

ÍCONOS17

Revista de FLACSO-Ecuador

No 17, septiembre, 2003

ISSN 13901249

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

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

Antonio Mena

Ilustraciones

Gonzalo Vargas

Ana Lucía Garcés

Antonio Mena

Impresión:

Rispergraf

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

Indice

Coyuntura

6

Reflexiones sobre un ataque huao

Miguel Ángel Cabodevilla

15

El asalto huao desde la prensa

Milagros Aguirre

21

Sistema mundial y pueblos indígenas en la Amazonía.

A propósito del ataque a los tagaeri.

Alex Rivas Toledo

31

Muerte en la zona Tagaeri-Taromenane: justicia occidental o tradicional

Gina Chávez Vallejo

Dossier

38

Imperio, poder global y multitud

Introducción al dossier

40

Gobierno global, poder imperial. A propósito de *Imperio*

Pablo Ospina Peralta

51

Imperio, guerra asimétrica y caos global. La guerra USA-Irak

Entrevista a Alain Joxe

58

¿Emergencia de una multitud constituyente? Resonancias de las jornadas de diciembre de 2001 en Argentina

Aída Quintar y Perla Zusman

66

Imperio y subjetividad comunista

Alejandro Moreano



Debate

76

**La mediatización de la política.
Comentarios al dossier de Íconos 16.**

Carlos Tutivén Román

82

Violencia, luto y política

Judith Butler



Diálogo

102

**Barroco y modernidad alternativa
Diálogo con Bolívar Echeverría**

Mauro Cerbino y José Antonio Figueroa

Temas

116

**Etnicidad y exclusión en Ecuador:
una mirada a partir del censo de población de 2001**

Mauricio León Guzmán

133

¿Retornará “lo social”?

Eduardo Bustelo

Frontera

146

Argentina: de la crisis de 2001 a un nuevo presidente

Orlando D’Adamo, Virginia García Beaudoux y Gabriel Slavinsky

151

**Hacia una antropología de la
representación de los sistemas globales**

Marcelo Bonilla Urvina

162

Reseñas





FLACSO - ECUADOR

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

NUEVA SEDE

El Ecuador contará en muy poco tiempo con un conjunto arquitectónico integrado por dos torres de diez pisos cada una, un centro de convenciones y una plaza cultural, ubicado en la ciudad de Quito. El complejo alojará a la nueva sede académica de FLACSO-Ecuador y a un conjunto de organismos internacionales acreditados en el país.

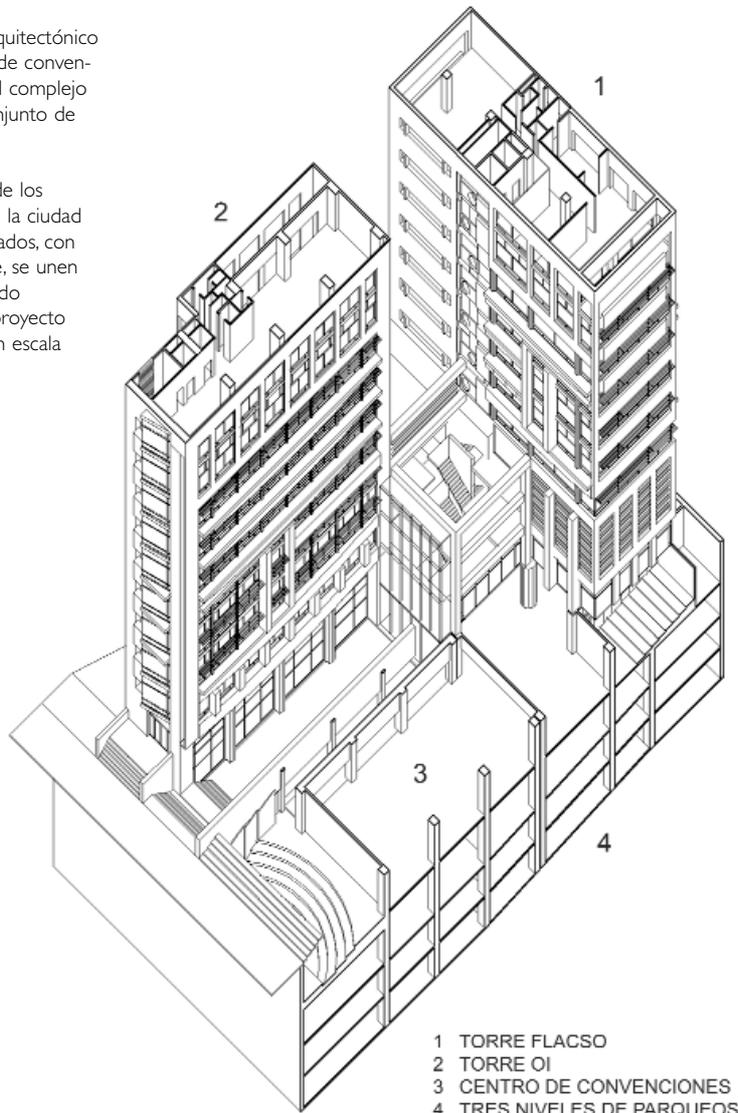
Con sus 20.000 m² de construcción, el complejo constituye uno de los proyectos arquitectónicos más significativos de los últimos años en la ciudad de Quito. Tres elementos independientes y perfectamente organizados, con una capacidad para albergar hasta 3000 personas simultáneamente, se unen en este complejo, cuyo gran objetivo es animar y estimular de modo permanente la vida académica y cultural de la ciudad y el país. El proyecto aportará al Distrito Metropolitano de Quito con la cuarta plaza en escala y la primera plaza cultural.



Avance de la obra a Marzo del 2003



Vista general del proyecto



- 1 TORRE FLACSO
- 2 TORRE OI
- 3 CENTRO DE CONVENCIONES
- 4 TRES NIVELES DE PARQUEOS

DISEÑO ARQUITECTONICO:

**CHRISTIAN
WIESE**

ar q u i t e c t o s

CONSTRUCTORA:

SEVILLA y MARTINEZ Ings. C.A. SEMAICA

EJECUCION DE DISEÑO ELECTRICO:

MICROCIRCUITS Cia. Ltda.

SISTEMAS MECANICOS:

IMECANIC

CONSTRUCCION DE MUROS ANCLADOS:

MONCAYO Y ROGGIERO

HORMIGONES PREMEZCLADOS:

HORMIGONES PRIMA

ACERO DE REFUERZO:

ACERIA DEL ECUADOR C.A.

COYUNTURA

C

Reflexiones sobre un ataque huao¹

Miguel Ángel Cabodevilla²

El rumor inicial

Finales de mayo de 2003: se acaba de asestar un golpe, casi mortal, a un clan humano milenar. Ecuador ha asistido, sin inmutarse, a lo que pueden ser los prolegómenos del inmediato exterminio de un grupo selvático libre. Quisiéramos ofrecer nuestra apreciación de las circunstancias y los hechos, allí hasta donde nos ha sido permitido conocerlos. Confiamos en que, confrontada con la de otros testigos afectados, sean indígenas o no, y de cualquier cercanía con el asunto, puedan ayudar a encontrar una solución más adecuada que la de la despreocupación generalizada, la imprevisión ante futuros sucesos o el sacrificio final de un grupo humano.

A nuestro entender esta tragedia nos muestra un fracaso colectivo. La calidad de una sociedad se juzga por la capacidad de dar protección a sus miembros más débiles; resulta evidente que en este caso no hemos sabido hacerlo con eficacia.

Se trataba de lo siguiente: La Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE) daba aviso de un ataque huao contra tagaeri. Se suponía que habían matado hasta 30 personas en algún lugar cercano al río Curaray. Incluso advertían que los guerreros trajeron consigo la cabeza de uno de los enemigos. Desde el inicio, la organización adjudicaba la mentalización de esa matanza, incluso su puesta en práctica, a los madereros que operan en el sector del río Tigüino.

En la Misión de Coca teníamos una primera respuesta: dos de los agresores huaorani han dormido allí, llegados recién de su sangrienta correría, han llevado con ellos armas robadas en el asalto y muchas noticias. Se muestran ansiosos por hablar. Juan Carlos Andueza, a quien fueron a buscar, graba sus relatos en Coca, después en su propia comunidad de Tigüino, aún con la tensión propia de los guerreros tras una cruzada de exterminio. Fotografía las armas y objetos capturados (bodoquera, lanzas, hamacas, etc.) y remite las imágenes a Quito donde tratamos de coordinar el flujo incesante de informaciones. En ese momento ya contamos con indicios suficientes para establecer hipótesis sobre lo sucedido y adelantar algunas certezas, aunque la Misión no realiza ningún pronunciamiento oficial.

1 Esta narración está hecha, en sus partes más definidas, sobre la información obtenida por Juan Carlos Andueza, misionero capuchino de Coca, en los días inmediatamente siguientes al ataque de finales de mayo de 2003: grabó la conversación de tres de los participantes y estuvo con la mayoría de los restantes quienes pusieron ante él los objetos obtenidos como botín de guerra: lanzas, bodoqueras, collares, hamacas, etc. Como es natural, no damos nombres de participantes, ni otros datos privados que propicien una identificación sin interés desde el punto de vista cultural.

2 Misionero Capuchino. Autor de varios libros sobre los Huaorani.

Reacciones

Dentro de la prensa, desde el inicio, el negocio le gana cuerpos a la información. La noticia está oscilando por lo general entre la crónica roja, el sensacionalismo y una inefable complacencia para los supuestos asaltantes a quienes pronto pasearán pública, victoriosa o pintorescamente por Guayaquil. Nadie mostró estupor por ese manejo noticioso. Las organizaciones indígenas reaccionaron levemente y con tardanza; ninguna autoridad, comenzando por las de Orellana, dijo nada ante esa farsa grotesca. Por lo demás, los/las periodistas, casi en su totalidad, mostraron una lejanía tal con el tema en general, tan escasamente documentados en el contexto de la noticia, que uno creería hablarles de ciencia ficción, de un país tan remoto y ajeno como pudiera ser algún espacio interplanetario.

Si los dirigentes indígenas (ONHAE, CONFENIAE, CONAIE, COICA) expusieron a la sociedad ecuatoriana una reflexión adecuada en este suceso, júzguenlo los lectores, oyentes o televidentes de esos días. Por nuestra parte no creemos que la suya pueda exhibirse, precisamente, como un ejemplo de información, coherencia o destreza. La entrada de dirigentes huaorani en compañía de militares, policías y fiscales, para enterrar sumariamente algunos de los cadáveres, tampoco representó el momento más lúcido de su dirigencia.

Pero quizá lo que tuvo un eco más perceptible esos días, para quien estuvo atento durante las jornadas, fue el sonoro, sublime silencio, de los especialistas. Nadie dijo nada, fuera de unas pocas cosas irrelevantes. No obstante, ese mutismo fue un acto de sabiduría. Porque desde la muerte de Alejandro Labaka e Inés Arango, ¿qué se ha hecho en el país, desde el punto de vista académico, por el conocimiento adecuado de un grupo humano que debería protegerse?

El caso de la repentina mudez entre los petroleros es diferente. Alguno de ellos sí saben, pero no cuentan. Una fotografía satelital descubre en la selva profunda no sólo una casa

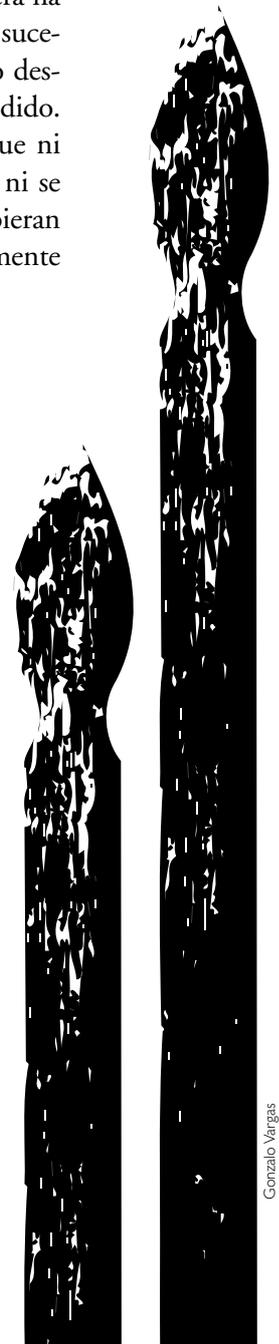
aislada, sino incluso a quienes ocupan su patio. ¿Dónde se almacena y procesa toda esa información, así como la que proviene de los numerosos sobrevuelos realizados en la zona?, ¿existe alguien controlando todo eso, aplicándolo al salvamento primordial de los grupos aislados que pueblan y son dueños de las selvas desconocidas?

Bien vale referimos al control del territorio, al de las políticas sociales y de seguridad. En definitiva cabe preguntarse: ¿hay alguna “autoridad” en el Oriente que merezca tal nombre, quién la ejerce y qué responsabilidades ha asumido ante una matanza semejante? En consecuencia, ¿ha dimitido alguien de su puesto de control en la zona de la masacre, o siquiera ha mostrado su contrariedad por el horrible suceso, se ha hecho cargo alguien de tamaño descontrol y desidia? Nadie se ha sentido aludido. Ni siquiera las autoridades indígenas, que ni dejan a los demás entrar en sus asuntos ni se responsabilizan ellos. Es como si no hubieran muerto personas, ciudadanos. Simplemente desaparecieron otros fantasmas errantes.

Parte después de la batalla

El ataque tuvo, como suele ser tradicional entre los huaorani, largos y enrevesados precedentes y una ejecución sumaria. Fueron nueve los ejecutores, casi todos veteranos, alguno de ellos tanto que apenas pudo hacer la larga caminata; pertenecientes a distintos poblados actuales aunque aliados por la consaguinidad, la familia o puntos de interés común. La ocasión inmediata de la coalición fue una fiesta.

Insistimos en que se trata de huaorani que viven en una frontera de violencias constantes. Apretados por la colonización incontrolable, las petroleras todopoderosas, el negocio tentador del turismo, las intrigas y trampas de los madereros; todo ello forma a su alrededor un mundo que no pueden controlar, que les supera y arrolla de forma





angustiosa. Si muchas veces se muestran exasperados, irritables o violentos no debe extrañar a nadie, sometidos como están a constantes tensiones para ellos inmanejables.

Existen, tanto en la preparación del ataque como en su ejecución, aspectos a esclarecer. Pudieran darse aún sorpresas. No obstante, en resumen, nos inclinamos por describirlo como una acción de cierto comportamiento huao bien conocido: en circunstancias dadas, la mejor defensa es un buen ataque. Cosa que hicieron con resolución, sin dudar sobre la legitimidad de su acción. De ahí la no ocultación del ataque, el corte de la cabeza enemiga, el robo de sus pertenencias y su posterior exhibición, incluso los preparativos para futuras ofensivas. A ojos de los huaorani más veteranos y menos afectados por los valores de los blancos, este asalto pasará a formar parte de su leyenda oral y sus autores al friso de los héroes, aunque con la peligrosa dualidad de tales personajes en el panteón huao.

