

#10,00

ICONOS|12

~~FLACSO~~ - ~~Bibliotecas~~

Revista de FLACSO-Ecuador

No 12. noviembre, 2001

ISSN 13901249

Los artículos que se publican en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores, no reflejan necesariamente el pensamiento de **ICONOS**

Director de Flacso-Ecuador

Fernando Carrión

Consejo editorial

Felipe Burbano de Lara (Editor)

Edison Hurtado (Co-editor)

Franklin Ramírez

Alicia Torres

Mauro Cerbino

Eduardo Kingman

Producción:

FLACSO-Ecuador

Diseño e ilustraciones:

Antonio Mena

Impresión:

Edimpres S.A.

FLACSO-Ecuador

Ulpiano Páez N 19-26 y Av. Patria

Teléfonos: 2232-029/ 030 /031

Fax: 2566-139

E-mail: fburbano@flacso.org.ec

ehurtado@flacso.org.ec

FLACSO - Bibliotecas

Indice

Coyuntura

6

“Choque de civilizaciones”,

fundamentalismo islámico y geopolítica de la nueva Guerra Fría

Marc Saint-Upéry



13

La reforma fiscal deja intacto el problema del endeudamiento externo

Fander Falconí,

Hugo Jácome

Dossier

22

El círculo vicioso de la transición:

de la democracia formal a la poliarquía

Pablo Andrade A.

33

Una democracia en busca de actores:

reflexiones sobre el proceso político ecuatoriano a partir de la transición

Francisco Sánchez López

47

La crisis política en Colombia

Pedro Santana Rodríguez

54

Reconstruyendo la democracia en Perú: crisis y transición en la caída de Fujimori

Carmen Rosa Balbi y

David Scott Palmer

Debate

66

“Hay que romper los paradigmas que hemos construido”

Discurso de Fernando Henrique Cardoso

en la recepción del Doctorado Honoris Causa otorgado por FLACSO



72

Apuntes sobre modernidad, reflexividad y política

Más allá de la democracia dialógica.

Natalia Catalina León G.

Diálogo

88

Diálogo con Axel Ramírez: **Las fronteras de la antropología y la antropología de las fronteras**

Mauro Cerbino

Temas

100

La Bruja, la Tunda y la Mula:

el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana

Paloma Fernández Rasines

108

Como insulina al diabético:

la selección de fútbol a la nación en el Ecuador de los noventa

Franklin Ramírez G.

Jacques Ramírez G.

Frontera

120

Argentina: anatomía de una crisis

Juan Jacobo Velasco

126

**La convertibilidad en Argentina:
lecciones de una experiencia**

Alfredo Calcagno,

Sandra Manuelito y Daniel Titelman

142

Reseñas

148

Sugerencias bibliográficas

151

Contenido ICONOS 11



Apuntes sobre modernidad, reflexividad y política

Más allá de la democracia dialógica

Natalia Catalina León G.*

A finales del segundo milenio, nuestra experiencia histórica es paradójica. Las generaciones contemporáneas pueden dar testimonio de una “guerra a control remoto”, representada en las pantallas de televisión más como una celebración con fuegos artificiales que como lo que realmente era: la cruenta resolución de un conflicto geopolítico. Pasaron ya los tiempos cuando a las cosas se las llamaba por su nombre, como en las épocas posteriores a las dos grandes conflagraciones mundiales. Al parecer, a partir de la Guerra del Golfo nuestra percepción de la realidad política se “estetiza” y se convierte en algo de mal gusto representar las guerras en toda su crudeza, por ejemplo, con las imágenes de montañas de muertos, de carteras para señoras hechas de piel humana o del humo de los crematorios de Auschwitz. Sobre nuestra vida estetizada descansan hoy plácidamente el eufemismo y la amnesia.

La experiencia de la modernidad tardía, no obstante, no está marcada solamente por la arbitrariedad en escala mundial, los horrores obliterados y la amnesia colectiva porque al mismo tiempo la democracia se presenta con galas nuevas. Dos vertientes de preocupaciones teóricas, prácticas y éticas contribuyen al “descentramiento” de

las perspectivas de la democracia (desde el clásico encuadramiento en el sistema representativo): en primer lugar, la politización de ámbitos que tradicionalmente no han sido vistos como políticos, tales como las relaciones interpersonales y de género, el medio ambiente, la sexualidad o la vida cotidiana; y, en segundo lugar, la insistencia en el diálogo como método para la resolución de conflictos desplaza la discusión desde enfoques formales y pragmático-procedimentales de la competencia por la representación hacia un campo de análisis político-filosófico.

Imposición violenta y atisbos de diálogo, contemplación estetizante y nuevos perfiles del activismo político, democratización y autoritarismo global, son elementos que se entretajan de manera curiosa en la modernidad tardía, configurando una trama, como diría Fredric Jameson (1997), de “progreso y catástrofe al mismo tiempo”, que debe ser analizada sin definiciones reductoras o unívocas. Por eso, es plausible partir del reconocimiento de los aspectos “progresistas” de la configuración política y cultural de la contemporaneidad y preguntarse: ¿podremos en el siglo XXI asistir a un proceso de profundización de la democracia por la vía del diálogo y la politización de esferas antes no consideradas como políticas?

Dependiendo del punto de vista, la insistencia en el tema de la democracia puede ser percibida como una moda o como una coartada de la nueva derecha, pero todo indica que -ni moda ni coartada- durante los últimos años la discusión sobre el tema ha sido una fuente importante de expectativas y debates académicos, y para la corriente socialista, hoy venida a menos, inclusive la

* Maestra en Historia por FLACSO, Sede Ecuador, actualmente candidata a doctora en Sociología en el Centro de Estudios, Pesquisa e Pós-Graduação para América Latina e o Caribe (CEPPAC-UnB), exprofesora de las Facultades de Economía y Filosofía de la Universidad de Cuenca y de la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica de Quito.

posibilidad de una nueva utopía (ver, por ejemplo, Lechner 1990:13). En el ambiente político y académico configurado con más claridad después de 1989, Anthony Giddens (1996) analiza el tema en el contexto de un examen de los nuevos horizontes de la “política radical”.

Tras el agotamiento de las posibilidades históricas de lo que hasta 1989 se consideraba radical, Giddens sugiere un conjunto de tesis inspiradas en un amplio espectro de ideas que van desde el “conservadurismo filosófico” (concebido como la necesidad de preservar algunos elementos tradicionales como la solidaridad y no como una filosofía de la derecha) hasta la “política de la vida” (que debe considerar nuevos “estilos de vida” liberados del control autoritario, anclados en la autonomía personal y el “relacionamiento puro”, determinado exclusivamente por las satisfacciones emocionales), preservando “algunos de los valores centrales que hasta ahora estuvieron asociados al pensamiento socialista” (al parecer, se refiere a la superación de la pobreza mediante la “política generativa”, con una mínima intervención del Estado) (Giddens 1996:21).

Ya en términos propositivos, Giddens plantea varias ideas: en primer lugar, restaurar las solidaridades damnificadas mediante la “reinención de la tradición”, armonizándolas con la autonomía individual; en segundo lugar, reconocer la importancia que tienen, para la autonomía individual, la “política de la vida” y la emancipación del control autoritario de la tradición y el poder arbitrario, así como las coerciones provenientes de la privación material; en tercer lugar, superar la pobreza y la exclusión mediante una “política generativa” posibilitada por la iniciativa de los individuos y grupos actuantes “para que las cosas acontezcan” en el dominio público, es decir, creando condiciones materiales y estructuras organizacionales que permitan superar la vieja oposición de Estado y mercado; en cuarto lugar, democratizar la esfera pública mediante el diálogo, posibilitando el discernimiento de las diferencias sin el recurso a la violencia; en quinto lugar, repensar el *Welfare State*, que se basaba en un “compromiso de clases” (la relación capital-trabajo) hoy inexistente y que estaba ligado a un modelo de papeles de género tradicional que suponía la participación masculina

en la fuerza de trabajo. ¿Es plausible esta propuesta que concilia elementos de tan disímil origen filosófico? En una esclarecedora entrevista a *Veja*, Giddens declaró que se trataría de la búsqueda de una “tercera vía”, la de la “social-democracia modernizada”, alternativa tanto frente al modelo de la izquierda de “administración centralizada”, como del “fundamentalismo mercadológico” de la derecha (Graieb, 1998).

