyéndose en el ámbito de la circulación inter y transnacional de ideas, mercancías y personas. La esclavitud moderna y el tráfico de negros, que llevó a más de diez millones de personas de África a las Américas, son, desde su origen, un enlace constitutivo en el entramado de la Modernidad global, dado que vinculan de manera interdependiente e indisoluble los desarrollos modernos a ambos lados del Atlántico: el Iluminismo, los derechos humanos y la revolución industrial, del lado europeo, y la explotación de riquezas, el exterminio de pueblos y el trabajo forzado en las márgenes coloniales del Atlántico (véase Boatcă y Costa, 2010).

De forma correlativa, los programas de los Estados nacionales de la región, los discursos propagados por ideólogos nacionalistas y las ideas difundidas por los movimientos sociales mismos con respecto a la población afrolatinoamericana están marcados por manifiestos cruces y diálogos con la circulación transnacional de ideas. Recuérdese que el abolicionista ha sido quizás uno de los primeros movimientos sociales transnacionales. En la actualidad, las articulaciones en redes políticas y culturales efectivamente globales de los movimientos afrodescendientes en América Latina (Costa, 2006) resultan por demás evidentes.

De forma esquemática, podemos decir que, desde finales del siglo XIX, se han dado cinco regímenes de convivencia con la afrodescendencia en América Latina y el Caribe: el nacionalismo biologicista, el mestizaje, el multiculturalismo, el igualitarismo y el cosmopolitismo.

EL NACIONALISMO BIOLOGICISTA⁴

A lo largo de la historia, el nacionalismo, o mejor dicho, los nacionalismos, han mostrado una enorme fuerza integradora, y se constituyeron en la base de la cohesión de las naciones modernas. En general, a partir del siglo XVII, las experiencias nacionalistas de los países de Europa occidental se transformaron en el modelo que diversas regiones del mundo han seguido para sus procesos de formación nacional. En particular, el punto de partida de los diferentes tipos de nacionalismo es la idea de que la coexistencia sólo es posible en el ámbito de una comunidad que tenga rasgos políticos y culturales comunes.

Esto permite diferenciar entre los llamados nacionalistas primordialistas y los constructivistas (Benhabib, 1999). Para los primordialistas o etnonacionalistas, pertenecer a la nación es un rasgo prepolítico, es decir, la formación nacional exitosa da por supuesta la preexistencia de un conjunto de características comunes sustantivas entre los miembros de la futura nación, lo que hace de esta la concreción de un designio ineludible.

En contraposición, para los segundos la nación es siempre resultado de un proceso eminentemente político que involucra la selección, más o menos arbitraria, de un conjunto de características culturales que se consideran sus marcas típicas e inconfundibles, al margen del grado de homogeneidad cultural previa. La conquista de la adhesión cultural a la nación, en tanto “comunidad imaginada”, tal como la define Anderson (1986), se desarrolla en varios niveles, y puede darse en forma pacífica o mediante el sometimiento de los rebeldes por la fuerza.

De todos modos, institucionalmente se trata de constituir, junto con las estructuras estatales, esferas públicas basadas en los medios de comunicación y en un sistema escolar nacional unificado, que funcionan como

⁴ Retomo aquí argumentos desarrollados más extensamente en Costa y Gurza Lavalle (2006).

vehículos para la difusión de los rasgos de pertenencia y de la agenda política común y hacen que las diversas regiones y grupos se integren a la política nacional (Costa, 2002).

En América Latina, la adhesión a las tesis y teorías nacionalistas europeas se produce, a finales del siglo XIX, en el marco de la recepción y difusión de las teorías del racismo científico, plenamente hegemónicas por ese entonces en las academias europeas más influyentes, como las de Francia, Inglaterra, Italia y Alemania. A partir de la lectura de autores clásicos del determinismo biológico como Joseph Arthur de Gobineau (1816-1862), Friedrich Ratzel (1844-1904), Thomas Buckle (1821-1862) y Burnett Tylor (1832-1937), los nacionalistas latinoamericanos consideraban que la falta de una base racial común era un importante obstáculo para constituir naciones modernas en las Américas. Había, según ellos, fronteras biológicas para que los llamados negros, indígenas y mestizos alcanzasen el grado de “civilización” en el que se encontraba el europeo, y esto afianzaba el presupuesto de la desigualdad racial irreductible entre los diferentes grupos humanos. Por lo tanto, el desafío para la consolidación de las naciones latinoamericanas era doble: por un lado, homogeneizar y unificar la diversidad de *razas* presentes y, por otro, *purificar* la raza de modo de aproximarla del patrón caucasiano supuestamente encontrado en Europa (Stepan, 1991, y Costa, 2006: cap. 6).

Como es natural, la apuesta al racismo científico tuvo graves consecuencias para la coexistencia con los afrodescendientes. En términos de Reid Andrews (2004: 118, traducción propia), fue una *war on blackness*:

En todos los países de la región, escritores, políticos y planificadores públicos han enfrentado el problema de la herencia racial de América Latina. En su calidad de partidarios fervientes del determinismo racial, no dudaban de que las trayectorias históricas de individuos, naciones y pueblos estaban irremisiblemente determinadas por su “herencia racial”. [...] La respuesta latinoamericana a este dilema fue un esfuerzo audaz, visionario y, en definitiva, quijotesco por evolucionar desde una sociedad racialmente mixta y predominantemente blanca a repúblicas blancas pobladas por caucásicos y sus descendientes.

De acuerdo con la minuciosa investigación realizada por Andrews en diversos países de la región, en el período entre 1880 a 1930 la “guerra a la negritud” adquirió formas múltiples. En muchos, el deseo de superar la herencia negra orientó las políticas migratorias y promovió los matrimo-

nios “interraciales”, de modo que, en lo sucesivo, las generaciones fueran “blanqueándose”.⁵

Por su parte, en el ámbito de la reforma urbanística y de la política sanitaria, se adoptaron diversas medidas para la “higienización” de las ciudades, como el traslado de negros y pobres a los suburbios distantes de las áreas centrales. Del mismo modo, en el campo de la cultura y de las prácticas religiosas se buscó anular la presencia negra. Tal es el caso de Cuba y Brasil, donde el Estado se encargó de reprimir manifestaciones culturales y religiosas de origen africano, consideradas lo opuesto de la civilización europea y cristiana que se quería copiar en América Latina (Andrews, 2005: 122 y ss.).

El régimen de coexistencia que rige en los países de América Latina y el Caribe en el período de la difusión del racismo científico representa, en cierto sentido, una política de no existencia de la negritud. Es decir, el objetivo no era encontrar formas de interacción y relación con los afrodescendientes, sino medios para suprimirlos, para que su presencia cultural y su esperable herencia biológica fueran absorbidas en el seno de la nación blanca que se deseaba construir.

EL NACIONALISMO CONSTRUCTIVISTA: EL MESTIZAJE

El creciente prestigio de las teorías culturalistas en el debate internacional, a partir de las primeras décadas del siglo XX, no pasó inadvertido en América Latina. Intelectuales de la región como el cubano Fernando Ortiz Fernández (1881-1969) y el brasileño Gilberto Freyre (1900-1987) fueron influidos por Franz Boas (1858-1942), antropólogo judío alemán radicado en los Estados Unidos y principal exponente del giro culturalista observado a comienzos del siglo pasado. Según Boas, los distintos “grados de evolución” en los que se encontraban las diferentes sociedades y grupos sociales se explican por factores históricos y sociales, no

5 Es oportuno registrar que los ideólogos nacionalistas que más seriamente adoptaban los preceptos del racismo científico descartaban la posibilidad del blanqueamiento paulatino, ya que creían que los “cruces interracial” conducían a la degeneración racial, al debilitamiento físico e incluso a la infertilidad de las generaciones futuras. La salida al “dilema racial” era la segregación racial, para que los blancos, mantenidos “racialmente” intactos, pudiesen asumir el liderazgo de las nuevas naciones (véase, por ejemplo, Nina Rodrigues, 1935).

por las supuestas diferencias raciales o biológicas. No obstante, toma el concepto de cultura de forma ambivalente, y sugiere que la pluralidad de culturas existente representa etapas previas a la cultura iluminista europea, llamada *de civilización*. Así, el parámetro usado para evaluar el “grado de evolución” de las diversas formas de sociedad es su capacidad para producir prosperidad material y profesar el código de valores de lo que se consideraba correspondía a los valores europeos iluministas (Boas [1904], 1969: 54 y ss.). En este sentido, la condena vigorosa y pionera de Boas contra el racismo científico termina cayendo en la trampa etnocéntrica que marcaba el *Zeitgeist* a comienzos de siglo. El criterio de jerarquización de las diferentes sociedades se disloca, pasando de la biología hacia la cultura, pero sigue estando en la base de la valoración previa y externa del grado de *civilización* alcanzado (Hofbauer, 2006).

Las ambivalencias del evolucionismo culturalista de Boas se trasladan a la reflexión de los intelectuales nacionalistas latinoamericanos que, inspirados por este autor, rechazan los axiomas del racismo científico para afirmar las virtudes de las “naciones mestizas”, constituidas a partir de la “amalgama biológica y cultural” de indígenas, europeos y africanos. En efecto, los trabajos canónicos de Gilberto Freyre (1933) y Fernando Ortiz (1963), al mismo tiempo que afirman la importancia de las diferentes contribuciones étnicas que componen las respectivas culturas nacionales, no ocultan que el sentido final de la nación debería ser promover la consolidación de la civilización occidental en América Latina y el Caribe.

Igualmente ambiguo es el lugar que el discurso del mestizaje, consolidado a partir de los años treinta, les concede a los afrodescendientes. Por un lado, se valoriza su papel colonizador de los trópicos y su participación en la formación de una nación unitaria, que congrega en sí todas las diferencias culturales. Pero, a la vez, su inclusión en la nación por la vía de la mezcla cultural y biológica representa, en el ámbito del discurso, su desaparición como afrodescendientes: es decir que ya no se tendría en cuenta su raza, sino su pertenencia a una nación de brasileños, cubanos o venezolanos que siguen el “programa civilizador” europeo.

El proyecto ideológico del mestizaje adquirió contornos políticos y se convirtió en un factor fundamental de legitimación e, incluso, en programa de gobierno en varios países de la región. En muchos de ellos, la retórica de la nación tolerante con las mezclas y asimiladora de las diferencias constituyó la base cultural e ideológica de la que se valieron líderes populistas como Getúlio Vargas en Brasil o Lázaro Cárdenas en México. También sirvió como principal argumento de legitimación de

las acciones represivas orientadas a “nacionalizar” minorías culturales o étnicas (Costa, 2008).

Por más que el mestizaje, en tanto proyecto teórico e ideológico formulado a partir de los años treinta, represente sin duda un programa que tiende a asimilar las diferencias culturales, no deja de ser un régimen de convivencia intercultural extremadamente multifacético, que admite patrones muy diversos de coexistencia, tal como demuestran varios estudios desarrollados en países diversos de la región (entre otros, véanse Fry, 2000; Almeida; 2000, Sansone, 2003, y Wade, 2005).

Las investigaciones de Wade en torno a la música popular en Colombia, de la religiosidad popular en Venezuela y del cristianismo popular en Brasil resultan por demás elocuentes. De acuerdo con sus hallazgos, el mestizaje, más allá del discurso o la ideología, representa una experiencia vivida (*lived experience*), en la cual participan sujetos concretos capaces de resignificarlo y conferirle sus sentidos e intereses propios:

Todo ello nos lleva a una visión del mestizaje que en cierto modo difiere de la imagen habitual de los procesos nacionalistas que luchan por crear una identidad homogénea que, en definitiva, borre cualquier rasgo negro e indígena, y dé como resultado un mestizo blanqueado que representa la fusión irrecuperable de los tres orígenes raciales. En lugar de eso, llegamos a la imagen del mestizaje como la construcción de un mosaico que puede encarnarse en una sola persona o dentro de un conjunto de prácticas religiosas, así como en el seno de la nación. Este mosaico difiere en cierta medida del mosaico de lo que podría llamarse multiculturalismo oficial, en el que cada “cultura” está restringida dentro de ciertos límites institucionales, porque el mosaico del mestizaje permite la permanente recombinación de elementos en personas y prácticas (Wade, 2005: 252, traducción propia).

MULTICULTURALISMO: DE LA RAZA A LA ETNIA

El multiculturalismo puede entenderse como un concepto empírico que expresa la existencia, dentro de una misma comunidad política, de diferentes grupos socioculturales que desarrollan prácticas, relaciones, tradiciones, valores e identidades culturales (individuales y colectivas)

diferenciadas y propias, así como una denominación para un campo de debates en el seno de la filosofía y de la política contemporáneas.

En tanto manifestación empírico-política, el multiculturalismo remite a la reivindicación del reconocimiento público, en general por parte del Estado, de que determinados grupos tienen preferencias y necesidades especiales que es necesario materializar en derechos colectivos apropiados. Eso equivale a afirmar que no se los puede contemplar en el cuerpo de la ciudadanía universal e indiferenciada que cabe a todos los miembros de un Estado-nación particular.

En el debate académico, las discusiones en torno al multiculturalismo superan la mera constatación de que determinados grupos, en efecto, constituyen comunidades con características culturales propias y demandas de reconocimiento especiales (algo ya ampliamente compartido). Lo que se discute es la compatibilidad entre conceder derechos colectivos y el principio de isonomía legal. Desde el punto de vista institucional, se verifica, a partir de los años ochenta, el proceso que Kymlicka (2007) denomina “odisea multicultural”, es decir, un cambio en las agendas de los organismos multilaterales y de cooperación que cada vez más consideran la diversidad cultural no como un obstáculo, sino como un recurso para el desarrollo:

Los arquitectos de las Naciones Unidas y de las organizaciones regionales de posguerra suponían que los derechos de las minorías no sólo no eran necesarios para crear un nuevo orden internacional viable sino que, de hecho, desestabilizaban dicho orden. Sin embargo, según la visión generalizada en la actualidad, tener en cuenta la diversidad étnica no sólo es coherente con el mantenimiento de un orden legítimo internacional, sino que es un requisito previo para su estabilidad (Kymlicka, 2007: 45, traducción propia).

La tónica multiculturalista pasa, también, a la agenda de gobiernos nacionales y locales en América Latina y el Caribe, y representa un contraste importante con el nacionalismo asimilacionista, vigente hasta ese entonces. En definitiva, si el régimen asimilacionista del mestizaje había buscado anular las identidades étnicas, cabía entonces promover exactamente lo opuesto, esto es, reconstruir y reinventar las marcas culturales que definen grupos particulares en el ámbito de las naciones que se redescubrían como multiculturales (Hopenhayn, 2010).

Esa búsqueda de diferenciación cultural, abierta por la oferta de nuevas posibilidades de reconocimiento multicultural, se extendió también

a los afrodescendientes, generalizándose en la región, tal como lo demuestra la ya extensa bibliografía existente para los casos de los afroecuatorianos (Walsh, 2009), de los afrocolombianos (Escobar, 2005) y de los afrobrasileños (Sansone, 2003). Por su parte, los efectos de las políticas multiculturales en los afrodescendientes resultan ambivalentes. Así, en el caso de grupos que viven aislados en regiones rurales, estas políticas suelen ir acompañadas por un importante movimiento de reinvención de las raíces culturales, percibido como una forma posible de acceder a la inclusión social y a la ciudadanía. Con todo, para la mayor parte de la población afrodescendiente de América Latina que habita en las ciudades y presenta formas culturales de vida que en nada se diferencian de otros grupos poblacionales urbanos, las políticas multiculturales tienen un impacto menos importante, aunque no despreciable.⁶

IGUALITARISMO: EL RACISMO ANTIRRACISTA

Junto con el multiculturalismo surge, bajo la influencia de las conquistas del movimiento por los derechos civiles de los afroestadounidenses, la defensa cada vez más clara de la igualdad de oportunidades para los afrodescendientes. La cultura en este caso adquiere un rol secundario, una importancia instrumental en tanto recurso para la movilización política. Todo consiste en poner de manifiesto la desigualdad de oportunidades entre blancos y negros, y para ello, se recurre a un concepto sociológico de *raza* como referente estadístico para descifrar las desigualdades sociales entre los diferentes grupos *de color*. En virtud de su importancia demográfica y de las posibilidades que brindan las estadísticas oficiales brasileñas, las cuales dividen a la población en cinco grupos de *raza o color* (negros, pardos, blancos, amarillos e indígenas), los desarrollos más significativos en lo que respecta a la constitución de un régimen de coexistencia igualitarista en América Latina y el Caribe se dirigen a

6 Como efectos de la “odisea multiculturalista” para los afrodescendientes urbanos se destacan, por ejemplo, los procesos de revitalización de barrios negros, como aquellos observados en el Pelourinho, en la ciudad brasileña de Salvador. La recuperación de la memoria afrodescendiente produjo, en ese caso, una reinserción de la ciudad en la ruta de turistas afrodescendientes, sobre todo provenientes de los Estados Unidos, que viajan en busca de sus raíces culturales (Pinho, 2008).

la población afrobrasileña. Tanto los cientistas sociales independientes (véanse, entre muchos, Guimarães, 2006; Segato, 2010, y Telles, 2003), como las agencias públicas de investigación (por ejemplo, IPEA, 2008) y las organizaciones no gubernamentales dedicadas a la investigación (Silveira y Silva, 2001) comienzan a estudiar diversas dimensiones de las desigualdades de oportunidades entre blancos y negros. En esos estudios, se retoma el concepto de *raza*, pero no ya en el sentido biologicista del siglo XIX, que jerarquizaba las potencialidades individuales a partir de rasgos como el color de la piel, sino en tanto concepto sociológico capaz de indicar el grado de desventaja social de que es víctima la población afrodescendiente.

Una parte importante de los movimientos sociales de los negros brasileños utiliza la reivindicación de la igualdad de oportunidades entre blancos y negros como su plataforma principal de lucha, y diferentes instancias y entes del Estado brasileño mismo aceptan tanto el vocabulario del antirracismo igualitarista como la centralidad sustantiva de la lucha por la igualdad. Así, el Estado implementa varias políticas compensatorias, como los cupos para garantizar el acceso de afrodescendientes a las universidades y a los cargos directivos en el servicio público, además de crear, en 2003, con estatus de ministerio, la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial. En el ámbito de la regulación legal, vale la pena recordar el proyecto de ley 213/2003, que establece medidas para la promoción de la igualdad racial así como la obligatoriedad de la identificación individual por medio de la raza. Es decir, de acuerdo con el proyecto, los brasileños, en todos sus contactos con agencias del Estado, por ejemplo, en una escuela pública o en oficinas encargadas de emitir los documentos de identidad, estarán obligados a registrar a qué “raza” pertenecen, según las cinco categorías definidas por el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Costa, 2007).

COSMOPOLITISMO DE LAS DIFERENCIAS

A partir de los años ochenta y noventa, los movimientos afrodescendientes en América Latina y el Caribe viven procesos acelerados de transnacionalización y diferenciación interna, los cuales forman parte del cuerpo de cambios sustanciales en las dinámicas globales de difusión y circulación de la cultura y la política de este colectivo. En este sentido, la difusión global de lo que se identifica como cultura negra —manifestaciones

como la *capoeira*, el samba, el *reggae* y el *hip hop*— resulta decisiva. Desde el punto de vista político, hechos como la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, realizada en Durban, Sudáfrica, en 2001, desempeñan un papel fundamental (véase Carvalho, 2010: 28 y ss.). En ese momento se consolida un número elocuente de asociaciones afrolatinoamericanas y redes antirracistas globales. En el sector interno, las asociaciones de mujeres negras y otros grupos que buscan subrayar la multiplicidad de los sujetos afrodescendientes también crecieron en forma exponencial.

Asimismo, las referencias teóricas para el análisis de los movimientos se amplían, e incluyen aportes postestructuralistas que hablan de un Atlántico Negro como espacio imaginario de la articulación del antirracismo. Se quiebra así la dicotomía blanco/negro establecida por los igualitaristas: la negritud deja de ser tratada como identidad para ser considerada una diferencia cambiante y articulada de modo múltiple en los diversos contextos. Entre las referencias teóricas importantes para los movimientos afrodescendientes en América Latina y el Caribe cabe destacar las reflexiones del jamaiquino-británico Stuart Hall y del británico Paul Gilroy. Los trabajos de estos dos sociólogos, muchos de ellos traducidos al español y/o al portugués, reconfiguran en forma complementaria el argumento de la diáspora negra en el mundo contemporáneo. Hall (1996) estudia en detalle la historia del movimiento negro inglés para demostrar que no existe *un* sujeto político afrodescendiente, sino formas variadas y contingentes de significación y articulación de la protesta antirracista. Gilroy (1993), por su parte, señala que lo que vincula a las diversas poblaciones en el ámbito del Atlántico Negro no son sus ancestros africanos, ni rasgos físicos como el color de la piel o el tipo de cabello, sino las experiencias comunes de opresión racista y de lucha contra la discriminación. El autor plantea también que, como movimiento cultural y político, las manifestaciones afrodescendientes se caracterizan por un registro doble: están insertas en los procesos de inclusión cultural y política nacionales y, a la vez, buscan aludir a la diáspora africana como línea de fuga para escapar de los límites de la política nacional, en cuyo interior los afrodescendientes siempre tuvieron un papel subordinado.⁷

7 El sentido de pertenencia a la diáspora africana, a pesar de ser claramente enfatizado por los movimientos sociales y activistas afrodescendientes, no es compartido por la mayoría de la población de esa extracción. Schwartzman (1999) señala que, entre los negros brasileños (categoría “pretos” del censo), apenas un 9,6% indica tener ancestros o un origen relacionado con África,

En sus trabajos más recientes, Gilroy desarrolla, como contrapartida a la idea de identidad en la que insiste el multiculturalismo, el concepto de *conviviality*, al que define como:

un proceso de cohabitación e interacción que ha transformado la multicultural en una característica normal de la vida social de las zonas urbanas del Reino Unido y otras ciudades poscoloniales del mundo. [...] No describe la ausencia de racismo ni el triunfo de la tolerancia. Introduce un grado de distancia respecto del término “identidad” como eje, que ha resultado ser un recurso muy ambiguo en el análisis de la raza, la etnicidad y la política (2004: xi, traducción propia).

No puede afirmarse que ese tipo de convivencia cosmopolita de diferencias que se resisten a cristalizarse en identidades cerradas constituya un régimen de coexistencia con la afrodescendencia en América Latina y el Caribe, en el sentido en que se utiliza el concepto de régimen en este artículo. El discurso cosmopolita de la diferencia carece de un anclaje en el marco legal y político propio de los otros regímenes discutidos.

No obstante, la aspiración de una sociedad en la que las clasificaciones raciales ya no tengan importancia para la conformación de las relaciones y oportunidades sociales aparece en forma recurrente en las manifestaciones de la población afrodescendiente, sobre todo en la música y las artes plásticas. Ideas como la de un Atlántico Negro que vincula simbólicamente las luchas contra el racismo en diversas regiones del mundo son también una imagen repetida por los movimientos sociales de afrodescendientes de América Latina y el Caribe (véase, por ejemplo, <<http://www.geledes.org.br/institucional/o-atlantico-negro.html>>).

Sin embargo, la apuesta de los activistas afrodescendientes al cosmopolitismo de las diferencias y al desplazamiento de las luchas antirraciales del plano nacional al ámbito del Atlántico Negro es vista todavía con

mientras que un 88,6% señala Brasil como origen. Como término de comparación, si se considera a los descendientes asiáticos en Brasil (categoría “amarelos”), un 70,8% menciona una asociación a su origen japonés. Indudablemente, esa diferencia se debe, en parte, al hecho de que la inmigración japonesa hacia Brasil es mucho más reciente que el tráfico negrero. Sin embargo, esa discrepancia indica que el mito de constitución de la nación fundado en la amalgama de las tres razas (indígenas, negros y blancos) en efecto ha construido sentidos de pertenencia.

recolo, en la medida en que conlleva el riesgo de ocultar las relaciones de opresión que aún persisten, además de relativizar la frontera étnico-racial que permite demarcar el perfil de un sujeto afrodescendiente.

El cuadro 2 resume la descripción de los cinco regímenes destacados anteriormente:

Cuadro 2

**Regímenes de coexistencia con la
afrodescendencia en América Latina**

Régimen de coexistencia	Categoría privilegiada	Corrientes teóricas y autores (debate internacional/ debate latinoamericano)
Nacionalismo biologicista	Concepto biologicista de raza	Racismo científico (Lapouge, Hatzel y Rodrigues)
Nacionalismo constructivista: el mestizaje	Concepto culturalista de nacionalidad	Culturalismo, teorías del mestizaje (Boas, Freyre y Ortiz)
Multiculturalismo	Etnia-etnicidad	Multiculturalismo comunitarista y liberal (Kymlicka, Taylor y Santos)
Igualitarismo	Concepto sociológico de raza	Estudios raciales (Telles y Guimarães)
Cosmopolitismo	Diferencia	Estudios culturales, estudios poscoloniales y decoloniales (Hall, Gilroy y Walsh)

**LEGISLACIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS ORIENTADAS
HACIA LOS AFRODESCENDIENTES**

A excepción del cosmopolitismo, el último de los regímenes de coexistencia mencionados, en las diversas fases de la historia reciente de América Latina aparecen instrumentos legales y de política pública que se corresponden con cada uno de los restantes.

El marco legal y el repertorio de políticas públicas segregacionistas e higienistas características del primordialismo biologicista fueron predominantes a fines del siglo XIX y comienzos del XX. A partir de la década de 1930, sin embargo, esas políticas van siendo rechazadas hasta ser finalmente abandonadas. Hoy en día ningún país de América Latina y el Caribe posee instrumentos legales o de política pública con ese carácter.

En lo que respecta a los tres regímenes restantes (es decir, el nacionalismo, el multiculturalismo y el igualitarismo), en la actualidad se verifica, en diferentes países de la región, la adopción de políticas públicas claramente orientadas por las premisas de cada uno de ellos. De modo sintético, se constata que: a) la orientación nacionalista-asimilacionista está representada en políticas de defensa de las llamadas libertades negativas y posee un carácter universal; b) la orientación multiculturalista adquiere la forma de políticas de reconocimiento cultural de carácter colectivo y destinadas a grupos de afrodescendientes, y c) la orientación igualitarista conduce a la producción de políticas compensatorias destinadas a individuos afrodescendientes. Permítaseme discurrir brevemente sobre cada uno de esos tipos de políticas públicas.

El marco legal y de las políticas públicas asociadas al período del nacionalismo asimilacionista se inscribe en una lógica doble. Desde el punto de vista de la política interna, las medidas adoptadas responden a la lógica de la afirmación de la igualdad universal por encima de las supuestas diferencias raciales. Desde el punto de vista internacional, el marco de referencia es la política de derechos humanos adoptada por la Organización de las Naciones Unidas en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, tendiente a refrenar cualquier forma de discriminación y de racismo. En ese ámbito, las políticas adoptadas se proponen defender las libertades negativas y tienen como objeto no un grupo sociocultural específico, sino el conjunto de los ciudadanos.