Los hechos ponen en litigio la ligereza de cierta práctica antropológica y pseudoconservacionista que alienta la defensa idílica e irreal de selvas intocables, intangibles, pobladas de seres ancestrales en algún estado de pureza humana. La llamada zona intangible no lo es tal, aunque los manejos que ahí se dan sean del todo desconocidos a la sociedad ecuatoriana. Por otro lado, los seres humanos, por lo común, no pueden ni quieren permanecer aislados, necesitan conocerse, relacionarse, mezclarse. Cuando se trata de grupos aislados, la fragilidad y peligrosidad de ese contacto salta a la vista, de modo que si no se prepara adecuadamente y se cuida al máximo, la probabilidad de una tragedia se multiplica. Como decía Alejandro Labaka, “el contacto con estos grupos es muy delicado, comprometido y, con frecuencia, penoso; el no contacto resulta para ellos mortal”.

Tiempo de guerra

Cuando los huaorani no hagamos más lanzas y mantengamos los brazos en alto y desarmados, cuando callen nuestros cantos de guerra, y no organicemos más asaltos, entonces, los huaorani estaremos condenados a desaparecer.
Nemunga.

El ataque

La guerra es un oficio duro, apto tan sólo para los más fuertes, obstinados e impasibles. En el reconocimiento social de ese hecho reside buena parte de su prestigio. La ley de la lanza obtiene entre los huaorani derechos reconocidos.

Se ha de recordar que la patrulla de esta acometida viajó y caminó, bajo una lluvia constante, con hambre y sufrimiento, durante tres días antes de lograr su objetivo. Según describen el escenario final del ataque, parecería preparado por el mejor escenógrafo huao: la casa grande bajo una sombría y atronadora tormenta selvática. El aire tan colmado de lluvia, frío y ruido que mantiene a sus adversarios dentro del bohío, atizando los fuegos. Sordos, desprevenidos. No obstante esa gente tiene la vitalidad de los animales más sagaces y antes de que los siete cerquen la casa buscando copar las dos únicas salidas, alguno en el interior da la voz de alarma...

Para este momento crucial las tres versiones grabadas tienen tantos elementos realistas como fantásticos. El jefe del grupo agresor parece tener una visión más templada del momento. Según su declaración, los varones adultos salen en estampida de inmediato, “como huanganas” dice el atacante admirando su fuerza, velocidad y audacia. Asoman armados con lanzas, con lo cual, a más de su arranque, dificultan el arte de lanzarlos. Sin certeza absoluta, se puede calcular que los agresores logran lanzar a tres o cuatro de ellos (quizá otros huyeron heridos, acaso a morir más tarde desangrados en la selva). Los heridos, pese a todo, se alejan de la casa y son rematados

más allá del patio, en la frontera con el monte. A uno de ellos, por su porte formidable, le cortarían más tarde la cabeza. Todo esto sucede entre el fragor de los truenos, los alaridos de los asaltantes y los gritos angustiados de las mujeres. Entre tanto, en medio de un terrible desorden otros huyen, jóvenes hembras o varones, mientras quedan en la choza, paralizadas por el terror, algunas mujeres mayores o con niños de pecho.

Uno de los veteranos que llega tarde cuenta la escena con rasgos fabulosos, muy en la línea proverbial de lo que son los “otros”. Traduzco aproximadamente el sentido de su exaltada odisea:

“Era una casa grande, tan llena de gente que cuando nos sintieron llegar, la casa se estremecía por el movimiento de los de dentro. ¡Subía y se agitaba! Algunos corrieron fuera, rápidos como venados, pero otros se atrincheraron dentro de la casa, subidos como monos en los palos transversales del techo, armados de lanzas. No se podía entrar. Gritaban enfurecidos. Dentro estaba oscuro y podían atravesarte. A pesar de la tormenta, tuvimos que empujar los fuegos interiores para que hicieran arder la paja interior. Así, por el humo y el fuego, hubieron de salir y pudimos matar a muchos. Luego cada uno agarró con lo que podía cargar, muchas lanzas, bodoqueras, hamacas, loras... y nos lo fuimos llevando”.

Algunos datos convincentes

¿Qué hay y de cierto y cuánto de inventado en esas confidencias? Haciendo uso al mismo tiempo de sus propias narraciones y de las constataciones obtenidas de filmaciones y fotos posteriores, resumimos lo siguiente a título de ensayo: la casa era grande, de “cinco peines de pambil largos”, precisa un asaltante, “había mucha gente”. ¿Cuántos, 30, 40? No se sabe con certeza el número de muertos. Ni siquiera la expedición llegada a enterrar los cadáveres lo comprobó con eficacia, no entraron en la selva cercana. Por nuestra parte creemos que murieron 3-4 hombres adultos,

unos cinco niños, y tal vez seis mujeres. Aca-so alguno más.

Creemos que los agresores dispararon armas de fuego al menos en un primer momento³. “Sólo para asustar”, dijo el jefe. ¿Lo efectuaron a través de la paja?, ¿alguno de los combatientes más jóvenes lo haría al cuerpo de las mujeres rendidas que chillaban queriendo pedir clemencia? En todo caso, los cuerpos hallados tenían tal cantidad de lanzas que admiraba. Nos dieron una explicación: lancearon los cuerpos después incluso de ser quemados dentro de la choza, ya carbonizados, para inutilizar la cantidad asombrosa de lanzas enemigas encontradas en la vivienda. Muchas de ellas, además, aparecen cortadas por golpes de machete. En cuanto pudieron, no dejaron a nadie vivo, fueran mujeres o niños.

Describen la abundancia de hachas nuevas (al menos seis), además de otros objetos metálicos como machetes, ollas de diverso tipo, entre otros. ¿Dónde los obtuvieron?, ¿de trabajadores petroleros?, ¿quizá de los robos consentidos por Sevilla o su organización?, ¿en los acercamientos aéreos que otros turistas hacen utilizando eso como cebo para que asomen en sus patios? Todo puede caber en una zona tan desordenada.

En la retirada, según nos cuentan, los agresores fueron a su vez atacados en tres o cuatro ocasiones; uno de ellos estuvo a punto de ser alcanzado por una lanza. Pero aseguran que sólo eran uno o dos quienes los perseguían. ¿Tiene eso consonancia con el relato anterior donde se supone que varios de los hombres adultos consiguieron escapar? “Se asustaron, tuvieron miedo de nosotros”, decía el jefe de la partida Babeiri mientras preparaba lanzas para el siguiente ataque, “ahora nos temerán”. En todo caso, esos contraataques desesperados surtieron su efecto; desperdigaron a los asaltantes que más tarde, para reencontrarse en la selva, hubieron de hacer dispa-

3 Existen versiones sobre un inicial *tiroteo indiscriminado* que no hemos podido comprobar. Existen dudas razonables. Nueve cazadores disparando sus escopetas-carabinas con la efectividad que ellos usan, hubieran dejado más cadáveres y distribuidos en otra posición.

ros. Al mismo tiempo les obligaron a abandonar en el monte buena parte del botín capturado, abundante y pesado, en forma de lanzas, bodoqueras, u otros artículos saqueados.

¿Cómo describen a los asaltados? Con tonos a un tiempo objetivos y míticos con los que hay que andarse con tino. Son de piernas cortas y fuertes, cuerpo grande, enorme vitalidad y rapidez, textura gruesa y piel blanca, pelo corto (“brasileños”, precisó curiosamente uno de los salteadores), orejas con huecos pequeños, ojos rasgados.

El avispero excitado

¿Se puede intentar alguna hipótesis de lo que ha pasado en el interior del grupo atacado, de sus reacciones antes la matanza, etc.?, ¿podemos deducir alguna consecuencia para los habitantes o actividades más cercanas al lugar de la tragedia? Faltan datos para construir deducciones firmes. Existen demasiadas variantes sin resolver. ¿Formaban las cuatro casas habitadas un grupo relacionado entre sí? Si así fuera, la consistencia del clan sería suficiente para pensar en que estén elaborando represalias sin abandonar la zona.

Pero no vamos a abundar en suposiciones sin base suficiente. Porque algo es seguro: alguien ha revuelto de forma peligrosísima ese avispero humano. Se trata de gentes con una increíble capacidad para el desplazamiento selvático, con una resistencia asombrosa; parece natural pensar en la furia que en estos momentos debe embargarles. Teniendo eso en cuenta, miremos el mapa del lugar, observemos los enclaves huaorani a su alrededor, las costumbres de los runas del Curaray para sus actividades de caza y pesca por las selvas vecinas; comprobemos la misma distribución de los bloques petroleros en la zona; por no hablar de otros intrusos poco controlables... La tensión ha crecido de manera considerable, así como la probabilidad de encuentros violentos alejados del lugar de las viviendas. Todas esas gentes van armadas, aunque de forma bien diferente. ¿Cuál va a ser la próxi-

ma víctima?, ¿cómo establecer un control adecuado sobre el territorio? Y después, ¿cuál va a ser el plan para tratar de conocer primero y de organizar a continuación la vida de los grupos conocidos y de los tan poco contactados, evitando sucesos como el que describimos y lamentamos aquí?

En definitiva, ¿cómo superar el “tiempo de guerra”, esa fatalidad al parecer cíclica, en un espacio distinto, de permanente, aunque de seguro también conflictiva, convivencia?

El grupo que surgió del caos

Nos interesa lo que consideramos la parte más decisiva y menos tratada de la cuestión. ¿Quiénes eran los muertos? Y, claro está, ¿quiénes son los supervivientes después de la última escaramuza, cuántos pueden ser, de dónde y cómo así asomaron en estas tierras? Este es, a nuestro entender, el punto crucial, el enigma a descifrar, el eje a partir del cual, una vez verificado, se podrían preparar nuevas y adecuadas políticas en la zona.

Cuando nuestra historia es sólo lo desconocido

Volvamos, siquiera por un instante, a una comprobación de la historia huaorani. Sin retomar el origen de este pueblo, nos condenamos a vivir de continuo entre sorpresas y datos sin aparente sentido.

En las primeras líneas de la publicación, hecha en 1994, *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*, ya hacíamos constar: “quedan al menos dos o tres grupos familiares sin contactos con los demás”. En la siguiente frase, ubicando a esos clanes, se precisaba que estaban “casi enteramente dentro de la amazonía ecuatoriana”. Es decir, señalábamos que no eran sólo los llamados Tagaeri, los no contactados, también que no todos esos clanes móviles residían constantemente dentro de las fronteras de Ecuador.

En octubre de 1993, poco después de la doble incursión de la gente de Babe hacia una

casa tagaeri, con el rapto y posterior devolución de Omatuki, más el lanceamiento de Carlos Omene, habíamos escrito un largo artículo titulado “Olvídense de los Tagaeri”, recogido en el libro *En la región del olvido* (Quito, 1998). Ahí apuntábamos, hace diez años, algunas sospechas sobre la recomposición étnica de ese clan llamado Tagaeri. ¿Seguían siendo ellos, se habían mezclado con otros? Incluso años antes, tras la muerte de Alejandro e Inés en 1987, en un pasaje titulado, “¿Pudo ser así?”, ya se aventuraba la existencia de protagonistas de incógnito en esa zona selvática.

Les hemos llamados Taromenani o Taromenairi⁴, es decir la gente de Taromen(g)a; a veces Huiñatari, Huiñairi... ¿Nombres precisos o meras aproximaciones?, ¿tienen algo que ver con los llamados Tagaeri?, ¿quiénes son esos clanes, de dónde surgen, cómo y dónde se han mantenido ocultos, son o no huaorani, por qué emergen en esos momentos y lugares?

*Taromenga onguipo (el infierno,
o tierra de los Taromenani)*

Aunque con algunas variantes entre sí, tanto los personeros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a quienes consultamos hace años, o investigadores como Laura Rival (*Hijos del Sol, padres del jaguar, Abya-Yala*), coincidían en considerar a esas gentes de las narraciones huaorani como personas imaginarias, aunque quizá existieron en el pasado. Las narraciones hoy tienen halo de leyendas y están adornadas con fantasías propias. Alguno de los juglares huaorani actuales, acaso confundiendo una época con otra, les atribuyen propiedades de tiempos míticos: “gente monstruosa que vive en huecos de la tierra, sin boca, capaces de sobrevivir entre el fuego...” Sin

4 Recomendamos a los interesados en este tema examinen texto y notas del capítulo “Nuestra Historia No. 4, Grupos huaorani y su evolución”, así como “Nuestra Historia No. 7, Datos e incógnitas sobre los Tagaeri”, ambos del libro *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*.

duda por ello los misioneros del ILV tradujeron “infierno” con la expresión “Taromenga onguipo, la tierra de los Taromenga”. En definitiva, seres literarios, inexistentes. Pero, ¿eso es cierto?

Evidentemente hay que separar las cosas, los nombres, la procedencia histórica, con la cuestión real de la existencia de clanes móviles e incógnitos por la selva oculta. Esto último siempre ha sido, a nuestro entender, incuestionable. Informaciones recogidas durante años con muy diversos huaorani que habitaban o cazaban por las cuencas de los ríos Yasuní, Nashiño, Cononaco, Shiripuno, entre otros, nos hablaban de huellas características, monos muertos por virotos extraños, en fin, señales varias de clanes no contactados. Ahora los hechos de nuevo lo certificaron.

En resumen, ¿deberán llamarse o no Taromenani (“los cazadores que andan por la selva sin caminos”, “los incansables”)?, ¿serán o no descendientes de los Huiñatari (grandes corredores que huían muy lejos tras un ataque y se adornaban con las plumas azules del pájaro huiñá)? Eso está por verse; quizá debamos cambiar sus nombres de forma radical. Lo que queda fuera de toda duda es que la cabeza exhibida como macabro trofeo no era la de un tagaeri. Estamos ante clanes desconocidos.



¿Cómo superar el "tiempo de guerra" en un espacio de permanente y conflictiva convivencia?

Esta tragedia nos muestra un fracaso colectivo. La calidad de una sociedad se juzga por la capacidad de dar protección a sus miembros más débiles; resulta evidente que en este caso no hemos sabido hacerlo con eficacia.

Las señas de identidad de los "otros"

Hay pruebas palpables, suficientes, para asegurar la novedad de este grupo atacado. Probablemente una de las razones para traer la cabeza hasta los suyos fue precisamente ésa: mostrar que se trata de otros, de gente ajena, los que han invadido el territorio de sus antepasados, comen las chontas plantadas por sus abuelos o *durani*, y pisan sobre la tierra que guarda sus huesos.

Lo primero sorprendente de ese macabro trofeo exhibido (de un hombre varón cercano a los 30 años) era su pelo, ¡lo tenía cortado en la nuca! Jamás habíamos oído en ningún tipo de relato tradicional, de un huao, hombre o mujer, que se cortara así el cabello. En cambio, el no tener huecos en las orejas no resultaba definitorio.

Cuando Juan Carlos Andueza fotografió los instrumentos o artesanías que habían sido sustraídos del lugar del ataque, ya no cabían dudas. La hamaca era de diferente hechura; también el grosor, disposición de los garfios, labrado de las lanzas. Pero las innovaciones más convincentes residían en la cerbatana. Ese singular acoplamiento para la boca del soplador de dardos no podía haberse creado por casualidad. Tampoco la parte opuesta, en la salida de la flecha, más parecida a la de otros grupos. Eso sí, se trataba de la omena huao, sin duda; del todo original y diferenciada a cualquier otra en la Amazonía entera. Esas variantes hablaban, probablemente, de un grupo afín, pero separado por largo tiempo, capaz de producir variaciones y mantenerlas en aislamiento.