Es el carácter *instigante* de este conjunto de tesis de Giddens, el que promueve mi interés por hacer algunas apreciaciones críticas al respecto, a la luz de una experiencia histórica, política y teórica desde América Latina. Entre los propósitos de este trabajo no está responder a las innumerables preguntas que la amplia propuesta de Giddens provoca. Se trata más bien de problematizar algunos aspectos medulares de ella, sin considerar definitivas las respuestas ensayadas. Un eje operativo central de esta reflexión es comentar la proposición sobre la “democratización de la democracia” por la vía del “diálogo”. Un último objetivo es analizar el planteamiento de Giddens sobre el carácter “reflexivo” de la modernidad, puesto que es desde allí que el autor sustenta la posibilidad de una “política dialógica”¹.

El “diálogo” es entendido por Giddens como la capacidad de crear “*confianza activa* por medio de la evaluación de la integridad del otro” (Giddens 1996:133); a su vez, la “confianza activa” se asemejaría a un compromiso entre personas “reflexivas” que presupone “la visibilidad y responsabilidad de ambos lados” (ibídem:147) permitiendo la preservación de la alteridad y la diferencia, y creando las bases para la “democracia dialógica”. Ahora bien, dada la proximidad de su lenguaje con los términos utilizados por Habermas, Giddens aclara que su visión de la “democracia dialógica” no se refiere a una situación ideal de discurso, ni presupone que la “democratización” esté implicada por el mero acto del habla (como lo habría hecho Habermas); cree, más bien, que un potencial para la “democracia dialógica” está “presente en la difusión de la *reflexividad social*, como

¹ Agradezco los comentarios al texto realizados por el sociólogo Renato de Oliveira y el antropólogo Ladislao Landa.

una condición tanto de las actividades diarias como de la persistencia más amplia de organización colectiva” (ibídem:133).

Modernidad radicalizada, diálogo y democracia: precisiones y comentarios

Giddens trata de conferir rigor a sus formulaciones normativas de la nueva política radical y la democracia dialógica, tomando a la reflexividad como basamento ontológico y campo de posibilidad para acciones políticas altruistas. ¿No cae, acaso, Giddens en un determinismo?



“por medio del diálogo” y no por formas preestablecidas de poder (ibídem: 24).

Por otro lado, las posibilidades para el “diálogo” y la “confianza activa” están contenidas en la propia “índole reflexiva” de la “modernidad radicalizada”². La noción de “reflexividad” se refiere, en la perspectiva de Giddens, al “examen constante de las prácticas sociales y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas”, tendencia que se estaría acentuando y universalizando hoy en día (Giddens 1994:45). La “reflexividad” estaría orientando la actividad en todas las esferas de la vida, de ahí que tanto las actuaciones

La concepción de Giddens sobre la “democracia dialógica”, contextualizada en un conjunto de tesis para la “nueva política radical”, tiene como punto de partida la constatación del sistema representativo “como la única alternativa disponible” que adolece, sin embargo, de una distancia entre representantes y el elector común (Giddens 1996:129). Esta escisión debe ser superada y la “democracia debe ser democratizada” mediante la creación de una esfera pública para la elucidación y/o resolución de asuntos controversiales

en la vida pública y laboral, como la emocional y afectiva, se tornen “proyectos reflexivos”. Así, se abre el campo para la interrogación del pasado y la proyección del futuro, a partir de que la posibilidad de diálogo permea la vida pública y política, y de que se activa el diálogo interno de las personas, promoviendo una “autoidentidad abierta”.

Ahora bien, si la “reflexividad” es una característica de la modernidad en general, su presencia y consecuencias sociales están configuradas históricamente. En las sociedades premodernas -con bajos niveles de alfabetismo y en las que la rutina de la vida cotidiana permanece enlazada a la tradición- la reflexión³ es usada para la reinterpretación y clarificación de la tradición, de manera que “la parte del *pasado* tiene mucho más peso que la del *futuro*”; el conocimiento que se incorporaba a las prácticas era básicamente el conocimiento cotidiano, rutinario y transmitido oralmente (Giddens 1994). En la modernidad las circunstancias históricas son distintas. En la medida que se elevan los niveles de alfabetismo, se multiplican los medios de comunicación masiva y se desarrolla el conocimiento especializado, el rol de la reflexión en la vida social se modifica, pues es introducida en la base del sistema de reproducción, “de tal manera que pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro” (Giddens 1994:46). Pero es el conocimiento científico y especializado el que pasa cada vez más a formar parte de la vida cotidiana; así, las personas en la modernidad se sofistican cada vez más y “la pericia no es más prerrogativa exclusiva de los peritos” (Giddens 1996:111).

Una mención especial, para la discusión sugerida aquí, merece el tema del lugar de la tradición en el mundo moderno invadido por la “reflexividad”. La tradición no ha desaparecido -dice Giddens- pero sí ha retrocedido; sobre todo, se ha resignificado y ha cambiado de estatus. En la medida que ahora es sometida a explicación, la tradición se ha tornado abierta; en ese sentido, estaríamos viviendo un “orden postradicional” (Giddens 1996:13). Dentro de esa misma línea argumenta-

2 Giddens discrepa con Lyotard al momento de caracterizar los desplazamientos culturales de la contemporaneidad, asume la definición de “modernidad radicalizada” y no de “pos-modernidad”, noción popularizada por Lyotard (Giddens, 1994).

3 En el presente texto los términos “reflexión”, “reflexividad” y “reflexivo/a” han sido usados solo para referirse a las conceptualizaciones de Giddens.

tiva, interesa también la apreciación de Giddens sobre las dimensiones de la extensión cultural de la modernidad:

“Las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes *todas* las modalidades tradicionales del orden social. Tanto en extensión como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de períodos anteriores. Extensivamente han servido para establecer formas de interconexión social que abarca todo el globo terráqueo...” (Giddens 1994:18).

Es definitivo el rol que hoy en día juega la globalización, es decir la “acción a distancia”. En la reciente entrevista a *Veja*, Giddens menciona a la globalización como una de las “tres grandes revoluciones” de la contemporaneidad (junto con las transformaciones de la intimidad y el cambio de las relaciones del hombre con la naturaleza) (Graieb 1998). La globalización difunde la información fortaleciendo los procesos de “autoidentidad”; a partir de esa mudanza, la “modernización simple” que tuviera lugar otrora, ha sido desplazada por la “modernización reflexiva”.

Reconstruido el enunciado de Giddens sobre la “democracia dialógica”, recuperando los contextos teórico-analítico (la idea sobre la índole “reflexiva” de la modernidad) y normativo (la propuesta sobre la “nueva política radical”), y antes de pasar a objeciones, es preciso salvarse de hacer acusaciones simplistas, ya que el campo de la crítica en ciencias sociales puede fácilmente ser viciado y desvirtuado por la ausencia de rigor cuando se examina propuestas que contienen una carga normativa evidente⁴. La adjetivación a secas conlleva un olvido de que “la predicción y explicación no son los únicos objetivos de la ciencia social, siendo igualmente significativas las modalidades más generales de discurso...” (Alexander 1987:6). Por todo ello, es necesario exorcizar la tentación

de ponerle, sin más, el membrete de “liberal” (con toda la carga peyorativa que desde ciertas perspectivas puede tener hoy en día ese adjetivo) al punto de vista de Giddens, a partir de su consideración del sistema representativo como única alternativa disponible en la contemporaneidad.