A lo largo de la historia este marco legal demostró ser difícil de aplicar en América Latina, ya que las víctimas del racismo raramente recurren a la ley, y cuando lo hacen la mayor parte de los fallos termina con la desestimación del proceso por improcedente o la absolución del reo. No obstante, el panorama ha ido cambiando en los últimos años. La cantidad de condenas por discriminación o violencia racista va en aumento, e incluso existen casos de apelaciones exitosas ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la Organización.⁸

8 Una investigación piloto efectuada en San Pablo durante el período 1988-

Cuadro 3

Políticas de inclusión de afrodescendientes en América Latina

Tipo	Marco internacional	Propósito	Instrumentos	Objetivo	Problemas
Políticas de protección civil	Sistema de derechos humanos ONU - OEA	Defensa de libertades negativas	Derecho penal Derecho civil	Individuo / Ciudadano genérico	Inefectividad del Estado de derecho
Políticas de reconocimiento cultural	Convenio 169- / OIT “odiseas multiculturales”	Defensa de derechos culturales	Titulación de territorios Políticas culturales Currículos escolares	Comunidades ancestrales o culturales	Esencialización y territorialización de las identidades culturales
Políticas compensatorias	Conferencia de Durban de 2001	Compensación de desigualdades de oportunidades	Cuotas políticas o sociales diferenciadas	Individuo afrodescendiente	<i>Racialización</i> Tensiones con el discurso de mestizaje

El marco legal y las políticas públicas multiculturalistas adoptadas desde finales de los años ochenta corresponden, en el plano de la política interna, al momento en que diferentes países de la región asistían a procesos de democratización marcados por el surgimiento de nuevos actores de la sociedad civil que se articulaban públicamente en torno a intereses de grupos específicos: mujeres, indígenas, afrodescendientes, etcétera. En el plano externo, la “odisea multicultural” representaba un factor importante en la implementación de medidas tendientes a promover la “diversidad cultural”, en virtud de que las agencias multilaterales, ya sea presionando o dando incentivos, fomentaban que los gobiernos, en diferentes instancias, adhirieran al multiculturalismo. Sobre todo en Colombia, Brasil y Ecuador, se adoptó en ese período un abanico extenso de medidas en procura de identificar, reconocer y preservar manifestaciones culturales propias de grupos afrodescendientes. Por ejemplo, fomentando la reconstrucción de la memoria afrodescendiente a partir de incentivos a la investigación histórica y a la preservación de prácticas culturales y religiosas de origen africano. También han tenido un impacto significativo algunas medidas legales, como el artículo 68 de las disposiciones constitucionales transitorias de la Constitución brasileña de 1988 y la Ley 70, implementada en 1993 en Colombia, las cuales proclaman el derecho a la propiedad colectiva de territorios en los que viven muchas generaciones de grupos afrodescendientes.

El marco legal y las políticas públicas asociadas al régimen igualitarista asumen contornos más nítidos en Brasil a partir de la Conferencia Mundial contra el Racismo, celebrada en 2001 en Durban. Desde ese momento, como ya se dijo, se implementaron cupos de acceso a las universidades y al servicio público, y se crearon órganos públicos específicos para la promoción de la igualdad racial.

Sería prematuro evaluar los impactos de esas medidas en las relaciones interétnicas en América Latina, y más específicamente en Brasil. Muchos temen que las políticas igualitaristas, al enfatizar no lo que aúna, sino lo que diferencia a blancos y negros, puedan anular las bases de la convivencia entre los diferentes grupos de color constituidas durante el régimen de mestizaje. Para esos autores, tales políticas reafirman las dife-

2005 demostró que el número de condenas por delitos asociados al racismo ha crecido significativamente. La investigación indica también que, en los casos en que no hubo condena, ello se debió a errores procesales o a falta de mérito, no a que los jueces no reconociesen la gravedad del crimen de sesgo racista (Machado, Mello y Silva, 2008).

rencias raciales que supuestamente deberían abolir, induciendo al odio y a la violencia racial (véanse los artículos compilados en Fry, Maggie y Maio, 2007).

Si bien ese escenario de recrudecimiento del antagonismo entre blancos y negros no puede descartarse por completo, debe observarse que las medidas igualitaristas adoptadas en el contexto brasileño en la actualidad son objeto de un amplio debate social, parlamentario, en el espacio público e inclusive en los tribunales de justicia. Dicho de otro modo, esos procesos sistemáticos de deliberación democrática limitan los excesos racistas que las medidas adoptadas pudieran tener y hacen que se ajusten a un formato capaz de producir un consenso mínimo dentro de la comunidad política nacional.

El cuadro 3 sintetiza la discusión presentada en esta sección, destacando las medidas y los riesgos asociados a las políticas públicas de los regímenes de coexistencia nacionalista, multiculturalista e igualitarista.

CONCLUSIONES

La población afrodescendiente no es menos heterogénea que el resto de la población latinoamericana. Si centramos la atención en sus modos y condiciones de vida, se trata, en verdad, de una multiplicidad de grupos poblacionales con características sociales, culturales y preferencias políticas profundamente diversas. La ancestralidad común, que remite a la diáspora africana y al tráfico de negros, no puede tomarse como el elemento que aproxima, simbólicamente, a los diversos habitantes afro-latinoamericanos. A fin de cuentas, como hemos demostrado, aunque el sentido de pertenencia al legado del Atlántico Negro sea creciente, no es compartido por todos los afrodescendientes. El único elemento efectivamente común que nos permite hablar de *la* población afrodescendiente o afrolatinoamericana es su condición de víctimas de racismo y de discriminación. Si bien esta condición puede ser mitigada por medio del ascenso social, la experiencia de racismo, en sus distintas formas e intensidades, está documentada en todos los países y para afrodescendientes de todos los estratos sociales de América Latina.

Tan heterogéneas como la propia población afrodescendiente son las políticas públicas que se le destinan, las cuales divergen en sus énfasis, en sus contenidos y en su orientación en relación con los regímenes de coexistencia estudiados.

Por otra parte, hemos identificado tres modelos de políticas públicas vigentes que se corresponden con los regímenes de coexistencia nacionalista-asimilacionista, multiculturalista e igualitarista. La protección contra todas las formas de racismo, compatible con el marco nacional-asimilacionista, no encuentra oposición identificable en ningún país de la región. Ninguna voz política relevante se opone, al menos públicamente, a la defensa de los derechos civiles del ciudadano afrodescendiente, ni a su protección contra formas de discriminación y racismo. No obstante, impera cierto escepticismo respecto de la capacidad de los Estados nacionales latinoamericanos para proteger adecuadamente los derechos de sus ciudadanos, en especial los de los afrodescendientes.

Las dificultades asociadas a las políticas multiculturalistas no se relacionan con sus objetivos en sí —preservar y promover la cultura afrolatinoamericana—, sino con la forma en que esas políticas definen y operan con el concepto de *cultura*. Desde una perspectiva cosmopolita, resulta evidente que la cultura afrolatinoamericana no es un repertorio fijo de expresiones vinculado a un espacio territorial o a un grupo poblacional predeterminado. Por el contrario, consiste en formas dinámicas de articulación de la diferencia, la cual se ve resignificada y reinterpretada en cada contexto de interacción específico. Las políticas multiculturalistas tienden a tomar a cada afrodescendiente como a un potencial portador de una cultura fija e inmóvil, desdeñando una doble evidencia: 1) los afrodescendientes latinoamericanos, incluso en los casos demográficamente menos representativos en que están territorialmente aislados, sostienen un intercambio permanente y un contacto directo con manifestaciones culturales diversas, a escala local, nacional y global. Sus propias expresiones culturales son, así, siempre resultado de interpretaciones y cruces con esas múltiples influencias; 2) de modo análogo, las influencias culturales vinculadas al origen africano se difundieron por toda América Latina y, por ende, no se asocian sólo con un grupo poblacional específico. Por ejemplo, la bomba ya no es más una manifestación musical afroecuatoriana, sino una expresión cultural amplia, con adeptos en los diferentes segmentos de la población. Y lo mismo sucede con la capoeira: hasta los años cuarenta era todavía predominantemente afrobrasileña pero, en la actualidad, forma parte de la cultura global.

El riesgo inherente a las políticas multiculturalistas es que, con la intención de preservar la cultura asociada a los afrodescendientes en su supuesta forma originaria, dificultan los procesos dinámicos de intercambio y difusión que confieren vitalidad y perennidad a las diferentes formas de expresión cultural.

Asimismo, las políticas igualitaristas, en la medida en que definen sus destinatarios a partir de criterios raciales, también presentan posibles trampas. Como vimos, las desigualdades que las políticas igualitaristas se proponen compensar están efectivamente motivadas por el racismo y, por lo tanto, tienen su origen en jerarquías raciales socialmente construidas. Sin embargo, tomar esas categorías para orientar las políticas públicas presenta el riesgo obvio de legitimar y reforzar esas clasificaciones. Además, las políticas igualitaristas están en obvia tensión con el legado del mestizaje y el ideal del tratamiento igualitario a todos los ciudadanos, más allá de razas o etnias. Ese legado es más que una ideología de Estado; es un valor internalizado que ciudadanos afrodescendientes y no afrodescendientes anhelan concretar en sus experiencias de vida.

Menos que una conclusión, arribamos al final a un desafío. Sin contar el nacionalismo biologicista, histórica y políticamente superado, los demás regímenes de coexistencia con la afrodescendencia están asociados a objetivos valiosos: la protección contra la discriminación, la defensa de formas de expresión cultural minoritarias, la igualdad de oportunidades y la convivencia cosmopolita de las diferencias. Faltan, sin embargo, marcos legales y diseños de políticas públicas que eviten los riesgos, los déficits y las consecuencias indeseadas inherentes a cada uno de ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Miguel V. (2000), *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*, Oeiras, Celta.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities*, Londres, Verso [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].
- Andrews, George Reid (2004), *Afro-Latin America, 1800-2000*, Oxford, Oxford University Press.
- Bello, Álvaro y Marta Rangel (2002), "Equity and Exclusion in Latin América and the Caribbean: The Case of Indigenous and Afro-descendant Peoples", *CEPAL Review*, n° 76: 39-53.
- Benhabib, Seyla (1999), *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Fráncfort del Meno, Fischer.
- Boatcă, Manuela y Sérgio Costa (2010), "Postcolonial Sociology: A Research Agenda", en Encarnación Gutiérrez Rodríguez (ed.), *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*, Farnham, Ashgate.

- Carvalho, José J. (2009), "Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea", *Pensamiento Iberoamericano*, n° 4: 15-47.
- CEPAL (2005), *Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador. Diagnóstico socio-demográfico a partir del censo de 2001*, documentos de proyectos, Santiago de Chile, CEPAL.
- Chatterjee, Partha (2007), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos. [Nueva edición corregida: Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.]
- Costa, Sérgio (2002), *As cores de Ercília. Espaço público, democracia, configurações posnacionais*, Belo Horizonte, UFMG.
- (2006), *Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*, Belo Horizonte, UFMG.
- (2007), "Unidos e Iguais? Anti-racismo e solidariedade no Brasil contemporâneo", *Pensamiento Iberoamericano*, n° 1 (segunda época), 231-250.
- (2008), "Imigração no Brasil e na Alemanha: Contextos, Conceitos, Convergências", *Ciências Sociais Unisinos*, 44 (2), mayo-agosto:105-118.
- Costa, Sérgio y Adrián Gurza L. (2006), "Cohesión social y coexistencia intercultural en América Latina", en Julio Cotler (org.), *La cohesión social en la agenda de América Latina y de la Unión Europea*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 247-279.
- Costa, Sérgio, J. Maurício Domingues, Wolfgang Knöbl y Josué Silva (2006), *From the Global Modernity to Multiple Modernities: North-South Dialogues*, Múnich y Mering, Hampp Verlag.
- Escobar, Arturo (2005), *Más allá del Tercer Mundo*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, París, Gallimard.
- Freyre, Gilberto ([1933] 1998), *Casa Grande e Senzala*, San Pablo y Río de Janeiro, Record.
- Fry, Peter H. (2005), *A Persistência da Raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Fry, Peter H., Yvonne Maggie y Marcos Chor Maio (2007), *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Geledés-Instituto da Mulher Negra, disponible en <<http://www.geledes.org.br/institucional/o-atlantico-negro.html>> (última consulta: 19/04/2010).
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2005), *Postcolonial Melancholia*, Nueva York, Columbia University Press.
- Guimarães, Antônio S. y Carlos Alberto Steil (2006), *Cotas raciais na Universidade: um debate*, Porto Alegre, UFRGS.
- Haggard, S. y B. A. Simmons (1987), "Theories of International Regimes", *International Organization*, vol. 41, n° 3: 491-517.
- Hall, Stuart (1993), "What is 'Black' in Black Popular Culture?", *Social Justice*, vol. 20 (primavera-verano).
- Hofbauer, Andreas (2006), *Uma história de 'branqueamento' ou o 'negro' em questão*, San Pablo, UNESP.

- Hopenhayn, Martín (2009), "La educación intercultural: entre la igualdad y la diferencia", *Pensamiento Iberoamericano*, n° 4: 49-71.
- Hopenhayn, Martín, Álvaro Bello y Francisca Miranda (2006), *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*, CEPAL, Serie Políticas Sociales n° 118, Santiago de Chile, CEPAL y GTZ.
- IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) (2008), "Desigualdades raciais, racismo e políticas públicas: 120 anos após a abolição", Brasília, Comunicado da Presidência, n° 4.
- Kymlicka, Will (2007), *Multicultural Odysseys*, Oxford, Oxford University Press.
- Machado, Marta, Rúrion Mello y Felipe G. Silva (2008), "The Public Sphere and the Anti-Racism Legal Protections in Brazil", *Social Science Research Network*, disponible en: <<http://www.ssrn.com/>> (última consulta: 13/04/2010).
- Martin, Ben L. (1991), "From Negro to Black to African Americans: The Power of Names and Naming", *Political Science Quarterly*, vol. 106, n° 1: 83-107.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1935), *Os africanos no Brasil*, San Pablo, Cia Editora Nacional.
- Ortiz Fernández, Fernando (1963), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, Santa Clara, Universidad Central de las Villas.
- Paixão, Marcelo (2000), "Desenvolvimento humano da população negra do Brasil: um enfoque comparativo com os países africanos", disponible en: <<http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/pai.rtf>> (última consulta: 17/04/2010).
- Pinho, Patrícia de Santana (2008), "Brazil in the Map of Africanness", en Peter Birle, Sérgio Costa y Horst Nitschack (eds.), *Brazil and the Americas. Convergences and Perspectives*, Fráncfort del Meno, Vervuert.
- Sansone, Livio (2003), *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Schwartzman, Simon (1999), "Diversidade e Identidades Étnicas no Brasil", *Novos Estudos CEBRAP*, n° 55: 83-96.
- Segato, Rita L. (2010), "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", *Crítica y Emancipación*, vol. II, n° 3: 11-44.
- Silveira, Clelia J. y Maria L. Silva (2001), *Violência Racial-Desafios para Educadores Populares*, Río de Janeiro, FASE, SAAP e Instituto Amma Pique e Negritude.
- Telles, Edward Eric (2003), *Racismo à brasileira: Uma nova perspectiva sociológica*, Río de Janeiro, Relume Dumará.
- Wade, Peter (2005), "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", *Journal of Latin American Studies*, n° 37 (2): 239-257.
- Walsh, Catherine (2009), *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.

12. La crítica feminista como modelo de crítica cultural

Nelly Richard

El campo de la reflexión contemporánea se ha visto influenciado por el desplazamiento de la atención, antes colocada en la racionalidad objetiva de los procesos socioeconómicos y político-sociales, hacia la nueva dimensión “cultural” (imaginaria y simbólica, figurada) de los regímenes de significación que comunican e interpretan la realidad por vía indirecta.¹

Según Michelle Barrett (2002: 216),

en los últimos años (también) en el feminismo hemos visto una importante “vuelta a la cultura”. Desde el punto de vista académico, las ciencias sociales han perdido su influencia en

1 Ese giro “textualista” de la reflexión crítica contemporánea ha despertado infinitas sospechas entre quienes lamentan su excesiva metaforicidad; su falta de compromiso al tratar las duras realidades materiales de la desigualdad y la opresión socioeconómicas como simples alegorizaciones literarias; su fetichismo del significante, que tendería a liquidar toda referencialidad externa a la condición lingüística de los enunciados, como si el mundo fuera pura ficcionalidad, etcétera. El recurso abusivo a los juegos de interpretación de la teoría del discurso –por saludable que se considere su deseo de combatir la ilusión referencial basada en la inmediatez de lo dado– amenazaría con desplazar completamente las explicaciones científicas de los saberes competentes que analizan la macroorganización de lo social y, por ende, con dejar intocado el funcionamiento global de la economía hipercapitalista al sólo preocuparse de la dispersión posmodernista de sus fragmentos. Frente a acusaciones tales, habría que recordar que: 1) el énfasis en la naturaleza “discursiva” de la realidad social no pretende afirmar que no exista nada real fuera del lenguaje, sino que la transmisión del significado de las cosas y, por lo mismo, la inteligibilidad de lo real-social, pasa necesariamente por la mediación de los signos: 2) que el interés –culturalista– en la dimensión “representacional” de las identidades y las prácticas sociales no debe sustituir (sino conjugarse con) el análisis materialista de los modos de producción y las fuerzas (sociales, económicas y políticas) que, históricamente, condicionan estas identidades y prácticas en función de determinados contextos de articulación hegemónica. Reflexionar sobre las “visiones de mundo” no debe ser incompatible con desplegar “intervenciones en el mundo”.

el feminismo, y la estrella ascendente está en las artes, las humanidades y la filosofía. En este cambio general se observa un señalado interés en los procesos de análisis de la simbolización y la representación, es decir, en el campo de la “cultura”. El tipo de sociología feminista que tiene más público, por ejemplo, se ha apartado de un modelo determinista de la “estructura social” (llámese capitalismo, patriarcado o mercado de trabajo dividido según el género, o lo que sea), y se ocupa de asuntos de la cultura, la sexualidad o la actividad política, contrapesos evidentes al énfasis en la estructura social.

Aunque, sin duda, debe matizarse su afirmación según los contextos, me interesa comenzar con esta cita de Barrett para argumentar a favor de este giro “cultural” de la nueva crítica feminista.² No como algo que desvía el combate de las mujeres hacia cuestiones (lenguaje y discurso) supuestamente alejadas de las urgencias de las transformaciones sociales y políticas sino, por el contrario, como una orientación indispensable para incidir en las luchas por la significación que acompañan dichas transformaciones. Sólo así el potencial emancipador del feminismo logrará abarcar las figuraciones imaginarias y simbólicas de las economías subjetivas, que afortunadamente desbordan las categorías de “identidad” y “diferencia” preorganizadas en forma lineal por la sociología del género.

POLÍTICAS DEL SIGNIFICADO Y EMANCIPACIÓN SUBJETIVA

Uno de los primeros rasgos que convierten a la crítica feminista en un modelo de crítica cultural es el uso político que da al análisis de discurso para desmontar a la mujer como signo. Según varios autores ligados a las corrientes postestructuralistas, como Jacob Torfing (1998: 31), el “análisis de discurso apunta a la reorientación de las ciencias sociales que, en la actualidad, se encuentran desafiadas por el reconocimiento de los límites de las trayectorias social e intelectual de la modernidad”. Ese análisis sustenta, hoy, la formulación de teorías antiesencialistas que examinan prác-

2 Eagleton (2005: 59) lo dice de otra manera: “Para las demandas políticas del feminismo, (la cultura) es algo central en la gramática en que se enmarcan. El valor, el discurso, la imagen, la experiencia y la identidad son aquí el lenguaje mismo de la lucha política”.

ticas e identidades en el cruce entre lenguaje, hegemonía, representación, cultura, valor y poder. Entendemos por “discurso” un conjunto múltiple de prácticas significantes inscritas en materialidades diversas (no exclusivamente lingüísticas) y, también, del campo de realización simbólica, material y comunicativa de las ideologías en el que surgen los conflictos de interpretación que se libran en torno al uso social y político de los signos. En este sentido, la crítica feminista se ha beneficiado, más que ninguna otra, del análisis del discurso, porque este le ha permitido destejer las maniobras ocultas en que intervenían los signos que, supuestamente neutros, fingen que la razón abstracta del pensamiento universal es una razón imparcial y desinteresada. De ahí que Giulia Colaizzi (1992: 105) afirme:

El feminismo es teoría del discurso, y hacer feminismo es hacer teoría del discurso, porque es una toma de conciencia del carácter discursivo, es decir, histórico-político, de lo que llamamos “realidad”, de su carácter de construcción y producto y, a la vez, un intento consciente de participar en el juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación en las estructuras sociales y culturales de la sociedad.

Los aportes del análisis de discurso al feminismo respondieron a su necesidad teórica de des-naturalizar el “cuerpo”, *locus* privilegiado de la “experiencia” de las mujeres para el feminismo esencialista, que lo considera un territorio primigenio, una superficie virgen –aún libre de marcaciones de poder–, sobre cuya desnudez se inscribirían a posteriori las categorías formuladas por la cultura. El feminismo teórico ha sabido rebatir esta naturalización del cuerpo al demostrar que todo cuerpo original está ya significado por la diferencia sexual en el acto mismo de tener que corresponderse con las definiciones y las clasificaciones que el dualismo de género ordena.

El modo en que cada sujeto concibe y practica las relaciones de género está mediado por todo un sistema de representaciones que articula la subjetividad por medio de prácticas sociales y formas culturales. Los signos “hombre” y “mujer” son construcciones discursivas que el lenguaje de la cultura proyecta e inscribe en el escenario de los cuerpos, disfrazando sus montajes tras la falsa apariencia de que lo masculino y lo femenino son verdades naturales, ahistóricas.³ Nada más prioritario,

3 Así lo expresó Monique Wittig: “Hemos sido obligados, en nuestros cuerpos

entonces, para la conciencia feminista que rebatir la metafísica de una identidad originaria que ata el signo “mujer” a la trampa naturalista de las esencias y las sustancias. Y para cumplir dicha tarea, la crítica feminista debe aprender a desmontar las estrategias del discurso, asumiendo que lo discursivo-representacional es el medio gracias al cual se formula la ideología que busca confundir naturaleza y significación en la categoría supuestamente invariable de lo femenino.

Un segundo rasgo que asocia la crítica feminista a la crítica cultural es su énfasis transdisciplinario. Al ser universal la lógica de diferenciación genérico-sexual por su fuerza de estructuración (ya que la oposición masculino-femenino funciona como una invariante que atraviesa todos los regímenes de pensamiento filosófico y de organización social a la vez), la teoría feminista debió forjar instrumentos de reflexión suficientemente transversales para analizar los distintos sistemas de jerarquía, oposición y negación que rigen la generalidad del mundo del conocimiento.

Al participar en lo que Foucault llama la “insurrección de los saberes sometidos”,⁴ la crítica feminista no puede sino desobedecer los protocolos de disciplinamiento académico que controlan las fronteras de inclusión-exclusión de lo que el monopolio del conocimiento superior (unitario) avala como saberes pertinentes y calificados, dentro de un marco de vigilancia epistemológica. Desde sus inicios, la crítica feminista conmociona los límites de las disciplinas universitarias que resguardan la integridad de los corpus académicos, para detectar los vicios de las sistematizaciones funcionales encargadas de reproducir la autoridad del canon.⁵ Así, la crítica feminista transgrede, dentro de la academia, los re-

y en nuestras mentes, a corresponder rasgo por rasgo, a la idea de naturaleza que se nos ha establecido” (cit. en Butler, 1990: 202).

4 Dice Foucault (1979: 129): “Por *saberes sometidos*, entiendo dos cosas: por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de las coherencias funcionales o en sistematizaciones formales. [...] Los saberes sometidos son estos bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos. [...] En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa y, en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida”.

5 La crítica cultural feminista se reconoce en el gesto, descrito por Arfuch (2008: 208), de “habilitar los tránsitos, los desplazamientos, la valoración de los márgenes, de lo intersticial, de lo que resiste al encerramiento en un ‘área restringida’ del saber y por ende a la autoridad de un dominio específico”.

cortes de campos de estudio con los que las disciplinas buscan circunscribir sus objetos al manejo especializado de un saber bajo resguardo. Pero además se aventura a trabajar, por fuera de la academia, las relaciones entre la universidad y otras zonas de cultura y poder (movimientos sociales, demandas ciudadanas, luchas democráticas, grupos subalternos, etc.), estimulando prácticas críticas que combinan las construcciones de objetos con las formaciones de sujetos. Son estas prácticas críticas del feminismo las primeras en haber desbordado los archivos y las bibliotecas del conocimiento a salvo, rompiendo así con el principio de “no interferencia” que, según Edward Said (1987: 24), aísla el saber universitario de lo que él denomina “la resistencia y heterogeneidad de la sociedad civil”.

Quizá no encontremos mejor ejemplo que la revista mexicana *debate feminista* –dirigida por Marta Lamas– para ilustrar esta fuerza de desorganización de la capacidad de intervención-invencción múltiple y diseminante. Sus propios índices (“desde la literatura”, “desde la filosofía”, “desde el lenguaje”, “desde la mirada”, “desde la crítica”, pero también, “desde la calle”, “desde la política”, “desde el activismo”, “desde el cotidiano”, “desde otro lugar”, etc.) testimonian este deseo de cruzar lo crítico-intelectual y lo político-social, para que la teoría arme conexiones plurales con las máquinas de agitación y sublevamiento que dinamizan sus usos ciudadanos en el afuera de la página impresa.⁶ Las nuevas producciones críticas del feminismo teórico se parecen, también, a la crítica cultural por el modo en que prefieren las vueltas y revueltas de una textualidad híbrida⁷ antes que la exposición científico-social de los conocimientos moldeados por la industria del *paper*, que aplica el sociologismo de género a las agendas temáticas de las políticas públicas. Tal como sugiere Amado (2000: 235) a propósito de Haraway, cada vez son más las feministas que despliegan sus teorías “como una ficción apasionada, sin reconocer fronteras entre la reflexión especulativa, la estéti-

6 Sólo cabe lamentar que una revista como *debate feminista* no esté habitualmente incorporada como referencia a los debates académicos ya que, sin lugar a duda, le quitaría monotonía a la agenda temática de los estudios culturales latinoamericanos, y propondría materiales que recorren en inexploradas direcciones la separación trazada por el latinoamericanismo entre humanidades y ciencias sociales.

7 Esta dimensión híbrida se debe, para Arfuch (2008: 209), a que “la palabra, más allá de su (obligada) pretensión de exactitud, está marcada por la duplicidad, la falta, el desvío, el desvarío [...] Esta preeminencia de la dimensión simbólica, como distancia crítica de toda afirmación, [...] es inherente a toda indagación del campo cultural”.

ca y la política”, y recurren para ello a figuraciones del pensamiento, a “conceptos-metáfora” que se mueven en sutil rebeldía contra las guías de investigación de las demostraciones-de-saber que controlan el registro científico-social. La crítica feminista busca, en palabras de Rosi Braidotti (2000: 78), “manejar fluidamente una variedad de estilos y ángulos disciplinarios, y en muchos dialectos, jergas y lenguas diferentes” para que su “política de resistencia periférica a las formaciones hegemónicas” del conocimiento vaya acompañada por nuevas formas de decir –inventivas, riesgosas porque sinuosas en su gusto por la torsión (de lenguajes, estilos y voces)–, para desajustar con ellas los parámetros de comunicabilidad dominante de los saberes verificables y del conocimiento garantizado.