Las palabras de la tribu

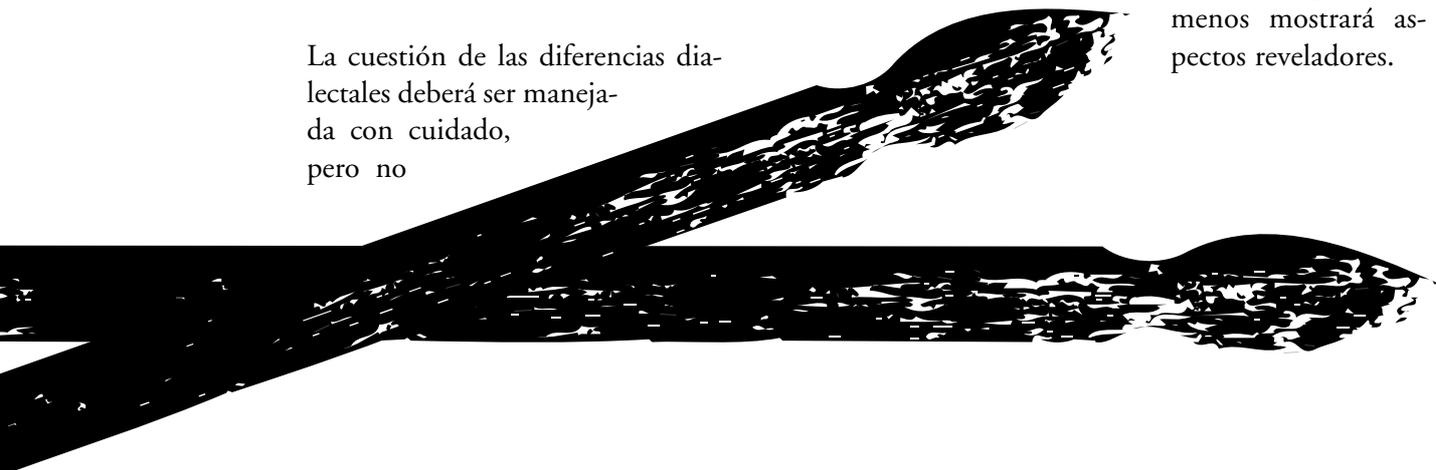
La cuestión de las diferencias dialectales deberá ser manejada con cuidado, pero no

deja de parecer notoria. En 1993, cuando capturaron a Omatuki y la retuvieron por unos días, los Babeiri ya se formaban dialectos basándose en algunas diferencias de pronunciación y sentido notadas en el habla de la joven. Al ir a entregarla, antes del ataque sufrido por Carlos Omene, tuvieron ocasión de oírla dirigirse a otras mujeres a las que vieron rondando la casa tagaeri donde ellos se alojaron durante horas. Según los visitantes, a veces entendían a la joven y otras no; lo mismo ocurría con las voces femeninas que le contestaban. En todo caso, era claro que se trataba fundamentalmente de su mismo idioma, aunque con variantes.

Esta vez los huaorani dieron una vuelta en la tuerca de su fiscalización. Después de las primeras escenas del ataque, convulsas y peligrosas, cuando sólo quedaban dentro del bohío mujeres, niños o ancianos, los atacantes, según creemos, interrogaron de la manera más severa a una de las mujeres capturadas. Del interés mostrado en esa investigación da idea la resistencia de la mujer y las heridas que le causaron para obligarla a la confesión antes de cubrirla definitivamente con sus lanzas.

De nuevo se debe tomar esta primera versión con moderación. Sin embargo, vuelve a coincidir con lo que sabíamos. La mujer emplea un lenguaje a ratos extraño, de manera que por momentos se les hace difícil seguir su relato. Desde el punto de vista del idioma parecería que este grupo tiene un punto más de distancia que los anteriores con respecto al lenguaje usual entre los huaorani contactados hasta hoy. ¿Quiere esto decir algo nuevo? Veámoslo finalmente desde otro punto de

vista y quizá el descubrimiento se irá concretando de a poco o al menos mostrará aspectos reveladores.



El clan desangrado

Cuando investigamos un poco la muerte de Alejandro e Inés en 1987 ya hubo una pregunta que entonces pareció a algunos precipitada o novelesca: ¿los mataron los tagaeri o los taromenani? Lo volvimos a recordar en uno de sus aniversarios con el artículo, “¿Pudo ser así?”. Allí insistíamos sobre nuestro desconocimiento del tema y los muchos cabos sueltos todavía por amarrar, muchos de ellos en manos de Kemperi y alguno de sus vecinos.

El padre del viejo Kemperi, hace mucho tiempo atrás, raptó y se unió a una muchacha que él llamaba Taromenani. Por otro lado, Kemperi sabía cosas que no hubiera podido conocer de no tener un acceso privilegiado a algún miembro de ese grupo, todavía fantasmal por desconocido. También los petroleros tenían datos que nunca se hacían públicos. En definitiva, no se estaba haciendo un seguimiento adecuado del asunto.

Seis años después, Omatuki confirmó nuestras sospechas y alentó otras. ¿Qué significaban esas diferencias de lenguaje que comprobaron por sí mismos los Babeiri en su incursión? ¿Acaso habían contactado los tagaeri con otro grupo que hizo con ellos causa común, mezclándose entre sí? A falta de otro nombre mejor, apuntamos entonces algunas hipótesis alternativas o complementarias: Tagaeri y taromenani (si se llamaban así) se habrían fundido; éstos últimos eran preponderantes.

Puesto que existían tres casas habitadas al mismo tiempo (ya decía esto un reporte en 1987) pudiera haber en ella clanes de ambos grupos, amigos o no entre sí. En todo caso, la idea de que los tagaeri se encontrarían en proceso de asimilación o exterminio se lanzó, aunque no pudo comprobarse con seguridad. Omatuki detalló además una larga lista de caídos en el primitivo grupo Tagaeri, desde Taga (diciembre de 1984) hasta otros muertos por accidentes de selva, disparos de trabajadores petroleros, ametrallamiento desde helicóptero... Quedaban pocos guerreros adultos, muy desconcertados. Hubo una gran dis-

cusión ya en 1987 antes de matar a los misioneros. Las mujeres querían protegerlos, entre los hombres creció la disputa: ¿si los matamos, nos acabarán a todos!, decían unos; otros, en cambio, recordaban la obligada ley de vengar la sangre propia derramada. Aunque no apareció tan claro en el relato de la joven, asomaba por ahí cerca, una sombra creciente; el peligro no provenía sólo de los cohuori, también otros grupos ajenos estaban en la selva al acecho...

Años después, ya en 2000, un huao conocido se topó en el monte, de improviso, a la altura del Km. 36 de la vía a Dicaron, con un cazador tagaeri, Huaihua. Aunque el encuentro al comienzo fue tenso y peligroso (Huaihua le exigió el machete amenazándole de muerte), luego pusieron en marcha sus propios mecanismos parentales para acercarse y rebajar la tensión, de modo que pudieron hablar largo. El cazador tagaeri enumeró una serie de caídos en su clan (sus nombres coincidían con los recogidos de Omatuki); en ese momento ellos eran ya pocos, se quejaban por las escasas herramientas de metal, y describían a los Taromenani como a su gran y cercana amenaza.

Ahora ese círculo parece haberse cerrado. Una mujer, lanceada intencionadamente en un brazo para obligarla a confesar, dijo a los vengadores Babeiri, entre muchas palabras que no entendían, que hace poco tiempo (hablan de tres meses) los Taromenani dieron el último golpe a los terminales Tagaeri. Si fuéramos a hacer caso a esa información, aún sin confirmar, deduciríamos la muerte, entre otros, de Baihua y Omatuki. ¿Debemos olvidarnos definitivamente de los Tagaeri, al menos entre los vivos? Faltan muchos extremos por confirmar y la selva es una caja de sorpresas.

Penúltimos datos e interrogantes

Sabemos de buena fuente que en el momento del ataque de mayo había siquiera cuatro casas habitadas al mismo tiempo. Si las casas son del tamaño de la destruida, estaríamos

hablando de unas 100 o 150 personas no contactadas.

¿Quedarían entre ellos mujeres/niños que fueron Tagaeri? En las narraciones antiguas se decía con frecuencia que los Taromenani no solían matar a las mujeres, las robaban. ¿Serán los supervivientes todos de un sólo grupo, sea Taromenani u otro?, ¿permanecerán estables, aunque moviéndose, en la zona, o alguno de esos clanes hará desplazamientos mucho más extensos hasta las cuencas bajas de Nashiño y Yasuní, o incluso más allá de la frontera peruana? Si volvemos a relatos viejos, de los Huiñatari se cuentan sus rápidos y largos traslados, así como su ferocidad en los ataques. ¿Todos los grupos/clanes aislados en esa zona son agresivos?, en todo caso, ¿qué significaría y cómo se mostraría esa agresividad? Tampoco hay que apresurarse en la respuesta.

Según los asaltantes, había muchísimas lanzas en la casa destruida. El tipo de lanzas saqueadas son sin duda armas de guerra. Pero, ¿ocurrirá lo mismo en las otras casas actualmente habitadas?

Hipótesis para seguir investigando

No es posible dudar de la existencia en Ecuador, y según creemos también en la parte peruana del bajo Curaray, de grupos aislados desconocidos. Por lo que respecta a indígenas de la rama huao, éste podría ser un mapa provisional, trazado en base de los últimos datos, todavía por precisar: el grueso de lo que llamaríamos pueblo huao vive en diversos asentamientos en Ecuador. Unas 100 o 150 personas podrían residir ahora, en lo que fueron tierras tagaeri. Por no tener un nombre más preciso las llamaremos, de forma provisoria, Taromenani. Se trata, probablemente, de una rama común huao, con muy poco contacto con ellos al menos en el último siglo. Falta por

concretar la razón por la cual estos grupos, provenientes del bajo Nashiño y hasta de las cercanías del bajo Curaray, han subido hasta su localización actual. ¿Presionados por otros pequeños grupos (llamémosles Huiñatari como aproximación) de la misma etnia, aunque diferentes?, ¿acuciados por la falta de parejas adecuadas que podrían encontrarse en las mujeres tagaeri?, ¿alentados por la facilidad de un corredor libre y el aislamiento de la zona intangible?, ¿siguiendo una ruta histórica que ellos han recorrido, en la selva profunda y deshabitada, desde hace centenares de años?

Existen personas de la etnia huao asimiladas como naporunas o indígenas más indiferenciados en el alto Napo peruano y riberas del Curaray. Sería de mucho interés recobrar los testimonios de esas personas. No se ha de descartar definitivamente, hasta un mejor reconocimiento del área, la existencia incluso de grupos aislados pertenecientes a otras etnias, en lo que desde algunos años fue conocido como “refugio de reliquias andantes”: afluentes del bajo Curaray como el Arabela o la zona de Vacacocha. Desde ahí, por los corredores aislados de entre ríos, podrían tener acceso, como lo tuvieron ciertamente en el pasado, a una zona ecuatoriana todavía bastante aislada y sola.

En definitiva, estamos ante un caso extraordinario para el conocimiento amazónico y la adecuada protección de unos grupos humanos invalorable. Del caos amazónico inicial, de esa abertura del espacio selvático hacia posibilidades casi infinitas, nació este brote humano aún lleno de misterio; del caos y confusión que se ha hecho en esa zona, mucho más desconocida que intangible, puede asomar, si lo pretendemos en serio, una recreación de ese mundo más respetuosa y organizada.

Julio de 2003.



El asalto huao desde la prensa

Milagros Aguirre¹

La noticia de que un grupo de guerreros huao había matado a al menos 16 personas de un clan desconocido en el corazón de la selva ecuatoriana llegó a manos de la prensa mediante un boletín de los dirigentes huaorani. Un escueto y confuso escrito que hablaba de 30 muertos y de unos presuntos culpables: los madereros. El boletín pedía, además, que nadie acuda a la zona, incluidas prensa y autoridades, para no causar más conflictividad en un territorio frágil y conmocionado:

“Se pide encarecidamente a los medios de comunicación no ingresar a la zona tagaeiri, y abstenerse de realizar sobrevuelos para observar la zona, pues éstos van a alterar más las pasiones guerreras y entorpecer y poner en peligro la vida de los comisionados que van a ingresar al sitio de los hechos. De la misma forma les solicitamos no realizar entrevistas a los presuntos matadores a fin de no alentar otras incursiones similares” (sic.)

De esa misma manera, meses antes, llegó una noticia similar: cinco madereros habían muerto en manos de los tagaeri. Nunca se supo el nombre de los muertos ni si lloraron sus viudas. En esa ocasión nadie fue al sitio... Pero grandes titulares aparecieron en los medios (“Furia tagaeri”, por ejemplo, en enormes le-



Antonio Mena

tras rojas en la primera página de un vespertino). Crónica roja, por cierto. Y ninguna certeza. En ese momento no hubo investigación ni debates sobre la justicia ni tampoco presuntos culpables. Nada se supo de las víctimas. Ni de los responsables de esas muertes.

Las noticias que se publicaron sobre el nuevo ataque huao fueron como espejos deformantes de una realidad desconocida y lejana: como crónica roja y noticia judicial de primera página y, con pocas excepciones, como un hecho cultural. Nadie sabía, a ciencia cierta, si escribir “tagairi”, “tagueiri” o “tagaeri”;

¹ Periodista, El Comercio de Quito.

“taromenani” o “taromenane”. Los titulares amarillistas más bien deformaban los acontecimientos: “horroroso genocidio” de estos “salvajes” habitantes de la Amazonia; culpa de los “infames madereros colombianos que han pagado a los ingenuos indígenas para cometer tan atroz asalto”. ¿Para qué querían los madereros instar a una matanza en la zona? ¿Para qué iban a hacer un avispero justo en el lugar de donde hoy sacan madera ilegalmente con ayuda de los propios huaorani y sin vigilancia ni control alguno? ¿Instar a las muertes no tendría un efecto bumerang para ellos?

El relato de los protagonistas

Los primeros días todo fue confusión. El primer relato real de los hechos lo tuvieron los misioneros del Vicariato Apostólico de Aguatico: los guerreros huao acudieron a la misma casa a la que acudieron en varias de sus hazañas anteriores a contar lo que había sucedido.

El capuchino Juan Carlos Andueza fue quien tuvo, de primera mano, el relato de los hechos. En los últimos tiempos, él ha actuado de visitador de los huaorani del Tigüino. Y así como Tigüe acudió a él a contarle de cuando se encontró en el monte con Haihua, un tagaeri, cuando iba de cacería, acudió esta vez, a los pocos días del asalto, para contar “a un hermano de Alejandro” (Alejandro Labaka), lo que había sucedido. Lo esperó en la casa de los capuchinos en Coca y lo acompañó hasta el Tigüino, donde el clan de Babe. Ya en la casa de Omene, un curtido guerrero del Tigüino, quien sin levantar la cabeza pulía con el machete la punta de una lanza, Tihue rompió el silencio y ambos comenzaron a contar el hecho: “toda muerte debe ser vengada”. Juan Carlos grabó el relato y así, como lo contó, se publicó en El Comercio y en Expreso:

“La mujer de Carlos Omene no dejaba de llorar. No se consolaba ni conseguía marido. Diez años después de que él fuera muerto por una lanza tagairi, ella seguía sufriendo. Su llanto recordaba a los guerreros del clan Ba-beiri lo que pasó en 1993, cuando los huaorani

fueron a por los tagaeri y robaron a una muchacha, Omatuki. Al intentar devolverla, Carlos Omene fue atacado. Murió en el hospital de Coca, luego que le extrajeran la lanza que llevaba en el vientre. Esa muerte nunca fue vengada. Ni olvidada.