Para evitar tales equívocos vale la pena, en primer lugar, llamar la atención sobre las diferencias que exhibe la concepción de Giddens con relación a perspectivas que concentran su atención en los aspectos normativo-procedimentales de la competencia democrática. Por ejemplo, para un autor del otro lado del Atlántico como Robert Dahl, la “poliarquía” puede entenderse como un sistema gubernamental que reúne las siguientes condiciones esenciales: la competencia de varias elites, especialmente partidos políticos, por posiciones efectivas de poder; un nivel altamente incluyente de la participación política en la selección de líderes y políticas a través de elecciones regulares; libertades civiles y políticas para asegurar la integridad de la competencia y la libertad política (Diamond, Linz y Lipset 1989). Por otra parte, la participación amplia de la ciudadanía puede ser incentivada por la existencia de un conflicto a ser dirimido por las instancias gubernamentales (Bejarano 1992).

Sintetizando, las diferencias entre los dos autores son las siguientes. La concepción de Dahl se caracteriza, en primer lugar, por una visión pluralista-elitista del sistema representativo como punto de llegada y condición *sine qua non* de la democracia; en segundo lugar, la sociedad civil es definida como un campo de competencia; en tercer lugar, la participación ciudadana es incentivada internamente por el conflicto, pero su resolución se lleva a cabo en instancias externas a la sociedad civil, como las gubernamentales. Mientras tanto, Giddens considera el sistema representativo como un limitado punto de partida para la democracia; en su perspectiva, lo que importa es la creación y perfeccionamiento a base del diálogo generalizado de una esfera pública; por otro lado, la sociedad civil es vista como un campo de diálogo de “sujetos reflexivos” y, finalmente, la participación es resultado de la responsabilidad de los sujetos y la dirimencia del conflicto se realiza al interior de la propia sociedad civil.

⁴ En este ensayo no se ha perdido de vista que el influyente pensamiento del *sociólogo* Anthony Giddens no puede ser escindido ni de la acción del *ciudadano* Anthony Giddens, consejero de Tony Blair, ni de los acontecimientos y procesos actuales de la Unión Europea.

En segundo lugar, se podría plantear la hipótesis de que Giddens trata de sostener sus actuales proposiciones normativas con un meditado abordaje filosófico—epistemológico. Al analizar la obra de Giddens de décadas anteriores, Cohen ha mencionado que un elemento importante de la teoría de la estructuración es una perspectiva ontológica que no apela a determinaciones transhistóricas, sino que se sumerge en el ser y el obrar humanos como “potencialidad ontológica” (Cohen 1991:355-358). En cierto sentido, Giddens mantiene un paralelismo metodológico de sus elaboraciones más recientes con trabajos anteriores. De ahí que trate de conferir rigor a sus formulaciones normativas de la “nueva política radical” y la “democracia dialógica”, tomando a la “reflexividad” - consecuencia histórico-cultural de la modernidad- como basamento ontológico y campo de posibilidad para acciones políticas altruistas. Empero, ¿a pesar de procurar vencer posturas “voluntaristas”, no cae acaso Giddens en un nuevo determinismo?

Sean cuales fueren las respuestas a esas incómodas preguntas, cabe reconocer que el pensamiento de Giddens de la última década es un pensamiento complejo que, por lo menos en *Las consecuencias de la modernidad* (1994), es el resultado de una fusión de horizontes de varias corrientes de la teoría social contemporánea, sin caer ni en un constructivismo ingenuo del que a veces adolece el discurso político, ni en la asepsia del discurso positivista. En los últimos años, el autor intenta proyectar esa fusión de horizontes al campo de la propuesta político-normativa. ¿Ofrece esta proyección un cuerpo de teoría capaz de explicar los fenómenos político-culturales de la modernidad fuera de Occidente?

La Ciudad de Dios, la reflexividad y el interés

Las guerras se caracterizan no solo por la movilización de tropas y los daños humanos y materiales que las partes beligerantes se ocasionan mutuamente, un eje fundamental en todas ellas es también la “movilización emocional”. Es en ese marco que, durante la Primera Guerra Mundial, se

azuzó en los EE.UU. el sentimiento antialemán que llevó a la persecución, violencia y atentados contra personalidades germano-norteamericanas... y a la prohibición de las obras de Bach, Brahms y Beethoven en las programaciones sinfónicas. El corolario de la intolerancia fue la victimización del pacifista Frank Little, quien fue sacado a la fuerza de su hogar, amarrado a un automóvil y arrastrado por las calles hasta perder las rodillas (Divine 1992: 538).

En las postrimerías del siglo, durante el Mundial de Fútbol de 1998 realizado en Francia, el país anfitrión preparó sus contingentes policiales para enfrentar posibles ataques de fundamentalistas islámicos. La sorpresa, empero, vino por otro lado, puesto que a despecho de los prejuicios antiárabes de los organizadores galos, las fuerzas del orden tuvieron una ardua tarea al enfrentar *hooligans* anglosajones que asolaron las calles de varias ciudades francesas. Y a propósito de los anales de la barbarie, muy pocos años antes la opinión pública mundial se había consternado con la muerte de muchos niños de una guardería, como resultado de la explosión de una bomba puesta por fundamentalistas norteamericanos en la sede del gobierno federal de Oklahoma.

¿Cuáles son las diferencias y similitudes de estos acontecimientos situados en confines opuestos del siglo? El primero de ellos pertenece aún al *largo* siglo XIX, esto es, a un contexto histórico-cultural de la llamada modernización simple, mientras que los desmanes de los *hooligans* y la explosión de Oklahoma se sitúan claramente en circunstancias de la “modernización reflexiva”. El denominador común de tales acontecimientos radica en que su “antiracionalidad” surge de contextos sociales muy distantes del simbolismo tradicional (presente, por ejemplo, en ámbitos como América Central, los Andes o el África subsahariana), al que las narrativas coloniales y neocoloniales le atribuyen atraso y barbarie. ¿Son estos hechos apenas anomalías del “proceso civilizador”? ¿O son más bien persistencias que acompañan a la modernidad, inclusive en su propia casa? ¿Cuáles son los significantes políticos de estas aberraciones? ¿Acaso -simplemente- la demencia de individuos aislados?

Estas indagaciones nos conducen, de inicio, al primer cuestionamiento, y éste gira en torno al problema de la modernidad como proceso de universalización de la “reflexividad” y, por otro lado, al propio carácter y envergadura de la expansión moderna. Los acontecimientos descritos (y muchos más nos ayudarían a sostener el argumento) permiten discutir la argumentación de Giddens en dos direcciones. En la primera línea de discusión se objetaría la idea de la universalidad de lo que Giddens denomina “reflexividad” (hay que aclarar que cuando se pone en tela de duda la universalidad de la “reflexividad”, no se está suponiendo que los miembros de unas sociedades tengan la privilegiada facultad de “reflexionar” y no los de otras; lo que está en juego es la preocupación por la expansión -universal o no- de un tipo de racionalidad propia de la modernidad occidental contemporánea, definida por Giddens como “modernidad radicalizada”). En la segunda línea de debate se pondría en discusión la propia ontología del diálogo como consecuencia directa de la “reflexividad” y, en esa medida, como recurso para los acuerdos políticos.