La crítica feminista es crítica *cultural* en un doble sentido: 1) es crítica *de la cultura*, por cuanto examina los regímenes de producción y representación de los signos que escenifican las complicidades de poder entre discurso, ideología, representación e interpretación en todo aquello que circula y se intercambia como palabra, gesto e imagen, y 2) es una crítica *del mundo* realizada *desde la cultura*, que reflexiona sobre lo social incorporando el carácter simbólico del trabajo expresivo de las retóricas y las narrativas a su análisis de las luchas de identidad y de las fuerzas de cambio. Nada de eso se entiende si no se comparte el supuesto de que la “cultura” es el teatro oblicuo de las figuraciones indirectas que le dan una voz quebrada a lo social, entrometiéndose en sus pliegues más difusos, en sus urdimbres semiocultas, en los recodos donde rastrear las huellas de lo inconexo, lo escindido, lo residual, etcétera.

La dimensión crítico-estética de lo cultural que también el feminismo investiga desafía el reduccionismo sociopolítico de las categorías funcionales del análisis de género, haciendo jugar un excedente de sentido que genera desconciertos, paradojas y ambivalencias en el mundo seriado, unidimensional, de la racionalidad comunicativa. El trabajo intensivo de la crítica feminista sobre las relaciones entre lo crítico, lo político y lo estético se propone expresar mundos de experiencia que no quieren sacrificar lo vago ni lo divagante a favor de lo exclusivamente recto, ni tampoco renunciar a esas brechas de indeterminación que le permiten a lo todavía-sin-formular de subjetividades en proceso sacudir los repertorios de los nombres y cuerpos ya clasificados. Lo decía Julia Kristeva (2000):

¿Por qué la literatura? Es porque frente a las normas sociales, la literatura despliega un saber y a veces la verdad sobre un universo reprimido, secreto, inconsciente. Porque duplica así el contrato social revelando su no dicho, su inquietante extrañeza.

Porque del orden abstracto y frustrante de los signos sociales, de las palabras de la comunicación corriente, hace un juego, espacio de fantasía y de placer [...]. El papel de las experiencias estéticas debería incrementarse no sólo para hacer de contrapeso al almacenamiento y la uniformidad de la información, sino para desmitificar la comunidad del lenguaje como herramienta universal, totalizante, niveladora.

La libertad creativa que juega con la metaforicidad de las palabras y las imágenes hace que el arte y la literatura sean capaces de vislumbrar lo aún no integrado a la circulación comunitaria por los lenguajes normalizadores de la razón social. Sorprendentemente, el “más que eso” y el “nunca del todo” del arte y de la literatura, de la subjetividad feminista en permanente descuadre de roles y guiones, se topan con la multiplicidad batalladora de muchos otros nombres y cuerpos “fuera de lugar”. Estos otros nombres y cuerpos –restados o sobrantes– son también aquellos que no se sienten parte de la democracia, al haberlos rechazado el orden del consenso, tal como brillantemente señala Rancière (2006: 53):

Si la literatura testimonia algo que importa a la comunidad, es por el dispositivo que introduce la heteronomía en el yo (una heteronomía que separa todo sí de sí mismo). Y es allí donde se anuda la pregunta de la literatura con la de la democracia: una y otra instauran, por sobreimpresión en la cuenta de las partes de la comunidad y la completitud de los cuerpos, consintiente y conveniente, la existencia de seres sin cuerpos, que no son propiedades de cosas intercambiables, ni convenciones de una relación de intercambio.

El “más que eso” del arte y el “nunca del todo” de la democracia, lo siempre incompleto de la demanda feminista, figuran el litigio de los cuerpos y los nombres “sin lugar”. Estos cuerpos y nombres “fuera de lo suyo propio”, lo sabe el feminismo, ocupan cualquier margen de descentramiento para reclamar contra las jerarquías oficiales de distribución del valor y la representación culturales.

La crítica de la cultura surge del conflicto entre el dictamen de la transparencia (el realismo práctico del orden social –funcionalizable y planificable– que demanda lenguajes operativos) y las sombras de opacidad que rodean las fallas y los sobresaltos de las sustancias refractarias a las economías del cálculo. Y es por ello que la crítica cultural –la

crítica feminista como crítica cultural– no puede limitarse a denunciar los estereotipos masculinos dominantes ni a estimular representaciones alternativas de las mujeres (aunque también debe seguir haciéndolo), según las consignas de los programas de igualdad de género, como si las identidades y las diferencias fueron categorías ya fijadas por un orden binario de afirmación y negación que no admite las interrogaciones y vacilaciones del “quizá”, del “tal vez”, etcétera. La crítica feminista como crítica cultural debe usar las asimetrías y los desajustes de la perspectiva de género para sacudir los códigos de estructuración del sentido y la identidad, subrayando las fisuras e intervalos que contradicen la noción –hegemónica– de una representación total de los nombres y los cuerpos que los llama a coincidir lisa y llanamente consigo mismos. La creación de subjetividades rebeldes a las definiciones unívocas requiere activar el plural heterogéneo del sentido que se aloja en los pliegues de lo simbólico-cultural, movilizar las dinámicas internas y externas de confrontación de los signos, para que la crítica feminista se deslice fuera de las totalizaciones identitarias en homenaje a lo suspensivo y lo intermitente.

IDENTIDAD, DIFERENCIA: LA ALTERIDAD COMO LÍNEA DE FUGA

La crítica feminista que en los años setenta se dedicaba al arte y la literatura se preocupó sobre todo de compensar el lugar desfavorecido que la tradición le asignaba a lo femenino en las escalas de representación culturales dictadas por el canon masculino-dominante, mediante un gesto de simetría invertida (aún cautivo del binarismo de la oposición sexual) que, finalmente, buscaba otorgarle prioridad absoluta al segundo término –la mujer–, subordinado durante siglos por el discurso patriarcal.

La crítica feminista deconstructiva surgida en los años ochenta supo cuestionar la defensa del femenino-en-sí que, esencializado por el dualismo de género, planteaba que el cuerpo y la experiencia de las mujeres eran el soporte naturalista de una feminidad auténtica. El feminismo postestructuralista, en diálogo con el psicoanálisis y las filosofías de la deconstrucción, sospecha del yo-mujer como totalidad unificada por un conjunto supuestamente estable de atributos genérico-sexuales contenidos en lo idéntico-a-sí-mismo. Postula, más bien, que el yo se debe a cambiantes posiciones-de-sujeto que construyen sus marcas relacionales, contingentes y transitivas, en la intersección de contextos entre fuerzas heterogéneas y significados disímiles.

Al igual que en la “arena de los signos” teorizada por Bajtín, todas las identidades son multiacentuadas, en tanto son recorridas por una variedad de intereses y conflictos que exceden la línea principal de la oposición sexual masculino-femenino. Al distanciarse del contenidismo de la identidad y/o de la diferencia basada en un núcleo preexistente de propiedades sustanciales de “la mujer” o “las mujeres”, el feminismo posmetafísico deja de centrarse en la particularidad de cada asignación de género (masculino-femenino) para desplazarse hacia la generalidad de las marcas de identificación-diferenciación del valor sexual que se reparten socialmente en múltiples cadenas de fabricación del sentido. Este es el momento teórico en que, dentro del feminismo, “la diferencia se redefine, no como masculino *versus* femenino, no como biológicamente constituida, sino como una multiplicidad, ambigüedad y heterogeneidad” que, “en lugar de simplemente mostrar, como en aproximaciones más tradicionales, los temas y las representaciones de la opresión de la mujer”, convierte al sujeto “en la sede del desafío y la otredad” de aquello que lo desconfigura interna y externamente (Jacobus, 1999).

La práctica feminista de las organizaciones de mujeres se ha resentido por este socavamiento crítico de las categorías de identidad que, al volverse discontinuas e inestables en lugar de coherentes y seguras, fragilizan el trazado colectivo de las líneas de acción que necesitan la operatividad estratégica de un “nosotras” para reunir en torno a objetivos comunes lo disperso. Aquel combate feminista orientado a darles poder a las mujeres –a fortalecerlas socialmente como sujetos dueños de su “yo”, con todo lo que esto supone de autodeterminación– se vio afectado por el debilitamiento posmoderno de las narrativas de identidad que, desde lo fragmentario y descentrado, se entienden ahora como identificaciones siempre parciales y ocasionales. Desprovisto de un “nosotras” pleno y categórico e integrador, el feminismo teórico debe comenzar a sospechar de la “representación”, en su doble sentido –estético y político– de semejanza y delegación.

El feminismo se trasladó primero de la identidad de las mujeres (conjunto de propiedades cerrado sobre el núcleo homogéneo de una feminidad esencial) a la diferencia (lo femenino como reverso asimétrico de lo masculino-patriarcal). Y pasó después de la diferencia absolutizada como femenina a las diferencias que se multiplican en cada mujer y entre las mujeres. Hoy, la teoría feminista abarca el plural multidiferenciado del conjunto de identidades y diferencias que traspasan la simple oposición sexual, al interconectar distintas coordenadas de poder, hegemonía, cultura y resistencia. Este acento en la multidiferenciación del

sujeto le permite a la teoría feminista usar el género no para reafirmar la propiedad-mujer en tanto subordinación, sino como una fuerza que impulsa cada territorio subjetivo a moverse creativamente entre centralidad y márgenes, entre unidad y fragmentación, entre autonomía y heteronomía, etcétera.

Esta nueva perspectiva de género –fluctuante y territorio de intersecciones– sirve para que la crítica feminista entendida como crítica cultural ensaye la tensión del límite entre el adentro y el afuera de los marcos fijados como dominación o subalternidad. Esta tensión del límite hace oscilar el género entre pertenencia y diseminación, entre comunidad y desidentidad, entre la grupalidad del “formar parte de” un “nosotras” y la excentricidad del margen que reivindican los “otros inadecuados” (*Trinh T Min-ha*), en un ejercicio deliberado de des-ubicación de sí mismos.

Al asumir los múltiples fraccionamientos de los significados “mujer”, “identidad”, “diferencia” y “representación”, la teoría feminista sabe que debe cuestionar la linealidad supuestamente transparente del vínculo entre “ser”, hablar “como” y “en nombre de”. Sin el referente pleno de identidades y diferencias enteras, el feminismo debe subrayar los cortes, las fisuras, las escisiones y las dislocaciones que, en todo proceso configurativo de la subjetividad, se resisten a las identidades completas y suturadas.

Al desnaturalizar la relación entre cuerpo, experiencia, sujeto, representación, verdad y significado, la crítica cultural feminista lucha contra lo programático de las identificaciones fijas con que el sociologismo del género buscaba dominar la reflexión sobre opresión sexual, mujer y cambios sociales. Las líneas de fuga y alteridad que pluralizan cada yo impidiendo el cierre representacional de una identidad “toda” le dejan espacios a la “subjetividad abierta de los incontados” (Rancière, 2006: 35), que prolifera en los bordes más disgregados de lo numerable, lo gobernable y lo sistematizable.

La crítica cultural feminista ya no pretende que el sujeto marginado del reparto sexual hegemónico (la mujer) coincida realísticamente –o sociológicamente– con la categoría de marginalidad que le asigna la lógica representacional de la subordinación y la discriminación. Quiere, más bien, invitar a los sujetos y las identidades no conformes con lo que el consenso reparte a constituirse a partir de la separación entre lo asignado y lo reinventable, entre lo unánime y lo divergente, entre lo clasificado y lo inclasificable, etcétera. Para esto, la crítica feminista debe acoger la dimensión político-cultural de los conflictos de valor, significación, poder y representación que acompañan las prácticas sociales de identidad,

resistencia y oposición. Pero, además, debe interesarse en las figuraciones imaginarias y simbólicas, en los modelados expresivos de aquellos nuevos montajes de la percepción y la conciencia que despiertan la imaginación de los signos al no coincidir con el repertorio de identidades y diferencias previamente establecido por las convenciones de lenguajes, disciplinas y géneros establecidos. Así, la crítica cultural feminista genera tumulto y discrepancia en lo ya ordenado y repartido por las clasificaciones sociológicas que hacen de la pertenencia y la pertinencia su única base de entendimiento.

Afirmamos en un comienzo que la crítica feminista, al asumirse como crítica cultural, será más capaz de desensamblar los entramados discursivos que anudan signos, representaciones e intereses en torno a la diferencia sexual. De manera recíproca, la crítica cultural encuentra en la crítica feminista el modelo de una práctica que se inscribe como una “diferencia situada”, ubicada en relaciones de contextos heterogéneas y móviles. Sus tránsitos por los mundos cruzados del activismo teórico-académico, del militantismo social y de la creación estética la convierten en un ejemplo de práctica crítica que, alternando distintos registros de la voz para modular posiciones subjetivas siempre variadas y variables, elige como escenario la no-correspondencia y el desfase para que cada yo –en primer lugar el yo del feminismo– sea siempre *otro* para sí mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amado, Ana (2000), “Cuerpos intransitivos. Los debates feministas sobre la identidad”, México, *debate feminista*, n° 21, abril.
- Arfuch, Leonor (2008), *Crítica cultural entre política y poética*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Barrett, Michelle (2002), “Las palabras y las cosas”, en Michelle Barrett y Anne Phillips (comps.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Braidotti, Rosi (2000), *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, Judith (1990), “Variaciones sobre sexo y género”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornella (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- Colaizzi, Giulia (1992), “Feminismo y teoría del discurso: razones para un debate”, México, *debate feminista*, n° 5, marzo.
- Eagleton, Terry (2005), *Después de la teoría*, Barcelona, Debate.

- Foucault, Michel (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- Jacobus, Mary (1999), “La visión diferente”, en Marina Fe (coord.), *Otramente: lectura y escritura feminista*, México, UNAM.
- Kristeva, Julia (2000), “El tiempo de las mujeres”, *debate feminista*, n° 10.
- Rancière, Jacques (2006), *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile, LOM.
- Said, Edward (1987), “Crítica secular”, Buenos Aires, *Punto de Vista*, n° 9, diciembre.
- Torfin, Jacob (1998), “Un repaso al análisis de discurso”, en Rosa Nidia Buenfil (coord.), *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*, México, Plaza y Valdés.

13. Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra

Martín Hopenhayn

INTRODUCCIÓN

Hemos definido la cohesión social con su doble cara, objetiva y subjetiva (CEPAL, 2007): la primera alude a los mecanismos de inclusión social que permiten que los miembros de una sociedad puedan gozar de niveles de bienestar acordes con el desarrollo vigente, y encauzar sus capacidades e insertarse productivamente en la sociedad. Ello abarca estructuras y prestaciones tan diversas como el empleo, la educación, los ingresos, la cobertura de riesgos y el acceso al consumo. La segunda se refiere a cómo las personas se sienten perteneciendo a la comunidad ampliada, vale decir, a la percepción de inclusión y reconocimiento que la ciudadanía tiene respecto de la economía, la política, la cultura y la vida colectiva en general. En esto último son relevantes, entre otros factores, la confianza en las instituciones y en el futuro colectivo, la percepción de justicia distributiva, la visibilidad y voz políticas, la percepción de no discriminación, y la disposición a participar en organizaciones sociales y espacios políticos.

La pregunta que nos formulamos en estas páginas pone en relación la juventud y la cohesión social, a saber: ¿en qué medida la juventud latinoamericana se siente incluida en las dinámicas del desarrollo, en la deliberación política y en los cambios culturales? ¿Hasta dónde las estructuras y las políticas le permiten plasmar sus potencialidades en la producción social y procurar, por medio de ello, mayores posibilidades propias de bienestar y movilidad?

Por supuesto, lo primero que cabe señalar es que hay muchas juventudes, y entre ellas tanto la inclusión social como el sentido de pertenencia tienen dados marcados, con pesos distintos. Jóvenes con más educación formal, más protegidos frente a riesgos, insertos en redes de relaciones que auguran mayor éxito en trayectorias productivas, están más favorecidos en las dos caras de la cohesión: inclusión y pertenencia. Diferencias de ingresos, territorio, etnia, género, tramo etario, nivel educativo e

inserción ocupacional son variables “duras” que introducen diferencias significativas.

Por otro lado, hay rasgos que atraviesan al grueso de la juventud y le imprimen marcas de distinción respecto de otros grupos de la sociedad en lo referente a la cohesión social. Las dificultades en la transición de la educación al trabajo, que aquejan al tramo de edad que coincide con parte de la juventud, minan la cohesión social, por cuanto corroen expectativas de movilidad social, merman la confianza en los canales consagrados de reconocimiento por las capacidades adquiridas, e incluso pueden trastocar el orden simbólico que preserva la adhesión a normas instituidas. La velocidad del cambio cultural y del orbe de los valores, que tiene a los jóvenes por principales protagonistas, implica también maneras nuevas de entender el “estar juntos”, y pautas de pertenencia que descansan menos en referentes como el empleo estable y más en dinámicas comunicacionales muy maleables que funcionan en muchas direcciones, o en identidades grupales refractarias al resto de la sociedad. La “tecnosociabilidad” marca a la juventud más que a nadie (PNUD, 2010), y liga la pertenencia a las redes a distancia. La relación entre la juventud y la política, así como entre la juventud y el referente “nación”, resultan cada vez más misteriosas.

Desde la perspectiva de los propios jóvenes, su subjetividad es fuente de tensión entre el deseo de integrarse al mundo adulto y la voluntad de armar guiones inéditos. La vida moderna los pone frente a una novedosa oferta en alternativas de individualización (Castells, 1999), pero simultáneamente los somete a requerimientos de estandarización para amoldarse a la educación y el empleo. La identidad de tantos jóvenes se construye en esta bisagra que vincula, pero tensiona, el legítimo anhelo de inclusión social y la pregunta por el sentido y las opciones de esa misma inclusión (Hopenhayn, 2005).

TENSIONES DE INCLUSIÓN Y PERTENENCIA EN LA JUVENTUD¹

Una primera tensión o paradoja es que la juventud goza de más acceso a educación y menos acceso a empleo. Los jóvenes de hoy tienen más años de escolaridad formal que las generaciones precedentes, pero al

1 Se toman como base Hopenhayn (2005), y CEPAL y OIJ (2004).

mismo tiempo duplican o triplican el índice de desempleo respecto de esas generaciones. En otras palabras: están más incorporados a los procesos consagrados de adquisición de conocimientos y formación de capital humano, pero más excluidos de los espacios en que este puede realizarse, a saber: el mundo laboral y la fuente de ingresos para el bienestar propio. Ello se debe en parte a que el progreso técnico exige más años de educación para acceder a empleos modernos, y por tanto enfrentamos una dinámica de devaluación educativa (la misma cantidad de años de escolaridad “vale menos” hoy que hace dos décadas); y en parte a que la nueva organización laboral restringe puestos de trabajo y vuelve más inestable el empleo, sobre todo para quienes ingresan al mercado laboral sin derechos adquiridos ni experiencia de trabajo.

Una segunda paradoja o tensión es que los jóvenes gozan de más acceso a información y menos acceso a poder. Por un lado la juventud tiene proporcionalmente mayor participación en redes informáticas que otros grupos etarios, y también más acceso a información por su alto nivel de escolarización y de consumo de los medios de comunicación. Datos de la encuesta Latinobarómetro resultan elocuentes: del año 2002 al 2007 el uso frecuente de Internet entre jóvenes de 18 a 20 años aumentó del 5,50 al 14,80%, mientras en adultos de 30 años y más se elevó del 2,0 al 6,60%. Si nos restringimos al uso “ocasional”, en los jóvenes aumentó del 19,0 al 31,80% en ese lapso, y en los mayores de 30, del 6,50 al 12,70% (CEPAL, SEGIB y OIJ, 2009).

Pero, por otro lado, participan menos en espacios decisorios de la sociedad, sobre todo en la esfera del Estado, tal como lo demuestran las encuestas de juventud y de opinión con información sobre la materia. Manifiestan, en general, la idea de que tanto el sistema político como los espacios deliberativos no logran influir en la vida de los jóvenes. Aquí también existe una asincronía entre mayor inclusión juvenil en cuanto a acceso a información y redes, y mayor exclusión por el lado de la ciudadanía política. Si, por una parte, los jóvenes manejan e intercambian más información que otros grupos etarios, por la otra se sienten poco representados por el sistema político, y estigmatizados como disruptores por los adultos y las figuras de autoridad. Curiosamente, esto se produce en un momento histórico de tránsito hacia sociedades donde se dice que el poder está vinculado de manera cada vez más directa con la información.

Una tercera paradoja que afecta a todos los grupos de edad, pero con mayor intensidad a los jóvenes, es la creciente desproporción entre consumo simbólico y consumo material. El aumento en el acceso a símbolos, mensajes, imágenes, información y conocimiento ha sido exponencial

para los jóvenes durante las últimas décadas, debido a la expansión de la cobertura escolar, tanto como (o, mejor dicho, sobre todo) al aumento de consumo audiovisual y de conexión a redes virtuales. Sin embargo, esta tendencia no tiene una contraparte acorde en el acceso a bienes materiales, dado que la principal fuente de ingresos es el empleo, y el desempleo juvenil se mantiene en niveles muy altos.

Los datos recién expuestos sugieren una brecha creciente entre consumo simbólico y consumo material. Podría argumentarse que de todas maneras hoy los jóvenes consumen más bienes y servicios que hace una década. Pero este ritmo de expansión está muy por debajo del consumo simbólico. Si pensamos que un mayor consumo simbólico genera, a su vez, más expectativas de consumo material, lo que se da como efecto es una ola de expectativas frustradas que hacen de los jóvenes candidatos a la desazón o la disrupción. Ya la sociología clásica planteaba como situación problemática la asimetría entre expectativas derivadas del acceso al imaginario moderno, y posibilidades efectivas de realizarlas. Más todavía si se toma en cuenta que durante los años noventa del siglo pasado persistió la tendencia a la concentración de los ingresos, que hace que también tienda a aumentar la diferencia entre jóvenes de hogares ricos y el resto en cuanto a consumo material.

Todo esto sugiere que los jóvenes quedan expuestos a un amplio abanico de propuestas de consumo simbólico, pero gran parte de ellos ven pasar las oportunidades de generación de ingresos para la movilidad social y el mayor consumo material, que parecen transitar por el sector de la vida que no les toca. Acicateados por las aspiraciones fruto de un permanente acceso a información e imágenes, que no sólo pintan paraísos del consumo material, sino que además promueven la autoestima por el acceso a marcas y productos, esos mismos jóvenes caminan por la ciudad con los bolsillos vacíos (o casi), y se limitan a pegar sus narices a los escaparates, del lado de afuera.

Una cuarta paradoja o tensión se da porque la juventud cuenta hoy con más destrezas para la autonomía y menos opciones de materializarlas. Los jóvenes demuestran poseer capacidades que los adultos no tienen para afrontar los nuevos desafíos de la sociedad de la comunicación, tales como más años de escolaridad, mayor fluidez en la “convergencia digital”, y una considerable familiaridad con la comunicación interactiva a distancia. A la vez, han interiorizado las expectativas de autonomía propias de la sociedad moderna y posmoderna; estas son mayores que en generaciones precedentes, que crecieron bajo patrones más tradicionales. Sin embargo, chocan con factores concretos que los constriñen a

postergar la realización de esa misma autonomía: mayor dilación en la independencia económica, porque en la actualidad hay mayores requisitos en materia de instrucción formal y más dificultades para obtener una primera fuente de ingresos; también enfrentan mayores dificultades si pretenden una vivienda autónoma, pues abundan los problemas de mercado de suelos urbanos y de acceso al crédito.

Esto produce una asincronía novedosa entre una precoz expectativa de autonomía moral y una larga postergación de la autonomía material. Muy tempranamente, los jóvenes cuestionan la legitimidad de la autoridad parental y esperan ordenar sus vidas conforme a sus propias decisiones, y por ello mismo durante un período muy largo permanecen en un estadio en que asumen libertad moral de adultos pero perpetúan la heteronomía material de los niños. Se rompe la imagen de autonomía moral y material como dos caras de la misma moneda, o bien dos conquistas complementarias y simultáneas. Dicha ruptura marca de modo incierto pero profundo la vida en los hogares. La combinación entre individuación temprana e inserción tardía hace que durante un largo período juvenil se estire esta disociación entre lo moral y lo material, entre lo afectivo y lo productivo. Padres confundidos con hijos enigmáticos forman parte de la relación cotidiana en las familias.

LA ESPECIFICIDAD JUVENIL EN LOS NUEVOS SIGNOS DE INCLUSIÓN Y PERTENENCIA

Los jóvenes latinoamericanos son innovadores en formas de participación, crecieron con el imaginario de la democracia y los derechos humanos, y son la generación más sensible a la cuestión ambiental y los reclamos históricos de minorías de distinto tipo. Esto les confiere también el mayor potencial para los nuevos desafíos de la política tanto nacional como global, donde conviven los imperativos del multiculturalismo, de la ecología, de la democracia y los derechos.

A la juventud le sobra plasticidad para recrear la oferta de la industria cultural y los imaginarios urbanos, vale decir, son los protagonistas en la transformación cultural de las ciudades latinoamericanas y son quienes pueden enriquecer dicho proceso con inédito dinamismo. Los jóvenes se adaptan más fácilmente a cambios en la organización del trabajo: se lo permite un aprendizaje mayor en la flexibilidad y el cambio organizacional, lo que también los vuelve actores imprescindibles para las nuevas

formas en que la sociedad se organiza con el objetivo de producir bienes y servicios.

La juventud capitaliza con mayor facilidad las posibilidades de construir redes virtuales en torno a todos los temas, aspiraciones, demandas y motivos, lo que hace que los jóvenes de hoy estén más familiarizados con la lógica que marcará la socialización y la política futuras, y sea en ellos más natural el desarrollo de capital social (en esas redes los vínculos simbólicos se traducen luego en logros materiales). En el futuro, el capital social será cada vez más necesario para formar parte de dinámicas de inclusión colectiva, y para potenciar relaciones que permitan responder a las aspiraciones de los grupos.

Por último, la propia juventud está redefiniendo lo que se entiende por inclusión social. Para muchos jóvenes, esta no radica exclusivamente en el empleo y la educación formal, sino cada vez más en sumarse a la comunicación a distancia, poder integrarse a nuevos espacios físicos por medio de la migración, gestionar recursos y servicios de manera colectiva gracias al uso estratégico de información, participar en redes donde la expresividad y la estética constituyen los campos de reconocimiento recíproco, ser parte de movimientos sociales y asociaciones de pares generacionales para los más diversos fines (García Canclini, 2008). Menos estable y más diversificada, la inclusión recrea entre jóvenes sus alfabetos.