El ataque fue pensado con tiempo. Se juntaron nueve guerreros con cuatro o cinco lanzas cada uno. Todos, unidos por alianzas familiares y con alguna razón para ‘vengar’ a sus muertos. Entre ellos están un hermano y un cuñado de Carlos Omene y el padre de una mujer que murió en el accidente con los madereros en noviembre del 2002. La expedición duró una semana. Los guerreros bajaron por el río Tigüino, surcaron el río Cuchiyacu hasta encontrar un camino tagairi. Escondieron la canoa en un pequeño estero y siguieron la búsqueda hasta arribar a una casa abandonada. Ahí durmieron. Al día siguiente se cruzaron varios caminos: uno muy ancho que lleva a una casa y otro más estrecho, por el cual fueron. Después de varias horas de atravesar pantanos y caminar con el agua hasta la cintura llegaron hasta la casa del ataque. La vivienda era grande y tenía dos entradas. Los huaorani la rodearon. Llovía.

Al notar la presencia extraña los hombres de la casa salieron. En ese momento, los huaorani mataron a algunos hombres (hablan de cuatro adultos), a mujeres, jóvenes y niños que estaban al interior. En el ataque no todo fue coordinado. Dos guerreros no pudieron caminar tan a prisa y se retrasaron. La aventura finalizó con el saqueo de lanzas, cerbatanas, hamacas, loras...

Por el camino, los huaorani abandonaron parte del botín por el peso y porque fueron atacados en tres o cuatro ocasiones por los sobrevivientes de la casa. Estos ataques dispersaron al grupo.

Los guerreros dijeron que no entendían las palabras del grupo. Entre lo poco que comprendieron: Baihua, el tagairi que se encontró con Tihue en el monte, a la altura del Km. 36 de la vía a Dicaro, hace algún tiempo, habría muerto. Según Andueza, eso significaría la muerte de los Tagairi o su extinción en manos de otro grupo, los taromenani, venidos del sur por los entre ríos.

Abí, lo huaorani dispararon las escopetas para encontrarse. Las últimas dos noches pasaron junto a los ríos Cuchiyacu y Tigüino. Los huao mataron con lanzas. No con escopetas. Las escopetas son para la cacería, para los pájaros y los animales del monte. 'La escopeta no vale, sólo sirve para asustar', dijo el guerrero Omene".

Los guerreros llevaron la cabeza de una de las víctimas a la comunidad. La prensa sensacionalista hizo fotos de ella y de los huao desnudos, simulando algún ritual. ¿Para qué la llevaron? Por un lado, para mostrar que liquidaron a un jefe. Por otro, para señalar las diferencias: no ha sido un grupo Tagairi sino un grupo de Taromenani, un pueblo que se creía inexistente, casi míticos.

¿Cómo describen a los taromenani? Son de piernas cortas y fuertes, cuerpo grande, de textura gruesa, de piel blanca, pelo corto, orejas con huecos pequeños, de ojos rasgados. Los guerreros hallaron también diferencias en el lenguaje, en las terminaciones de la bodoquera, en las estrías de las lanzas, en las medidas de la hamaca.

La historia todavía tiene zonas oscuras. Dabo, uno de los que participó en el asalto, refuerza el primer relato obtenido por Juan Carlos, y lo alimenta con alguna dosis de imaginación: "los taromenane se colgaron de las vigas de la casa, como monos, como chorongos. Entonces prendimos fuego a la casa. En la casa, junto a las hamacas, había muchas más lanzas. La casa se levantaba de tanta gente". Dabo no tiene miedo y dice que si "es de ir nuevamente, es de ir". Carlos, como dirigente de la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonia Ecuatoriana (ONHAE) y como hijo preocupado, acudía justo ese día a la casa de su padre Dabo, para conocer el relato porque "hay versiones distintas en la organización".

Del relato de que los guerreros huaorani fueron a vengar la muerte de Carlos Omene, muerto hace 10 años, se pasó a decir en la prensa -no sólo local sino también internacional- que se había vengado por fin las muertes

del obispo Alejandro Labaka y de Inés Arango... (Diario *El Mundo* de España tituló: "Los indios que vengaron al Obispo bueno").

La noticia según la dirigencia

La dirigencia indígena (ONHAE y COICA -Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica-), por su parte, negaron la versión contada por los protagonistas de la hazaña:

"Frente a la proliferación de versiones que afirman que la 'venganza' sería el móvil del crimen, simplificando la complejidad de la vida de este pueblo y olvidando las múltiples presiones externas que mantienen estos grupos voluntariamente aislados, varias organizaciones indígenas han decidido conformar una comisión especial de alto nivel para impulsar una investigación a profundidad de estos acontecimientos y para establecer un mecanismo que facilite el diálogo entre las comunidades Huaorani (sic)".



Las noticias fueron como espejos deformantes de una realidad desconocida y lejana: como crónica roja y noticia judicial de primera página y, con pocas excepciones, como un hecho cultural. La prensa debe dejar de creer que lo que publica es verdad. Debe dudar. La duda es el principal axioma del buen periodismo.

Se "denunció" que los guerreros fueron con armas de fuego proporcionadas por los madereros, olvidando que desde hace mucho tiempo que los huaorani tienen escopetas y que, además, esta vez mataron con lanzas, como en antaño. Se dijo que se encontraron balas, luego casquillos de balas, luego pistolas... pero nunca se mostraron las famosas evidencias.



La prensa más sensacionalista mostró en sus páginas una cabeza que pronto estuvo también en las pantallas de televisión. La cabeza, más allá de su escatológica presencia, era la única prueba del crimen y también la única evidencia de los habitantes de un pueblo desconocido: los taromenane.

Las autoridades policiales y judiciales se plantearon la manera de juzgar el crimen; las dirigencias indígenas elaboraron un discurso político alrededor de la madera como factor externo y determinante en la violencia de ese pueblo. Los científicos prefirieron insistir en la figura del buen salvaje, pasando recibo de la violencia a factores externos, ignorando la violencia y las pasiones que son inherentes al ser humano y que hacen parte de la historia de ese fin de mundo.

En esa “agua lodo” que frecuentemente se vuelve la información, uno de los hijos de Babe decidió ir con dos de sus compañeros huaorani de la mano de un diario sensaciona-

lista de Guayaquil, a contar los hechos, a desmentir a su dirigencia y desvirtuar aquella versión de que “la culpa era de los madereros”. Pero la prensa hizo nuevamente trabajo de distorsión: señaló a los visitantes como los propios guerreros, sin verificar que en la lista de los nueve que participaron, estos visitantes no constaban... Los huaorani que llegaron a la sala de redacción de *Extra*, vestidos con trajes “occidentales”, terminaron caminando desnudos con sus tradicionales gumis por La Rotonda, por La Bahía de Guayaquil y en la playa... cuando alguna prensa quiso analizar la manipulación mediática (a la que se sumó, ahí sí, la dirigencia de la ONHAE), ellos protestaron: “hemos ido por nuestra propia voluntad”, dijeron. Es decir, “no nos defiendan, por favor, si nos da la gana de posar desnudos para los periódicos sensacionalistas es nuestro problema”:

“Si acudimos a la Ciudad de Guayaquil fue invitados por diario Extra, invitación que acogimos, sin influencia de nadie, con las intenciones de dar a conocer nuestra versión fuente al lamentable hecho entre nuestra etnia y los taromenanes, hechos que lamentamos muy de veras y que no volverán a suceder, además era oportuno el momento para exponer nuestra cultura, dar a conocer nuestras costumbres, historias y tradiciones” (sic).

La prensa se ancló a esta historia, a los boletines oficiales -salvo contadas excepciones-, a los partes policiales y de la fiscalía y a las versiones oscuras de la ONHAE. Oscuras porque la ONHAE tampoco fue a hablar con los guerreros huaorani primero. Antes, acompañó a la policía y a la fiscalía al sitio de las muertes... y elaboró su propia versión de los hechos pero tardó en hablar con quienes cometieron el asalto... Con eso quedó marcada la diferencia entre los jefes tribales y los dirigentes indígenas... (¿un problema de representatividad?). Los diarios *El Universo* y *Extra* fueron los primeros en ir a la comunidad de Babe, en Tiguino, de donde había nacido la expedición. El primero logró versiones de los guerreros que participaron en el asalto y fue

uno de los pocos diarios que puso la historia en primera página, con grandes fotos. El segundo logró costosas fotos para abrir su periódico con sangre (las imágenes de la cabeza). *El Comercio*, por su parte, trabajó desde su redacción en Puyo y 10 días después de la primera noticia llegó a El Pindo a confirmar versiones de los hechos. Las historias se publicaron sumando relatos y con muchos puntos de vista. Pero tampoco -y lo mismo ocurrió cuando la muerte de Alejandro Labaka- a nadie se le ocurrió revisar un poco la historia de los pueblos huao (que, por cierto, es una larga historia de guerras y de lanzas) ni revisar la bibliografía que hay sobre ellos.

¿Y las víctimas?

Mientras las autoridades se preocuparon por “levantar los cadáveres” (y enterrarlos, contra toda tradición), y por “hacer cumplir las leyes” a sociedades que tienen sus propias reglas, Miguel Ángel Cabodevilla y los capuchinos de la Misión se preocuparon por el tema del destino de ese pueblo, los taromenane (de quienes se dice que corren sin dejar huella), por conocer quiénes son y de dónde vienen, por apaciguar en algo la violencia en la zona y por pedir que se respete la zona intangible - larga lucha de Alejandro Labaka-. Porque hoy, más que nunca, el pensamiento de Labaka está presente en esas tierras: él era partidario del contacto para evitar la desaparición de aquellos pueblos desnudos. Y si murió, con las lanzas atravesadas en su cuerpo, su sacrificio no ha de ser en vano ni ha de quedarse solamente en el rito de las lanzas.

Miguel Ángel Cabodevilla, preocupado siempre por los asuntos de su selva y de aquellos fantasmas errantes hizo, entonces, un paréntesis: “cuando hay una guerra, todos fracasamos un poco, algo estamos haciendo mal o de forma insuficiente”, escribió en esos días. Y planteó algunas interrogantes: ¿qué está haciendo y que hará en adelante la sociedad ecuatoriana, sus responsables públicos, los actores más cercanos a esa repetida tragedia?

Entre los actores, por supuesto, estaba su propia Misión -la misión de Alejandro Labaka, que murió justamente tratando de evitar acontecimientos como esos, lanceado en un bohío en la selva, hace 15 años- y que ahora es nuevamente testigo de las lanzas, de la posible desaparición del grupo que mató al obispo (los tagaeri) y de la aparición de un nuevo grupo considerado casi una leyenda y que se ha asentado en esas tierras (los taromenane).

El asalto a los taromenane bien pudiera ser otro capítulo de una historia larga, ya contada antes por el mismo Cabodevilla. En las páginas de *La Región del Olvido* (1998, Cica-me), como si se tratara de una premonición, el capuchino alerta sobre la presencia de los taromena, taromenani o taromenairi, cuyo líder fue Taromenga, y sobre la fragilidad de esos pueblos. “Aparecen aliados a otro grupo, los huiñatare, conocidos como grandes corredores, numerosos y rápidos para el ataque (...) Los taromena hacen su aparición en medio de grupos que ya no existen, destruidos por las guerras internas o externas, saqueados por el tiempo tanto como por sus enemigos (...)”. Y se pregunta: “¿Ha ocurrido en los últimos años alguna fusión o aniquilamiento desconocido por nosotros que ahora ha quedado al descubierto merced a las incursiones malamente civilizadoras de Babe?”. Pues hoy, al parecer, sí. El clan de Babe ha ido “a por ellos” e incluso ha traído una cabeza.

El fin de la noticia

Cuando la noticia se iba diluyendo en la memoria, otro documento apareció ante la prensa: la dirigencia indígena había “perdonado” a los guerreros del Tiguino (los hijos perdonando a los padres; los padres, integrantes del Consejo de Sabios...). El comunicado, otra vez era confuso y escueto. En él se pedía que nadie intervenga, que nadie opine, que en las cosas de indígenas sólo los indígenas tienen que hablar... (antidemocrático el consejo que los asesores de las organizaciones indígenas han dado a sus discípulos). Por supuesto, al

día siguiente el titular de diario *El Universo* era aún más preocupante: “Indígenas amenazan con lanzear a quienes intenten capturar a participantes de matanza”.

La zona, entonces, se convirtió en un aviso con todo el mundo lanzando piedras y alterando el orden: la fiscalía y la policía tratando de detener a los “culpables” y la dirigencia otorgando el perdón a sus jefes. Como mensaje de naufrago, otro editorial de Cabodvilla apareció por aquellos días: “Ese no es el problema”, titulaba y daba las alertas del caso: donde nunca llegó la mano del Estado para ayudar, llega ahora, para castigar:

“¿Qué Estado es ese que alarga las manos que castigan allí donde no han llegado nunca las de su protección? Esas autoridades que no sabrían señalar los poblados huaorani en el mapa, ni hicieron nada por hacer de esos viejos guerreros ciudadanos ecuatorianos conscientes de sus derechos y obligaciones, ni castigaron el crimen de 1994, o se inmutaron por otros asesinatos recientes en la zona, por las continuas invasiones, violencias y desprecios a que se han visto sometidos desde entonces (y de todos esos polvos llegan estos lodos) los poblados huaorani implicados, ¿van ahora a perseguir de oficio a guerreros que, equivocados o no (yo creo que lo fueron), pelearon una batalla de las muchas que se dan en la selva profunda sin que nadie se inquiete por ellas? ¿No les parece una actitud de prepotencia e incultura?”

Algunas lecciones de esta historia

La historia de estas muertes no puede quedar en el olvido. Hay tareas urgentes en la zona para varios de los protagonistas. Y algunas ta-

reas y reflexiones que la prensa tiene que hacerse a diario:

1. Dudar. La duda es el principal axioma del buen periodismo.
2. Tomar en cuenta que la información oficial siempre responde a intereses particulares.
3. No hacer de los rumores, verdades. La prensa debe dejar de creer que lo que publica es verdad: lo máximo que puede hacer es tratar de relatar los hechos desde los distintos protagonistas, sin más pretensiones.
4. Hablar con los protagonistas y con las distintas fuentes, acudir al lugar de los hechos y luego confrontar las distintas versiones. Los análisis, comentarios, puntos de vista, vienen después.
5. No es importante llegar primero, importa saber llegar. El “golpe” a “la competencia” hace que se piense más en los otros medios, que en los propios lectores, que requieren antecedentes, hechos y contextos para entender la historia y sacar conclusiones.
6. Investigación y lectura. En esta historia hay mucho por investigar: sobre los madereros, sobre los huaoranis, sobre las víctimas, sobre la violencia en la zona, sobre los dilemas morales que esa violencia trae consigo. Es cierto que en la zona intangible se saca madera -y se sigue sacando- y en eso los propios huaorani han metido el diente aunque ese no haya sido el móvil de esta “nueva guerra” amazónica. Hace un tiempo José Miguel Goldaráz dijo algo muy sabio: “el paraíso está perdido, todos han comido ya la manzana”.