En el primer contrapunto, para problematizar la difusión de la “reflexividad”, se puede rescatar la crítica de Appiah (1991) a la tesis weberiana sobre la expansión de la racionalidad occidental moderna. En la lectura de ese autor, Weber habría caracterizado a la modernidad como “racionalización del mundo” e insistido en la “validez *universal*” de dichos fenómenos culturales (énfasis mío)⁵. Appiah sostiene, por el contrario, la lejanía del triunfo de la razón ilustrada; refuta a Weber en su propio terreno cuando recuerda el influjo en la historia del siglo XX de líderes carismáticos como Stalin, Hitler, Mao, Che Guevara, Kwame Nkrumah. Si se tiene en cuenta que para Weber la “autoridad carismática” es “antirracional” -refuta Ap-

⁵ En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber sostiene no solamente la validez *universal* (léase también inevitabilidad) de la racionalización occidental, sino también la *exclusividad* de la cultura occidental. Por lo menos en una de las traducciones al castellano, la tesis weberiana reza: “... qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?” (Weber, 1985: 5).

piah- no se puede hablar de un triunfo de la razón de la Ilustración. Si, además, se considera la adhesión de más del noventa por ciento de norteamericanos a alguna clase de teísmo, es difícil hablar de un mundo secularizado; Appiah reconoce, entonces, la “validez *geográfica* universal” de la racionalización moderna, pero no cree en la universalidad de la cultura moderna (énfasis del autor, Appiah 1991:344).

La argumentación presentada por Appiah se refiere tanto a ejemplos del Tercer Mundo y de aquellas zonas de Europa donde la entrada de la modernidad fue un proceso particularmente contradictorio -específicamente, Prusia y la Alemania de Weimar-, como a circunstancias culturales en los propios Estados Unidos. Estos hechos y los que han sido descritos al inicio de la presente sección (aunque de un modo diferente), vistos desde la lógica de la inevitabilidad, podrían ser entendidos como manifestaciones de una “contrafacticidad”, solamente si se ve a la modernidad occidental como un estadio elevado y exclusivo de la historia de la humanidad. Empero, la persistencia de fenómenos “antirracionales” y su existencia tanto en contextos de “baja reflexividad” como de “alta reflexividad” (para usar los términos de Giddens) indican no apenas situaciones aisladas, ni simples anomalías del “proceso civilizador”, sino culturas y temporalidades concomitantes a la cultura y temporalidad occidental (en el sentido sugerido por Weber), llámese ésta “modernidad radicalizada” (Giddens), “modernidad tardía” (Heller) o “capitalismo tardío” (Jameson). Con términos de Appiah, parece plausible reconocer que la “reflexividad” -entendida como la razón de la “modernidad radicalizada”- ni siquiera

Se podría argumentar que la reflexividad encuentra un suelo para germinar debido al sustrato racional de todo individuo, pero eso tiene implicaciones ideológicas que podrían significar una evocación de posicionamientos colonialistas que propugnaban la misión civilizatoria de Occidente



en tiempos de globalización tiene un significado y validez universales, sino un significado “geográfico universal”. Habría entonces que ver la relación de tradición y modernidad, como un proceso y una trama mucho más complejos que la sustitución de la primera por la segunda.

Ahora bien, es cierto que Giddens (1994, 1996) menciona la compleja relación de la modernidad con la tradición, aclarando que no se trata de una mera destrucción de ésta. Dice concretamente: “...en parte como resultado directo de la globalización podemos hablar actualmente de la emergencia de un orden social postradicional. Un orden social postradicional no es aquel en el cual la tradición desaparece. Lejos de eso, es aquel en el cual la tradición cambia su estatus. Las tradiciones tienen que explicarse, tornarse abiertas a la interrogación o al discurso” (Giddens 1996:13).

La tesis del cambio de estatus de la tradición, en el contexto de la “modernidad radicalizada” y la globalización, es sin duda sugerente y nada simplista. Sin embargo, a partir de ideas totalizadoras, este sugerente planteo es contradicho en otros pasajes, como ha sido citado antes.

Es también discutible la tesis sobre el “efecto reflexivo” de la expansión cultural de Occidente a partir del predominio de los medios de comunicación de masas. En ese sentido, la penetración de los mensajes de la cultura occidental a los más recónditos lugares del planeta, por la vía de la ampliación de las comunicaciones, no implica necesariamente la conversión cultural de los no occidentales, su adhesión irrestricta a la razón de la modernidad radicalizada, pues, como dice Brunner, la resultante de estos procesos “es una conciencia social conectada comunicativamente, donde bien pueden fusionarse analfabetismo y televisión, el más apartado localismo rural con el flujo de imágenes internacionales, o la historia de las universidades de París y Boloña enseñada en una distante escuela primaria de la Patagonia” (Brunner 1995:302).

Se podría argumentar que la “reflexividad” puede encontrar un suelo para germinar debido al sustrato racional básico de todo individuo; sin embargo, sostener esto tiene implicaciones ideológicas y podrían significar una evocación de po-

sicionamientos colonialistas que propugnaban la creencia en la misión civilizatoria de Occidente. Pues ¿qué es lo que germinaría en un “suelo propicio” si no es la razón de la modernidad radicalizada? Parece plausible decir, más bien desde una postura relativista -que no es solamente ética-, que no es una fatalidad que las nuevas síntesis culturales se produzcan dentro de patrones en los que la racionalidad occidental contemporánea es hegemónica, en la medida que cada cultura posee aún un lugar de referencia (aunque podamos saborear comida china, árabe o brasileña en París o Nueva York), su propio “conocimiento experto” y su propia “reflexividad”, dentro de lo cual aún se conserva un umbral de lo no explicado. Probablemente solo con una “desterritorialización” o “desanclaje” absolutos se pierda totalmente la referencia al lugar, a la naturaleza y sus imponderables, pero ¿es ésta una hipótesis plausible? Mientras tanto permanece viva en muchos lugares la tradición, sus sistemas simbólicos y su propio “conocimiento experto”. Paralelamente a los procesos de “desterritorialización”, se conocen también, en caso de migraciones (anotados, por ejemplo, en García Canclini 1997:313-325), fenómenos de “reterritorialización” y conservación de vínculos con los lugares de origen.

Lo que puede ocurrir, entonces, son procesos de hibridación cultural entre elementos de la racionalidad occidental moderna y elementos del conocimiento local, una apropiación resignificada del “conocimiento experto” que, en todo caso, enmienda la noción de “reflexividad” como exacerbación de algunos rasgos de la cultura occidental moderna.

Lo que podría significar la hibridez cultural se podría comprender mejor a partir de la observación de la comunidad ganadera de Coracora (Ayaucchu, Perú)⁶. En esa localidad se realiza anualmente La Fiesta del Agua, dentro de otras actividades, en donde se puede observar rituales mágico-religiosos acompañando a los trabajos comunales. La Fiesta del Agua o *Sequia Aspiy* consiste en la limpieza y mantenimiento de los canales de

⁶ Esta información proviene de un material audiovisual de un trabajo etnográfico realizado por Ladislao Landa, en agosto y septiembre de 1998.

riego. El ritual del “pago al cerro”, ceremonia de homenaje a una deidad pagana de origen prehispánico, ocupa un lugar central dentro de estas festividades. El artífice central del ritual es un *chamán*, quien realiza la función de mediador entre la comunidad y la divinidad; durante varias horas él intercede colocando ofrendas y quemando incienso. Su saber es un conocimiento de “especialista”, por lo tanto insustituible, pues es él quien sabe interpretar las señales de la deidad a través, por ejemplo, de la dirección de la columna de humo del incienso. Es él quien sabe como entrar en contacto con la naturaleza “sin contrariarla”, negociando con ella y lo hace prolijamente, sin escatimar tiempo ni cuidados, clavando cuchillos en la tierra (demostración de la fuerza de los humanos), colocando los obsequios en los lugares exactos, evitando hacer movimientos bruscos que puedan ser malinterpretados por la deidad.