Todo lo anterior converge en una conclusión evidente: la juventud puede ser un actor clave en la redefinición de la cohesión social, entendida como dialéctica entre estructuras de inclusión y sentido de pertenencia. Pero para eso debe tener oportunidades, vale decir, acceso al protagonismo que le permita precisamente moverse en la sociedad en los sentidos antes señalados. Y allí es donde enfrentamos serias limitaciones e impedimentos.

El primero de ellos es la falta de acceso a empleo de calidad, lo que impide que la juventud ponga sus potenciales al servicio de la mayor productividad de la sociedad. Además, en el trabajo los jóvenes enfrentan más precariedad que flexibilidad, y con frecuencia la segunda se les convierte en eufemismo de la primera.

El segundo es la segmentación de la educación según niveles socioeconómicos de las familias, que signa luego las trayectorias laborales de la juventud, y sigue perpetuando la reproducción intergeneracional de la desigualdad y la pobreza. Además, la educación no logra constituir una oferta de calidad para aprovechar todo el potencial de aprendizaje de la juventud, con lo cual no logra hacer de este grupo etario el motor de un salto cualitativo en el capital humano de la sociedad.

El tercero es la dificultad que tiene la juventud para verse representada por las instituciones políticas y el sistema de partidos, pues al parecer crece la brecha entre el discurso político, por un lado, y los cambios en la vida cotidiana, la cultura y la sociabilidad juvenil, por el otro. Esto merma la participación política de la juventud y pone entre signos de interrogación el recambio generacional en los liderazgos políticos y en la forma de hacer política.

La cuarta dificultad está relacionada con la visión estigmatizada que se tiene de la juventud (sobre todo, la popular urbana) en los medios de comunicación. Asociados a consumo de drogas, deserción escolar, violencia y delincuencia, si no a falta de responsabilidad y de valores, la imagen de lo juvenil en la sociedad se ve injustamente denostada por el sensacionalismo mediático, el temor de los adultos, en definitiva, los múltiples fantasmas que irracionalmente acechan en el imaginario social.

Sin embargo, en cuanto a oportunidades para la juventud no todo son malas noticias. Están también las auspiciosas. La juventud tiene, en términos generales, niveles cada vez mayores de educación que a largo plazo redundan en mayores oportunidades de inclusión social. Paralelamente, la expansión de la conectividad empieza ahora a beneficiar a nuevas generaciones en todos los niveles sociales (aunque no homogéneamente), al extenderse el acceso por medio del sistema educativo desde la primaria, nivel en que la mayoría de niños y adolescentes están escolarizados. El desafío es avanzar en mayor igualdad de logros entre jóvenes de distintos niveles de ingresos familiares, zonas de residencia e identidades étnicas. Y complementar los avances en educación con políticas que reconstruyan los eslabones perdidos en el tránsito de la educación al trabajo, mediante programas de acceso a un primer empleo, capacitación con prácticas en el trabajo y certificación de competencias, entre otros.

Si bien el mayor dominio que tiene la juventud de las tecnologías de información y comunicación no se ve reflejado en su acceso y presencia en la política, por otro lado está en juego su capacidad para redefinir lo político. De este modo, la preocupación por lo público se recrea, no se difumina. Y lo hace en espacios locales, en redes virtuales, en movilizaciones a propósito de nuevas agendas, en formas flexibles de acción colectiva. Todo esto forma parte de un nuevo mapa de la cohesión social, no de su negación. Así, muchas iniciativas en el ámbito de la sociedad civil tienen como protagonistas a los jóvenes.

DEUDAS EN LA INCLUSIÓN SOCIAL DE LA JUVENTUD

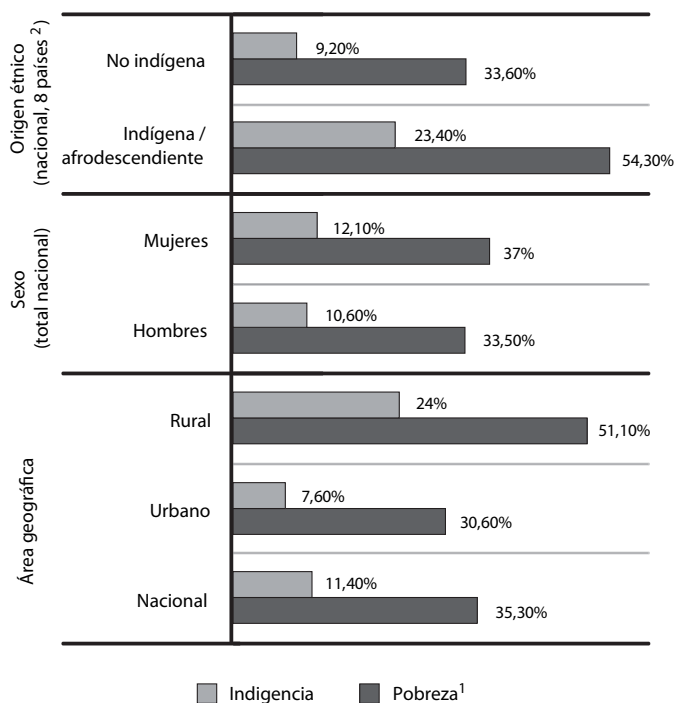
Las desigualdades intergeneracionales dejan a la juventud cierto regusto a injusticia y a falta de oportunidades. Esta sensación no es homogénea para el conjunto de la población juvenil. Si las sociedades latinoamericanas están marcadas por la herida profunda de la desigualdad, las que sangran son todas las generaciones. Aun entre los jóvenes, las brechas en acceso a activos clave (educación adecuada, empleo de calidad, incorporación a la sociedad de la información) se establecen según el nivel de ingresos de los hogares, el corte rural-urbano, la pertenencia étnico-racial y el género. Estas brechas sugieren que en el recambio generacional persisten los contrastes en oportunidades de desarrollo e inclusión social, y por tanto parecen condenados a reproducirse en el tiempo.

De manera sintética queremos reseñar aquí algunas grandes deudas todavía no saldadas en materia de inclusión social juvenil. Un primer elemento es la pobreza e indigencia por ingresos, que constituye el indicador agregado más significativo para expresar problemas de inclusión social juvenil. Como puede verse en el gráfico 1, hacia 2006, incluso considerando el final de un lustro positivo en reducción de pobreza e indigencia, ambas seguían mostrando altos índices, pero con mayor intensidad entre los jóvenes rurales que entre los urbanos, en jóvenes de minorías étnicas antes que en el resto, y en jóvenes mujeres más que en varones. Así, pobreza e indigencia no sólo reflejan, por su magnitud, problemas graves de inclusión social, sino también problemas graves que revelan cómo se distribuye la exclusión social a lo ancho de una juventud marcadamente heterogénea.

Otro indicador clave para mostrar cómo se segmenta la inclusión social entre jóvenes es el de las brechas en logros educativos, en la medida en que la educación formal marca las principales diferencias en perspectivas de acceso al mundo productivo, al bienestar a lo largo de la vida, y al reconocimiento de capacidades propias por parte del conjunto de la sociedad. En general, una mayor educación tiene como correlato un mayor sentido de pertenencia y una mayor confianza en el futuro. En el caso de la región, actualmente en casi todos los países concluir la educación secundaria constituye el pasaporte para salir de la pobreza mediante los retornos a la escolaridad a lo largo de la vida laboral y, con ello, el acceso a mayor inclusión social. El gráfico 2 muestra las brechas existentes hacia el año 2005 en conclusión de secundaria y de terciaria en América Latina, contrastando hombres y mujeres, jóvenes rurales y urbanos, del primer y del quinto quintil de ingresos familiares, indígenas y no

Gráfico 1

Iberoamérica (18 países): incidencia de la pobreza y de la indigencia entre jóvenes de 15 a 29 años de edad según área de residencia, sexo y origen étnico, alrededor de 2006
(en porcentajes)



Fuente: CEPAL, estimaciones sobre la base de tabulados especiales de las encuestas de hogares de los respectivos países. Tomado de CEPAL, SEGIB y OIJ, 2008.

1. Las cifras totales incluyen la indigencia.

2. Son Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Panamá y Paraguay.

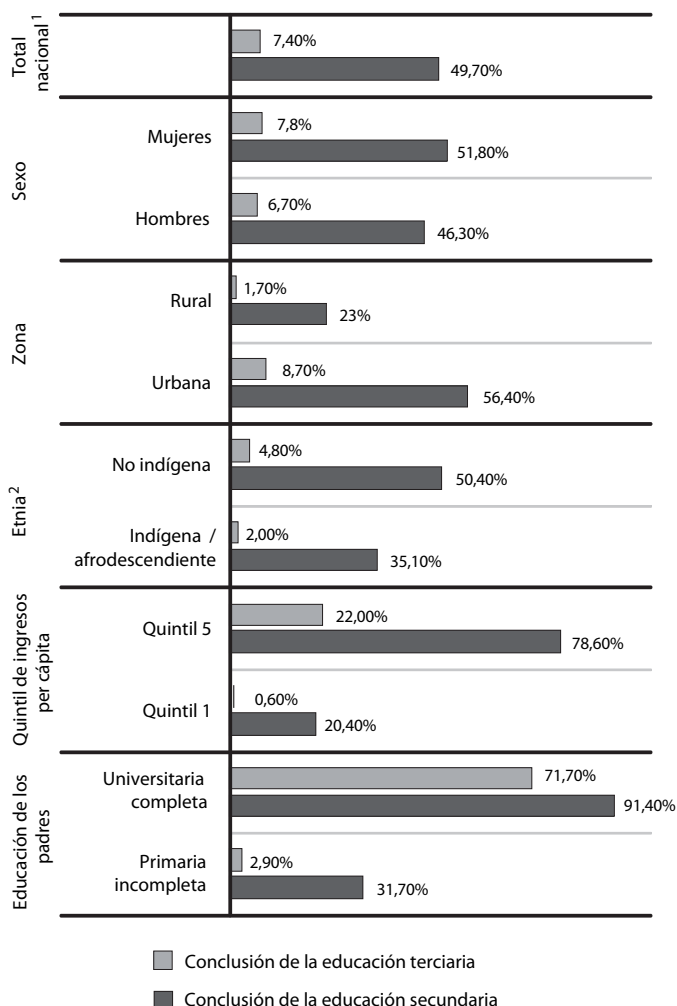
indígenas, y de padres con universitaria completa *versus* primaria incompleta.² Los datos son elocuentes y revelan la enorme brecha en logros educativos. A excepción de la variable de género, en que actualmente las mujeres ya tienen, en promedio, más logros educativos que los hombres entre los jóvenes, el resto habla por sí solo: el 20,4% en el primer quintil y el 78,6% en el quinto quintil completaron la secundaria, índices que (también en valores porcentuales) son de 23,0 para los jóvenes rurales y 56,4 para los jóvenes urbanos, 35,1 para los jóvenes indígenas y 50,4 para los no indígenas, 31,7 para los hijos de padres con primaria incompleta y 91,4 para los hijos de padres con universitaria completa. En cuanto a la finalización de la educación universitaria, si bien son niveles bajos en todos los grupos (salvo hijos de padres con universitaria completa y, en menor medida, en hogares del quinto quintil), las brechas son proporcionalmente aún mayores. Frente a estos contrastes, parece difícil pensar que la educación haga de palanca para la movilidad social, la igualación de oportunidades y la compensación de las desigualdades de origen. La reproducción intergeneracional de las brechas es lo primero en que se tiende a pensar ante estas evidencias.

Entre capacidades y oportunidades, también la conectividad digital opera hoy como una bisagra. A ella accede cada vez más la juventud iberoamericana (véase gráfico 3). El uso frecuente en 2007 era más del doble entre los jóvenes que entre los adultos, mientras el uso ocasional y cotidiano abarcaba a la mitad de los jóvenes de 18 a 29 años y sólo a un quinto de los adultos. Esto sitúa a la juventud como protagonista en el avance hacia la sociedad de la información. Son los jóvenes, sobre todo, quienes por vía de la conectividad están revolucionando el acceso al conocimiento, a la participación en grupos, a la gestión de recursos y proyectos, y a formas nuevas de recreación y consumo simbólico. Sin embargo, diferencias por edad, nivel socioeconómico y educación todavía marcan la brecha digital en términos de disponibilidad de recursos técnicos, intensidad de uso y contextos de uso. Entre subgrupos juveniles, quienes más acceden son los de mayores ingresos y de mayor nivel educativo. También llevan ventaja los más jóvenes (15 a 19 años).

2 Tomamos de entre el total de jóvenes la población de 25 a 29 años de edad, porque se presume que ya están fuera del sistema educativo y por tanto la medición evalúa niveles educativos más bien *definitivos*.

Gráfico 2

América Latina (17 países): conclusión del ciclo secundario entre jóvenes de 20 a 24 años, y del terciario entre jóvenes de 25 a 29 años según sexo, área geográfica, pertenencia étnica, quintil de ingresos y educación de los padres, alrededor de 2005
(en porcentajes)



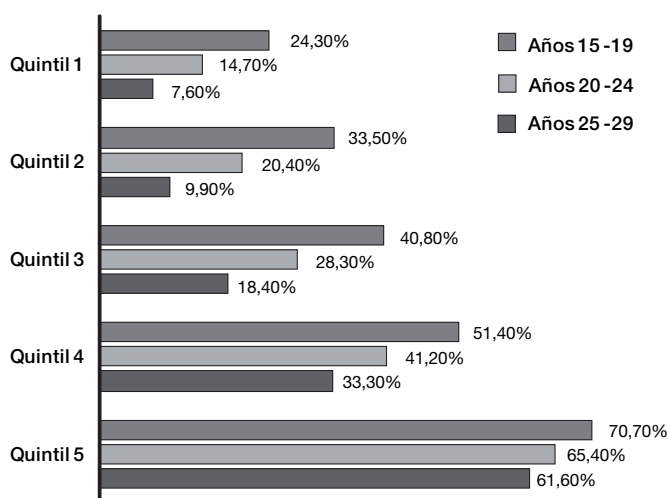
Fuente: CEPAL, SEGIB y OIJ, 2008.

1. Zonas urbanas de Argentina y Uruguay.

2. Incluye sólo 7 países.

Gráfico 3

América Latina (5 países):¹ usuarios de Internet por quintil de ingreso y edad, alrededor de 2005
(en porcentajes)

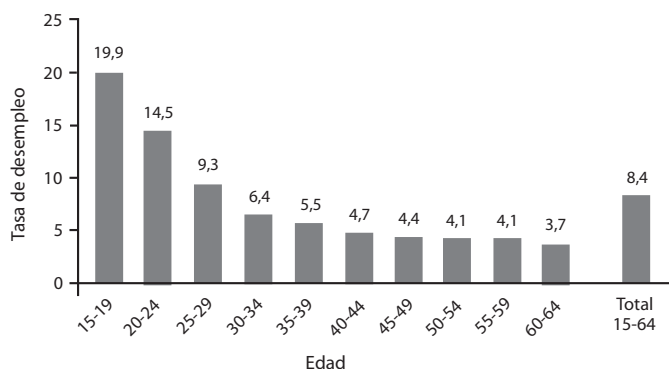


Fuente: Sistema de Información OSILAC; sitio oficial: <<http://www.cepal.org/SocInfo/OSILAC>>. Cálculos de dicho ente, sobre la base de encuestas de hogares realizadas en los países. Año más reciente disponible.

1. Promedio simple. Los países incluidos son Chile (2006), Brasil (2005), Costa Rica (2005), México (2007) y Paraguay (2005). Tomado de CEPAL, SEGIB y OIJ (2008).

El empleo constituye el otro mecanismo fuerte de inclusión y pertenencia, y claramente castiga con más fuerza cuanto más joven es la población activa. Conforme a datos de las encuestas de hogares procesadas por la CEPAL para 17 países latinoamericanos, el desempleo juvenil era 2,68 veces mayor que el desempleo adulto en 1990, 2,30 veces mayor en el año 2000 y 2,73 veces superior en 2005 (con tasas promedio de 12,8, 16,1 y 12,5%, respectivamente, entre jóvenes). Por otra parte, y conforme a la misma fuente, la proporción de jóvenes en el mercado de trabajo que están ocupados en empleos de baja productividad (bajos ingresos, carentes de seguridad social y de contratos estables) se ha mantenido alta, con un descenso moderado reciente debido a cinco años sostenidos de crecimiento económico: 47,7% en 1990, 49,8% en 2000, y 44,3% en 2005.

Gráfico 4

América Latina (18 países): tasa de desempleo en distintos grupos etarios, alrededor de 2005


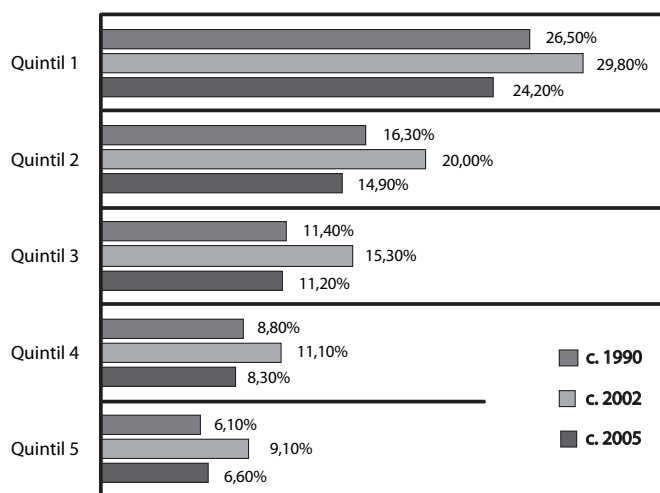
Fuente: CEPAL, sobre la base de tabulaciones especiales de las encuestas de hogares de los países. Tomado de CEPAL, SEGIB y OIJ (2008).

Las brechas de acceso al empleo entre jóvenes de distintos grupos son muy fuertes. Y se observan en niveles de ingreso, tasas de desempleo, trabajos de baja productividad. También en jóvenes que no estudian ni trabajan.

El desempleo es tanto mayor entre jóvenes de familias de menores ingresos y entre jóvenes mujeres (que además perciben menores ingresos), tal como se observa en el gráfico 5. Mientras en jóvenes del primer quintil de ingresos de hogares la tasa de desempleo promedio era de 24,2% en 2005, baja sistemáticamente a medida que sube el quintil de ingresos de los hogares, hasta llegar al 6,6% en el quinto quintil. La brecha de género también era importante para 2005: 15,8% de las mujeres de 15 a 29 años desempleadas, y 10,2% de los hombres.

Gráfico 5

América Latina (17 países): tasa de desempleo entre los jóvenes de 15 a 29 años de edad según quintiles de ingreso per cápita del hogar, total nacional
(promedios simples, en porcentajes)



Fuente: CEPAL, sobre la base de tabulaciones especiales de las encuestas de hogares de los países. Tomado de CEPAL, SEGIB y OIJ (2008).

LA DIMENSIÓN SUBJETIVA: ¿CÓMO EXPERIMENTAN LOS JÓVENES EL SENTIMIENTO DE PERTENENCIA?

El sentido de pertenencia de la juventud puede notarse en la adhesión a valores compartidos, formas reconocidas de participación, disposición a reconocer a los demás, percepciones sobre discriminación, nuevas prácticas comunicativas y confianza en estructuras sociales y en las opciones de futuro. Estos ámbitos de pertenencia son la contraparte “subjetiva” de la inclusión social, es decir, las formas en que la juventud expresa expectativas y valoraciones ante opciones con que cuentan para mitigar riesgos, acceder a capacidades y capitalizar oportunidades.

Al tomar como fuente de información las encuestas de Latinobarómetro aplicadas en casi todos los países de América Latina, en general llama la atención que la juventud adhiere en menor grado a los referentes se-

culares de identidad que los adultos (patria, política, religión), si bien la mayor brecha generacional se da en la falta de compromiso práctico con estas identificaciones (CEPAL, SEGIB y OIJ, 2008, y Sunkel, 2008). Pese a todo, en una proporción importante los jóvenes de los distintos países aún se sienten parte de esa comunidad imaginaria que es la nación, aunque no se sienten particularmente orgullosos sobre la igualdad. Ello puede ser una señal del debilitamiento del “nosotros” en el imaginario juvenil.

Los jóvenes tienden a participar menos que los adultos en partidos políticos y votan mucho menos que los adultos en las elecciones. Cabe preguntarse, en este marco, por la adhesión de la juventud a la democracia política. Al respecto, los datos disponibles para la encuesta Latinobarómetro 2005 muestran la disposición de las personas jóvenes (18 a 29 años) frente a la democracia. La satisfacción con la democracia es bastante variable, desde países en que un 80% o más de los jóvenes se siente insatisfecho (Brasil, Ecuador, Paraguay y Perú) a países con niveles de insatisfacción inferiores a 50% (España, Uruguay y Venezuela).

Cuadro 1

Apoyo a la democracia: jóvenes de entre 18 y 29 años, 2005

Apoyo a la democracia	% total (18 países)	% en España (2006)
1. La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno	58,2	79
2. En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible a uno democrático	17,5	5
3. A la gente como uno le da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático	24,4	11

Fuente: Latinobarómetro, 2005.

Los jóvenes son en nuestros días más proclives a un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada. Se han desplazado desde la visión clásica de la política representativa y de delegación de poder hacia otra en que lo político adopta formas de acción directa, lógica de

redes y núcleos más territoriales de articulación. En las últimas décadas llaman la atención formas diversas de agrupación juvenil informal, que la literatura ha rebautizado como “tribus urbanas”. Tales grupos construyen códigos de identificación colectiva sobre la base de referentes estéticos (música, grafitis, tatuajes, animación, diseño, barras) y éticos (adhiriendo a valores y también a antivalores). La incorporación de Internet en la vida cotidiana de los jóvenes está ejerciendo además un impacto profundo sobre el modo en que se elabora el sentido de pertenencia.

Si bien la juventud está menos institucionalizada en términos de identificación política, afiliación a partidos, ejercicio del voto y pertenencia a organizaciones sociales “clásicas”, participa con más intensidad que los adultos en espacios menos instituidos y sobre todo en el mundo de las redes virtuales (véase recuadro siguiente).

Recuadro 1

América Latina (18 países): algunas diferencias de percepción entre jóvenes y adultos

(edades: jóvenes, 18-29; adultos, 30 años y más)

- Personas que se identifican políticamente: 81% adultos *versus* 79% jóvenes.
- Personas que participan en partidos políticos (de entre quienes se identifican políticamente): jóvenes 8%, adultos 10%.
- Votantes en la última elección presidencial: jóvenes 71%, adultos 84%.
- Participación en protestas no autorizadas: jóvenes 32%, adultos 28%.
- Personas que participan en alguna organización (partido, sindicato, gremio, iglesia, recreación, cultura): jóvenes 31%, adultos 33%.
- Conectividad (sumadas la asidua y la ocasional): jóvenes 54%, adultos 24%.

Fuente: Elaboración de la CEPAL, sobre la base de tabulaciones del Latinobarómetro 2007.

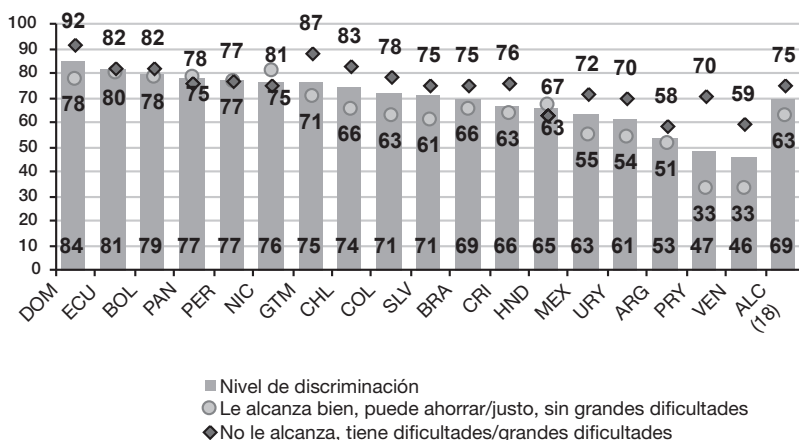
El sentido de pertenencia también se relaciona con la expectativa respecto del futuro. La información de la encuesta Latinobarómetro para

18 países latinoamericanos correspondiente a 2007 muestra que hay una mayor proporción de jóvenes que tiene expectativas optimistas sobre su propio futuro antes que sobre el futuro de sus hijos/as. También se aprecia en la información que hay expectativas más optimistas de movilidad social intergeneracional entre los jóvenes que en los adultos: un 56% de los jóvenes espera que sus hijos/as vivirán mejor que ellos en el futuro, frente a un 50% de adultos con análoga sensación (Sunkel, 2008).

La percepción de discriminación es otro elemento que cabe considerar, pues marca una debilidad en el sentido de pertenencia, sobre todo como reconocimiento de los sujetos jóvenes en tanto actores y ciudadanos. El gráfico 6 muestra una alta proporción de jóvenes que se sienten discriminados (el 69% en promedio para América Latina), y esta proporción está por sobre el 50% en casi todos los países de la región, con las únicas excepciones de Paraguay (48%) y Venezuela (45%). Como se observa en ese mismo gráfico, quienes se perciben como de portadores de menores ingresos (ingresos subjetivos) claramente se sienten más discriminados (véase CEPAL, SEGIB y OIJ, 2008).

Gráfico 6

América Latina (18 países): sentimiento de discriminación según edad e ingreso subjetivo, 2006; segmento de jóvenes de 18 a 29 años



Fuente: CEPAL, tabulaciones especiales a partir de Latinobarómetro (2006), y CEPAL, SEGIB y OIJ (2008).

Con el objeto de ahondar en las percepciones de los jóvenes al respecto, se han considerado los motivos por los cuales ellos se sienten discriminados (CEPAL, SEGIB y OIJ, 2008). En el cuadro 2 se presentan las principales razones mencionadas: el color de la piel, no tener suficiente educación, no tener conexiones, ser joven, ser mujer y ser pobre. Hay otras razones que reciben pocas menciones: ser discapacitado, homosexual, inmigrante y la religión profesada.³

CONJETURAS FINALES, A MODO DE CONCLUSIÓN

Querría, por último esbozar algunas conjeturas que, por así decir, rondaron hasta aquí la argumentación. La mayor aceptación de la acción política no convencional por parte de los jóvenes indica que ellos serían más proclives a un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionaliza. Implicaría que los jóvenes del presente no son (como suele afirmarse) menos rebeldes o más indolentes que los de generaciones anteriores. Más bien, expresan su malestar de una manera distinta, lo que también implica un desplazamiento desde la visión clásica de la política representativa y de delegación de poder hacia otra en que lo político adopta formas de acción directa, lógica de redes y núcleos más territoriales de articulación.

La falta de identificación con instituciones representativas del sistema político por parte de la juventud va, pues, de la mano con la participación reorientada hacia espacios de la sociedad civil. Ante la creciente individualización de la sociedad y el descentramiento de la política como eje articulador de la participación social, las juventudes contemporáneas buscan la participación en órbitas que toman distancia de la política estatal y pública: grupos de encuentro, foros sociales, iniciativas comunitarias, movimientos locales juveniles, voluntariado juvenil, alianzas entre jóvenes, ecologistas e indigenistas. Se observa un incipiente y paulatino aumento de la participación en estos temas, preferentemente en los jóvenes de 15 a 25 años (CEPAL y OIJ, 2004).