Sistema mundial y pueblos indígenas en la Amazonía

A propósito del ataque a los tagaeri

Alex Rivas Toledo¹

Eventos recientes colocaron en el plano público a uno de los pueblos indígenas de mayor trascendencia para la historia de la Región Amazónica Ecuatoriana. En mayo de 2003 un grupo de hombres huaorani de familias ubicadas en la frontera norte del territorio étnico, incursionó en poblados de clanes no contactados (tagaeri, taromenane u otros) y, alegando una vieja rencilla familiar, dio muerte a 26 personas².

Los huaorani aparecen ante la opinión pública nacional e internacional casi siempre en contextos de violencia: en 1956 con la muerte de misioneros evangélicos en el río Curaray, en 1987 con el lanceamiento del Vicario Apostólico del Aguarico, Alejandro Labaka, y en varias ocasiones durante los noventa y 2000 con ataques a colonos, petroleros y madereros.

La violencia de los huaorani sirvió como idea fundamental para la fijación de una identidad étnica promulgada por la sociedad

nacional ecuatoriana dominada por ideas de primitivismo, incivilización y barbarie. En concomitancia, discursos culturalistas contribuyeron a la concepción general de los huaorani como un pueblo primordialmente sanguinario e intrínsecamente primitivo.

Este ensayo pretende observar a los huaorani, en el contexto de la reciente correría de violencia, desde una óptica social y política, con la necesaria opción de la antropología social como fuente y criba capaz de dilucidar a las sociedades humanas como sistemas sociales en los que se entrecruzan aspectos económicos, escenarios políticos y valores culturales.

El texto busca provocar la discusión respecto del rol cumplido por los fenómenos de globalización, mundialización y capitalismo histórico en la configuración y desarrollo de los pueblos indios de la cuenca amazónica. Asimismo, se pretende discutir respecto de los recientes hechos de violencia buscando identificar algunas implicaciones sobre el devenir de los huaorani como actores sociales diferenciados.

Indígenas y sistema mundial

La civilización moderna inventada en los últimos cincuenta años se creó enmarcada en un proceso histórico y sociopolítico fundado en lo que Wallerstein (1988) denomina el capitalismo histórico. Eric Wolf (1987) da cuenta de este sistema mundial al describir

1 Maestro en Antropología Social (c) por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de la Ciudad de México. El autor trabajó con el pueblo huaorani entre 1999 y 2001 en proyectos con EcoCiencia-Fundación Ecuatoriana de Estudios Ecológicos.

2 La información al respecto de los hechos es inestable y contradictoria a juzgar por las diversas versiones de prensa, sin embargo, usaremos tales materiales como fuente de información.



cómo, mientras en el norte del planeta se afincaba un centro capaz de acumular riqueza y crear tecnología, en las zonas periféricas del mundo civilizado surgían espacios de explotación que suplían de mano de obra y recursos naturales a los centros hegemónicos. La mundialización significó (aún hoy) la adaptación económica, política y cultural de las periferias del mundo a los intereses de reproducción del capital del mundo civilizado. En este orden cabe preguntar: ¿qué rol ocupan pueblos periféricos sin estado (como el huaorani) en el sistema mundial?

Algunos antropólogos a lo largo del siglo XX trataron el tema de los pueblos periféricos sin estado e identificaron problemas y repercusiones hacia su continuidad cultural e histórica, producto del contacto con agentes de la civilización central, por ejemplo Gluckman (1963) en África, Godelier (1996) y Sahlins (1988, 1979) en Oceanía, Ribeiro (1971, 1996), Cardoso de Oliveira (1972) y Bonfil (1972) en América Latina, por mencionar a algunos de los más connotados.

En América Latina, el proceso civilizador - impuesto a partir del siglo XV- significó la definición de unas estructuras sociales en las que la subordinación indígena a los intereses del poder colonial se definió como condición eslabonada a la necesaria acumulación sistémica de riqueza en la metrópoli europea (Dussel, 2001). En el siglo XVIII, este sistema se heredó con algunas modificaciones a las nacientes repúblicas americanas. En los inicios del siglo XXI el sistema mundial aparece en forma de la globalización y mundialización de la economía de mercado.

Tal acumulación de hechos históricos llevó a la definición de “lo indígena” como una categoría que supuso la subordinación y dominación de los pueblos nativos a los intereses de clases sociales hegemónicas (Bonfil, 1972). Los pueblos indígenas de América Latina, en independencia de su diversa y múltiple historia, serían atados por el sistema mundial a condiciones de subordinación y subalternidad, procesos atravesados por valoraciones culturales, biológicas y lingüísticas de distinción que sirvieron para marcar diferencias entre las sociedades nacionales blanco-mestizas y los indios.

La idea de modernización supuso el avance racional incontenible de un modo civilizatorio que sin reconocer diferencias geográficas, culturales o sociales, pretendió homogeneizar a las poblaciones nativas de América a imagen de las sociedades nacionales encausadas en procesos de urbanización, industrialización y comercio.

Los pueblos originarios del Amazonas vivieron el proceso de dominación en momentos tardíos del contacto europeo. La mayor parte de grupos étnicos amazónicos son contactados y reducidos a través del período republicano y aún durante gran parte del siglo XX³.

La amplia diferencia cultural entre los pueblos amazónicos y los de regiones estatales como los Andes o Mesoamérica, junto al apa-

3 Por ejemplo, Ribeiro (1972) informa que entre 1900 y 1950 se contactó a más de la mitad de pueblos indígenas aislados de todo Brasil.

recimiento de las sociedades nacionales republicanas, llevó al surgimiento de numerosos etnocentrismos y estigmas culturales que afincaron prejuicios raciales y sociales frente a los amazónicos. Surgen adjetivaciones como “salvajes”, “primitivos”, “caníbales” o “incivilizados” para nominarlos. Ser indígena en el Amazonas significó ubicarse en los límites de la periferia; esto si bien permitió una mediana posibilidad de autarquía en las lejanas tierras selváticas, mantuvo viva la idea de la región como espacio cultural en estado natural.

La amplitud de las riquezas naturales y la baja densidad poblacional en la Amazonía la convirtieron en lugar idóneo para la expansión de las fronteras de extracción de materias primas. Tal proceso, en un inicio, estuvo caracterizado por la explotación de caucho y la búsqueda de minerales como el oro; posteriormente se definió por la consolidación de modelos de extractivismo industrial petrolero, minero y forestal.

Se puede afirmar que tanto la clasificación poblacional del Amazonas como zona diferenciada por su estado de naturaleza primitiva, cuanto la explotación de recursos naturales, constituyeron factores que determinaron la definición del rol de los pueblos indígenas en torno del moderno sistema mundial.

Los huaorani: contacto y subordinación

Producto de la mundialización, numerosos pueblos indígenas del Amazonas son contactados durante los siglos XIX y XX. Hasta aquellos siglos los huaorani de Ecuador no existían como tales; eran conocidos como aushiris, abijirias o záparos (Cabodevilla, 1999; Dubaele, 1997; Rival, 1996). Únicamente se sabía que entre los ríos Napo al norte y Curaray al sur, en un área aproximada de 20 mil km², existían pueblos hostiles al contacto civilizatorio.

Para los huaorani, el contacto se inicia con el ingreso de misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la segun-

da mitad del siglo XX. La primera etapa de contacto estuvo dominada por el rechazo a los *cohuori* (“extranjero”, “caníbal” en huaotero), que llevó a la muerte de cinco misioneros en lanzas huaorani en 1956. Posteriormente, entre los años sesenta y setenta, mediante una campaña en la que se sirvió de huaorani contactados como mediadores lingüísticos, el ILV logró reunir a casi todos los clanes del grupo en un Protectorado territorial en Tihueno, Pastaza. Tal experiencia de concentración incrementó la población, creó tensiones interétnicas a la vez que elevó la mortalidad por epidemias. Al constatar que su proyecto de represamiento territorial indígena era insostenible, a fines de los setenta, la misión optó por alentar la diseminación de la población a través de ríos en una parte del antiguo territorio étnico.

Un efecto importante del contacto civilizatorio de aquellos años fue que algunos hombres y mujeres huaorani organizados en torno a afinidades parentales, huye de la protección evangélica y evitan con la guerra cualquier tipo de contacto. Surgen así los tagaeri, clan que años más tarde cobraría inusitado protagonismo al dar muerte con lanzas a misioneros católicos capuchinos, petroleros, madereros y colonos quichua. Paralelamente, otros grupos huaorani no contactados ni reducidos por la misión evangélica se mantuvieron alejados, posiblemente alguno de estos sea el posteriormente conocido como taromenane (Kimerling, 1996).

En el contexto de expansión del sistema mundial, los huaorani surgen con una etiqueta que marca su historia y el futuro de sus relaciones interétnicas: uno de los pueblos amazónicos con mayor violencia intertribal, según cálculos del ILV (Yost, 1978). El axioma de un alto índice de mortalidad por eventos de guerra entre los huaorani antes del contacto, legitimó la aplicación de planes de contacto y pacificación.

Etiquetados como asesinos, los huaorani se tornan motivo de reconocimiento jurídico estatal a través de la dotación de tierras en períodos sucesivos entre 1969 y 1990, alcanzando

escrituras públicas para 678.220 hectáreas (Rivas, 2001). Tales límites no contenían los originales 20 mil km² de la etnia, ocupados en parte por empresas petroleras, colonos mestizos e indígenas quichua; no obstante, representaba la oportunidad de alcanzar una mediana autarquía en los diversos clanes del grupo. Tal condición, sin embargo, nunca se logró debido a la imposición que acompañó la legalización: el desarrollo petrolero en territorio indígena.

En lo posterior a la dependencia evangélica, la riqueza hidrocarburífera del territorio étnico se tradujo en intervención industrial. A lo largo de los ochenta y noventa los huaorani entran en una fase de relaciones con la sociedad nacional a través de empresas transnacionales. Surge entonces el asistencialismo como forma política de relación material y simbólica; se aplican planes y convenios para el etnodesarrollo financiados principalmente por compañías petroleras.

La trayectoria de pacificación en el pueblo huaorani estuvo signada por la creación de una identidad de violencia que posteriormente sería usada por la intervención industrial y el etnodesarrollo. Versiones antiguas sobre la violencia, sumadas a enfrentamientos con *cohuori*, representaron la creación de una distinción identitaria. Esta identidad se afincará definitivamente en los valores nacionales y diferenciará a los huaorani en el entorno amazónico ecuatoriano.

La guerra amazónica: una categoría sistémica

Guerra, violencia, venganza y muerte han sido temas preponderantes al tratar las sociedades amazónicas. Ocupan espacios en relatos de viajeros, historias caucheras y del oro en el siglo XIX y XX. Hoy son parte de notas de prensa y diversa literatura. La guerra y la violencia surgen como temas al inicio de los períodos históricos de expansión de las fronteras de colonización y explotación de los recursos naturales en la selva tropical amazónica.

Aquí nos detendremos brevemente a discutir la guerra en dos pueblos que, por las ca-

racterísticas atribuidas de violencia interna, resultan emblemáticos de la cuenca amazónica: los yanomami de Venezuela y Brasil y los huaorani de Ecuador, ambos grupos de cazadores-recolectores contactados en el siglo XX. Se pretende cuestionar la idea de salvajismo primordial a cambio de comprender fenómenos de violencia y muerte como construcciones con base en dos procesos: uno, el contacto violento e interesado promulgado por agentes de la modernidad; dos, la influencia de la idea de salvajismo natural en la configuración de identidades étnicas en el Amazonas.

Cierta literatura antropológica temprana sugirió que la guerra intertribal amazónica era producto de constreñimientos ambientales y luchas por recursos de cacería y territorios (Steward, 1955; Harris, 1995). El surgimiento de una antropología de corte neodarwinista impulsó la formación de conceptos que privilegiaron la idea de sobrevivencia del más fuerte. Así, la muerte por correrías de guerra, el infanticidio o el abandono de ancianos, fueron interpretados como comportamientos de adaptación al extremo medio tropical.

Para el caso de los yanomami, la aplicación de marcos conceptuales neodarwinistas llevó a la búsqueda genética del origen de la violencia. Durante las décadas de cincuenta, sesenta y setenta, se colectaron muestras de su sangre a fin de estudiar el aislamiento genético y social que daría paso a fundar la diferencia cultural y explicar al “pueblo feroz”⁴.

Los yanomami fueron objeto de intervención y experimentación a raíz de su contacto con Occidente. Mientras su existencia resultaba incómoda para *garimpeiros* (buscadores de oro y piedras preciosas del Amazonas), atraían a investigadores y académicos en busca de explicaciones para su fama guerrera. Compartiendo nicho con la violencia extractivista, científicos norteamericanos se lanzaron en pos de describir, crear y recrear la violencia entre los yanomami; imaginaron que este pueblo era parte del pasado mismo del ser humano (Tierney, 2002).

4 Así los denominó Chagnon (1968).

Años más tarde se conoció que las etnografías de más de 30 años que definían a los yanomami como un “pueblo feroz”, se habían realizado bajo condiciones extraordinarias de violencia e intervención; incluso, algunos de los episodios etnográficos que fundaban el concepto de violencia guerrera y odio, habrían sido producto de manipulaciones *in situ* (Tierney, 2002:51). Se conoció también que paralelamente a la construcción de la imagen étnica de asesinos, los yanomami fueron sometidos a experimentación con vacunas del sarampión lo que ocasionó epidemias mortales (Ibíd.).

Para el caso huaorani, la violencia y muerte intertribal fueron tratadas como características culturales primordiales. Desde la misión evangélica que condujo su pacificación se estudió el pasado de la etnia a través de la compilación de historias orales que concluyeron que los huaorani eran “violentos por naturaleza”⁵. A la par de estas investigaciones, la población huaorani fue motivo de concentración territorial, fue obligada a cambiar sus hábitos productivos, alimenticios y a modificar su cosmovisión del mundo. Se los impulsó a asumir un modelo social como indios civilizados.

En lo posterior, variada literatura recogió el modelo identitario de violencia de Yost (1978) y lo adecuó a sus intereses. Empresas petroleras (Maxus, s/a) o empresarios de turismo (Smith, 1996) reprodujeron a su manera el rumor de asesinos creado sobre los huaorani.

Observando los casos yanomami y huaorani, se puede sugerir que la construcción de sus identidades modernas dependió en extremo de intereses, roles y actividades de agentes externos. Las visiones naturalistas y culturalistas no incluyeron explicaciones sociales ni políticas al respecto de estos pueblos amazónicos, apenas se ocuparon por describir a la violencia, las armas y la cacería como factores centrales de su existencia. El evolucionismo y el culturalismo colaboraron a la creación de un mito moderno primordialista que designa

a yanomami y huaorani como ancestralmente violentos.

La construcción histórica de la “ferocidad indígena” en el Amazonas contribuyó a la consolidación de procesos de transfiguración étnica. Para los casos yanomami y huaorani la categoría “indígena” recobraría su antiguo carácter de asimetría y subordinación: los amazónicos pasaron a formar parte de las sociedades nacionales como indios civilizados pero a su vez como ciudadanos de segunda categoría, excluidos por su identidad cultural.