En ese ámbito, las antiguas creencias sobreviven -al mismo tiempo que la doctrina de la Iglesia Católica- interferidas por las instituciones del Estado y el conocimiento científico-técnico de veterinarios e ingenieros agrónomos que es aceptada por los campesinos. Estos hechos significarían que la modernidad efectivamente “penetró” en la zona, o tal vez sea mejor decir que la población local “filtró” la modernidad, optando por algunas de sus contribuciones y aceptando ciertas reglas de juego impuestas por el Estado moderno. Mientras tanto, muchos rasgos de la tradición mantienen su vigencia y se reproducen dentro de la lógica social, simbólica y productiva de la localidad.

Ciertamente, en amplias zonas, fundamentalmente urbanas, el llamado “conocimiento experto” se ha filtrado a la vida cotidiana, sofisticando también el sentido común. Sin embargo, el ejemplo citado nos muestra la vitalidad de la tradición, o bien, la coexistencia de ésta con el saber técnico de universitarios. Los dominios de ambos saberes están yuxtapuestos, respetándose el uno al otro, con ámbitos de validez delimitados con claridad aunque con paredes divisorias porosas. Mientras tanto persisten, de todas maneras, obstáculos a una interrogación total a la tradición. Y quién sabe si la renovada referencia al lugar y la inevitabilidad de lidiar con los imponderables de la naturaleza en el mundo rural que la humanidad no ha

logrado controlar, podrían permitir que siga existiendo un mundo enigmático, enfrentado por “especialistas” mediante el “conocimiento experto local”. ¿Por qué no proponer la hipótesis de que se puede también, desde la tradición, reapropiarse y resignificar el conocimiento experto occidental y que no es una fatalidad el proceso inverso?

La apertura total de la tradición a la explicación, como muestra el caso de la comunidad de Coracora, tiene límites sociales, culturales y cognitivos, por lo cual no ha sido abandonada en múltiples espacios del mundo contemporáneo. Y esto ocurre paralelamente a la vigencia, a partir de la globalización, de un nuevo patrón de expansión de los modos de vida y saberes modernos que, según Giddens (1995: 74), es más descentralizado y más abarcativo. ¿Está inscrita una fatalidad en este nuevo patrón de expansión y está éste destinado a desplazar los modos de vida y saberes locales? O, por el contrario, ¿ocurre y ocurrirá una compleja coexistencia y fusión de saberes de múltiples orígenes y temporalidades? ¿Tiene lugar una resignificación y readecuación recíproca de la tradición y la modernidad en las nuevas circunstancias políticas y culturales?

No se trata de ver a las culturas no occidentales como negadas a la “reflexividad” o razón de la modernidad radicalizada, de definir las a partir de carencias, sino de la imposibilidad de un patrón universal de Modernidad y Reflexividad (con mayúsculas). Se trata de concebir el panorama cultural contemporáneo -para decirlo con una expresión de Agnes Heller- como “un mapa en forma de mosaico y no un bien organizado mapa holístico” (Heller 1995:49).

Una segunda línea de debate tiene que ver con el planteamiento sobre la “democratización de la democracia” por medio del “diálogo” y la “confianza activa”, es decir, sobre la ontología y la politicidad del diálogo. Para Giddens, la democratización de la democracia recurriendo al diálogo es posible a partir de la “reflexividad” y no está implícita en el mero acto del habla, como habría sostenido Habermas. Antes que nada, hay que aclarar que Giddens incurre en una interpretación reductora de la perspectiva de Habermas, al sostener para éste la democratización de la esfera pública estaría implícita en el mero acto del diálogo.

Poner en relación de determinación reflexividad-diálogo y confianza activa-legitimidad-democracia, es hablar en un metalenguaje de esencias, convertir a la razón de la modernidad radicalizada en productora *per se* de vida y dinámica social



Por el contrario, Habermas no idealiza el lenguaje ni lo convierte en una "metainstitución de la cual dependen todas las instituciones sociales", en un dispositivo *per se* para la democracia, porque "...el lenguaje también es medium de dominación y poder social. Él sirve a la legitimación de las relaciones de violencia organizada. En la medida en

que las legitimaciones no manifiestan (*Aussprechen*) la relación de violencia, cuya institucionalización posibilitan, y en la medida que eso se expresa (*Ausdrückt*) en las legitimaciones, el lenguaje es también ideológico" (Habermas 1987:21).

Entonces, para Habermas, el diálogo no es transparente por sí mismo, ni el lenguaje es un vehículo aporético, sino que depende de procesos sociales; las fuerzas no normativas que toman cuerpo a través del lenguaje provienen solamente de los sistemas de dominación y del trabajo social (Habermas 1987:21). En un trabajo posterior, Habermas (1994, publicado en alemán en 1989) vuelve a subrayar las mediaciones que interfieren la comunicación verbal en el proceso de constitución de la esfera pública: la edificación de la soberanía popular mediante una formación dialógica de la voluntad y la opinión, no es viable sin la ayuda de una cultura política favorable, de una población acostumbrada a la libertad política (bajo la vigencia del Estado de Derecho) (Habermas 1994:13). Entonces, según Habermas, el lenguaje y el diálogo, como dispositivos de la construcción de la esfera pública, son eficaces solamente bajo ciertas precondiciones.

Dentro de las perspectivas contemporáneas de la ética y la política, es muy claro que el diálogo es la única alternativa posible y "práctica" en la resolución de conflictos y diferendos a todo nivel. Pe-

ro reconocer esto no equivale a sostener que el diálogo basado en la "reflexividad" es premisa suficiente para la constitución de una esfera pública. Habría que considerar, por tanto, la opacidad del diálogo, aún de aquel que está respaldado por la "reflexividad", en virtud de mediaciones sociales e históricas existentes como las señaladas por el mismo Habermas.

Por otro lado, la política (y la democracia) debe ser conceptualizada como un campo de intereses. Así, es pertinente la recordación de Anderson de que "la estructura de la democracia constitucional en Occidente excluye la violencia como medio de persuasión, pero ¿estableció, con esto, firmemente el diálogo? Si así fuera, la propia distinción entre amigo y enemigo -que definía el dominio de la política para Karl Schmitt- habría desaparecido, en una búsqueda consensual de la concordancia definitiva. ¿Quién imagina que esta es la realidad de la lucha partidaria en nuestras sociedades? La política permanece eminentemente estratégica: no es un intercambio de opiniones y sí una disputa por el poder. Si la retórica tiende a evitar referencias a las divisiones dentro del cuerpo social -los partidarios nominalmente se dirigen a la Nación- su cálculo, como cualquier coordinador de campaña sabe, no lo hace" (Anderson 1997:62-63).

Por todo esto, no basta la buena voluntad para dialogar, cuando la hay. La disposición a dialogar frecuentemente no ha sido mediada por una paridad de los interlocutores, ni ha dado un resultado en pie de igualdad. En ese sentido, son ilustrativas las salidas dialogadas de las tensiones italianas de fines de los años 70 (inestabilidad política, atentados terroristas, inflación, déficit fiscal): en circunstancias de conflicto social y oposición de izquierda a los gobiernos de la democracia cristiana, el PCI, liderado por Enrico Berlinguer, y el sector sindical, aceptan dialogar y deponer la oposición en aras de "la salvación nacional". Hay que resaltar que la actuación de los comunistas tuvo como contexto la política del "compromiso histórico", mientras que la mayor central sindical, la CGIL, adopta una política favorable al control salarial, al aumento de la productividad y a la movilidad de los obreros, a cambio de la reducción del desempleo y atención a los problemas del sur del

país (Maciel 1996:71).