En las últimas décadas han ganado lugar los estudios sobre tribalización que destacan grupos informales urbanos como los *grafiteros*, *skaters*,

³ Esto puede responder a una subrepresentación de estas categorías en la muestra utilizada por el Latinobarómetro.

Cuadro 2

América Latina (18 países): principales razones para sentirse discriminado, por sexo, jóvenes de 18 a 29 años, 2006
(porcentajes del total)

País	Total ¹	Por el color de la piel / raza	Por no tener suficiente educación	Por no tener conexiones / contactos	Por ser joven	Por ser mujer	Por ser pobre	Otras varias
ARG	53,4	3,2	7,4	8,3	6,5	1,3	11,3	15,4
BOL	79,3	18,4	8,6	4,4	7,4	8,6	17,9	14,0
BRA	68,8	13,9	8,2	2,8	5,9	3,4	18,4	16,2
CHL	73,9	0,7	14,2	10,0	7,0	1,2	24,4	16,4
COL	71,2	4,2	12,6	18,8	4,9	1,3	18,6	10,8
CRI	66,3	2,2	10,8	5,4	7,6	3,2	11,4	25,7
ECU	81,3	7,9	21,8	6,7	2,9	2,2	25,9	13,9
SLV	70,6	0,5	7,2	4,6	2,5	2,0	37,0	16,8
GTM	75,3	15,8	7,3	5,6	7,1	11,7	14,0	13,8
HND	64,8	1,4	13,6	3,6	3,2	1,3	28,8	12,9
MEX	62,6	3,2	9,7	3,0	6,4	8,5	13,0	18,8
NIC	76,0	1,3	9,7	5,7	11,3	1,6	36,6	9,8
PAN	77,2	9,6	18,6	15,9	2,7	0,3	16,8	13,3
PRY	47,4	5,0	6,5	6,1	1,7	2,5	17,5	8,1
PER	76,5	9,9	14,4	11,7	5,7	2,6	18,3	13,9
DOM	84,2	3,5	13,3	8,4	4,1	0,9	31,9	22,1
URY	61,2	2,7	5,8	6,7	11,2	2,6	11,7	20,5
VEN	45,6	1,8	5,6	8,1	3,8	1,2	10,7	14,4
ALC (18)	68,6	6,0	10,9	7,6	5,5	3,2	20,4	15,0

Fuente: CEPAL, tabulaciones especiales a partir de Latinobarómetro (2006), y CEPAL, SEGIB y OJJ (2008).

1. El total corresponde al porcentaje de personas que por alguna razón se siente discriminada. La suma de todas las razones es igual a este valor.

okupas, *pokemones* y otros. Tales grupos construyen códigos de diferenciación en la elaboración de procesos identitarios, vías para intervenir en el espacio público local, referentes de pertenencia, modos de cohesión estético-éticos y sus propias alternativas de vinculación a modelos globales. Salir del anonimato con visibilidad y empoderamiento incluye interacciones violentas, transgresoras, apariencias desafiantes, defensa de la territorialidad del cuerpo (tatuajes, por ejemplo) y de los espacios que hacen suyos.

Estamos, por tanto, frente a nuevas formas de pensar la pertenencia en términos de participación en lo político, de asociación entre grupos, de adscripción a valores por los cuales movilizarse, de maneras de vincular lo individual y lo colectivo, de estrategias de visibilidad. Es una juventud menos épica que la “sesentista” y la “setentista”, pero no menos ética, ya que los jóvenes latinoamericanos son hoy proclives a movilizarse en torno a la defensa de derechos, exigencia de transparencia, manifestaciones por la paz, grupos organizados a propósito de temas como la ecología, el género y la diversidad cultural. Parte de estos nuevos móviles hace que la juventud muchas veces piense más conforme a una lógica local-global que a una local-nacional, dado el carácter transnacional, pero a la vez territorializado, de los valores por los cuales está dispuesta a movilizarse. Así, puede ser una juventud más autónoma y territorial, pero también más global y en redes: se densifica localmente, se relanza globalmente; se gestiona autónomamente, se articula reticularmente (Castells, 2009).

Por otro lado, es una generación en la que el lugar de la gratificación inmediata, la individuación y los guiones personales de vida tienen mayor presencia, en sintonía con los cambios culturales propios de la posmodernidad y la sociedad de la información (Beck y Beck-Gernsheim, 2003). La diversificación en opciones de vida por efecto de la mayor oferta cultural y el acceso a información más *à la carte*, la discontinuidad de esos mismos proyectos –dados los cambios más veloces en la economía mundial y en las tecnologías de uso a su alcance y la mayor precariedad laboral– son elementos que afectan más a las nuevas generaciones, en particular al modo en que se proyectan hacia el futuro y utilizan las estructuras de oportunidades.

Conjeturalmente, muchos tendemos a pensar que la juventud actual es una generación menos discursiva y más gestual que las que la precedieron, menos autojustificativa y más autoproducida, menos declamatoria y más expresiva, menos retórica y más estética. La oferta de la industria cultural y el lugar que ocupan los referentes estéticos (íconos, música, multimedia, espectáculos, flujos de imágenes y de imaginarios) tal vez

concurrer en estas mutaciones. No se trata, empero, de una generación menos reflexiva o autorreflexiva, pero probablemente se muestre más fluida y centrífuga en su forma de pensarse a sí misma y de pensar su relación con los canales de inclusión social, con los referentes colectivos ampliados y con los proyectos compartidos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2003), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Buenos Aires, Paidós.
- Castells, Manuel (1999), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 2: *La identidad*, Madrid, Alianza.
- CEPAL (2006), *La protección social de cara al futuro: acceso, financiamiento y solidaridad*, Santiago de Chile, CEPAL.
- (2007), *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, LC/G2335, enero, CEPAL.
- CEPAL y OIJ (2004), *La juventud en Iberoamérica: tendencias y urgencias*, Santiago de Chile, CEPAL.
- CEPAL, SEGIB y OIJ (2008), *Juventud y cohesión social en Iberoamérica: un modelo para armar*, Santiago de Chile, CEPAL.
- García Canclini, Néstor (2008), “Los jóvenes no se ven como el futuro: ¿serán el presente?”, Madrid, *Pensamiento Iberoamericano*, n° 3 (segunda época).
- Hopenhayn, Martín (2005), “Fuegos cruzados sobre la juventud latinoamericana”, en *América Latina desigual y descentrada*, Buenos Aires, Norma.
- PNUD (2010), *Informe sobre desarrollo Humano para Mercosur 2009-2010: Innovar para incluir: jóvenes y desarrollo humano*, Buenos Aires, PNUD.
- Rodríguez, Jorge y Martín Hopenhayn (2007), “Maternidad adolescente en América Latina y el Caribe: tendencias, problemas y desafíos”, CEPAL y Unicef, *Boletín Desafíos*, n° 4, Santiago de Chile, enero.
- Sunkel, Guillermo (2008), “Sentido de pertenencia en la juventud latinoamericana: identidades que se van y expectativas que se proyectan”, Madrid, *Pensamiento Iberoamericano*, n° 3 (segunda época).

IV. HITOS CONSTITUCIONALES Y SENTIDO DE PERTENENCIA

14. El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes

Roberto Gargarella y Christian Courtis

Este texto aborda críticamente algunos de los rasgos distintivos del constitucionalismo regional. En primer lugar, la reflexión gira en torno al sentido último de las Constituciones con que contamos, y se pregunta cuál es el objetivo principal que se proponen alcanzar las Constituciones ya escritas en la región. Nos interesa señalar que, en una mayoría de los casos, las nuevas Constituciones lamentablemente han quedado a merced de objetivos cortoplacistas.

Examinamos, además, la famosa tensión entre constitucionalismo y democracia, dos ideales que –a pesar de su larga convivencia– se mueven conforme a lógicas distintas, más bien opuestas. Más adelante, nos interrogamos acerca de los presupuestos filosóficos del constitucionalismo y nos planteamos qué es lo que ocurre cuando se mantienen estructuras constitucionales forjadas a partir de presupuestos de cuño elitista, en un marco social que descrece de tales presupuestos y confronta con ellos.

En una instancia posterior, nos planteamos algunas cuestiones referidas a la estructura básica que encierra cualquier Constitución; a sus dos partes relacionadas con la organización del poder (por ejemplo: la división del poder, el establecimiento de un sistema de frenos y contrapesos) y la definición de los derechos fundamentales (la “declaración de derechos”). En este caso, exploramos los modos en que se articulan y entran en conflicto estas dos secciones. Reflexionamos, además, en torno a la estructura de derechos de las nuevas Constituciones regionales. Consideramos que tiene sentido dedicar una atención especial a este aspecto de los nuevos textos fundamentales, dado que ha sido objeto de los principales ataques por parte de los críticos del nuevo constitucionalismo.

Se dice, con cierta razón, que las nuevas Constituciones incorporan listas interminables de derechos, degradando así el texto fundacional, para convertirlo en un mero listado de promesas que no pueden cumplirse. Nos preguntamos, entonces, acerca de la pertinencia de este tipo de observaciones. Nos ocupamos, asimismo, del problema de los “trasplantes” constitucionales, es decir, la posibilidad de introducir en los “viejos”

textos instituciones “nuevas”, desvinculadas de los orígenes de aquellos. Lo anterior nos permite desarrollar una reflexión más general en torno a las posibilidades y los límites de las reformas constitucionales. Nos preguntamos, así, sobre la posibilidad cierta de contar (como muchos quieren) con una carta constitucional “neutral”, una que no tome partido por concepción alguna del bien. Y, por último, planteamos algunas cuestiones básicas acerca de lo que denominamos condiciones materiales, o condiciones de posibilidad, del constitucionalismo: ¿es verdad –y ese es el interrogante– que las Constituciones sólo pueden florecer en determinados contextos socioeconómicos?

LA PREGUNTA QUE LA CONSTITUCIÓN VIENE A RESPONDER

Una forma de comenzar a examinar el contenido de las nuevas Constituciones latinoamericanas consiste en indagar cuál es la principal pregunta que ellas se formulan o, en forma más directa, cuál es el principal mal que ellas vienen a remediar. La pregunta puede ser pertinente ya que, cuando miramos atrás, una y otra vez nos encontramos con que el constitucionalismo siempre apareció asociado a la necesidad de poner fin a cierto problema: se dictaba entonces una nueva Constitución como contribución institucional clave a una empresa social más vasta, orientada a que la sociedad superara la peculiar situación de crisis por la que atravesaba.

Por caso –y conforme a la exposición del propio James Madison en *El Federalista* n° 10–, puede leerse la Constitución estadounidense de 1787 como un intento de poner fin a la injerencia de las facciones que amenazaban con arrasar con los derechos de un segmento de la ciudadanía. Según Madison, en dicha situación era imposible atacar las causas de las facciones (en última instancia, la diversidad de pensamiento y la libertad de las personas de agruparse con otras con intereses comunes), por lo cual sólo quedaba apuntar a sus efectos, y en ese trance aparecía la Constitución, como dique destinado a dificultar que las irracionales apetencias de algunos tomaran forma de ley. Simón Bolívar, mientras tanto, pensó en el constitucionalismo como un instrumento al servicio de la causa de la independencia. Por eso mismo, en el Manifiesto de Cartagena, tuvo duras palabras contra el primer proyecto constitucional aprobado en su país, al que consideró la causa “más importante” de la debacle política que se había producido en Venezuela luego de la inde-

pendencia (Bolívar, 1976). A eso también obedecía que él se ocupara, reiteradamente, de redactar propuestas constitucionales que en forma inequívoca se proponían fortalecer la autoridad presidencial (en su opinión, la clave para garantizar la independencia de las nuevas naciones). Asimismo, Juan Bautista Alberdi —el gran constitucionalista argentino— entendió que la Constitución podía resultar una herramienta fundamental para poner fin al azote de la anarquía y el caudillismo que asolaban a su país. Ella podía y debía convertirse en la gran carta de garantías para que los inmigrantes europeos se animaran a repoblar el país, y así cambiar las bases culturales del autoritarismo político imperante.

En definitiva, los ejemplos anteriores nos ilustran acerca de un aspecto más general: las Constituciones suelen nacer en momentos de crisis, con el objeto de resolver algún drama político-social determinante.¹ En todos los casos se da por sentado que en la Constitución no se encuentra la llave mágica capaz de resolver el problema en cuestión, pero a la vez se considera que allí reside parte de lo más importante que puede hacerse, colectivamente, en pos de un cambio.

Dicho esto, podemos plantear, entonces, cuál es esa gran pregunta que los nuevos textos constitucionales procuran responder. O, en otros términos, cuál es el gran drama que las nuevas Constituciones latinoamericanas pretenden resolver a partir de su dictado. Ese análisis puede ayudarnos a reconocer los atractivos y los límites de los proyectos de reforma constitucional más recientes en la región.

Por caso, podría decirse que el cometido de muchas de las reformas propuestas en los años ochenta —luego de la larga serie de gobiernos autoritarios que asoló la región a partir del segundo tercio del siglo XX— fue combatir o morigerar el hiperpresidencialismo, al cual se identificaba como causa fundamental de la inestabilidad política de las jóvenes democracias regionales. El mal a combatir, entonces, era la inestabilidad, y el principal remedio constitucional para hacerle frente consistía en la limitación del presidencialismo (Linz y Valenzuela, 1994; Nino, 1992, y Riggs, 1987).

1 Decir esto no implica sostener en modo alguno que la creación o reforma de una Constitución responda siempre a un único objetivo. Lo que sí se sostiene aquí es que habitualmente las Constituciones reconocen como trasfondo, y como causa motivadora, algún *motor* fundamental, que puede ayudarnos a reconocer el perfil del proyecto bajo estudio y a entender la lógica que lo anima.

Ahora bien, aunque el objetivo de moderar el hiperpresidencialismo haya sido el más importante, no es tan claro que los reformadores de ese entonces hayan tomado siempre en serio tales consejos. El caso de la Argentina resulta de especial interés, en tal sentido, por la enorme inversión de energía intelectual que precedió a la convocatoria constituyente. De modo relevante, nos encontramos allí con la creación de una nueva institución –el Consejo para la Consolidación de la Democracia– que desde principios de los ochenta tuvo por misión casi excluyente elaborar un proyecto de reforma no presidencialista. La Constitución aprobada en 1994, sin embargo, desoyó fundamentalmente aquellos consejos, para concentrarse sobre todo en asegurar la reelección al presidente entonces en ejercicio. Dicho objetivo condicionó la reforma toda, quitándole mucho de su potencial atractivo. Así, una nueva Constitución como la argentina, al igual que otras aprobadas en la región en esa misma época, pareció desperdiciar la oportunidad y el conocimiento a su alcance, para ponerse al servicio de fines eminentemente cortoplacistas.

Cabe aclarar que el cortoplacismo no es un defecto atribuible a todos los proyectos reformistas aparecidos en la región durante los años noventa. Constituciones nuevas como las del Estado Plurinacional de Bolivia y Ecuador, por tomar dos casos relevantes, sirvieron al propósito reeleccionario de quienes las promovieron, pero también fueron ampliamente más allá de dicho objetivo. Esto resulta más claro en el caso de la Constitución boliviana, que puede verse guiada de modo muy especial por el ánimo de terminar con la marginación político-social de los grupos indígenas.²

Dicha idea fuerza –defendida públicamente por quienes propiciaron la Constitución, y reconocible en el texto aprobado– parece dar sentido al documento finalmente dictado. Como dijera el vicepresidente boliviano, el sociólogo Álvaro García Linera: “Esta Constitución es buena, es poderosa. Incluye a toda Bolivia. Hay que sentirse orgulloso porque aquí

2 La nueva Constitución, en efecto, establece cuotas de parlamentarios indígenas (por ejemplo, artículo 146, VII); la justicia indígena originaria campesina, a la cual sitúa en el mismo nivel que a la justicia ordinaria (artículo 192); un Tribunal Constitucional plurinacional, parte de cuyos miembros son escogidos conforme al sistema indígena (artículo 196 y siguientes); un órgano electoral plurinacional con representación indígena; un modelo económico-social comunitario basado en la cosmovisión indígena (artículo 205 y siguientes); derechos especiales de los indígenas sobre el agua y sobre los recursos forestales de su comunidad (artículo 304); derechos a la tierra comunitaria e indígena (artículo 293 y disposiciones transitorias), etcétera.

se está coronando el liderazgo y la vanguardia política del movimiento indígena campesino respecto del resto de los sectores sociales”.³ En tal sentido, podríamos agregar que la pregunta-objetivo planteada por los constituyentes bolivianos era, cuanto menos, una muy relevante y bien escogida. Pocos temas resultan más cruciales y parecen más justificados, en la actualidad boliviana, que el de la marginación indígena. En tal sentido, es un mérito del constituyente boliviano haber salido a la búsqueda y haber hecho frente a dicha decisiva cuestión.

Llegados a este punto, podemos plantearnos una pregunta a futuro, pertinente para muchos de los restantes países latinoamericanos que –a diferencia de los casos del Estado Plurinacional de Bolivia o Guatemala, por ejemplo– no parecen estar fundamentalmente marcados por la marginación de los grupos indígenas. ¿Qué problema debería escoger el futuro constituyente latinoamericano como problema-objetivo que atender por medio de una eventual reforma de la Constitución? ¿Tal vez el drama de la desigualdad, que desde hace ya tiempo afecta de modo decisivo el desarrollo constitucional de la región? Es posible que la respuesta sea afirmativa, pero en todo caso la pregunta sigue abierta, y es una que el constituyente no puede dejar simplemente de lado, como a veces ha hecho.

POLÍTICA CONSTITUYENTE Y POLÍTICA ORDINARIA

La “pregunta” que aquí nos ocupa, la abordada por la Constitución, merece una mayor reflexión, al menos a la luz de algunas distinciones que sugiere la teoría política y constitucional.

Entre ellas, las destinadas a diferenciar el ámbito de conveniencia de la política constituyente –encargada de crear una nueva ley fundamental o de modificar la establecida– respecto de aquel de la política constituida u ordinaria, que supone la existencia de cierto marco de referencia constitucional estable y se desarrolla dentro de los parámetros que ese marco fija.

La Constitución es, por definición, un tipo de norma distinta de la legislación ordinaria. Basta recordar, sin pretensión de exhaustividad, al-

3 Véase, por ejemplo, <<http://www.fmbolivia.com.bo/noticia5108-garcia-linea-explica-a-campesinos-la-nueva-cpe-y-se-inicia-su-socializacion.html>>.

gunos de los rasgos que marcan esta diferencia (y que, por estar estrechamente interrelacionados, sin duda se superponen en ciertos aspectos). Primero, la Constitución es la ley suprema, y subordina tanto la forma de creación como el contenido de la legislación inferior. Segundo, ella establece las instituciones fundamentales del Estado y define sus facultades y objetivos. Tercero, consagra el catálogo de derechos fundamentales de las personas. Y cuarto, prevé una serie de garantías para preservar su supremacía, entre las que interesa destacar la llamada rigidez constitucional, es decir, el hecho de que su reforma requiera un procedimiento más gravoso que la aprobación o modificación de legislación ordinaria.

Todos estos rasgos tienden a reservar la reforma o modificación de la Constitución para momentos relativamente extraordinarios, por oposición al desarrollo y adopción de la política y legislación ordinarias, cuyo mayor dinamismo concierne a actividades de carácter permanente. La noción de rigidez constitucional refleja claramente esta idea: la Constitución misma establece los procedimientos para la adopción de la legislación ordinaria, y agrava esos procedimientos –en algunos casos, de manera notoria⁴ cuando se trata de su propia modificación.

La política constituyente tiene, entonces, un lugar propio, distinto del de la política ordinaria. Esta diferenciación puede vislumbrarse al menos en dos sentidos. El primero, acaso más sencillo de asir, es temporal: la Constitución se concibe como un documento cuyos cambios deben ser menos frecuentes que los de la legislación ordinaria. Las reformas constitucionales requieren un consenso reforzado y procedimientos especiales: se pretende así que sucedan de manera ostensiblemente menos habitual que los cambios de la legislación ordinaria.

El segundo sentido está vinculado con el contenido de las reformas de la Constitución: sin pretender agotar el tema aquí, afirmaremos al menos que un modelo de Constitución rígida sugiere que las modificaciones constitucionales deben quedar reservadas a cuestiones de máxima trascendencia institucional o axiológica. El esfuerzo político necesario para lograr una reforma parece imponer cierta cautela: tal empeño sólo debe llevarse a cabo cuando la cuestión no pueda resolverse en el marco de la política ordinaria, y resulte necesario cambiar las reglas mismas

4 Por ejemplo, algunas Constituciones requieren para su reforma la convocatoria de una convención constituyente –es decir, un órgano distinto de la legislatura ordinaria–. Otras requieren además la aprobación por una determinada cantidad de Estados, o la aprobación por mayoría calificada de la legislatura subsiguiente.

del juego. De modo que sólo razones de especial importancia aconsejan desplazar la discusión de una cuestión del marco de desarrollo legislativo ordinario al marco de una reforma constitucional.

Distintos autores han abordado la dualidad entre el lugar correspondiente a la política constituyente y el correspondiente al debate político ordinario. El filósofo del derecho y constitucionalista Bruce Ackerman ha intentado tematizar esta dinámica en el marco de la historia constitucional estadounidense (Ackerman, 1991 y 1999). Dada la gran rigidez de la Constitución de los Estados Unidos, que torna prácticamente inviable una reforma total, Ackerman dirige su atención a cambios que podrían considerarse emparentados con una reforma constitucional, es decir, a modificaciones estructurales de la interpretación de una Constitución.

En su análisis, pone cierto énfasis en el aspecto temporal de los grandes cambios de orientación en la interpretación de la Constitución, relacionándolos con la noción de “revolución científica” que acuñó el epistemólogo Thomas Kuhn (1971).⁵ De acuerdo con Ackerman, la historia constitucional se caracterizaría por una cantidad discreta de “momentos constitucionales” extraordinarios, sustentados sobre una base de consenso político y participación popular también extraordinarios, y por largos períodos de “normalidad” constitucional, durante la cual la política y la adopción de legislación ordinaria se desarrollaría dentro del marco pautado por el “paradigma” constitucional vigente, y se limitaría al funcionamiento del sistema político instituido, con el periódico respaldo de los votantes.

En su esquema, los “momentos constitucionales” suponen la ruptura con las bases interpretativas anteriormente aceptadas, y abren el camino a nuevos desarrollos de interpretación constitucional y a la consiguiente modificación del marco de discusión de la política ordinaria. Por analogía, la política ordinaria consiste –como la tarea “normal” de los científicos– en el desarrollo de las posibilidades que ofrece el marco constitucional establecido y no en la nueva modificación de ese marco.

5 Las analogías con el esquema propuesto por Kuhn son evidentes: las “revoluciones científicas” triunfantes determinan un cambio de paradigma científico que, una vez establecido, ofrece el marco para el desarrollo de la “ciencia normal”. El crecimiento de esa ciencia normal requiere la estabilidad de un paradigma científico y, por ende, se ve alterado cada vez que acaece una nueva revolución científica. La tarea ordinaria de los científicos sería resolver problemas y “acertijos” dentro del marco de un paradigma científico aceptado, y no cuestionar o modificar permanentemente ese paradigma (Kuhn, 1971).

Una de las principales críticas dirigidas a Ackerman es la dificultad de determinar cuándo nos enfrentamos a un “momento constitucional” que revolucione la interpretación de la Constitución, de modo tal que inaugure un nuevo paradigma. Sin embargo, tal dificultad tiene menos peso en aquellos ordenamientos constitucionales en los cuales la reforma significativa de la Constitución es menos gravosa: en regímenes de ese tipo, no es arriesgado postular que los momentos de ruptura constitucional no consisten primariamente en cambios interpretativos llevados a cabo por jueces, sino precisamente en la puesta en marcha y concreción de una reforma constitucional significativa; en ambos casos, en línea con la movilización de gran participación popular y amplios consensos políticos.

Por reforma constitucional significativa entenderemos, sencillamente, aquella que modifica de modo sustancial el contenido de una Constitución, o la reemplaza por una Constitución nueva. La ocurrencia de reformas de este tipo resulta bastante más fácil de verificar que la de grandes cambios interpretativos reflejados en una serie de sentencias de un tribunal emblemático, como la Corte Suprema o una Corte Constitucional. Aun sin sobrestimar el peso del texto legal escrito, parece mucho más fácil evaluar la radicalidad de un cambio constitucional ocurrido mediante una reforma –basta comparar el texto nuevo con el anterior– que determinar las posibles derivaciones de una o varias interpretaciones constitucionales que emanan de sentencias de tribunales, cuya dilucidación desde ya plantea una serie de dificultades, como determinar si la tendencia se consolidará o surgirán decisiones que la desmientan o la moderen, o cuál es la magnitud o trascendencia del cambio interpretativo.

Pese a todo, lo que importa a efectos del presente trabajo es que este esquema supone la existencia de muy contados picos de cambio constitucional profundo y, entre ellos, de mesetas prolongadas de desarrollo legislativo ordinario, como efecto del juego regular de la política. Los dos momentos se diferencian claramente: el constitucional es extraordinario y sucede en aquellas raras ocasiones en que un proyecto de Constitución o un proyecto interpretativo novedoso cuenta con un aval político también extraordinario. El desarrollo legislativo infraconstitucional, en cambio, sucede dentro del marco establecido por la Constitución y es resultado de la negociación política ordinaria.

Jon Elster, el notable teórico social noruego, también sugiere un esquema dualista para interpretar el papel específico de las reglas de juego constitucionales en relación con las reglas generadas por la política

ordinaria, en el marco de su análisis de lo que denomina “precompromisos”. Elster pone menos énfasis en la dinámica temporal de los cambios constitucionales: su mirada se centra más bien en el tipo de regla o compromiso que surge de la creación de reglas constitucionales, y de sus consecuencias sobre la creación de reglas ordinarias. Así, señala que existe una diferencia cualitativa entre la acción de quienes crean una nueva Constitución y la de quienes se mueven en el marco de acción creado por tal Constitución: “Sólo la asamblea constituyente es un actor político, en el sentido estricto de la *politique politisante*, todas las generaciones ulteriores quedan limitadas a la *politique politisée* o a la aplicación cotidiana de las reglas básicas” (Elster, 1979: 94). Elster presta especial atención a los mecanismos por medio de los cuales funciona el “precompromiso constitucional” (comparado metafóricamente por Elster con el gesto de Ulises de atarse al mástil de su nave para oír el canto de las sirenas sin perder su libertad). Estos precompromisos constituyen limitaciones impuestas a las generaciones futuras, entre las que se encuentran los límites y contrapesos a la facultad legislativa: el veto presidencial, el bicameralismo, la rigidez constitucional (Elster, 1992: 40-41). Paradójicamente, estas limitaciones permiten constituir un espacio de libertad para obrar, con el que sería difícil contar si la política consistiera en la discusión permanente de las reglas de juego. De modo que, según este esquema, ciertas restricciones en las posibilidades de discusión política se traducen en un marco acotado, pero que a su vez posibilita la generación de nuevas reglas y acuerdos políticos. La distinción de niveles recuerda también aquella que formulara el filósofo del derecho de origen inglés Herbert Hart (1963: cap. V) entre reglas primarias, que crean obligaciones y sanciones para las personas, y reglas secundarias, que establecen los modos de creación y modificación de las reglas.