El colofón al largo proceso de civilización significó atar a los pueblos indígenas amazónicos al sistema mundial, ya sea como reserva de mano de obra en regiones apartadas, o como remanentes históricos de exotismo o primitivismo natural-cultural.

Antropología social, sistema mundial

Escasos han sido los esfuerzos por brindar opciones conceptuales y etnográficas que eviten la visión naturalista y culturalista para los pueblos yanomami y huaorani. Para el caso ecuatoriano, durante los noventa, Laura Rival realizó una pormenorizada etnografía que privilegió la visión de los huaorani como actor social en el contexto amazónico. Producto de este esfuerzo se comprendió que la violencia en el grupo era un factor determinante del orden social (Rival, 1996).

Sin obviar la muerte violenta como una actividad real y simbólica presente en los huaorani, Rival definió la existencia entrecruzada de tramas culturales y sociales que dan paso a la reproducción de tradiciones de violencia que se traducen en orden social y en períodos de paz y guerra (Rival, 1996:77-88).

La influencia del enfoque de la antropología social se tradujo en la profusión de estudios sobre el sistema social, la política y la historia de los huaorani (Narvárez, 1996; Toscano, 2001; Rivas y Lara, 2001).

Colocados en un horizonte amplio, siguiendo la propuesta de Wallerstein (Dussel, 2001) de reconocer en la historia del sistema

5 De acuerdo a Yost (1978:11).

mundial periferias definidas en torno a intereses centrales, se puede sugerir que las teorías de naturalismo evolucionista y ancestralismo de corte culturalista, constituyen categorías occidentales fundadas en el etnocentrismo europeo antes que en realidades empíricas.

Parecería más adecuado pensar en los conflictos interétnicos mundiales (incluidos los amazónicos) como efectos sociales de la colonización y descolonización, del avance en la exfoliación de recursos naturales y de acciones de estado incompletas o inexistentes⁶.

Las sociedades sin estado en América Latina aparecen en el sistema mundial como sujetos y colectividades con escaso derecho a la alteridad y a una historicidad propia. Lo que en su día Ribeiro (1972) definió como “fronteras indígenas de la civilización” para referirse a los indios amazónicos, hoy podría ser redefinido como “fronteras indígenas de la globalización” (Toledo, 2003).

Modelo asistencial y tagaeri

Los huaorani contactados viven en la actualidad un período dominado por la profusión de los tratos entre líderes y familias, compañías petroleras y otros actores. Las relaciones se encuentran signadas por el sistema mundial demandante de recursos y el etiquetaje étnico de salvajismo. En este contexto, el *ethos tribal* huaorani se define en un juego interrelacional que conjuga intereses propios y ajenos.

Producto de múltiples relaciones y negociaciones, la etnicidad huaorani surge atada a un modelo asistencial que emerge como paradigma y eslabona a la etnia a actividades externas. Los agentes de la modernidad aparecen como contraparte política de los huaorani.

Se trata de un modelo de administración étnica que afianza su existencia en la necesidad indígena de llenar vacíos en los campos material y simbólico, mientras posibilita el surgimiento político del grupo y permite el flujo de recursos naturales, emblemas simbólicos y elementos folclórico-culturales hacia el exterior (Rivas y Lara, 2001:47-70).

Este moderno modelo de administración étnica cuenta con algunas fisuras, quizá la más importante sea la falta de sustentabilidad en el tiempo al estar sujeto a la disposición de recursos naturales no renovables, petróleo principalmente (Ibíd.). Otra importante fisura constituiría la existencia de grupos huaorani no contactados, cuyo rechazo a la civilización impacta en el *status quo* dependiente y subordinado de las familias contactadas.

Para los huaorani transfigurados, la presencia de grupos no contactados en limitadas regiones de selva, significaría a destiempo la oportunidad de defensa territorial, pero también la imposibilidad de ampliación de las actividades externas que permiten su actual reproducción política y económica.

Los eventos de mayo de 2003

La comunidad de Tihuino ubicada en Pastaza, al final de la vía El Auca, se formó en los años 80 con huaorani procedentes de Golondrina y Zapino, antiguos asentamientos al interior de Pastaza (Rival, 1996: 27). Su líder desde entonces fue Babe, uno de los hombres adultos de la etnia.

Babe representa la cabeza visible de una extensa familia ampliada, atravesada por las compulsiones del cambio cultural y en permanente contacto con agentes de la modernidad. Un antiguo emplazamiento petrolero y la presencia del río Tihuino, son factores estructurales para la adscripción de los *babeiri* (el clan de Babe) al modelo asistencial predominante en los huaorani. Las instalaciones petroleras aseguran convenios entre huaorani y empresas, a su vez, el río constituye la puerta de entrada de turistas y taladores de madera. Estas actividades redundan en la defini-

6 Por ejemplo, el caso de la guerra civil en Ruanda que enfrentó a hutu (agricultores) y tutsi (pastores) en los noventa se manejó internacionalmente como un caso de “guerras étnicas ancestrales”. Sin embargo, una revisión de estudios tempranos (Maquet, 1952) sugiere que un orden social basado en estratificaciones sociales, militares y feudales adosadas a circunstancias externas, constituyeron caldo de cultivo para tales enfrentamientos.

ción de estrategias de hombres y familias de la comunidad para alcanzar beneficios materiales, financieros y simbólicos.

Tihuino, al ubicarse en los límites mismos del territorio étnico, representa un atractivo importante para agentes externos en búsqueda de riquezas naturales o exotismos culturales. Su cercanía a la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane⁷, provocó que familias de la localidad buscaran durante los noventa el acercamiento hacia los grupos no contactados. A la curiosidad de los propios huaorani de Tihuino, se sumaron presiones externas que pretendían documentar o convertir en tema publicitario la vida de los salvajes (Cabodevilla, 1999).

Paralelamente, tagaeri, taromenane y quizá otros clanes huaorani, cobraban importancia por los reportes de su rechazo violento a la presencia de *cohuori* en sus territorios. Esto supuso que estos grupos se convirtieran en obstáculo para las actividades petroleras, madereras y de turismo desplegadas en la región de Tihuino.

En este contexto relacional, compulsiones externas sumadas a factores culturales y simbólicos se tradujeron en eventos reales de conflicto entre huaorani de Tihuino y tagaeri. En 1993, un grupo de Tihuino ataca, roba una mujer tagaeri y se apodera de lanzas, shigras y otros objetos. En un acto de amistad impulsado por misioneros capuchinos, los atacantes devuelven a la mujer pero pierden uno de sus miembros en una emboscada tagaeri (Cabodevilla, 1999). Diez años después⁸, nueve huaorani de Tihuino y otras localidades, aduciendo venganza por el difunto de 1993, invaden un asentamiento (en apariencia) tagaeri y lancean a por lo menos 26 miembros de aquella familia entre hombres, mujeres y niños; también decapitan uno de los cuerpos, incendian la casa, roban hamacas, lanzas y aves.

Recordando que los huaorani definen sus

relaciones interétnicas sobre la base de las relaciones asimétricas que mantienen con agentes modernos, cabe sugerir que la rivalidad entre los babeiri y los tagaeri se fundó sobre la base de intereses externos negociados con familias contactadas.

Efectos e implicaciones

Sería limitado desligar el ataque y muerte de los tagaeri (o taromenane) del contexto sociopolítico creado alrededor de la explotación de los recursos naturales de la región amazónica ecuatoriana. Intereses y actividades petroleras son antiguas en el área de Tihuino, lo son también las de desarrollo turístico. En los últimos años un nuevo actor externo se sumó a los anteriores: grupos de madereros interesados en la riqueza forestal del área (Rivas y Lara, 2001:86).

La riqueza de recursos petroleros y forestales contenidos en territorio huaorani conllevarían la creación de un permanente estado de inestabilidad en la región. Periódicos vuelos de helicópteros petroleros, incursiones turísticas a través de ríos y el montaje de campamentos para la tala de bosques⁹, crean una sensación de constante ampliación de las actividades externas.

Los huaorani enfrentan relaciones con la sociedad nacional en las que su rol y etnicidad se definen atadas a la ocupación territorial de la amazonía, dominadas por el extractivismo capitalista, la declaratoria legal de áreas protegidas, la ausencia de planificación y un escaso reconocimiento de los derechos indígenas.



7 Figura de área natural protegida creada en 1999 a través de un decreto presidencial.

8 Siguiendo las versiones de la prensa escrita ecuatoriana, ediciones electrónicas de diarios *El Universo*, *El Comercio*, *Hoy*, *Expreso*, *Extra* y *La Hora* entre los días 29 de mayo y 10 de junio de 2003.

9 Según se informa en el Plan de Manejo del Territorio Huaorani (Lara, *et al.* 2002) y Narváez (2003).

El pueblo huaorani, incluidos los pobladores de Tihuino, como dueños de la tierra y de los pasos de la selva, encuentran en los agentes externos la posibilidad de surgimiento de liderazgos (los “grandes hombres”) y el alcance de beneficios materiales a cambio de otorgar licencias para el ingreso de forasteros (Rivas y Lara, 2001:58).

Un efecto de estas condiciones es la ocurrencia cada vez más frecuente de eventos violentos que envuelven a huaorani, petroleros y madereros¹⁰. Según Rival (1996:74) a mayor intervención externa y contactos violentos con la modernidad, las posibilidades de guerra interna podrían aumentar entre los huaorani.

Si bien existió una rencilla intraétnica con base cultural entre los babeiri y los tagaeri a partir del evento violento de 1993, los tagaeri pudieron ser odiados no sólo por este motivo; su presencia representaba un límite a las actividades forestales y de turismo que familias de Tihuino aprovechan para conseguir bienes, favores o empleo.

A partir de la muerte de 26 tagaeri o taromenane, se agudiza la posibilidad de que la región de Tihuino y otras del territorio huaorani ingresen en un período de venganzas y guerra entre aquellos que se sienten afines a los tagaeri y los que no. También se crean nuevas condiciones para que las familias no contactadas de los asesinados tomen represalias y busquen dar muerte a los que consideran responsables de la masacre.

Este ambiente de guerra puede ser visto de dos maneras: como una guerra culturalista en que los huaorani aplican su justicia a la manera ancestral, o como un verdadero conflicto regional que vincula a más actores que los guerreros relacionados en la muerte de los tagaeri.

La fuerza de los hechos históricos nos inclina a observar los eventos como un verdadero conflicto regional. La guerra “ancestral”

ocurre en medio de un auge extractivista. Los huaorani enfrentan una época de relaciones con la sociedad nacional en la que su rol y etnicidad se definen atadas a las lógicas de ocupación territorial de la región amazónica ecuatoriana dominadas por el extractivismo capitalista, la declaratoria legal de áreas protegidas, la ausencia de planificación y un escaso reconocimiento de los de derechos indígenas (Rivas, 2001).

En términos de la constitución nacional y los derechos colectivos de los pueblos indígenas reconocidos en 1998, la masacre de los tagaeri provoca una discusión acerca de los límites y alcances tanto de la justicia ordinaria como de la tradición indígena.

Es importante notar cómo en torno a posibles procesos legales, los huaorani de Tihuino argumentan exclusivos motivos tribales para justificar el ataque; así, la venganza por la muerte de uno de ellos basta para justificar el ataque de 2003. El discurso huaorani de Tihuino se torna esencial y culturalista. Hacer referencia sólo a la tradición de muerte podría llevar a que desaparezcan las opciones de enlazar lo sucedido con situaciones comunitarias particulares de Tihuino y con condiciones regionales del territorio huaorani.

Agentes de la ley ecuatoriana, fiscales, peritos y funcionarios judiciales, sin ver más allá de la masacre, ofrecen impartir justicia sin mediar opciones de análisis o revisión de antecedentes históricos. Parecería que la justicia nacional ecuatoriana no mide las repercusiones de una posible represión legal para los presuntos culpables. Una eventual persecución policial en Tihuino provocaría aún más violencia.

En contraste, la ONHAE (Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana) se muestra decidida a asumir una visión crítica del evento, se opone a la actuación de la justicia ordinaria pero condena los ataques y pretende llevar a cabo un consejo de ancianos huaorani (*piquenani*) a fin de castigar o perdonar a los babeiri¹¹.

La ONHAE aparece ante los eventos como nodo representativo del pueblo huaorani; sin embargo, carece de poder al tratarse de

10 En Tihuino se registran eventos violentos recientes: en 2000 un petrolero lanceado; en 2002 cinco madereros habrían sido lanceados por tagaeri; también en 2002 un accidente provocado por canoas madereras dejaron como saldo una mujer huaorani muerta y varios heridos.

una organización política más funcional al desarrollo petrolero que a la construcción de un proyecto de reivindicación política.

De aplicarse sanciones legales a los huaorani identificados como culpables de la masacre, cabría preguntar: ¿por qué la ley ecuatoriana tiene voluntad de actuar en conflictos de ámbitos indígenas y no en otros temas como demandas a petroleras por daños ambientales, corrupción en contratos petroleros o incursiones madereras? La respuesta está direccionada por la ubicación de los pueblos indígenas en el actual sistema mundial: constituyen colectivos atados a los sistemas de la civilización moderna sin importar su historia, valores culturales o condiciones sociopolíticas.

Una pronta compilación de los eventos a través de las versiones de prensa difundidas por periódicos ecuatorianos al mundo en el Internet, da cuenta de cómo el ataque contra los tagaeri aviva los prejuicios de la sociedad nacional al respecto de los indios y el espacio amazónico. “Primitivismo”, “indios sin ley”, “agresivos”, “nómadas” y “pueblos guerreros”¹² son algunas de las palabras y frases que acompañan los escenarios públicos de representación de lo étnico amazónico.

Parecería que pueblos indígenas en la conciencia nacional transitan entre el reconocimiento desde un culturalismo cercano al folclore (visión de los indios que privilegia distintores esenciales como lengua, vestido o tradición) y la negación de su alteridad y derechos a través de prejuicios raciales, lingüísticos y sociales. Observar a la sociedad nacional frente a los huaorani sugiere que los indígenas, en especial los amazónicos, representan la periferia y los límites de la civilización y aspiraciones modernas ecuatorianas.

Palabras finales

Exponemos preguntas a manera de epílogo: ¿es la guerra intertribal amazónica un efecto de la hecatombe producto del avance de la modernidad? ¿Podrán los clanes huaorani reconfigurar su cotidianeidad hacia períodos de paz luego de los eventos de mayo 2003?; si así lo hacen, ¿cómo sucederá esto? ¿Podrá la ONAHE construir un proyecto político propio aunque envuelta en intereses transnacionales y políticos diversos?; si ocurre, ¿cómo lo logrará?

Las respuestas a estas interrogantes se despejarán en el curso de los eventos de los siguientes meses y años. Nuevos análisis dependerán del diseño y la ejecución de renovados estudios etnográficos, pero ante todo del desarrollo de nuevos paradigmas para enfrentar el complejo entorno indígena amazónico.