Hay varios detalles en el ejemplo italiano que merecen ser resaltados y analizados. En primer lugar, el giro dado reforzó el abandono de metas colectivas, lo que podría ser interpretado como la autonegación de su alteridad por parte del movimiento obrero. No ocurrió simplemente que el interés mudó en función de condiciones más favorables, pues se trata, a todas luces, de una derrota. El diálogo presupuso responsabilidad frente a las grandes metas nacionales, pero el consenso fue realizado sin que se preservase la identidad del otro, fue posible gracias a la negación y autonegación de la alteridad, de aceptar como propios intereses extraños. Lo que podría llamarse “confianza activa” fue diluido en un juego de fuerzas de poder, donde éste fue “redistribuido”, a favor del gobierno y el sector empresarial. En suma, el discurso de salvación nacional encubrió y obliteró intereses, llevando a la supresión de la alteridad de una de las partes.

Por todo lo dicho, poner en relación de determinación (aunque solo fuera dentro de una perspectiva de una posibilidad ontológica) reflexividad/diálogo y confianza activa/legitimidad/democracia, es hablar en un metalenguaje de esencias, convertir a la razón de la modernidad radicalizada en productora *per se* de vida y dinámica social. Tal exacerbación puede ser evitada si se incorporan otras variables en el análisis de la política, considerando que la democracia es también “una arena de intereses” -de clase, género, etarios, étnicos, etc.- y no simplemente “un campo de discurso” basado en la razón que, por añadidura, es opaco al estar mediado por circunstancias sociales.

Por tanto, permanecen abiertos a la discusión tanto el tema de la inevitabilidad del patrón occidental de modernidad, de la inherencia de “reflexividad” a la modernidad, así como el de las posibilidades del diálogo generador *per se* de “confianza activa” como recurso por excelencia para la resolución de conflictos, sin considerar la fundamental mediación del fenómeno del poder y el interés.

Los movimientos sociales: ¿la democracia profunda?

Como estela dejada por el Mayo 68 francés, durante los años setenta y ochenta se alimentaron expectativas sobre las posibilidades de construcción de nuevos tipos de relacionamiento personal, institucional y con la naturaleza, a partir de prácticas sociales y demandas de la nueva movilización social “post-materialista”, cuestionadora de los autoritarismos partidarios y -por decirlo con palabras de Foucault- de “todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otro” (Foucault 1988:7). Las nuevas prácticas basadas en estas reivindicaciones, se pensaba, permitirían construir una nueva sociedad civil, a base de una cultura política genuinamente democrática que impregne todos los niveles de la vida social.

En América Latina -donde, según Frederic Jameson, habría comenzado la efervescencia de los sesentas-, la movilización social de los años setenta y ochenta abrió una brecha en la concepción misma de los procesos revolucionarios, pues, a partir de la experiencia de Nicaragua sandinista y de la insurgencia salvadoreña, la nueva izquierda planteó la necesidad de un “tercer frente” constituido por artistas populares, pobladores, mujeres y comunidades eclesiales de base, planteamiento que rompe el postulado, practicado dogmáticamente por la izquierda “histórica”, de la unidad obrero-campesina como alianza fundante para la conquista del poder.

Pensadores post-marxistas, aún antes de 1989 y a partir de la presencia de nuevos grupos en la arena de las luchas sociales que rechazaron las definiciones de la política [radical] como tema económico y trasladaron la discusión al campo cultural y social, teorizaron toda esta experiencia política y sugirieron que la clase ya no es la línea divisoria de las confrontaciones sociales. Estudiosos como Laclau y Mouffe argumentaron sobre las posibilidades transformadoras y radicales de los nuevos movimientos sociales, teniendo en mente

7 El tema fue propuesto y analizado en los trabajos conjuntos del marxista norteamericano Roger Burbach y el activista sandinista Orlando Núñez, particularmente en *Fire in the Americas: Forging a Revolutionary Agenda*, New York: Verso, 1987.

sus prácticas de cooperación, acciones culturales y sociales, producción alternativa y organizaciones de base para la autoayuda (Koelble 1991:226).

Este es el escenario social y político que permitió a Giddens -un gran sintetizador del pensamiento social contemporáneo- visualizar el potencial democratizador de los movimientos sociales y grupos de autoayuda, a los que ve como expresión de la "reflexividad intensificada" de la vida local y global (Giddens 1997:138), a partir de reencuadrar su teorización en las circunstancias históricas posteriores a 1989. En su perspectiva, la acción de los movimientos sociales es importante para abrir espacios de diálogo público, tanto en aras de subsanar los efectos de la burocratización del sistema representativo y el distanciamiento de los mandatarios con relación al elector, como para visibilizar cuestiones de la "política de la vida", movilizandole la "democracia dialógica" por medio de la actividad de estos grupos y movimientos, y buscando el sentido a una de las "tres grandes revoluciones de la contemporaneidad": la transformación de la intimidad (Giddens, 1996; Gaieb, 1998). Pero además, los grupos de autoayuda⁸ son importantes para la promoción de la democracia "emocional", como soporte de la democracia "dialógica", pues "...los individuos que tienen un buen entendimiento de su propia constitución emocional y que son capaces de comunicarse eficientemente con los otros en una base personal, probablemente estarán bien preparados para las tareas más amplias de la ciudadanía" (Giddens 1997:137).

Antes de analizar el punto de vista de Giddens sobre el papel de los movimientos sociales en la construcción de la democracia, se debe traer a la memoria algunas contribuciones de los movimientos sociales tradicionales al "descentramiento" de la ecuación "democracia = sistema representativo + constitucionalismo", pues frecuentemente al estudiar los movimientos sociales se tiende a dicotomizar en "antiguos" y "nuevos", perdiendo de vista un elemento común entre ellos: el efecto producido en la práctica de la política; se

tiende también a evaluaciones ideológicas de los movimientos obrero y campesino, a partir de los vínculos que éstos mantuvieron con el socialismo.

Las contribuciones de los movimientos sociales a la "democratización de la democracia", en mi criterio, son de antigua data y no recientes, como a veces se piensa. Fue en el seno del movimiento obrero y el socialismo que, desde el siglo XIX, se acuñó la noción de "democracia económica", referida al funcionamiento autogestionario de los consejos obreros para el control de la producción y las ganancias. Aún cuando -como aclara Bobbio (1998:324-325)- estas fuerzas políticas hayan considerado a la democracia una esfera subsidiaria del futuro "nuevo orden", su propuesta tuvo el mérito de llamar la atención hacia la participación popular en la toma de decisiones (democracia participativa) y en las utilidades de las empresas y de servir de base -durante muchas décadas- para la reforma y democratización de un segmento importante del contrato social capitalista y moderno, como son las relaciones laborales. Las propuestas del movimiento obrero fueron incorporadas al modelo socio-político de las exitosas y estables democracias socialdemócratas y laboristas de Europa occidental.

Un "descentramiento" de otra índole ha ocurrido en las últimas décadas del siglo XX con la presencia de los llamados "nuevos movimientos sociales", que han puesto en la agenda pública demandas de sujetos sociales inmersos en una dominación que era considerada parte de "la naturaleza de las cosas". Estas luchas que buscan una redistribución del poder en otras esferas de la vida social, tales como el espacio doméstico, las relaciones interpersonales y la sexualidad, se realizan contra las formas de subjetividad subordinada. En esa medida, su eje es la construcción de la identidad colectiva del grupo y la "autoidentidad" como punto de partida para la definición de un proyecto político o propuesta, que desaten un proceso de interlocución en la esfera pública. La nueva agenda de reivindicaciones produjo perplejidad de unos y animadversión de otros, con todo, su mensaje conmovió a la sociedad en su conjunto, y su acción produjo la visibilización de opresiones obliteradas. Al igual que antaño, el impacto social se expresó en la promulgación de leyes y el esta-

⁸ En América Latina, ha tenido un gran despliegue el movimiento Alcohólicos Anónimos. Se comienza también a ensayar la autoayuda para la superación y prevención de la violencia doméstica.

blecimiento de políticas que reconocen la diferencia de género, edad, etnia, etc.