Cabe anotar que la mirada de Elster pone tal vez excesivamente de relieve las limitaciones y restricciones creadas por la ley suprema, a expensas de lo que uno podría denominar aspectos habilitantes de una Constitución. Así, podemos leer las Constituciones como documentos que no sólo establecen restricciones, sino que también crean facultades de distintos modos: dotando de poderes a los órganos de gobierno, estableciendo tareas y metas concretas que cumplir y, más en general, fijando los fines de la actuación estatal. Quizás Elster sólo haya tenido en mente Constituciones como la estadounidense, que carecen casi por completo de enunciación de metas o finalidades sustantivas, dedican mayor espacio a delinear los pesos y contrapesos entre órganos de gobierno y definen derechos en un sentido primordialmente negativo: como obli-

gaciones de no interferencia del gobierno. Sin embargo, la Constitución estadounidense es la más antigua de las vigentes, y su modelo ha sido claramente abandonado, al menos en la experiencia comparada posterior a la Segunda Guerra Mundial, en pro del modelo de Constituciones que dedican bastante más espacio a definir las metas y finalidades que el gobierno debería cumplir, y las cosas que el gobierno debería hacer (no sólo las que debería dejar de hacer). Las Constituciones latinoamericanas adoptadas en los últimos veinte años se alinean sin duda con este modelo sustantivo, en oposición a un modelo meramente procedimental de Constitución.

Sin embargo, también puede ensayarse una lectura dualista de las Constituciones sustantivas: en la medida en que multiplican las indicaciones hacia las metas o finalidades estatales, y hacia las cosas que los gobiernos deberían hacer, desplazan al plano de la política ordinaria la negociación y la adopción de los instrumentos por medio de los cuales se plasmarán esas metas o finalidades. Dados su concisión y su grado de generalidad, resulta imposible que la Constitución describa con lujo de detalle esos instrumentos: la adopción de un programa sustantivo fuerte por parte de la norma fundamental habilita entonces una discusión política acerca del detalle de los medios que se adoptarán para concretar aquellas metas o finalidades. Si la Constitución fija como meta la protección del derecho a la salud, corresponde a la política ordinaria decidir la manera en que esa meta se traducirá concretamente en instrumentos de política pública, como leyes, programas o planes de salud.

Las reglas de los juegos –como el ajedrez o los juegos de cartas– constituyen otra analogía útil para entender esta dualidad. Parece sencillo distinguir entre las reglas de un juego y las jugadas o combinaciones concretamente realizables a partir de aquellas. Es justamente el establecimiento de las reglas lo que permite jugar. Las jugadas o combinaciones son posibles a partir de la existencia de esas reglas, en función de la interacción recíproca de los jugadores y de otros factores, como el azar. Ahora bien, si la existencia de las reglas es una condición necesaria para jugar, es evidente que no basta sólo con ellas para que el juego se desarrolle: para ello, los jugadores deben ponerlas en práctica. Por otro lado, si la actividad de los jugadores se dirige no a intervenir según esas reglas, sino a cambiarlas, lo que sucede es que crean un juego distinto, que de todos modos exigirá poner esas nuevas reglas en práctica para ser jugado. A la luz de esta analogía, la política constituyente fija las reglas del juego, mientras que la política ordinaria es semejante al desarrollo del juego a partir de esas reglas.

Una mirada dual del espacio que corresponde, respectivamente, a la política constituyente y a la política ordinaria, permite alertar, por ende, sobre ciertos riesgos del recurso a reformas constitucionales como instrumento de gobierno. Si la Constitución fija reglas básicas del juego, y el desarrollo del juego queda librado al espacio de la política ordinaria, acudir a las reformas como estrategia para jerarquizar ciertas metas o finalidades trae aparejada la complicación de convertir lo extraordinario en ordinario, a la vez que se perpetúa el cambio de reglas del juego. Como consecuencia, jamás se empieza a jugar el juego: se renueva constantemente la voluntad fundacional, sin que arribe el momento de comenzar a desarrollar el proyecto sugerido por la Constitución.

En sentido similar, dado el esfuerzo político e institucional que una reforma constitucional requiere en sistemas de Constitución rígida, cabe preguntarse si semejante energía resulta bien canalizada cuando el desarrollo del programa constitucional requiere, de todas maneras, del concurso de la política ordinaria. Esa inversión de esfuerzo puede tener un valor simbólico importante –aunque decreciente, en caso de reformas reiteradas–; pero lo cierto es que la concreción de las promesas de una Constitución, por mucho espesor sustantivo que demuestre poseer, depende del buen funcionamiento de la política ordinaria. Lograr el consenso necesario para emprender una modificación constitucional destinada a incluir reivindicaciones en materia de salud o de derechos de los pueblos indígenas, por ejemplo, puede ser más gravoso y simultáneamente menos efectivo en términos de resultados que el esfuerzo necesario para crear consenso sobre una política de Estado en materia de salud o de derechos de los pueblos indígenas y para implementarla. En el primer caso, el resultado es simplemente una modificación del texto constitucional, mientras que en el segundo el grado de concreción del objetivo político deseado parece mayor.

Acudir a reformas constitucionales como solución política corre el serio riesgo de constitucionalizar la política ordinaria, o bien, expresado a la inversa, de ordinarizar la Constitución. Semejante fenómeno no ha sido infrecuente en países de la región: el caso paradigmático es México, cuya Constitución, adoptada en 1917, ha sido reformada en ciento ochenta y nueve oportunidades desde entonces.⁶ Esta incli-

6 Véase <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum.htm>>. Como algunas reformas introdujeron modificaciones en varios artículos, se estima que entre los años 1917 y 2009 la Constitución mexicana –que se supone

nación hacia la reforma constitucional para solucionar cuestiones de política coyuntural tiene un efecto institucional pernicioso: con cada cambio importante del equilibrio de las fuerzas políticas se produce un impulso para introducir nuevas modificaciones a la Constitución, bajo el argumento de que las reivindicaciones propias también merecen una consagración constitucional, y de que, de todos modos, otros ya lo han hecho antes.

En resumen, la necesaria dualidad entre política constituyente y política ordinaria parece disolverse cuando se recurre con frecuencia a reformas constitucionales como medio de consagración de ciertas metas o finalidades sustantivas, por loables que ellas sean. El orden constitucional parece requerir cierta estabilidad, cierto sentido de intangibilidad; de lo contrario, corre el riesgo de banalizarse y de confundirse con el de la política ordinaria.

Lo dicho permite reformular la cuestión inicial: qué pregunta pretende contestar la Constitución. Tal vez el primer interrogante que formularse al respecto es si esa pregunta requiere necesariamente una modificación constitucional, o bien podría canalizarse por medio del debate político ordinario.

LA FILOSOFÍA PÚBLICA Y LA CONSTITUCIÓN

Un elemento clave, a la hora de entender la lógica de una Constitución, es el de sus presupuestos básicos, normalmente asociados con la filosofía pública dominante.⁷ En general, ¿cómo considera la Constitución a los individuos? ¿Los ve como seres racionales, autónomos, capaces de decidir por sí mismos, o como sujetos fundamentalmente incapaces de reconocer y evaluar sus intereses, ineptos para definir qué es lo mejor para ellos? ¿Cómo concibe la actuación conjunta de los individuos, las asambleas colectivas? ¿Considera que la acción colectiva potencia o socava la racionalidad individual? ¿Entiende *–aristotélicamente–* que con la acción conjunta se gana en sabiduría y conocimiento? ¿Afirma *–rousseaunianamente–* que esa acción conjunta es precondition indispensable

“rígida”– sufrió alrededor de seiscientos modificaciones (al respecto, véase también Carbonell, 2009: 133-136).

7 Se toma la expresión de Sandel, 2005.

para el reconocimiento de la decisión pública correcta? ¿O presume más bien –*burkeanamente*– que el accionar colectivo es en principio, siempre, irracional?

La cuestión de los presupuestos filosóficos de la Constitución es desde luego importante, porque ellos se traducen de inmediato en la adopción de instituciones de cierto tipo. Así, es dable esperar que cuanto más confianza se tenga en la capacidad de los individuos para escoger su propio plan de vida, más espacio tendrán los derechos individuales, y menos las políticas de imposición religiosa o perfeccionistas.

Del mismo modo, y por ejemplo, cuanto más desconfianza se tenga en las disposiciones y habilidades de la ciudadanía para obrar colectivamente, mayores tienden a ser las posibilidades de que se adopten instituciones contramayoritarias, o que se limiten las facultades de los órganos representativos.

En América Latina, y desde la independencia (pero no antes), convivieron cosmovisiones constitucionales muy distintas a este respecto, que obviamente tuvieron expresión en la propuesta de modelos constitucionales muy diferentes.

Bartolomé Herrera, tal vez el más influyente constitucionalista conservador en Perú, durante el siglo XIX, sostuvo, por caso:

[el] pueblo, esto es, la suma de los individuos de toda edad y condición, no tiene la capacidad ni el derecho de hacer las leyes. Las leyes son principios eternos fundados en la naturaleza de las cosas, principios que no pueden percibirse con claridad sino por los entendimientos habituados a vencer las dificultades del trabajo mental, y ejercitados en la indagación científica (cit. en Basadre, 1949: 217-218).

Encontramos allí un claro ejemplo del modo en que se correlacionan ciertos presupuestos en torno a las (in)capacidades de la ciudadanía para actuar colectivamente, con la adopción de determinadas soluciones institucionales (en este caso, relacionadas con fuertes restricciones sobre el sufragio). En el extremo contrario, encontramos proyectos constitucionales de orientación radical, como el de Apaztzingán –fundado en la *voluntad inerrante* de la ciudadanía, al decir de uno de sus mentores, Ignacio Rayón– o el defendido por Francisco Bilbao, a mediados de siglo, inspirados en una ideología rousseauniana. Ambos ejemplos nos hablan de la existencia, en América Latina, de una filosofía igualitaria, propuesta en su momento como base para organizar las nuevas instituciones.

Sin embargo (y a pesar de esa multiplicidad de proyectos), el hecho es que la enorme mayoría de las Constituciones latinoamericanas que trascendieron al siglo XX aparecieron “vaciadas en el molde” (según la expresión del constituyente Benjamín Gorostiaga) de un modelo específico: la Constitución de los Estados Unidos.

Y resulta claro, también, que las instituciones erigidas en ese país estaban sin duda respaldadas por una filosofía particular, bien sintetizada en los papeles de *El Federalista* (White, 1978 y 1987). Dicha filosofía era liberal y elitista, es decir: respetuosa de las decisiones personales de cada individuo, y a la vez en extremo escéptica frente a las capacidades de la ciudadanía para actuar concertadamente. Como afirmó Madison en *El Federalista* n° 55, en las asambleas colectivas “la pasión nunca deja de arrebatarse su cetro a la razón”. La Constitución que emergió en los Estados Unidos, en 1787, parece inequívocamente ligada a tal tipo de presupuestos individualistas/elitistas, al combinar una lista significativa de derechos individuales inviolables y una estructura de poderes en la que el papel de la Legislatura aparece fragmentado y sujeto a múltiples controles contramayoritarios (por ejemplo, un Senado conservador o jueces de elección indirecta y estabilidad vitalicia), y en la que el sistema representativo parece diseñado para separar de modo extremo a ciudadanos y representantes (Manin, 1997).

Si se presta atención a lo aseverado, cabe plantearse la siguiente pregunta: si las instituciones que hoy distinguen a muchas de nuestras democracias reproducen las bases de la estructura institucional estadounidense, y dicha estructura es resultado de una serie de presupuestos relacionados con las (in)capacidades de los individuos para actuar de manera independiente y concertada, ¿qué debería suceder con aquellas instituciones, si estos presupuestos fueran repudiados en la actualidad? La pregunta resulta pertinente porque nuestra filosofía pública actual puede representar muchas cosas, pero claramente no es idéntica –y, podríamos agregar, parece ser bastante diferente, en líneas generales– a aquella que resultaba predominante en los años fundacionales del constitucionalismo. Actualmente, afirmaciones como las que distinguieron a los debates constituyentes norteamericanos (sobre la irracionalidad popular o las desventajas de la democracia) resultarían, por lo general, insostenibles en público (Farrand, 1937).

Aunque es dable pensar que la filosofía pública actual contradice directamente la predominante en aquellos años (hoy resulta más bien imposible encontrar casos de constituyentes asumiendo el elitismo político que entonces parecía dominante), a los fines de este escrito basta con

tomar como punto de partida un interrogante más modesto: ¿qué debería pasar con nuestras instituciones –diseñadas a partir de aquellos presupuestos– si reconociéramos que nuestras actuales convicciones difieren de modo significativo respecto de aquellos presupuestos originales? ¿En ese caso, no deberíamos modificar o reajustar nuestras instituciones, para tornarlas, por ejemplo, más permeables al debate público, y así estrechar los lazos entre representantes y representados, para reducir el impacto del control judicial sobre las políticas mayoritarias, para repensar el rol del Senado, para revisar la función del veto por parte del Ejecutivo, para reajustar los equilibrios entre las distintas ramas del poder?

Lo cierto es que, salvo excepciones, las nuevas Constituciones latinoamericanas no parecieron registrar la necesidad de modificar sus instituciones a la luz de los cambios producidos en la filosofía pública. Ello puede deberse a una multiplicidad de razones, incluida la inexistencia de tales cambios (afirmación empírica que parece refutable), o la conformidad (si no la indiferencia) con respecto al núcleo de las viejas instituciones, y los problemas que pudieran plantear.

En todo caso, es interesante reconocer que al menos dos de ellas, la del Estado Plurinacional de Bolivia y la de Ecuador –las que muestran los principales cambios en su organización interna–, aparecieron más claramente comprometidas con un rechazo frente a tradiciones constitucionales de raigambre individualista/elitista. En ambos casos, incluyeron en sus textos explícitas referencias a cuál sería su “nueva filosofía” por plasmar.⁸

LOS “TRASPLANTES” CONSTITUCIONALES

La discusión sobre los “trasplantes” en materia jurídica –referida a la posibilidad de “injertar” en un cuerpo constitucional existente instituciones “ajenas” a él– tiene un fuerte vínculo con la que planteamos en

8 Ambas hacen referencias celebratorias a la naturaleza, a la Pacha Mama y a tradiciones milenarias. La de Ecuador, en su preámbulo, anuncia la pretensión de construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y en armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, y el *sumak kawsay*, declaración que pretende ser testimonio de apertura a una nueva filosofía, y que encuentra manifestaciones más específicas, por caso, en la sección de derechos, y más específicamente en los derechos del “buen vivir” (Título II, cap. 2).

la sección anterior. Ello sucede porque las dos discusiones se refieren a la posibilidad de mezclar o combinar concepciones constitucionales diferentes, y sugieren la presencia de tensiones significativas, susceptibles de desatarse en el momento de concretar el “injerto” o la “recepción” de las ideas o iniciativas “ajenas”. En alguna de sus variantes, los “trasplantes” han sido objeto de una muy vasta reflexión teórica en los últimos tiempos.⁹ Básicamente, el debate ha tendido a concentrarse en dos aspectos: la importación de instituciones o la recepción de decisiones judiciales provenientes de un país extranjero; y el valor mismo de ese tipo de operaciones.¹⁰

En América Latina, la polémica sobre las instituciones “importadas” fue la más habitual en la materia pero desde un principio, cabría decirlo también, se trató de una polémica muy poco atractiva. Ello sucede, en parte, porque la importación de instituciones es inevitable (¿qué institución latinoamericana no deriva, en mayor o menor medida, de una institución extranjera?).¹¹ Pero por otro lado, y sobre todo, porque dicha

9 Por ejemplo, eso se produjo al calor de las fuertes disputas que aparecieron en el seno de la Corte Suprema estadounidense, y en las más altas esferas judiciales de este país, en torno a si —cuando debe interpretarse el derecho— habían de tomarse en cuenta o no las decisiones adoptadas por tribunales extranjeros en casos similares (por ejemplo, en torno a la pena de muerte). Destacan al respecto, por ejemplo, las serias disputas planteadas aun en el texto de los fallos, entre los jueces Scalia y Brennan o Breyer. En el caso *Printz vs. US*, por ejemplo, Scalia sostuvo que “el análisis comparativo es inapropiado para la tarea de interpretar una Constitución, aunque sea, por supuesto, relevante para la tarea de redactarla” (*comparative analysis [is] inappropriate to the task of interpreting a constitution, though it was of course relevant to the task of writing one*), y de este modo se enfrentó a lo expresado por el juez Breyer en su disidencia, que afirma que “la experiencia de otras naciones puede proporcionar un esclarecimiento empírico de las consecuencias de diferentes soluciones a un problema jurídico común” (*[the experience of other nations] may [...] cast an empirical light on the consequences of different solutions to a common legal problem*). Interesa también recordar, por ejemplo, la afirmación del juez Guido Calabresi, que señaló en el caso *US vs. Then* la importancia de que los Estados Unidos comiencen a prestar atención a las decisiones que se toman en países inspirados institucionalmente en el sistema americano —“los padres sabios no dudan en aprender de sus hijos” (*wise parents do not hesitate to learn from their children*)—. Pueden leerse algunas reflexiones al respecto en Epstein y Knight, 1993, y Tushnet, 1999.

10 Buenas discusiones sobre el “valor” de la importación, en el *International Journal of Constitutional Law* (2003), vol. 1, n° 2; Tushnet, 1999; Ackerman, 1997; Kennedy, 1997; Rosenfeld, 1997; Ferejohn, 1997, y Balkin y Levinson, 1998.

11 En definitiva, y como dice Osiatynski (2003: 244), “los ‘préstamos’ son inevitables porque existe una cantidad limitada de ideas y mecanismos constitucionales generales, que han estado en suspenso durante bastante tiempo

discusión –que tuvo una extraordinaria relevancia política– demostraba estar teñida de hipocresía. Para tomar un caso relevante, podríamos decir que Bolívar repudiaba, como tantos, la fascinación de sus opositores con las “máximas exageradas de los derechos del hombre” –máximas que descalificaba por ser importadas de Francia (Bolívar, 1976: 12)–. Sin embargo, su reivindicación de lo local no llegaba demasiado lejos: todos los proyectos constitucionales bolivarianos se basaron ya sea sobre el constitucionalismo conservador inglés, ya sobre el constitucionalismo autoritario napoleónico.

De modo similar, Miguel Antonio Caro y Ospina Rodríguez, en Colombia, repudiaban la importación de ideas francesas, en nombre de lo nacional. Sin embargo, sus reivindicaciones de lo local se apoyaban en el hispanismo reaccionario y católico. En definitiva, se trataba de una disputa menos teórica que de política coyuntural, destinada a descalificar la propuesta del adversario, antes que a discutirla.

Sin embargo, correspondería agregar que hay al menos una versión de la discusión sobre los “trasplantes” e “injertos” que sí resulta fecunda para pensar sobre las potencias y los límites del constitucionalismo regional. Esta discusión parte de la siguiente hipótesis general: con independencia del lugar de donde provengan, algunos injertos tienden a ser inocuos y otros no, dependiendo de los lazos de parentesco (los “vínculos genéticos”) existentes entre el material que se injerta –las instituciones injertadas– y el “cuerpo” constitucional que lo recibe.¹²

(borrowing is inevitable because there are a limited number of general constitutional ideas and mechanisms, and they have been in the air for some time)”.

- 12 Por ejemplo, hacia finales del siglo XX, América Latina se vio recorrida por multiplicidad de iniciativas de reforma jurídica, financiadas por importantes agencias internacionales y destinadas fundamentalmente a servir a las demandas de intervencionistas preocupados por la falta de seguridad jurídica en la región (Thome, 2000). Dichas reformas fueron más o menos exitosas, pero en ningún caso podría decirse que generaron tensiones o disrupciones en los “cuerpos receptores”, pues de ningún modo amenazaron o pusieron en crisis la estructura jurídica vigente. La introducción de Consejos de la Magistratura, por ejemplo, en ciertas ocasiones redundó en formas de nombramiento judicial indudablemente más transparentes (véase, por caso, Constitución de la Argentina, artículo 114; Constitución de Colombia, artículo 254; Constitución del Perú, capítulo IX). Y si bien son múltiples las críticas que cabe hacer de la institución, múltiples los obstáculos que se encontraron para ponerla en marcha, y múltiples las “disfuncionalidades” que todavía hoy pueden reconocerse en las acciones de este nuevo organismo, parece evidente que la institución pudo funcionar sin grandes inconvenientes y cumplir con varios de los limitados objetivos que en sus orígenes se habían propuesto. El ejemplo resulta de interés porque desafía nuevamente las injustificadas

Para no convertir la anterior en una afirmación tautológica, podemos pensar en una situación como la siguiente. Si, como aquí afirmamos, es cierto que en América Latina se enfrentaron al menos tres proyectos constitucionales muy distintos –uno conservador (políticamente elitista y moralmente perfeccionista), otro liberal (antiestatista, defensor de los “frenos y contrapesos” y la neutralidad moral) y otro radical (mayoritarista en política, populista en términos de moralidad)–, es dable esperar que muchas de las “cruzas” imaginables entre unos y otros proyectos estuvieran destinadas al fracaso, o exigieran el desplazamiento de uno de esos proyectos en nombre del otro. Liberales y conservadores, por caso, lograron pactar y colaborar en la redacción de las nuevas Constituciones de mediados del siglo XIX, gracias al enorme haz de coincidencias existente entre los dos proyectos (ambos repudiaban el mayoritarismo político, proponían una defensa firme del derecho de propiedad, coincidieron sin mayores dificultades en la implementación de políticas económicas antiestatistas), pero, sin embargo, tuvieron que limar largamente sus diferencias en todo lo relacionado con la religión. Convenciones constituyentes enteras, como la argentina de 1853, estuvieron dedicadas casi exclusivamente a ello.

El caso más interesante al respecto, sin embargo, se refiere a los vínculos –y sobre todo, a las tensiones existentes– entre el constitucionalismo liberal (o liberal-conservador, después de 1850) y el constitucionalismo más radical. Esta última versión del constitucionalismo fue la que resultó desplazada de las discusiones del siglo XIX, lo que implicó que las Constituciones de ese entonces se configuraran al calor de reflexiones que eran ajenas al proyecto rousseauniano. Sin embargo, es notable que casi todas las Constituciones latinoamericanas resultaron modificadas, en la *primera oleada* del reformismo constitucional aparecida en el siglo XX, para incorporar instituciones que eran propias del modelo constitucional antes desplazado. En especial, derechos sociales: derechos de los trabajadores, respaldo a las organizaciones sindicales, protecciones para los más pobres.¹³

críticas que los enemigos de la “importación” de instituciones podían hacer en nombre de la “identidad” local, y reafirma que el problema no está en la importación de instituciones, sino en la importación de *ciertas* instituciones, en la medida en que no se tomen ciertos serios recaudos.

- 13 La primera oleada reformista apareció de la mano de la crisis social de los años treinta, y puede considerársela como la respuesta político-jurídica frente a un nuevo pico de radicalización social, una forma de evitar lo que ocurría en Europa a partir de la expansión de la ideología y demandas propias del socialismo. Estas reformas constitucionales se concentraron a mediados

El problema planteado por dichos “injertos”, empero, resultaba grave, dado que el constitucionalismo radical se apoyaba, en su reivindicación de los derechos de los más vulnerables, en un entramado institucional más bien opuesto al que el liberalismo conservador era capaz de ofrecer. La vigencia del proyecto radical, en efecto, suponía la existencia de una diversidad de instituciones y prácticas que podían incluir, por ejemplo, la activa participación política de la comunidad, el mayoritarismo político, el “cultivo” de la virtud, etcétera. Ausentes todas estas condiciones, no causa extrañeza que nos enfrentemos a lo que parece haber sido, al menos durante largas décadas, el caso de un “trasplante” constitucional fallido.¹⁴ El “cuerpo receptor”, genéticamente asociado al proyecto liberal-conservador, se encontraba bien preparado para obstaculizar la “importación” de aquellos cuerpos extraños, que pasaban a quedar en manos de jueces y tribunales. Como era esperable, estos últimos no reconocieron el sentido de los derechos nuevos, a los que sistemáticamente pasaron a describir como derechos programáticos o de segunda categoría.¹⁵

Un itinerario similar puede trazarse en relación con la introducción de cláusulas participativas, sobre todo en la *segunda oleada* importante de reformas constitucionales, en el siglo XX.¹⁶ Para simplificar una historia

del siglo XX, pero tuvieron su origen a comienzos de ese siglo, primero, con la sanción de la Constitución de México (dictada luego de la Revolución), en 1917; y luego, con la Constitución de la República de Weimar, en 1919. Esta era la época, además, de la creación de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1919), y del paulatino crecimiento del llamado Estado de bienestar y de la visión económica keynesiana. Las Constituciones americanas que primero incorporaron este tipo de reclamos sociales fueron –junto con la de México, en 1917– las de Brasil en 1937; el Estado Plurinacional de Bolivia en 1938; Cuba en 1940; Ecuador en 1945; la Argentina en 1949, y Costa Rica también en 1949, entre otras.

14 Aunque más adelante, nos referiremos a la lenta recepción de aquellas instituciones de origen radical.

15 ¿Podía esperarse de los jueces, sobre todo, una sensibilidad especial hacia los intereses de los más desaventajados, dada la distancia –geográfica, económica, social– que media entre ellos, además de los estrechos vínculos que desarrollan con los sectores más poderosos de la sociedad? Jueces y doctrinarios, por su parte, crearon categorías especiales para directamente desactivar y dejar sin vida aquellas reformas, hasta asegurar su ingreso en el cajón de los descartes. ¿Pero acaso es sorprendente este tipo de resultados? ¿Podía esperarse otra reacción de la justicia, con miembros elegidos tal como se los elige, y dotados de la estabilidad de que están dotados, amén de caracterizados por la homogeneidad que los caracteriza?

16 A partir de esta segunda oleada, hubo reformas en Ecuador, en 1978; en Chile y Brasil, en 1989; en Colombia, en 1991; en Paraguay, en 1992; en Perú y Bolivia, en 1993; en la Argentina, Guatemala y Nicaragua, en 1994.

larga: si mecanismos “promotores de la participación cívica”, como el plebiscito y el referéndum, pueden socavar la autoridad de los Parlamentos actualmente existentes, que a su vez quedan a cargo, constitucionalmente, de la definición o promoción de aquellos mecanismos participativos, entonces no hay muchas esperanzas que abrigar acerca de la suerte que en lo inmediato dichas cláusulas habrán de correr.

No se pretende sostener aquí que ocasionalmente algunos jueces o grupos de jueces, como los miembros de alguna legislatura particular, no puedan identificarse con los más desaventajados, o trabajar para hacer realidad las promesas de participación escritas por los constituyentes. Lo que se afirma es que la implementación efectiva de esos mecanismos y derechos (vinculados con un modelo constitucional radical) requiere un entramado social e institucional peculiar, que habitualmente no se busca recrear o favorecer (pero que ese modelo constitucional presuponía como indispensable para darle sentido y operatividad a este).

SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LAS PARTES DOGMÁTICA Y ORGÁNICA DE LA CONSTITUCIÓN

En esta sección nos ocuparemos de un punto relacionado con el anterior, ya que prestaremos atención a los modos en que las “nuevas” cláusulas o instituciones constitucionales ingresan y se adaptan al texto reformado. En especial, nos ocuparemos de los modos en que se da esa integración, entre cláusulas distintas y, sobre todo, entre distintas secciones de la Constitución: típicamente, entre sus partes dogmática y orgánica (es decir, una relacionada con las listas de derechos fundamentales, y otra referida a la organización y división del poder).

Para ingresar al tema, puede resultar de ayuda la imagen que propuso hace muchos años el influyente jurista hispano-argentino Sebastián Soler. Él decía que la llegada de un nuevo artículo a una Constitución o a un Código (pensaba en el Código Penal) podía verse como la caída de una hoja de árbol a un lago. Al principio, ambos parecen dos cuerpos extraños, ajenos el uno al otro, pero luego las cosas empiezan a cambiar. La hoja cede parte de su firmeza, su textura se suaviza, y gradualmente llega a integrarse al lago y, sin desaparecer del todo, queda asociada físicamente con él.

Como suele ocurrir, la metáfora es más seductora que reveladora, pero al menos sugiere dos cuestiones interesantes, en las que acaso

valga la pena detenerse, y muy vinculadas con nuestro previo análisis en torno a los trasplantes constitucionales. En primer lugar, la analogía de Soler señala que la introducción de nuevos elementos en la Constitución no suele ser inocua respecto de los distintos elementos en juego: ambas partes tienden a entablar un paulatino diálogo de adecuación mutua, y ambas terminan impactadas por el cambio. En segundo lugar, la historia muestra que las partes nuevas incorporadas –sobre todo cuando se trata de reformas parciales y aisladas– son las que más tienden a “ceder”, en ese encuentro, frente a las partes dominantes o ya establecidas.

Un criterio general que podría proponerse como variable de análisis sería el siguiente: las modificaciones que se hacen sobre una parte de la Constitución suelen tener impacto sobre el resto del texto. Típicamente, una reforma que se introduce en la parte orgánica de la Constitución genera repercusiones en la parte dogmática, y viceversa. Para reconocer el curso que tomará ese impacto, es útil una primera aproximación que explore estos interrogantes: ¿cuál es la cláusula nueva, y cuál la vieja? ¿Se trata de una reforma significativa (que se propone cambiar de cuajo la estructura constitucional existente) o puntual (concentrada en algunos retoques a lo existente)? La sugerencia de Soler era que, en principio, lo nuevo es lo que más tiende a ceder frente a lo que se muestra como lo permanente, lo más viejo y abarcador. En todo caso, debe quedar en claro que sería un error concebir la incorporación de nuevos artículos constitucionales como cláusulas que habrán de impactar (sólo, y si acaso) sobre la realidad externa, sin reconocer que reformas de ese tenor incidirán antes, y en forma tal vez más sustancial, sobre el resto del entramado constitucional al cual se incorporan.

El punto tiene algún interés, además, a la luz de muchas de las reformas introducidas en las Constituciones latinoamericanas en los últimos años. Dos ejemplos pueden resultar apropiados al respecto. Según veremos, uno y otro nos reenvían a planteos más bien miopes acerca de los efectos que las reformas traen aparejados en el interior de la estructura constitucional misma a la cual se integran. A veces, los reformadores y analistas no son conscientes del *impacto interno* de las reformas que se promueven, y en otros casos no son conscientes del modo en que la estructura constitucional existente y dominante puede terminar por “absorber” o diluir la reforma que se le introduce en los márgenes (*reformas diluidas*).

El primer ejemplo (referido a cierta negligencia sobre el “impacto interno” de una reforma) se relaciona con una afirmación que solía hacer

Carlos Nino, uno de los principales constitucionalistas latinoamericanos de las últimas décadas. Nino acostumbraba a resaltar el paradójico hecho de que en las nuevas Convenciones Constituyentes (y luego de años de repudio al constitucionalismo), las fuerzas más progresistas y promayoritarias insistieran con la idea de expandir las listas de derechos incorporados a la Constitución. El argumento esgrimido por Nino –paralelo al que aquí sostenemos– era que, inadvertidamente, y de ese modo, esas agrupaciones reforzaban los poderes del Poder Judicial (encargado de velar por esos derechos y decidir su alcance), es decir, del órgano más típicamente contramayoritario de la Constitución. En otros términos: esos actores no advertían que con los cambios que proponían en la parte dogmática de la Constitución generaban, a su vez, cambios que impactaban también en la estructura vigente de poderes. Esta se reforzaba entonces en su ya potente carácter contramayoritario. El punto de Nino conserva su sentido, más allá de que el impacto de aquellas reformas fuera más complejo del que él describiera provocadoramente.

El segundo ejemplo (a propósito de lo que denominamos *reformas diluidas*) se refiere a los cambios que se han ido gestando en el hiperpresidencialismo latinoamericano. Muchas de las nuevas Constituciones, al menos las de los años noventa, invocaban la aspiración de reducir o moderar los poderes del presidente. Lamentablemente, en una mayoría de casos, se apartaron de sus promesas iniciales o las incumplieron. Peor aún: muchas de ellas parecieron escritas, fundamental si no exclusivamente, con el “urgente” objetivo de autorizar la reelección inmediata del presidente en ejercicio.¹⁷ Sin embargo, no pocos constitucionalistas y doctrinarios dudaron de estas afirmaciones, o las atemperaron, para decir que en verdad Constituciones como las de la Argentina, Bolivia, Colombia, Ecuador o Venezuela aumentan en parte los poderes del presidente, pero también en parte los moderan.¹⁸ Esto se reflejaría, concre-

17 Así, por ejemplo, Constitución de la Argentina, artículo 90; Constitución de Bolivia, artículo 169. La Constitución colombiana fue objeto de una enmienda reciente, destinada a favorecer la reelección presidencial; la Constitución del Ecuador autoriza esa práctica en el artículo 144; la Constitución de Venezuela la permite en su artículo 230.

18 La novedad más interesante, a este respecto, se lee en la Constitución de Ecuador, que establece un mecanismo de “muerte cruzada” entre el presidente y el Parlamento. Así, el Título IV referido a la Participación y Organización del Poder, Capítulo Tercero de la Función Legislativa, incluye el artículo 129 que sostiene que la Asamblea Nacional puede hacer un juicio político al presidente por delitos contra la seguridad del Estado, o de concusión o conmoción, peculado, cohecho o enriquecimiento ilícito, o

tamente, en la inclusión de numerosas cláusulas que abren espacios para la participación popular (Hartlyn y Luna, 2009).¹⁹ Esas cláusulas implican una transferencia de poder desde la Constitución hacia la sociedad. Por lo tanto –según esos autores– cuanto más poder de control tiene la sociedad civil, menos poder tienen las autoridades del gobierno.

El problema con este tipo de afirmaciones, sin embargo, parece obvio: la relación entre un “presidencialismo” que se fortalece o consolida y las cláusulas constitucionales que pretenden promover la participación popular no es pacífica, sino más bien de tensión. Ocurre que, en principio, el ideal de la democracia participativa requiere descentralizar y desconcentrar el poder, no a la inversa. Hacer ambas cosas simultáneamente (fortalecer al presidente y abrir espacios para una mayor participación) suele resultar una operación contradictoria, que conlleva el grave riesgo de que uno de los dos ideales u objetivos termine opacado o directamente suprimido.

Conforme a las sugerencias mencionadas más arriba, es dable esperar que la vieja estructura presidencialista, ya sólida además de fortalecida por las nuevas reformas, corra entonces con ventaja en relación con las instituciones participativas más nuevas, jóvenes, y sujetas a regulación por parte de las autoridades ya en el poder.

En definitiva, el hecho es que las reformas no se implementan por sí solas, sino que requieren la colaboración del resto de la Constitución, que se “activa” cada vez que una nueva cláusula resulta incorporada. Y en el marco constitucional dominante las nuevas reformas pueden encon-

delitos como genocidio, tortura o desaparición forzada. Para la destitución, la Asamblea requiere el voto de las dos terceras partes de sus miembros. El artículo 130, mientras tanto, dispone que en un plazo máximo de siete días, después de publicada la destitución, el Consejo Nacional Electoral debe convocar a elecciones anticipadas para el presidente pero, al mismo tiempo, para la Asamblea Nacional. Por otra parte, en el Título IV, se incluye en el Capítulo Tercero de la Función Ejecutiva el artículo 148, conforme al cual se determina que el presidente podrá disolver la Asamblea Nacional cuando considere que esta última se ha arrogado funciones que no le competen, y también en casos de obstrucción reiterada e injustificada del Plan Nacional de Desarrollo, o por grave crisis política y conmoción interna. Al igual que en la hipótesis anterior, luego de un plazo máximo de siete días de publicado el decreto de disolución, el Consejo Nacional Electoral debe llamar a elecciones legislativas y presidenciales.

19 Véanse, por ejemplo, las cláusulas referidas a la participación popular en la Argentina (artículo 39); el Estado Plurinacional de Bolivia (artículo 240); Colombia (artículo 103); Ecuador (artículo 103); Venezuela (artículo 204), entre muchas otras.

trar ayuda, capaz de dotarlas de vida y fuerza, o bien trabas que dificulten o imposibiliten su crecimiento. En el contexto del constitucionalismo regional, es una mala noticia que la estructura constitucional frente a la cual nos toca obrar sienta las bases de presidencialismos históricamente hiperpoderosos.

LAS LARGAS LISTAS DE DERECHOS Y LAS “CLÁUSULAS DORMIDAS”

Uno de los aspectos más importantes y criticados de las nuevas Constituciones (por ejemplo, las recientemente aprobadas en Ecuador y el Estado Plurinacional de Bolivia, o la Constitución de Colombia de 1991, o la argentina de 1994) es que incluyen largas listas de derechos (sociales, políticos, culturales, económicos). Las referencias a los derechos de los ancianos, los niños, el derecho al deporte, a la alimentación adecuada, los derechos de la naturaleza y un larguísimo etcétera, a menudo han generado burlas y menosprecio sobre los nuevos textos. Si uno mira la muy austera Constitución de los Estados Unidos, que contiene siete artículos (y una veintena de enmiendas), y la compara con los más de cuatrocientos artículos que de las Constituciones de Brasil, Ecuador o Bolivia, no puede más que sorprenderse.

Muchos han hecho referencia, entonces, a las nuevas Constituciones latinoamericanas como “poéticas”: Constituciones que no hablan de la realidad, sino que incluyen expresiones de deseos, sueños, aspiraciones, sin contacto con la vida real de los países donde se aplican.²⁰ La crítica se

20 Por ejemplo, la nueva Constitución de la Argentina dio jerarquía constitucional a numerosos tratados internacionales en materia de derechos humanos, por medio del artículo 75 inc. 22 (seguramente su principal novedad, en cuanto a nuevos derechos), además de dictar expresamente otros no incorporados a su versión previa, como los relacionados con el “medio ambiente”, los consumidores, las acciones de amparo y *habeas data*, etc. (véase, por caso, artículos 41, 42 y 43). La Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia incluye, entre otros, los derechos de los grupos sociales (niños, adolescentes, jóvenes: artículos 58 al 61), las familias (artículos 62 al 66), los adultos mayores (artículos 67 a 69), las personas con discapacidad (artículos 70 a 72), las personas privadas de libertad (artículos 73 y 74), los pueblos indígenas (artículos 30 a 32), los usuarios y consumidores (artículos 75 y 76). También hace referencia a los derechos económicos, al “medio ambiente” (artículos 33 y 34), a la salud y seguridad social (artículos 35 a 45), al trabajo (artículos 46 a 55), a la propiedad (artículos 56 y 57), a los derechos sexuales y reproductivos (artículo 66); a la educación (artículos 77 a 90), las culturas (artículos

sustenta sobre una base obviamente cierta, pero –contra lo que muchos afirman– resulta exagerada y, en buena medida, errada. No advierte que en algunos países como Colombia o, más recientemente, la Argentina, estos textos tan exigentes y llenos de derechos no se han convertido en “pura poesía”. Por supuesto, la distancia que separa las realidades hoy existentes en países como los citados y las aspiraciones y exigencias de estos textos es abrumadora. Sin embargo, también es cierto que, en buena medida gracias al estatus constitucional que se ha asignado a algunos reclamos, se han reivindicado los derechos de muchas personas de carne y hueso. Por ejemplo, grupos de indígenas y homosexuales, habitualmente maltratados en sus derechos fundamentales, han encontrado respaldo en estas Constituciones y litigado ante los tribunales –al menos en algunos casos importantes– de modo exitoso. Y eso, en gran parte, gracias a lo escrito en estas nuevas Constituciones.

98 a 102), el deporte (artículos 104 y 105), y la comunicación (artículos 106 y 107). La Constitución de Brasil establece los principios de la actividad económica, de la política urbanística (artículos 182 y siguientes), la agrícola (artículos 184 y siguientes) y la financiera (artículo 192); a la vez que refiere a los derechos derivados del “orden social” (artículos 193 y siguientes), la salud (artículos 196 y siguientes), la previsión social (artículos 201 y 202), la educación (artículos 205 y ss.), la cultura (artículos 215 y 216), el deporte (artículo 217), la ciencia y tecnología (artículos 218 y 219), la comunicación social, el “medio ambiente” (artículo 225); y regula los derechos de la familia, el niño, el adolescente, los ancianos y los indios (artículos 226 y siguientes). La Constitución de Colombia también incluye una larga lista de derechos, ordenada en derechos fundamentales (título II, capítulo 1); sociales, económicos y culturales (título II, capítulo 2); colectivos y del ambiente (título II capítulo 3); derechos de los habitantes y del territorio (título III); derechos de participación democrática y de los partidos políticos (título IV). La Constitución de Ecuador incluye una larga sección dedicada a los derechos (Título II), que comprenden derechos del buen vivir (capítulo 2, referido a los derechos al agua y alimentación, al ambiente sano, a la comunicación e información, la cultura y ciencia, la educación, el hábitat y la vivienda; la salud; y el trabajo y la seguridad social), derechos de las personas y grupos de atención prioritaria (capítulo 3, que incluye a las personas adultas y mayores, los jóvenes, a las mujeres embarazadas, los niños, los adolescentes, los discapacitados, las personas con enfermedades catastróficas, las personas privadas de libertad, los usuarios y consumidores), los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (capítulo 4), los de participación (capítulo 5), libertad (capítulo 6) y naturaleza (capítulo 7). La Constitución de Venezuela, por su parte, incluye un extenso título III, referido a los deberes, derechos humanos y garantías, y que abarca derechos de la nacionalidad y la ciudadanía (capítulo 2), derechos civiles (capítulo 3), derechos políticos y los referidos al referendo popular (capítulo 4), derechos sociales y de las familias (capítulo 5), culturales y educativos (capítulo 6), económicos (capítulo 7), de los pueblos indígenas (capítulo 8), ambientales (capítulo 9), y deberes (capítulo 10).

Conviene repetirlo: nadie duda de que presenciamos una “inflación” de derechos, ni de que muchos de los derechos incorporados a las nuevas Constituciones serán de difícil o imposible satisfacción. Pero ello no debe llevarnos a descalificar automáticamente la operación de expandir el apartado de los derechos característico de estos nuevos textos. Al respecto, el mencionado ejemplo de la espartana Constitución de los Estados Unidos es interesante, y nos permite aprender algunas cuestiones de interés. Constituciones austeras como la estadounidense –o, en América Latina, la de Chile– vienen de la mano de una práctica judicial usualmente muy hostil frente a los derechos sociales, culturales o económicos. Ocurre que, típicamente, cuando los jueces no encuentran respaldo escrito para esos nuevos derechos (por ejemplo, cuando no encuentran en la Constitución mención alguna al derecho a la salud, o a los derechos indígenas), tienden a negarles toda relevancia. Por ello, parece haber una alta correlación entre la no inclusión de nuevos derechos y su no reconocimiento en sede judicial. Desde luego, esto no implica afirmar que, al estar incluidos en las nuevas Constituciones, esos derechos van a convertirse, mágicamente, en realidad. Lo que se afirma es lo contrario: la ausencia de tales derechos tiende a trabajar negativamente contra su posible, y por demás deseable, materialización.

Lo que parece estar implicado, en estos casos, es un fenómeno al que podríamos bautizar con la expresión “cláusulas dormidas”, en verdad saliente para la historia del liberalismo y los derechos. Desde sus comienzos, el liberalismo defendió siempre la adopción de listas de derechos expresadas en un lenguaje universalista. Puede haber ocurrido que defendiera esas primeras listas a partir de una casi exclusiva preocupación por proteger los derechos de propiedad tal como existían entonces: distribuidos de un modo absolutamente desigual. Sin embargo, esa circunstancia no nos importa ahora tanto como otras consideraciones. Por un lado, que esas cláusulas se redactasen en un lenguaje universal (acaso por el solo motivo de dotarlas de una aceptabilidad que, de otro modo, no hubieran merecido), y que tales invocaciones universales quedaran, por el otro, constitucionalmente “adormecidas” (probablemente porque el objetivo con que habían nacido era uno diferente al de “ponerse en marcha”). No obstante, notamos que ese “adormecimiento” constitucional no implicaba la anulación o completa pérdida de sentido de aquello que en otra época se había escrito: interesa señalar que las cláusulas incorporadas habían quedado “adormecidas” más que anuladas. En la práctica, el texto constitucional seguía estipulando que todos los ciudadanos tenían derecho a la

propiedad, a la expresión, a la vivienda o al trabajo, por ilusorios o utópicos que parecieran tales reclamos. Podía ocurrir, así, que alguna persona del común invocara alguno de los derechos escritos, “adormecidos”, diciendo: “este derecho también habla de mí, y pretendo entonces que se haga efectivo”. El texto explícito de la Constitución reconoce la legitimidad de ese reclamo que, eventualmente, puede ganar vigencia a partir de las acciones de algún funcionario público bien dispuesto. En ese caso, sorpresiva, subrepticamente, una cláusula relegada o “adormecida” puede cobrar inesperada realidad, despertar de su letargo, circunstancia que de ningún modo puede verse como una anomalía en el derecho, ya que es puro y directo producto de las cláusulas incorporadas explícitamente a un texto que se asume como plataforma social compartida.

Un ejemplo de interés, en este sentido, puede encontrarse en el desarrollo de los derechos sociales en las últimas décadas, y desde su tardía incorporación constitucional (concentrada, sobre todo) a partir de mediados del siglo XX. Muchas razones pueden haber motivado aquella inclusión originaria. Tal vez se recurrió a ellos para aquietar ciertos reclamos sociales, sin mayor convicción, o como puro producto de la hipocresía política –no nos importa ahora la causa–. El hecho es que tales disposiciones permanecieron adormecidas durante décadas (en América Latina, entre cuarenta y ochenta años), para luego comenzar a desperezarse, lentamente, hasta ganar algún inesperado viso de realidad, en los últimos años. Tal vez sus propulsores no imaginaban ni deseaban este resultado (o tal vez sí). Lo cierto es que las cláusulas fueron ganando vida propia, mediante una paulatina erosión de los impedimentos que enfrentaban para tornarse efectivas. Hoy por hoy todavía estamos lejos de contar con Constituciones socialmente “activadas”, “despiertas”. Sin embargo, como ha ocurrido ya con otras cláusulas constitucionales, una sección entera y aparentemente dormida de la Constitución ha comenzado a desperezarse, y muestra voluntad de ponerse de pie e ir incorporándose de a poco. Resulta difícil saber si ello terminará ocurriendo; pero lo más relevante es pensar cuáles podrán ser las implicaciones de semejante acontecimiento.

NEUTRALIDAD, STATU QUO, NEUTRALIDAD DEL STATU QUO

Lo dicho en secciones anteriores allana el camino a otro tema complejo, como es el carácter neutral o no neutral de la Constitución. Reviste especial interés, ya que para muchos el principal dato distintivo del constitucionalismo moderno es su compromiso con el ideal de neutralidad, conforme al cual el Estado debe restringirse a apoyar nuestra capacidad para elegir libremente. Así, no le compete “legislar la moralidad” o “cultivar la virtud”.

Si bien la importancia del ideal de neutralidad en las últimas décadas resulta innegable, también es cierto que no parece ser claramente dominante en Latinoamérica, mientras que, conforme a algunos, sería dominante en los Estados Unidos (véase Sandel, 2005: 9). Al menos durante mucho tiempo, uno de los rasgos salientes del constitucionalismo regional fue, precisamente, su vocación por imponer modelos de virtud, ante todo mediante el apoyo a alguna religión particular –la católica– con la cual se comprometía el Estado y según la cual se intentaba organizar la vida de la ciudadanía. Por ejemplo, parece indiscutido que el modelo constitucional dominante en América Latina durante el siglo XIX fue el inspirado en el conservadurismo, y basado en las ideas de orden y religión que muchos alentaron en contraposición con los impulsos anárquicos que, a su parecer, hacían imposibles la vida y el progreso en las nuevas naciones.

La influencia del conservadurismo no fue pacífica. Como sabemos, esa vertiente del constitucionalismo disputó con el liberalismo el lugar predominante en la escena regional durante todo el siglo XIX. Durante décadas, liberales y conservadores se enfrentaron en combates armados, sangrientos. Sólo hacia mediados de siglo y frente al temor de la llegada de la “marea roja” de las revoluciones europeas de 1848, liberales y conservadores comenzaron a trabajar juntos y llegaron a escribir entre ambos los textos de las que se convertirían en principales Constituciones de las nuevas sociedades.

En definitiva, las nuevas Constituciones latinoamericanas no fueron –como la de los Estados Unidos– organizadas en torno a ideales como el de tolerancia religiosa. En ese aspecto serían –y en buena medida siguen siéndolo– Constituciones fundamentalmente ambiguas, dada la extraordinaria injerencia que siempre tuvieron los sectores religiosos dentro de las Convenciones Constituyentes. La Constitución Argentina de 1853 representa uno de los ejemplos más altos de ambigüedad en la materia, al consagrar en forma simultánea la tolerancia religiosa (art.

14) y el “sostenimiento” de la religión católica por parte del Estado. Lo mismo sucede con la Constitución mexicana de 1857, que, al no poder consagrar ninguna fórmula de acuerdo entre liberales y conservadores sobre esta materia, decidió guardar silencio. En definitiva, la aspiración de neutralidad religiosa de las Constituciones regionales es cuanto menos ambigua.²¹

Aun si las Constituciones locales no establecieran compromisos ambiguos, más o menos explícitos, con una religión particular, ¿podríamos decir que son neutrales? (¿Y podríamos decir esto, acaso, de la Constitución de los Estados Unidos de América?) ¿En qué sentido Constituciones como las que conocemos podrían ser consideradas neutrales con respecto a los ideales de virtud, a las concepciones del bien, a los modelos de vida? ¿En qué sentido podríamos afirmar que privilegian nuestra capacidad de elección, antes que cierto modelo moral? Y por último: ¿cuándo podríamos considerar a ciencia cierta que una Constitución es o no es neutral?

Otra vez, la religión ofrece el ejemplo más evidente: la Constitución no es neutral cuando consagra una religión como oficial y condiciona la estructura de derechos al respeto de tales creencias. Juan Egaña, el gran constitucionalista conservador chileno, se distinguió por defender Constituciones de este tipo, que incluían listas de derechos a la usanza de la época, pero dejando en claro que, entre otros factores, la libertad de expresión se respetaría en tanto y en cuanto no comprometiese los fundamentos de la fe católica, y la libertad de asociación, en la medida en que no fuese un riesgo para la única Iglesia reconocida por el Estado. Por ende, es ostensible qué significa una Constitución no neutral, cuáles

21 La última oleada de reformas, sin embargo, tendió a reforzar el carácter neutral de los nuevos textos en lo religioso. La Constitución de la Argentina, por ejemplo, suprimió el requisito de pertenecer a la religión católica para ser presidente o vice de la Nación, que figuraba en su anterior formulación; la del Estado Plurinacional de Bolivia eliminó la religión católica como religión oficial (artículo 4); la de Colombia también puso fin a la idea de que el catolicismo era religión oficial (artículo 19); la de Ecuador “invoca” el nombre de Dios, en su Preámbulo, a la vez que reconoce “nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad”. Muchas de estas Constituciones, por lo demás, se destacan por la sensibilidad que demuestran hacia las creencias y tradiciones de los pueblos indígenas (véanse, por ejemplo, las novedades introducidas en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia –que discutieramos más arriba– o las que incluye la nueva Constitución de Ecuador –por ejemplo, Título II, capítulo 4, en general, y el artículo 57, en especial–).

serían los requerimientos de la neutralidad –en este caso, la no imposición de una religión–.

Sin embargo, un aspecto importante de señalar es que la neutralidad no se juega exclusivamente en el terreno religioso, y en relación con lo que la Constitución diga al respecto. Por ejemplo: ¿qué significa que la Constitución es neutral cuando (en el cajón de las herramientas constitucionales) tenemos a disposición una serie de instrumentos que favorecerían la participación política (rotación obligatoria en los cargos, elecciones frecuentes, revocatoria de mandatos, audiencias públicas obligatorias antes de la aprobación de una ley, jurados para todas las causas, entre tantos otros), pero sistemáticamente incorporamos otros, que se les oponen (reelecciones para todos los cargos, mandatos largos y de por vida, decisiones concentradas en equipos técnico-ejecutivos)? ¿No deberíamos hablar, entonces, de Constituciones no neutrales en relación con la participación política, que toman partido por cierto modelo de ciudadano y de vida política? Parecería que sí, pero todas las Constituciones que pueden mencionarse como exponentes de constitucionalismo neutral incluyen cláusulas que no alientan la participación, y no por eso deja de considerárselas neutrales.

De modo análogo, ¿en qué sentido podemos aceptar el calificativo de neutralidad para referirnos a Constituciones que consagran fuertes protecciones a los contratos y a la propiedad, que desalientan la expropiación, que consagran como derechos básicos la libertad de comercio, de navegación, la libertad de circulación de productos? Sin embargo, una vez más, cláusulas como las señaladas son reputadas como distintivas de una Constitución neutral.²²

Esto es así, entre otras razones, porque una estructura constitucional como aquella fue la promovida por el liberalismo cuando este disputaba su espacio con el conservadurismo en materia religiosa. Para ello, consistente y lúcidamente, los liberales utilizaban el mismo lenguaje y la misma lógica de razonamiento que en su enfrentamiento contra el perfeccionismo moral de los conservadores. En primer término, afirmaban la libertad de elección de los individuos, sin dejar de subrayar el valor y la conveniencia de dicha libertad; más tarde, exponían de qué modo el Estado representaba la peor amenaza frente a ese tipo de libertades; y

22 Afirmar que las Constituciones no son neutrales, en este sentido, no significa abrir juicios acerca del valor o no de tales tomas de partido. Lo que se señala es meramente descriptivo: nuestras Constituciones, para bien o mal, dan preponderancia a cierto modelo de organización política y económica.

por último, extraían como conclusión la necesidad de “maniatar” al Estado: la libertad individual (y finalmente el bienestar del país) aparecían entonces como sinónimos del antiestatismo. Según la fórmula del renombrado constitucionalista colombiano José María Samper (1881: 486-488), lo que se requería era una política marcada por el individualismo, antiolectivismo y antiestatismo.