Posiblemente estudios multidisciplinarios enmarcados en los conceptos de sistema mundial y globalización como referentes imponderables de análisis, brinden nuevas luces interpretativas y posibiliten el trazo de líneas de acción acorde con las realidades etnográficas y políticas contemporáneas.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun, 2001, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Ediciones Trilce, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bonfil, Guillermo, 1972, *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, Anales de Antropología, Volumen IX, México.
- Cabodevilla, Miguel Ángel, 1999, *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*, CICAME, Coca.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, 1972, *Urbanización y tribalismo*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Chagnon, Napoleón, 1968, *Yanomamo. The Fierce People*, Holt, Rinehart and Winston, Estados Unidos.
- Dubaele, Bertrand, 1997, *Los huaorani y el desafío de la modernidad*, FEPP, OIT, Sin edición, Ecuador.

11 Armando Boya, Presidente de ONAHE: “Pedimos la no intervención de las autoridades, fiscales y jueces, en el caso de la matanza. Que sean únicamente la ONAHE y su consejo de ancianos los que sancionen, si así deben hacerlo”, *El Universo* 24 de junio de 03.

12 Breve revisión de la prensa escrita ecuatoriana, ediciones electrónicas de diarios *El Universo*, *El Comercio*, *Expreso*, *Extra* entre los días 29 de mayo y 5 de junio de 2003.

- Dussel, Enrique, 2001, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", en *The Cultures of Globalization*, Jameson Fredic y Miyoshi Masao, editores, pp. 3-31, Duke University Press, Nueva York, Durham, Carolina del Norte.
- Gluckman, Max, 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, The Free Press of Glencoe, Nueva York.
- Godelier, Maurice, 1996, *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Ed. Akal/Universitaria, Madrid.
- Harris, Marvin, 1995, *Antropología Cultural*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kimerlig, Judith, 1996, *El derecho del tambor*, Abya Yala, Quito.
- Lara, R., Pichilingue, E., Narváez, R., Moreno, P., Sánchez, G., Hernández, P., 2002, *Plan de Manejo de Territorio Huaorani*. Proyecto SUBIR (CARE) - EcoCiencia - ONHAE, Quito, documento sin publicar.
- Maquet, J., 1979, "El problema de la dominación tutsi", en *Antropología Política*, Llobera Jose ed., pg. 317-322, Anagrama, Barcelona.
- Maxus Inc., s/a, *Procedural Manual for the Waorani Territory*, Orientation Program Community Relations, Quito.
- Narváez, Iván, 1996, *Huaorani vs. Maxus. Poder étnico vs. poder transnacional*, Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales, Quito.
- Narváez, Roberto, 2003, Participación en el Foro Electrónico: "Conflicto huao-tagaeri: el papel de la justicia ordinaria en el resguardo de los derechos colectivos de los pueblos indígenas", Red Ecuatoriana de Antropología Jurídica, FLACSO-Ecuador, 25 de junio.
- Ribeiro, Darcy, 1996, *Os Índios e a Civilizacao*, Ed. Companhia das Letras, Sao Paulo.
- Ribeiro, Darcy, 1971, *Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, Barcelona.
- Rival, Laura, 1996, *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*, Abya Yala, Quito.
- Rival, Laura, 1994, "Los indígenas huaorani en la conciencia nacional", en *Imágenes e Imagineros*, Blanca Muratorio, editora, FLACSO-Ecuador.
- Rivas, Alex, 2001, "Lógicas de ocupación territorial en la región amazónica del Yasuní: el territorio indígena Huaorani", en *Memorias del Seminario Taller Conservación, Desarrollo y Etnicidad en el área del Parque Nacional Yasuní*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO, Wildlife Conservation Society-WCS, Ministerio del Ambiente de la República del Ecuador. Quito-Ecuador.
- Rivas, Alex y Lara, Rommel, 2001, *Conservación y petróleo en la Amazonía Ecuatoriana. Un acercamiento al caso huaorani*, EcoCiencia-Abya Yala, Quito.
- Sahlins, Marshall, 1988, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona.
- Sahlins, Marshall, 1979, "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia", en *Antropología Política*, Llobera Jose ed., pg. 267-288, Anagrama, Barcelona.
- Smith, Randy, 1996, *Drama bajo el manto amazónico*, Abya-Yala, Quito.
- Steward, Julian H., 1955, *The Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. University of Illinois Press, Urbana.
- Tierney, Patrick, 2002, *El saqueo del El Dorado*, Grijalbo, Barcelona.
- Toledo, Víctor, 2003, "Participación en la Mesa sobre Los Movimientos Indígenas y el Proceso de Globalización Económica" (grabación magnetofónica), Universidad Arcis-Chile, Jornadas Latinoamericanas Movimiento Indígena, Resistencia y Proyecto Alternativo, Universidad de la Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, Benemérita Universidad de Puebla, Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, México, 29 de mayo.
- Toscano, Morales, Santiago, 2001, *Violencia, dispositivos de gobierno y el desarrollo socioambiental: una genealogía sobre la construcción de la naturaleza espacial y el espacio social en la población Huaorani*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Tesis de Grado, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología, Quito.
- Wallerstein, Emmanuel, 1988, *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, México.
- Wolf, R. Eric, 1987, *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Yost, James, 1978, *El desarrollo Comunitario y la Supervivencia Étnica. El caso de los Huaorani, Amazonía Ecuatoriana*. Cuadernos Etnolingüísticos, Nro. 6, Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador, Quito.

Muerte en la zona Tagaeri-Taromenane: justicia occidental o tradicional¹

Gina Chávez Vallejo²

De los hechos ocurridos el 26 de mayo en la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane, hay dos versiones que están en clara confrontación. La primera, sostenida por el legendario líder huaorani Babe, afirma que lo ocurrido resulta de la venganza por la muerte de Carlos Ima ocurrida hace 10 años en manos de Tagaeris. Esta versión descarta la existencia de una influencia externa. La segunda, sostenida por la dirigencia indígena nacional y regional manifiesta que los acontecimientos sucedieron por influencias de personas vinculadas con empresas madereras/petroleras interesadas en obtener facilidades para garantizar su actividad económica en zonas intangibles. Esta posición niega la posibilidad de que haya sido un caso de venganza.

Entre estas versiones se cuele una tercera, según la cual los madereros y petroleros hayan instigado y estimulado estos antiguos conflictos para usar a su favor la venganza entre grupos Huaorani. Estas versiones coinci-

den en exigir la no intervención de las autoridades públicas en la búsqueda de sanciones a los que, para la justicia ordinaria, serían los responsables materiales del hecho.

Por su parte, las autoridades públicas han respondido haciendo una inspección ocular de los hechos y sepultando a los muertos encontrados, mientras las autoridades huaorani determinaron un indulto para los involucrados. Por sobre la narrativa de los hechos y la aparente dicotomía entre quién debe conocer y resolver estos hechos, si las autoridades indígenas o las autoridades nacionales, tenemos una Constitución que reconoce derechos colectivos a los pueblos indígenas. Entre esos derechos consta la facultad de las autoridades indígenas de administrar justicia en sus conflictos internos, lo que obliga a analizar los hechos del 26 de mayo a la luz de las obligaciones constitucionales.

Rasgos culturales del pueblo Huaorani

Los grupos familiares huaorani (familias ampliadas compuestas por un número de tres o cuatro familias) se encuentran ubicados en tres provincias de la Amazonía ecuatoriana: Orellana, Pastaza y Napo. Desde 1990 ocupan un área de 716.000 ha, adjudicadas de forma global a los grupos contactados y no contactados, a pesar de que su territorio tradicional alcanzaba aproximada de 2'000.000

1 El presente artículo fue elaborado como resultado del foro electrónico "Conflicto huao-tagaeri: el papel de la justicia ordinaria en el resguardo de los derechos colectivos de los pueblos indígenas", convocado por la Red Ecuatoriana de Antropología Jurídica y realizado del 14 al 4 de julio del 2003.

2 Doctora en Derecho; Master en Derecho Constitucional; abogada e investigadora de FLACSO en el proyecto "Sistemas de justicia de los pueblos indígenas"; Miembro de la Red Ecuatoriana de Antropología Jurídica. Email: gchavez@flacso.org.ec

ha. Las familias se agrupan en torno a un anciano/a de donde se deriva el nombre del grupo y constituyen grupos autosuficientes, autónomos e igualitarios tanto al interior del grupo como con relación a los demás grupos³. Son grupos endógamos, por lo que en su interior se dan los matrimonios entre primos cruzados y las relaciones de alianza.

Para el imaginario huao, el mundo exterior⁴, inmediato y mediato, material y espiritual, puede ser un mundo hostil frente al cual siempre se está alerta. En su valoración de la vida, una muerte sólo puede ser subsanada con otra muerte celebrada de manera ritual mediante lanceo y otras prácticas. Esta percepción hace que socialmente esté prohibido dar muerte a un *huamoni* (pariente co-residente), pero esté plenamente legitimado el dar muerte al *huarani* (grupo enemigo).

El contacto misionero dio inicio a la historia moderna de los huaorani y representó grandes y profundos cambios que modificaron, entre otras cosas, sus formas tradicionales de asentamiento (trashumancia). En la actualidad se observa una lógica de asentamiento que combina formas tradicionales con criterios nuevos de asentamiento semi-nuclear. El logro civilizatorio conducido por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)⁵, apoyado y sustentado por la primera petrolera presente en la zona (la petrolera Shell), logra apaciguar la guerra de los huaorani “civilizados” en contra de los cohuori, sin embargo, de-

ja intacta la guerra en contra de los *huarani* que se resisten al contacto (tagairis, taromane y otros).

Un siguiente momento de transformación en el siglo pasado está marcado por la salida del ILV del país en 1981. Aquí se termina, en apariencia, la era del protectorado y se deja a los grupos contactados en una suerte de “estado de libertad” que pone a los huaorani asentados en el desafío de interlocutar de manera directa y “libre” con los cohuori. Los actores principales en esta época son las compañías petroleras (Maxus y CEPE), que perciben la dádiva y el asistencialismo como los mejores modos de interlocución con los indígenas, y en ese sentido desarrollan toda una estrategia de relacionamiento comunitario.

En 1990 se conforma la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonia Ecuatoriana (Onhae) que actúa como la instancia de mayor de representación externa de los huaorani. Establece como su máximo organismo el Consejo Byle Huaorani, que es la Asamblea de toda la nacionalidad. La ONHAE, sin embargo, ha tenido serias dificultades para canalizar la representación de los diferentes grupos familiares. Esto se debe, entre otras cosas, a que su organización fue promovida por la petrolera Maxus dentro de su estrategia de relacionamiento comunitario.

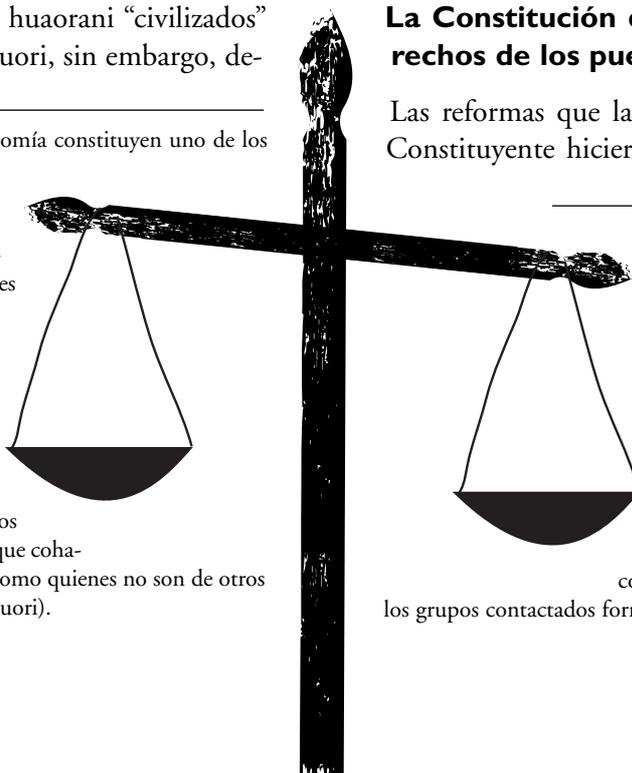
La Constitución de 1998 y los derechos de los pueblos

Las reformas que la Asamblea Nacional Constituyente hiciera a la Carta Política

3 Los criterios de autonomía constituyen uno de los ejes de sus relaciones internas. Un ejemplo de ello es que las mujeres son completamente autosuficientes de los hombres.

4 El mundo exterior huaorani lo constituye todo quien no forma parte del núcleo familiar o grupo de parentesco, esto es, los otros grupos familiares (huaorani) que cohabitan el territorio así como quienes no son de otros grupos familiares (cohuori).

5 El ILV ingresa a la zona en 1953. Este contacto misionero trajo como resultado que los grupos contactados fueran agrupados en protectorados y los grupos no contactados, los Tagaeri, Taromane y Oñamenane, y otros, se adentraron en la selva huyendo del contacto. En la actualidad los grupos contactados forman 28 comunidades.



del Ecuador en 1998, reflejan un nuevo entendimiento de los derechos humanos. En primer lugar, concentra en un solo Título todo lo que son derechos, garantías y deberes, concibiendo que un derecho sin una garantía para su ejercicio le torna inexistente y que un derecho viene, necesariamente, aparejado de un deber. En segundo lugar, concibe como fundamentales⁶ todos los derechos consagrados tanto en la Constitución como en las declaraciones, pactos, convenios y más instrumentos internacionales.

Si bien se amplían los contenidos de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, la gran novedad de la Carta constitucional está en el reconocimiento a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, del medio ambiente y de los consumidores. Los derechos colectivos, también conocidos como derechos de tercera generación de los derechos humanos, o derechos de los pueblos, nacen a favor de una pluralidad de personas y se caracterizan porque frente al daño, todos son titulares de derechos. Para los pueblos indígenas, el reconocimiento de derechos colectivos cobra otros significados adicionales, en tanto las comunidades y pueblos indígenas, no pueden equipararse con simples organizaciones. Se nace indígena y se pertenece a una cultura. Esto conlleva a que la comunidad, como sujeto, puede ser titular de derechos humanos.

De manera concreta, la Constitución de 1998 parte de reconocer su autodefinición como nacionalidades de raíces ancestrales, a la par que establece derechos de identidad, derechos culturales, derechos económicos y de propiedad, derechos de participación y de representación. En la sección de la Función Judicial reconoce a las autoridades de los pueblos indígenas su derecho de

ejercer funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes.

El sistema de obligaciones y responsabilidades sociales Huaorani

La vida tradicional de los huaorani se constituye sobre la base de sociedades igualitarias en donde la autonomía de cada grupo es uno de sus principios y valores más preciados. Un grupo *huamoni* comparte un territorio de caza sustentado en el constante transitar dentro de las fronteras territoriales y en el mantenimiento de los senderos de cacería, sobre el que tienen derechos exclusivos. Cada grupo doméstico tiene una residencia principal con la cual se identifica y un número de casas secundarias y huertos por todo el bosque, lo que da como resultado global una ocupación uniforme de su territorio. Dentro del *huamoni* se construye su identidad colectiva en base a reuniones regulares, celebración de fiestas y, sobre todo, alianzas matrimoniales (los matrimonios se celebran durante estas fiestas).