De todas maneras, habría que atenuar el optimismo, pues la acción de la nueva movilización social se ha visto limitada por “la rutinización de los movimientos sociales” (Koelble 1991:230). Los movimientos feministas y de mujeres en América Latina, por ejemplo, no solamente han sufrido una *desmovilización*, sino también se han *institucionalizado*, pues sus cúpulas se han adherido a las instancias del Estado, organismos internacionales y ONGs.

Recapitulando la experiencia histórica, podríamos decir que para estudiar hoy por hoy los efectos de los movimientos sociales parece acertado recuperar, *metaforizándolos*, los conceptos de “carisma” y “rutinización del carisma”. En esa línea de razonamiento, la capacidad de impacto social y político de los movimientos sociales, que inicialmente es “descentrada” de la concepción y práctica de la democracia representativa, puede ser vista como “carisma”, esto es “una cualidad que pasa por extraordinaria” (Weber 1997:193). Por otro lado, como la meta de la movilización social es la transformación de un segmento de la vida y las instituciones sociales, los líderes propugnan la formulación de leyes y políticas públicas, así como acciones concretas, a partir de una visión de la sociedad y reivindicaciones. Cuando esto acontece, la reivindicación se concreta y, de manera similar a lo analizado por Weber, “se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza”. Es decir, el movimiento y su reivindicación se “rutinizaron”.

Ahora, volviendo a comentar la proposición de Giddens, se puede decir que efectivamente la acción de los movimientos sociales abre un espacio de diálogo para la democratización de la esfera pública, solo que este espacio dura mientras la reivindicación no está satisfecha. Por lo tanto, los nuevos movimientos sociales -al igual que los tra-

dicionales, no pueden, a manera de un *perpetuum mobile*, llenar expectativas permanentes de democratización de la esfera pública, pues aunque su mérito radica en haber colocado en la agenda pública nuevos temas, su papel “descentrador” se agota al momento en que las antiguas reivindicaciones se institucionalizan y no se dispone aún de nuevas que permitan reconstruirlo. De ahí que suene demasiado categórico afirmar que los nuevos movimientos sociales puedan constituirse en una suerte de “eslabón perdido” entre la sociedad civil y las altas instancias de tomas de decisiones.

Esta larga incursión en el tema de los movimientos sociales ayuda a concluir en que si bien los movimientos sociales han conseguido la institucionalización de las demandas con ayuda del diálogo, su propio proceso de rutinización es una circunstancia que establece los límites del diálogo como dispositivo de mejoramiento de la democracia.

Se tiene que hacer algunas acotaciones también a la perspectiva de Giddens sobre la contribución de los grupos de autoayuda a la “democratización de la democracia”, a partir de la “democracia emocional”. La actividad de estos pequeños núcleos sociales contribuye a la “democracia emocional” mediante la construcción del *empowerment*, a través de terapias psicoanalíticas, técnicas para la construcción de la autoestima y una relación de apropiación del cuerpo. Fortalecidos con estos recursos, los individuos adquieren la capacidad para establecer nuevos relacionamientos interpersonales, superar la *alienación* generada por su situación social y la dominación en el microespacio, consiguen ampliar la autonomía personal. Sin embargo, hay que preguntar nuevamente

En el plano epistémico, Giddens no considera miradas desde otros lugares sociales que no sean Occidente, oblitera dinámicas en las que la tradición ocupa un lugar diferente. En el plano político, la creencia en el triunfo irrestricto de la razón parece recordar las narrativas colonialistas



9 Párrafos antes he concordado con el comentario hecho por Appiah al concepto weberiano de “carisma”, visto en el contexto de su concepción de la expansión universal de la racionalidad moderna. El uso metafórico de “carisma” y “rutinización del carisma” no se remite a la acepción inicial citada. En esta parte de mi razonamiento estoy usando la noción de carisma como metáfora del proceso de institucionalización de los movimientos sociales, sin asumir que la “irracionalidad” sea un correlato del “carisma”.

¿pueden ser los grupos de autoayuda “el eslabón perdido” entre la esfera pública y la privada? ¿Puede el equilibrio emocional de sujetos “reflexivos” ser *per se* la base de un proyecto de construcción de la democracia a nivel de toda la sociedad? ¿Se puede pensar en la posibilidad de recomposición de las solidaridades damnificadas, únicamente a partir de la “reflexividad” (individual o colectiva)?

La eficacia del diálogo puede ser pensada en varios niveles: el nivel microsocio/público, el microsocio/doméstico y el macrosocio/público. En páginas anteriores se analizó la problemática del diálogo en el último nivel, a continuación se esbozará sus escollos en ámbitos menores. Sobre lo que puede ocurrir en el espacio microsocio/público, se puede analizar que –siguiendo la argumentación de Anderson (1997)– la esfera pública de Adison, Voltaire y Lessing podría ocasionalmente aproximarse de una “situación ideal de discurso”, en la que los argumentos fuesen intercambiados en pie de igualdad y con buena voluntad, rindiéndose los menos convincentes a los más persuasivos. Esto podía acontecer porque el diálogo se desarrollaba en el seno de un grupo social más o menos uniforme, entre pares y –argumenta Anderson– porque el diálogo no avanzaba directamente a la política. No obstante, un tema como el *Ancien Régime* “no cedió a la fuerza del mejor argumento y cayó bajo los duros golpes del conflicto social” (Anderson 1997:62). Por otra parte, si bien los individuos beneficiados con procesos de *empowerment* pueden intentar remodelar las relaciones y los esquemas de poder en el espacio micro-privado, los intentos pueden resultar cortos al momento de llegar al problema de los intereses micropolíticos en juego. Revisando los testimonios experiencia de lideresas políticas de América Latina, se puede notar que su actividad, visibilidad pública e incremento de capital simbólico habrían producido fuertes tensiones conyugales y frecuentemente conflictos que llevaron al divorcio. Es decir, habría un umbral en el que el diálogo deja de tener eficacia, y el conflicto tiene que resolverse reformulando radicalmente el vínculo existente por la enorme dificultad para sobreponerse al peso del interés personal; muy a pesar de la “reflexividad” de las partes involucradas.

Así como el refinamiento del gusto no determina por sí mismo un ethos humanista, el equilibrio emocional no garantiza *per se* el altruismo en la política pública y doméstica, tampoco existe continuidad “natural” entre la “reflexividad” producida en la esfera privada y una predisposición a recomponer las solidaridades damnificadas en la esfera pública. El problema es más complejo. El beneficio que puedan generar los grupos de autoayuda –al posibilitar que los individuos redistribuyan el poder en el espacio discursivo doméstico– frecuentemente no produce la capacidad de dialogar y lograr consensos en los que la alteridad se mantenga incólume, debido a la opacidad del diálogo, aún cuando éste se realice entre sujetos –insisto– “reflexivos”.

Palabras finales

En las tesis sobre la “política radical”, Giddens sintetiza elementos procedentes de diversas tradiciones políticas y filosóficas y realiza una propuesta inédita sobre la democracia, procurando siempre tomar como punto de partida tendencias históricas realmente existentes. Surge, no obstante, una duda con respecto a la validez irrestricta de estas formulaciones para pensar las sociedades, hacer política y construir la democracia en lugares sociales que han vivido procesos históricos diferentes de las situaciones de Europa Occidental, pues aquellas sociedades experimentan con diversa intensidad lo que Giddens denomina “las tres revoluciones” contemporáneas: la transformación de la intimidad, la globalización y el cambio de la relación con la naturaleza. En el seno de estas “revoluciones”, existen configuraciones contradictorias que indican que ni las tendencias de “progreso”, ni las tendencias de “catástrofe” de la “modernidad radicalizada”, se desenvolverán de una manera lineal y completamente previsible.