En sus dos sentidos –privado y público–, la idea de neutralidad estatal entendida como “retiro” del Estado es más compleja de lo que sugería el discurso del liberalismo entonces dominante. Ello resulta especialmente visible en el ámbito público, donde la pretendida inacción estatal no nos deja, como en el primer caso, enfrentados a una diversidad de proyectos personales, a corto, mediano y largo plazo, que podemos adoptar sin mayor costo ni dificultad (desde leer un libro hasta elegir una religión u otra, un modelo sexual u otro, un estilo de vida más o menos consumista, etcétera). En el ámbito público resulta más claro que la “libertad de mercado”, establecida en el marco de fuertes desigualdades económicas y de oportunidades, inclina el campo de juego, de modo decisivo, a favor de ciertos jugadores y en contra de otros. Para quien hereda fortunas o nace en el seno de una familia rica (tal como para quien goza de privilegios heredados, en materia de educación, salud o trabajo), la abstinencia estatal (que, aun en un sentido estricto, resulta extraña, en la medida en que va acompañada por un explícito y creciente activismo estatal, en materia de seguridad, por ejemplo) puede ser considerada una toma de partido a favor de los propios privilegiados. En cambio, para quien nace en el extremo opuesto, de pobreza y desamparo, la llamada inacción estatal representa una condena que, inevitablemente, tendrá consecuencias a lo largo de toda su vida.

En ocasiones como esa tenemos que hablar de neutralidad del statu quo (Sunstein, 1993), de respeto a un orden cuya valoración debe depender, en todo caso, de su servicio a la libertad de las personas. Lo que no corresponde hacer, en cambio, es asumir ese estado de cosas como “natural” o “neutral”. Por un lado, como señalara Hart en su polémica con Lord Devlin (1963b), no hay motivo para superponer los conceptos de vigente y válido: cierto estado de cosas estipulado puede representar el vigente, pero al mismo tiempo puede ser moralmente inaceptable, y podemos contar con razones para modificarlo. Por el otro, no corresponde considerarlo “natural” o “neutral”: como cualquier otro, es producto de intervenciones estatales previas, intensas, repetidas, múltiples (Holmes y Sunstein, 1999). Es cuestión de construcciones estatales aceptables o no, pero que no representan el punto de reposo o estado de naturaleza con

respecto a la sociedad, en relación con el cual debe explicarse cada paso que nos aleje de allí, como si de por sí ese un orden estuviese justificado. Al contrario: dicho estado de cosas requiere también una justificación especial si es que pretende que se lo preserve inmodificado.

Finalmente, merece llamarse la atención sobre el modo en que la estructura básica de la sociedad contribuye a forjar el carácter, educar a cierto tipo de ciudadano, resaltar ciertas cualidades y disposiciones morales, y desalentar otras (Sandel, 1996). Esto tiene interés, dada la extendida creencia en que el Estado educa el carácter sólo cuando explicita algún modelo educativo moral, o se asocia de forma más o menos activa con una religión. Y lo cierto es que el Estado compromete su neutralidad no sólo cuando apoya cierta religión sino también cuando, por ejemplo, defiende reglas políticas que desalientan la participación o fortalecen la economía capitalista. Las primeras ayudarán a forjar ciudadanos más alejados de la política partidaria, menos interesados en una vida pública que amenaza con rechazar o simplemente ignorar cada una de sus demandas. Las segundas tenderán a promover actitudes personales como la codicia y el miedo, ya que se alimentan de ellas, a la vez que las alimentan (Cohen, 2009). Tales cualidades pueden ser útiles para conservar la vitalidad de una determinada estructura productiva, pero a la vez nocivas para otros tipos de proyectos, más vinculados con el autogobierno. Esto es lo que entendían, por ejemplo, muchos “antifederalistas”, y figuras públicas como Thomas Jefferson, quienes defendían la promoción de políticas agraristas, frente a la alternativa de una economía organizada en torno al comercio, por sus consecuencias atractivas en cuanto a la formación de individuos más comprometidos con su comunidad, y menos dispuestos a mirar a sus vecinos como si fuesen competidores o clientes (Sandel, 1996).

LAS CONDICIONES MATERIALES DEL CONSTITUCIONALISMO

Las largas listas de derechos que caracterizaron a las Constituciones del siglo XX fueron la marca de identidad de un tipo diferente de constitucionalismo, que enfrentaba al que había predominado durante el siglo XIX: un constitucionalismo “negativo”, destinado a establecer barreras de protección para los individuos, frente a los riesgos provenientes de ataques o interferencias de los demás, y del Estado en especial. Como ya vimos en la sección anterior, la imagen del Estado como enemigo de la

libertad resulta central dentro del imaginario de la elite dominante en América Latina, durante el siglo XIX.

El nuevo constitucionalismo –con raíces decimonónicas– se mostraba ansioso por ir más allá de la función negativa que se le asignaba, y pretendía ponerse al servicio de la construcción de nuevas relaciones sociales, más igualitarias. Ello suponía, ante todo, un gesto de supervivencia. Muchos de sus partidarios parecían reconocer que si el constitucionalismo no se fundaba en una práctica social distinta, aun la Constitución más perfecta llegaría a ser –según la frase de Ferdinand Lasalle– una “mera hoja de papel”. Esto es esencialmente lo mismo que expresaron los “liberales puros” o “radicales”, en México, durante la Convención Constituyente de 1857. Su presidente, Ponciano Arriaga, sostuvo entonces: “nos divagamos en la discusión de derechos y ponemos aparte los hechos positivos. La Constitución debiera ser la ley de la tierra; pero no se constituye ni se examina el estado de la tierra”.

Para él, el pueblo no podía ser “libre ni republicano, y mucho menos venturoso, por más que cien constituciones y millares de leyes proclamasen derechos abstractos, teorías bellísimas, pero impracticables, en consecuencia del absurdo sistema económico de la sociedad” (Zarco, 1956: 387-8). De allí derivan los proyectos de reforma agraria propuestos, durante los debates, por los convencionales Olvera y Castillo Velasco, o la iniciativa de una suerte de ingreso universal, presentada por el periodista y publicista Ignacio Ramírez (Reyes Heróles, 1957). Todos ellos parecían reconocer las graves consecuencias de promover relaciones jurídicas basadas en la igualdad, en un contexto marcado por una desigualdad extrema. Así organizado, el derecho quedaba condenado a la irrelevancia.

Ahora bien, uno puede admitir que la Constitución no puede germinar en cualquier contexto y, más específicamente, que una Constitución igualitaria tiende a transformarse en una “mera hoja de papel”, si el marco en que surge es de plena desigualdad. Sin embargo, frente a dicha observación –que de momento concedemos como válida–, ¿qué significa tomarse en serio la tarea de la creación constitucional? ¿Qué puede hacerse, sensatamente, desde el texto constitucional, para no prohiar una Constitución sin vida? En definitiva, ¿qué se requiere para contemplar las condiciones materiales del constitucionalismo cuando se quiere llevar a cabo una reforma constitucional?

Los problemas implicados en estos últimos interrogantes parecen ser numerosos, y de diverso tipo. En primer lugar, se encuentran nuestras dificultades para diseñar obras de macroingeniería, en este caso: reformas sustanciales sobre las reglas de juego y, a la vez, la organización económi-

ca de la sociedad. Nuestra racionalidad es limitada, y son demasiadas las consecuencias no intencionales de nuestros actos. No podemos preverlas ni controlarlas todas. En este sentido, emprender una reforma a tan vasta escala parece involucrar el riesgo de hiperracionalidad (Elster, 1989). En segundo lugar, incluso si tuviéramos la capacidad para diseñar, al mismo tiempo, un programa de reformas tan amplio, deberíamos preguntarnos acerca de nuestra capacidad política para implementarlo, en especial cuando previsiblemente dichas reformas afectan fuertes intereses consolidados. ¿Tiene sentido, pues, proponer cambios simultáneos, en todos los frentes, a riesgo de tornar más difíciles las reformas posibles y alcanzables?

Arribamos, al parecer, a una suerte de emboscada: para salir de ella tomamos el camino de una reforma mayúscula, a riesgo de cometer graves errores, y aun de impedir lo bueno al buscar lo óptimo; o bien condenamos la Constitución a convertirse en letra muerta en un lapso muy breve.

Algunas de las nuevas Constituciones latinoamericanas han intentado adentrarse en este difícil camino, actuando sobre las bases materiales de la sociedad, sobre las que la Constitución debe apoyarse. Para ello, han optado por dos vías principales. Por un lado, y de modo más habitual, algunas de ellas han consagrado en su texto directivas económicas intangibles, normalmente relacionadas con la propiedad pública de los recursos naturales, o el rol del Estado en la economía.²³ De modo más ambicioso, algunas de esas reformas fueron acompañadas por simultáneas medidas de reforma económica, destinadas a cambiar relaciones de poder previsiblemente amenazantes para la Constitución. El caso más notable en este sentido es el del Estado Plurinacional de Bolivia. El texto aprobado fue

23 Por ejemplo, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia establece que los recursos naturales son del Estado (artículo 349); que los hidrocarburos son propiedad del Estado (artículo 359); prohíbe el latifundio (artículo 398); prohíbe la importación, producción y comercialización de transgénicos (artículo 408); a la vez que establece que la energía sólo puede ser manejada por el Estado, que el agua no se puede concesionar ni privatizar; y que la coca recibe una protección especial. La Constitución de Ecuador, por su parte, establece desde su artículo 1 que los recursos naturales no renovables forman parte del patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible del Estado; la de Perú sostiene que los recursos naturales, renovables y no renovables, forman parte del patrimonio de la Nación, y que el Estado es soberano en su aprovechamiento (artículo 66). La de Venezuela considera contrario al interés social el latifundio (artículo 307), y asigna un papel central al Estado en la explotación de los recursos naturales, incluido, de modo muy particular, el petróleo, cuya propiedad le reserva (artículo 303).

sometido a referendo de la sociedad (el 25 de enero de 2009), en una jornada en que también se preguntó a la ciudadanía cuál debía ser la extensión máxima de tierra que podría acumular un ciudadano sin estar sujeto a expropiación: 5000 o 10 000 hectáreas. A propósito de ello, los constituyentes no habían logrado ponerse de acuerdo. Por eso, la reforma constitucional fue motivo de otra discusión que afectaba directamente la organización económica de la sociedad. Esa discusión tuvo un límite muy importante porque, contrariamente a la iniciativa originaria, debió contentarse con establecer frenos para la acumulación futura de tierras, en lugar de extenderse hasta afectar la distribución de tierras existente en el momento de la reforma.

Todavía debemos ver cómo evolucionan estas reformas; si es que las decisiones de cambio económico dictadas “desde arriba”, de improviso, alcanzan a ganar realidad en la práctica, y a afianzar (antes que socavar) la estabilidad del nuevo documento constitucional. Sobre todo, resta ver si las reformas allanan unas el camino de las otras; o si, por el contrario, lo que se ha hecho con tantas iniciativas radicales simultáneas es despertar de un golpe a algunos de los monstruos adormecidos de un autoritarismo que signó la historia boliviana, desde su independencia y hasta nuestros días. En cualquiera de los casos, iniciativas como la boliviana representan la expresión más visible de un constitucionalismo que procuró cambiar los ejes fundamentales –las condiciones materiales del constitucionalismo– antes que proponer meramente ciertos cambios sin hacerse cargo de las consecuencias que estos traen aparejadas.

Como nota final, podemos señalar que las nuevas Constituciones son instrumentos más complejos de lo que parecen. Merecen ser estudiadas con atención, antes que ser rechazadas o ridiculizadas. Contra lo que muchos piensan, han representado una condición importante para el mejoramiento de la vida de muchos individuos y grupos, aunque todavía encierran fuertes tensiones y defectos sobre los cuales es necesario seguir trabajando y reflexionando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackerman, B. A. (1991), *We the People. Foundations*, Cambridge, Harvard University Press, vol. 1.
 — (1997), “The Rise of World Constitutionalism”, *Virginia Law Review*, 83, 771.

- (1999), “¿Un neo-federalismo?”, en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitucionalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 176-216.
- Alberdi, J. B. (1920), *Obras selectas*, ordenadas y revisadas por J. V. González, Buenos Aires, Librería La Facultad, Universidad Nacional del Litoral: 23-48.
- Balkin, J. y S. Levinson (1998), “The Canons of Constitutional Law”, *Harvard Law Review*, 111, 963.
- Basadre, J. (1949), *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Cultura Antártica.
- Bolívar, S. (1976), *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Carbonell, M. (2009), *Dilemas de la democracia constitucional*, México, Porrúa, Cámara de Diputados y CEDH de Aguascalientes.
- Cohen, G. (2009), *Why not Socialism?*, Princeton, Princeton University Press.
- Elster, J. (1979), *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].
- (1989), *Salomonic Judgements: Studies in the Limitations of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992), “Intertemporal Choice and Political Thought”, en George Lowenstein y J. Elster (coords.), *Choice over Time*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 35-56.
- Epstein, L. y J. Knight (2003), “Constitutional Borrowing and Nonborrowing”, *1 International Journal of Constitutional Law*, 196.
- Farrand, M. (ed., 1937), *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- Hart, H. L. A. (1963a), *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- (1963b), *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
- Hartlyn, J. y J. P. Luna (2009), “Constitutional Reform in Contemporary Latin America: A Framework for Analysis”, ponencia presentada ante la Latin American Studies Association (LASA), Río de Janeiro.
- Kennedy, D. (1997), “New Approaches to Comparative Law”, *Utah Law Review*, 545.
- Kuhn, T. S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Linz, J. y A. Valenzuela (1994), *The Failure of Presidential Democracy*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Manin, B. (1997), *The Principles of Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nino, C. (1992), *Fundamentos de Derecho Constitucional*, Buenos Aires, Astrea.
- Osiatynski, W. (2003), “Paradoxes of Constitutional Borrowing”, *1 International Journal of Constitutional Law*, 244.

- Riggs, F. (1987), "El presidencialismo en los Estados Unidos", en C. Nino (ed.), *Presidencialismo vs. Parlamentarismo*, Buenos Aires, Consejo para la Consolidación de la Democracia.
- Reyes Heróles, J. (1957), *El liberalismo mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosenfeld, M. (1998), "Justices at Work", *Cardozo Law Review*, 18, 1609.
- Sandel, M. (2005), *Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Thome, J. (2000), "Heading South But looking North: Globalization and Law Reform in Latin America", *Wisconsin Law Review*, 691.
- Tushnet, M. (1999), "The Possibilities of Comparative Constitutional Law", *Yale Law Journal*, 108, 1225.
- White, M. (1978), *The Philosophy of the American Revolution*, Oxford, Oxford University Press.
- (1987), *Philosophy, The Federalist, and the Constitution*, Oxford, Oxford University Press.
- Zarco, F. (1957), *Historia del Congreso Constitucional de 1857*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos.

Breve semblanza de los autores

Peter Abrahamson. Doctor en Sociología. Profesor de política social en la Universidad Nacional de Seúl, Corea, y previamente en la Universidad de Copenhague. Profesor visitante en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y en las universidades de Boston, UC Berkeley, UC Davis, la Sorbona, Nueva York, Mannheim, Nantes, Ritsumeikan (Kioto). Especialista en Estados de bienestar europeos desde una perspectiva comparativa, con énfasis en variables tales como la pobreza, la exclusión social, la diferenciación espacial y la integración regional. Autor de *Understanding Social Policy in Europe* (coeditado con Christian Aspalter, 2008) y de *Welfare and Families in Europe* (en coautoría con Thomas P. Boje y Bent Greve, 2005).

Benjamín Arditi. Nació en Paraguay. Profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en México. Ha sido docente en las universidades de Santa Catarina, Maryland y Essex, e investigador en el Centro de Documentación y Estudios del Paraguay. Entre sus publicaciones recientes se cuentan: *La política en los bordes del liberalismo* (Gedisa, 2009) y *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones* (Anthropos, 2005), así como artículos incluidos en *Constellations*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *Latin American Research Review* y *Telos*. Editor de la serie de libros de teoría política contemporánea “Taking on the Political”, de la Universidad de Edimburgo.

Sérgio Costa. Profesor titular de Sociología y director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. Fue investigador del Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Sus principales áreas de investigación son la teoría social contemporánea, el racismo y el antirracismo, la esfera pública y la democratización, el poscolonialismo y las diferencias culturales. Entre sus libros más recientes, cabe mencionar: *Decolonising Sociology. Transdisciplinary Perspectives* (Farnham, Ashgate, 2010, coeditado con E. Gutiérrez y M.

Boatca), *Brazil and the Americas* (Fráncfort del Meno, Vervuert, coeditado con P. Birle y H. Nitschack), *Dois Atlânticos* (Belo Horizonte, UFMG, 2006, y versión alemana: Bielefeld, Transcript, 2007), y *The Plurality of Modernity: Decentring Sociology* (Múnich y Mering, Hampp, 2006, coeditado con W. Knöbl, J. Domínguez y J. Silva).

Christian Courtis. Funcionario del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, y profesor invitado del Departamento de Derecho del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Ha sido docente e investigador visitante en universidades de América Latina, los Estados Unidos y Europa, y consultor de la OMS / OPS, de la Unesco y la División de Desarrollo Social de la CEPAL. Fue director del Proyecto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la Comisión Internacional de Juristas en Ginebra. Autor de numerosos libros y artículos sobre derechos humanos, DESC, derecho constitucional, teoría y filosofía del derecho.

Roberto Gargarella. Abogado y sociólogo. Profesor de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido becario de las fundaciones Simon Guggenheim y Harry Frank Guggenheim, e investigador y profesor visitante en numerosas universidades, incluidas Harvard, Columbia y Nueva York. Autor de más de veinte libros, entre ellos: *The Legal Foundations of Inequality. Constitutionalism in the Americas* (de próxima publicación en Cambridge University Press). Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de Chicago, con estudios de posdoctorado en Balliol College, Oxford.

George Gray Molina. Economista principal de la Oficina Regional para América Latina y el Caribe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Ha sido investigador en la Escuela Woodrow Wilson de Asuntos Públicos e Internacionales y en las universidades de Oxford y Princeton. Ha sido coordinador del Informe de Desarrollo Humano del PNUD en Bolivia, director de la Unidad para Análisis Socioeconómico del gobierno de Bolivia (UDAPE) y del Programa de Maestría en Políticas Públicas de la Universidad Católica de La Paz. Bachiller en Economía y Antropología por la Universidad de Cornell, máster en Políticas Públicas por la Kennedy School of Government de la Universidad de Harvard, y doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Oxford.

Pedro Güell. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Alberto Hurtado. Desde 1996, investigador del Informe de Desarrollo Humano del PNUD. Ha sido profesor en las universidades de Leiden (Holanda) y Oberta (Cataluña). En sus publicaciones recientes ha abordado la teoría de la cultura y de las prácticas; la temporalidad social, especialmente la elaboración de las memorias colectivas y la construcción de futuros políticos; el cambio cultural en relación con los procesos de individuación y la construcción de ciudadanías; las políticas culturales y el consumo cultural. Sociólogo por la Universidad de Chile y doctor en Sociología por la Universidad de Erlangen-Nuremberg.

Martín Hopenhayn. Desde noviembre de 2008 es director de la División de Desarrollo Social de la CEPAL, donde trabaja desde 1989. Fue profesor de Filosofía Social en la Universidad de Chile (1981-1985, 1993 y 1998). Entre sus obras, cabe destacar: *¿Por qué Kafka? Poder, mala conciencia y literatura*, *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina* y *Esa esquiva modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Coordinó el libro *Juventud y cohesión social en Iberoamérica: un modelo para armar*, publicado por la CEPAL, la OIJ y SEGIB (2008), y cocoordinó el volumen *Las clases medias en América Latina* (CEPAL, SEGIB, 2010, Siglo XXI Editores). Magíster en Filosofía por la Universidad de París-VIII.

Jane Jaquette. Profesora emérita de Política y Diplomacia y Asuntos Mundiales en el Occidental College (Los Ángeles) e investigadora visitante en el Instituto Watson, Universidad de Brown. Presidió la Latin American Studies Association (LASA) y la Association for Women in Development. Sus publicaciones abarcan seis libros y más de sesenta artículos. Se ha especializado en los movimientos latinoamericanos de mujeres. Uno de sus últimos libros es *Feminist Agendas and Democracy in Latin America* (2009). Actualmente escribe un libro sobre Hobbes y Maquiavelo e investiga sobre feminismo y los derechos de las mujeres indígenas en la región andina. Doctora en Ciencia Política por la Universidad de Cornell.

Jesús Martín Barbero. Miembro del Consejo Nacional de Cultura por los Medios Ciudadanos en Colombia y asesor en políticas culturales de la Unesco y la OEI. Ha sido fundador y presidente de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de Comunicación (ALAIC). Creó el Departamento de Comunicación en la Universidad del Valle en Cali. Autor

de *Comunicación masiva: discurso y poder* (Quito, Ciespal, 1978), *De los medios a las mediaciones* (Barcelona, G. Gili, 1987, traducido al inglés, al portugués y al francés), *Televisión y melodrama* (Tercer Mundo, Bogotá 1992); con Germán Rey escribió *Los ejercicios del ver* (Barcelona, Gedisa, 1999) y *Oficio de cartógrafo* (Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2002). Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica.

Giacomo Marramao. Profesor de la Universidad de Roma; entre 1976 y 1995, de la Universidad L'Orientale de Nápoles. Miembro del Collège International de Philosophie de París. Director de la Fundación Basso. Profesor *honoris causa* de la Universidad de Bucarest. Profesor visitante de destacadas universidades europeas, latinoamericanas y estadounidenses. En 2006 recibió la Medalla de Honor de las Palmas Académicas del Estado francés. Su obra ha sido traducida a dieciséis idiomas. Al español, sus libros *Lo político y las transformaciones*, *Poder y secularización*, *Cielo y tierra*, *Pasaje a Occidente*, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, y *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*. Estudió filosofía en la Universidad de Florencia y ciencia política en la Universidad de Fráncfort del Meno.

Verónica Paz Arauco. Economista, dedicada a la investigación social en estratificación social, desigualdades y política social. Experta en diseño y aplicación de metodologías cualitativas y cuantitativas para la medición del bienestar. De 2008 a 2011 fue coordinadora del Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD en Bolivia, donde ha sido investigadora desde 2004. Ha participado en proyectos de investigación conjunta entre la Universidad Pompeu Fabra y el MIT. Es magíster en Estudios Avanzados en Economía por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, y candidata a magíster en Ciencia Política por la Universidad Mayor de San Andrés, de La Paz.

Nelly Richard. Crítica y ensayista. Dirige la Maestría en Estudios Culturales de la Escuela Latinoamericana de Estudios de Posgrado (ELAP), Universidad ARCIS en Santiago de Chile, donde es vicerrectora de extensión, comunicaciones y publicaciones. Autora –entre numerosas publicaciones chilenas e internacionales– de *Feminismo, género y diferencia(s)* (Santiago de Chile, Palinodia, 2008), *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico* (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007), *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición* (Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1998), *Márgenes e instituciones: arte en*

Chile desde 1973 (Melbourne, Art and Text, 1986, reeditado en Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008).

Ana Sojo. Experta en la División de Desarrollo Social de la CEPAL, donde trabaja desde 1989; entre 2003 y 2005 fue jefa de la Unidad de Desarrollo Social de la CEPAL en México. En 2010 asesoró al gobierno de Costa Rica sobre la institucionalización de la Red Nacional de Cuido. Coordinadora y coautora de *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe* (CEPAL, 2007) y *Objetivos de Desarrollo del Milenio: la progresión hacia el derecho de la salud en América Latina y el Caribe* (CEPAL, 2008). Con Antonio Prado, coeditó el volumen *Envejecimiento en América Latina. Sistemas de pensiones y protección social integral* (Libros de la CEPAL, 2010). En la Universidad de Costa Rica fue, entre 1981 y 1988, investigadora en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Económicas, profesora y directora de la Maestría Centroamericana en Sociología. Doctora en Ciencias Económicas y Sociales y magíster en Sociología por la Universidad Libre de Berlín.

Rodolfo Stavenhagen. Profesor-investigador emérito en El Colegio de México. De 2001 a 2008 fue relator especial de las Naciones Unidas para los derechos humanos de los pueblos indígenas. Ha sido subdirector general de la Unesco para las ciencias sociales, presidente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina. Es miembro de la junta directiva del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Autor de numerosas publicaciones sobre derechos humanos de los pueblos indígenas, conflictos étnicos, cuestiones agrarias y desarrollo social. Su libro *Los pueblos indígenas y sus derechos*, publicado por la Unesco, está disponible en <<http://www.scribd.com/doc/17583354/>>.

Patricia Vendramin. Directora de investigación de la Fondation Travail-Université (FTU), Bélgica, donde trabaja desde 1988. Profesora de Sociología y de Ciencias del Trabajo en la Universidad de Lovaina la Nueva (UCL), donde se inició como investigadora en 1983. Con amplia experiencia en proyectos de investigación sobre asuntos laborales a escala regional, nacional y europea, fue coordinadora del proyecto SPReW. Sus investigaciones y publicaciones se refieren a asuntos laborales e inclusión y exclusión digital. Tiene una maestría en Ciencias de la Comunicación y Estudios del Desarrollo, y un doctorado en Sociología.

Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas

Martín Hopenhayn y Ana Sojo (compiladores)

En los entramados de la globalización no es fácil conciliar universalismo e identidad, ética compartida y afirmación de la diferencia. Múltiples lógicas y demandas —étnicas, de género, de generación, culturales— se tensan entre sí, y las disimetrías entre el acceso a los bienes simbólicos y las privaciones del bienestar abren brechas de legitimidad que la política no logra colmar.

La cohesión social —definida como la dialéctica entre los mecanismos instituidos de inclusión/exclusión sociales y las percepciones y conductas de los individuos frente a la sociedad— es un tema decisivo sobre el cual hay mucho para decir. Apostando contra la fragmentación social y el refugio comunitario particularista, y por la libertad y autonomía de las personas y la necesidad de valores compartidos, este libro aborda sin tapujos algunas dimensiones contemporáneas del sentido de pertenencia: ¿cómo se construye y se recrea?, ¿cómo afecta a múltiples actores y ámbitos sociales?, ¿cómo impactan en los referentes de pertenencia los renovados ritmos de modernización y globalización?

El mosaico de perspectivas abarca desde el feminismo hasta las brechas entre generaciones, el posliberalismo, la tecnosociabilidad, el descentramiento cultural, el postrabajo, la oposición entre diversas reivindicaciones, el nuevo apogeo de la individuación y el retorno de la vocación universalista. Se muestra que en el sentido está la pertenencia, y que ese sentido es a la vez intensivo y elusivo.