Se puede censurar a los presupuestos de Giddens un optimismo excesivo y unilateral con respecto a la globalización. Esta no puede ser vista solamente como el ámbito de las interconexiones globales y la acción a distancia, pues su existencia está aparejada a una concentración de poder y toma de decisiones inédita en la historia,

concentración potencializada con las conquistas de la tecnología. Esta concentración de poder se traduce a menudo en el quebrantamiento del diálogo y la imposición, inclusive bélica. De ahí que la construcción de la democracia en el nuevo contexto sea más bien un camino sinuoso, cuyo análisis no admite perspectivas que tienden a reducir su complejidad.

Ahora bien, la propuesta sobre la “democracia dialógica” se puede entender como derivación de un estado de ánimo pacifista, después del cansancio producido por las dos guerras mundiales, la Guerra del Golfo, las innumerables guerras civiles y muchas otras catástrofes localizadas. En ese marco, el diálogo es, ciertamente, la única salida práctica posible. Pero ese hecho no justifica que se sobredimensione su importancia en el análisis de la política, y ese sobredimensionamiento, a pesar de que se ha fortalecido la cultura del diálogo, puede conducir a errores basados en un énfasis unilateral en los aspectos “progresistas” de la modernidad tardía y de obliteración de sus rasgos de “catástrofe”.

Por último, hay otro núcleo problemático en la proposición sobre la “reflexividad” y la “democracia dialógica” en su aplicación para entender a América Latina. Dicho núcleo puede ser desdoblado en un aspecto epistémico y otro político. En el plano epistémico, el enunciado de Giddens no considera otras enunciaciones posibles, miradas desde otros lugares sociales que no sean Occidente, oblitera otras dinámicas y especificidades históricas y culturales en las que la tradición ocupa un lugar diferente. Por todo ello, se generaliza equivocadamente sus conclusiones a la interpretación de hechos sociales y procesos políticos “en todo el globo terráqueo”, lo que desemboca en una representación sesgada de la realidad cultural y política de la modernidad tardía. Además, si, como se ha argumentado, los procesos históricos difícilmente transcurren en temporalidades únicas, con sentido evolutivo, sino más bien en temporalidades complejas de concomitancia e interpenetración, ¿por qué sostener, en el terreno del análisis social y político y en el campo de la teoría social, la dicotomización u oposición entre “modernidad simple” y “modernidad reflexiva” o entre la “reflexión” proveniente de la tradición y la “refle-

xividad” que es consecuencia del moderno desarrollo científico y tecnológico? ¿Por qué no indagar filosófica y teóricamente sobre la posibilidad de “reflexividades” que podrían tener origen, por ejemplo, en segmentos de las antiguas filosofías orientales, que podrían ser consecuencia de modos de vida diferenciados –aunque no aislados– de los occidentales?

En lo que concierne al plano político, la creencia en el triunfo irrestricto de la razón de lo que Giddens denomina “modernidad radicalizada”, parece recordar –en una versión sutil y sofisticada– a las narrativas colonialistas, basadas en la creencia en la misión civilizadora de Occidente. De otro lado, pensar que el “diálogo” basado en la “reflexividad”, a nivel de las sociedades nacionales y de los espacios de negociación internacional, es una condición suficiente para la democratización de las interacciones políticas, es olvidarse de incontables mediaciones históricas legadas por el pacto colonial y neocolonial que impiden un diálogo político (y no cultural) de nuestros países con Occidente en pie de igualdad.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey, 1987, “O novo movimento teórico”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Anpocs, Brasil.
- Anderson, Perry, 1997, “Poder, Política e o Iluminismo”, en *Reinventando a esquerda*, organizado por David Miliband, editora UNESP, São Paulo.
- Appiah, Kwame Anthony, 1991, “Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?”, en *Critical Inquiry*, 17, (Winter), s.l.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott, 1997, *Modernização Reflexiva. Política, Tradição, Estética na Ordem Social Moderna*, editora UNESP, São Paulo.
- Bejarano, Ana María, 1992, “Democracia y sociedad civil: una introducción teórica”, en *Análisis Político*, No. 15, s.l.
- Bobbio, Norberto, 1998, *Dicionário de Política*. 11ª. edição, editora UnB, Brasília.
- Brunner, José Joaquín, 1995, “Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana”, en *América Latina a fines de siglo*, compilado por José Luis Reyna, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Cohen, Ira, 1991, “Teoría de la estructuración y praxis social”, en *La teoría social hoy*, en Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros, Alianza Editorial, Madrid.
- Diamond, Larry, Juan José Linz, 1989, “Introduction: Politics, Society and Democracy in Latin America”, en

- Larry Diamond, Juan José Linz, Seymour Martin Lipset *Democracy in Developing Countries*, Volume Four, Latin America, Lynne Rienner Publishers, Boulder Colorado, Adamantine Press Limited, London, England.
- Divine, Robert, *et. al.*, 1992, *América. Pasado e Presente*, Nordica, s.l.
- Escobar, Arturo y Sonia Álvarez, editores, 1992, *The Making of Social movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.
- Foucault, Michel, 1988, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, 3/88. México, DF.
- Foucault, Michel, 1996, *A Ordem do Discurso*. Edições Loyola. São Paulo.
- García Canclini, Néstor, 1997, *Culturas Híbridas*. EdUSP, São Paulo.
- Giddens, Anthony, 1993, *A Transformação da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Editora UNESP, São Paulo.
- Giddens, Anthony, 1994, *Las Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Giddens, Anthony, 1996, *Para Além da Esquerda e da Direita. O futuro da Política Radical*. Editora UNESP, São Paulo.
- Graieb, Carlos, 1998, "Há uma alternativa" (Entrevista: Anthony Giddens), en *Veja*, 30 de setembro, 1998.
- Habermas, Jürgen, 1987, "Sobre 'Verdade e Método' de Gadamer", en J. Habermas, *Dialética e Hermenêutica: Para a Crítica de Hermenêutica de Gadamer*, L&PM, Porto Alegre.
- Habermas, Jürgen, 1994, "Soberanía popular como procedimiento. Um conceito normativo do espaço público", en *Adverso*, año 5, No. 6.
- Hall, Stuart, 1997, *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A Editora. Rio de Janeiro.
- Heller, Agnes y Ferenc, Fehér, 1995, "O pêndulo da modernidade", en *Tempo Social*, São Paulo.
- Jameson, Frederic, 1992, "Periodizando os anos 60", en *Pos-Modernismo e Política*, organizado por Heloísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro.
- Jameson, Frederic, 1997, *Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*, Editora Atica, São Paulo.
- Koelble, Thomas, 1991, "Nuevos movimientos sociales, postmarxismo y estrategia socialista: ¿son los nuevos movimientos sociales un catalizador para el rejuvenecimiento socialista?", en *Revista Mexicana de Sociología*, 2/91. México, DF.
- Maciel, Maria Lucia, 1996, *O milagre italiano: caos, crise e criatividade*, Relume Dumará, Rio de Janeiro/ Paralelo 15 Editores, Brasília.
- Lechner, Norbert, 1990, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política*. Fondo de Cultura Económica Chile, Santiago.
- Pinto, Céli Regina Jardim, 1992, "Movimentos sociais: espaços privilegiados da mulher enquanto sujeito político", en *Uma Questão de Gênero*, organizado por Costa, Albertina de Oliveira; Bruschini, Cristina. Editora Rosa dos Tempos/ Rio de Janeiro; Fundação Carlos Chagas/ São Paulo.
- Weber, Max, 1985, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Orbis, Buenos Aires.
- Weber, Max, 1997, *Economía sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.