En el *huamoni* se configuran las bases materiales y cosmogónicas de la identidad cultural de la vida tradicional huaorani, la cual incluye el ejercicio de la “venganza”. La venganza se construye en base a la idea de vida y muerte, esto es, en base a un criterio sobre quienes deben vivir y quienes deben morir. En este sentido, quienes deben morir son los “enemigos” que no están relacionados por lazos de parentesco consanguíneo y tampoco viven en la misma unidad residencial. Un ciclo de venganza puede comenzar con la incursión de un grupo a otro y las muertes que provoca.

La venganza crea obligaciones sociales que deben ser cumplidas. El no llevar a cabo una venganza es un hecho social no aceptado. La venganza no es un acto que se practique al interior del grupo familiar por lo que resulta impensable matar a los co-residentes y a los

6 Chinchilla (1997:48) entiende por derechos fundamentales todos aquellos que están revestidos de reforzadas protecciones legales e institucionales como son su carácter vinculante, la obligación de aplicación directa, la garantía de reserva de ley, la garantía del contenido esencial, la capacidad de reclamarlos y protegerlos y la garantía de cambio constitucional.

familiares cercanos. El enemigo no es un individuo particular sino el grupo entero y a éstos se mata con lanzas. Sería imposible pensar en matar a un enemigo sin utilizar las lanzas, o matar a un huamoni utilizando una⁷.

La muerte -al igual que el matrimonio- desequilibra la estructura social porque obliga a los miembros a aceptar cambios no deseados -cuando falla una alianza matrimonial puede también iniciarse un ciclo de guerra-. A pesar de esto, el ciclo de muerte no se cumple de manera inexorable. A menudo se planean ataques pero no se los lleva a cabo debido a factores como las malas condiciones climáticas o porque la ira se ha desvanecido o no se ha encontrado al enemigo. En otras ocasiones, el no mencionar quien lanceó a una persona también libera de la responsabilidad social de la venganza. En este sentido, no sería la muerte *per se* la que ocasiona la muerte sino las opciones y los actos de los que interpretan sus obligaciones de venganza de forma cultural y social.

Se puede sostener que la muerte es una fuente de derechos y obligaciones: por el lado de los derechos, los niños y el cónyuge de una persona asesinada pueden exigir que se les permita vivir en el área donde murió la víctima; por el lado de las obligaciones, se establece la responsabilidad filial de los hijos, hermanos y padre de vengar la muerte, sin importar donde se casaron y donde viven, so pena de convertirse en *huarani*, esto es, en enemigos.

Cambios culturales y normativos de la población huorani

Los huorani contactados debieron enfrentar drásticos y profundos cambios. Como ha sucedido con una gran parte de los procesos de cambio cultural violento, la integración del grupo cooptado se da en términos caóticos y desfavorables al grupo. Reconocen y asumen en cierta medida el mandato de cambio cultural pero no cuentan con mecanismos pro-

pios o impuestos para realizar dicho cambio. Los gobiernos nacionales que ofrecían algunos mecanismos, siempre estuvieron ausentes en esta zona, dejando a merced de las compañías petroleras, misioneros, madereros y demás aventureros, el diseño de mecanismos de relacionamiento. Los resultados son conocidos: un relacionamiento asistencialista que saca ventaja de los criterios de valor que tienen los huorani.

Pero los cambios no se han dado sólo a nivel del intercambio; se han dado también a nivel de los valores y las responsabilidades. Un huorani contactado ha desechado la venganza como mecanismo de relacionamiento externo, no por temor ni porque les haya abandonado la ira, como sostiene Rival (2000:56), sino porque conoce sus efectos legales en el contexto de su nueva vida, y atribuye determinados valores al vivir en el contacto. La muerte con lanza, está ahora socialmente deslegitimada y pertenece a la escena del discurso, sin embargo, su eficacia retórica proviene del hecho de que ocurre ocasionalmente, de que todavía ocurre. En los últimos años, sostiene Rivas⁸, la instalación de centros turísticos en límites del territorio tagaeri, una desmedida tala de madera al interior de su territorio y una avidez por conocerlos provocó y reavivó antiguas tensiones intraétnicas: clanes huorani ahora interesados en el dinero fácil de la madera o el turismo reelaboraron conflictos simbólicos con tagaeri y taromenane y se lanzaron en pos de su cacería.

En términos organizativos, la relación huorani-actores externos ha dado lugar al apareamiento de un nuevo tipo de liderazgo (el de los “grandes hombres”) que responde en gran parte a la relación con el exterior. Estos “grandes hombres” son quienes acuerdan con los actores externos el precio y las condiciones de ingreso a la zona, lo cual constituye una fuente de conflictos al interior de las comunidades.

Frente a esto, la ONHAE, que podría canalizar un tratamiento interno de problemas

7 María Moreno, antropóloga, intervención en el foro.

8 Alex Rivas, antropólogo, intervención en el foro.

actuales, despliega una acción limitada y no encuentra aún un camino apropiado para canalizar una representación colectiva del pueblo huaorani. En el caso de Tigüino, Babe es un “gran hombre”, además de un gran guerrero. La ONHAE tiene limitada injerencia para determinar lo que pasa en la comunidad. Allí decide el “gran hombre”. Esto puede confirmarse con los resultados que arrojaron la tan difundida asamblea del 25 y 26 de junio en donde supuestamente se sancionaría a los que mataron. La reunión no se realizó y se limitó a conversaciones con Babe y otros dirigentes y ancianos y un pronunciamiento público de perdón amparado en una “acta secreta”. Esto, antes que una acción efectiva de ejercicio de autoridad, demuestra el débil poder de representación de la ONHAE.

¿Quién debe juzgar los hechos del 26 de mayo?

Hasta antes de 1998, un caso como el examinado en el presente documento habría tenido una única jurisdicción y competencia al momento de preguntarnos a quién le corresponde conocerlo y resolverlo, puesto que habría correspondido al juez penal de la jurisdicción en donde se cometió el hecho. Sin embargo, desde la vigencia de las reformas constitucionales últimas, la respuesta deja de ser sencilla en tanto la norma fundamental reconoce derechos y facultades a los indígenas en su calidad de pueblos, entre los que se encuentra el ejercer funciones de justicia.

De acuerdo a la norma constitucional, el reconocimiento como pueblo⁹ zanjó, en términos normativos -aunque no políticos ni materiales-, la vieja discusión republicana, heredada de la colonia, de considerar a dichos grupos con capacidades legales y sociales disminuidas. Esto

9 La noción de “pueblo”, establecida en el convenio 169 de la OIT, excluye la posibilidad de entenderse en los términos del derecho internacional, esto es, de constituir estados independientes.

hace que se considere a sus autoridades propias como las responsables de guiar y conducir los destinos de la comunidad, así como de adoptar las medidas pertinentes en los casos de conflictos internos.

Al no establecer la Constitución ninguna limitación a lo que se debe entender como “conflictos internos”, son todos aquellos que ocurren al interior de sus ámbitos territoriales y de sus interrelaciones que con frecuencia rebasan dichos ámbitos, sin limitación de cuantía, materia o persona. Esto significa que los hechos ocurridos el 26 de mayo pueden configurar un caso de “conflicto interno” por el lugar y los actores de los hechos, aunque por la presencia de intereses

económicos en la zona estaríamos frente a un conflicto que rebasa el ámbito interno huaorani, lo que obliga a dar una respuesta coordinada entre autoridades indígenas y nacionales buscando resguardar la integridad étnico-cultural de los grupos involucrados.

El mandato constitucional de aplicar normas de control social de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes, obliga a realizar exámenes exhaustivos de cada caso en donde se pone en tensión el derecho consuetudinario con la norma legal a fin de dilucidar los principios, los valores y las normas implicadas, y evaluar cómo se realiza tales derechos, a la luz de la nor-

Este puede ser un caso de “conflicto interno”, aunque por la presencia de intereses económicos en la zona estaríamos frente a un conflicto que rebasa ese ámbito, lo que obliga a una respuesta coordinada entre autoridades indígenas y nacionales que resguarde la integridad étnico-cultural de los involucrados.



ma fundamental. De ninguna manera significa que la Constitución y las leyes se imponen a los derechos colectivos, pues éstos también tienen rango constitucional, y tampoco que todas las normas constitucionales pueden ser consideradas de mayor jerarquía que los derechos colectivos, sino sólo aquellos que representan un interés superior. Esto excluye de plano la posibilidad de poner a examen un hecho como el del 26 de mayo bajo las disposiciones del Código Penal y cualquier otra norma legal de igual o menor jerarquía, en tanto tales instrumentos no son compatibles con las normas constitucionales de derechos colectivos.

Las obligaciones legales en el caso en análisis deberían involucrar tanto a las autoridades indígenas, demandando la adopción de decisiones y medidas efectivas que terminen con el acoso a los grupos sin contacto, así como a las autoridades públicas nacionales en su papel de resguardar la integridad étnico-cultural del pueblo huaorani de Tigüino frente a las presiones externas, estableciendo normas estrictas tendientes a romper con el círculo perverso de entregar dádivas a cambio de facilidades de ingreso. Así también, asumiendo una co responsabilidad con las autoridades de Tigüino para reguardar y garantizar la integridad de los grupos más vulnerables como son los grupos no contactados.

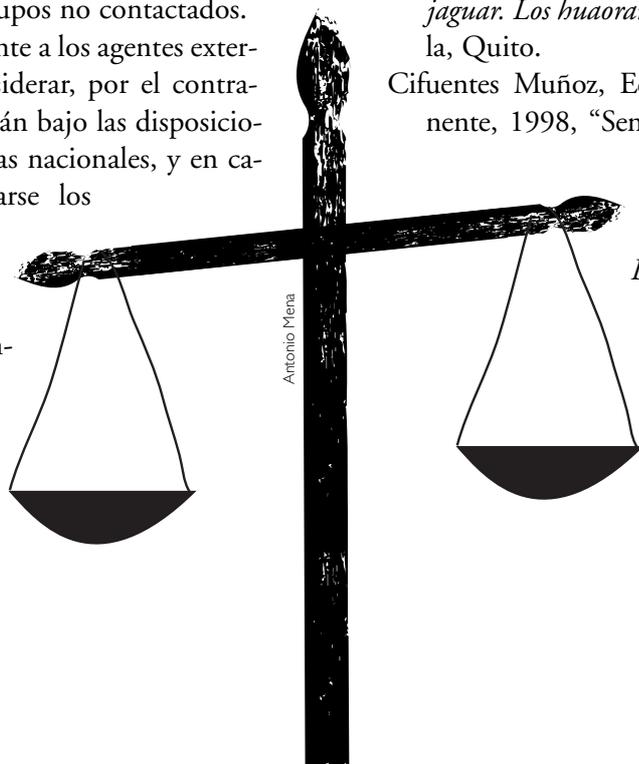
La acción frente a los agentes externos deberá considerar, por el contrario, que ellos están bajo las disposiciones de las normas nacionales, y en caso de identificarse los responsables y el grado de premeditación, deberían responder ante la justicia ordinaria como autores

intelectuales. En medidas como estas podría concretarse la necesaria coordinación y armonización entre el sistema de justicia nacional y las competencias jurisdiccionales establecidas constitucionalmente para los pueblos indígenas.

Julio de 2003.

Bibliografía

- Cabodevilla, Miguel Ángel, 1999, *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*, Cicame, Coca.
- Chinchilla, Tulio Elí, 1997, “¿Qué son y cuáles son los Derechos Fundamentales?”, en *Estudios de Derecho*, Volumen LVI, No. 127, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Clavero, Bartolomé, 2000, “Espacio Colonial y vacío constitucional de los derecho indígenas” en web Alertanet.
- Labaka, Alejandro, 1989, *Crónica Huaorani*, CICAME, Vicariato Apostólico de Aguatico, Quito.
- Trujillo, Patricio, 2003, “La fascinante historia de los Huaorani o de los hombres verdaderos”, Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM), Quito.
- Rival, Laura, 1996, *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy*. Abya Yala, Quito.
- Cifuentes Muñoz, Eduardo, magistrado ponente, 1998, “Sentencia T-254 de 1994”, en *Diversidad Biológica y Cultural. Retos y propuesta desde América Latina*, ILSA, Bogotá.
- SIISE, 2002, Sistema Integrado de Indicadores Sociales, versión 3.5, Quito (ver SI-DENPE).



O

DOSSIER

Imperio, poder global y multitud

Introducción al dossier

Para ser un libro denso y cuyo tono se moviliza abiertamente en las perspectivas del pensamiento crítico y la política revolucionaria, resulta sorprendente que *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri (Harvard University Press, 2000) haya sido objeto de un excepcional interés tanto de analistas adscritos al pensamiento oficial dominante como de aquellos suscritos a perspectivas izquierdistas, críticas o radicales. Incluso si nada incita a colocar a este libro como un objeto de reflexión académica o de curiosidad intelectual ésta sola constatación debería invitar a un examen riguroso de su contenido.

Se trata de un ambicioso proyecto que intenta integrar historia, filosofía, sociología, cultura y economía en una perspectiva eminentemente política de comprensión de la naturaleza del poder global, el imperio, de las mutaciones del capitalismo y del futuro de las múltiples resistencias sociales. Su éxito editorial -el libro ha sido clasificado recientemente como una de las cinco primeras mejores ventas de Amazon y ha sido traducido a múltiples idiomas- y su capacidad de movilizar viejas y nuevas interpretaciones -tanto en los Estados Unidos como en Europa y América Latina- se sintonizan, sin duda, con las enormes expectativas académicas, intelectuales, “movimientistas” y políticas respecto a un período de transición hegemónica del poder global (Wallerstein, Arrighi) en que las contradicciones de la globalización económica y política dejan ver, constantemente, sus enormes y ambiguas señales de férrea continuidad y lenta decadencia.

Íconos busca, con el dossier que se presenta a continuación, tomar el pulso a los debates, controversias, aportes y debilidades abiertos por la obra de Hardt y Negri. Así, los cuatro textos presentados en las páginas que siguen giran, de modo directo o latente, en torno a algunas de las tesis centrales desarrolladas en *Imperio*.

Se podría decir que el primer objetivo analítico de *Imperio*, al igual que el de tantos otros trabajos recientes sobre la globalización, es el de explicar los orígenes y la naturaleza de un nuevo tipo de orden capitalista que reina sobre el conjunto del planeta. Su especificidad, no obstante, no reside -como han planteando algunos- en el promiscuo recorrido que los autores hacen de lo que presentan como los mejores legados del pensamiento, a la vez marxista y posmoderno, sobre las relaciones entre capital, poder y resistencia. Su contribución específica reside más bien en el modo en que emplean tal totalidad teórica híbrida para identificar a la globalización con un nuevo régimen político capitalista. Para tal efecto se sostienen en la distinción entre los imperialismos del pasado (la extensión de la soberanía territorial al modo colonial) y lo que ellos llaman el “nuevo imperio” (la penetración supranacional de las fronteras). La globalización es definida, así, como la ruptura o el desplazamiento en el seno de los vínculos capitalistas y de las relaciones globales de poder que hacen perfectamente posible que, actualmente, se realice el proyecto capitalista de articular los poderes económico y

político y de realizar así un orden propiamente capitalista. En el seno de este nuevo imperio capitalista, los Estados-Nación (incluso las viejas potencias imperialistas) y sus relaciones de poder internas son penetradas por un nuevo poder mundial soberano y supranacional. De este modo, las dinámicas de conflicto y competencia entre diversos imperios se han visto, en gran medida, remplazadas por un poder único que las sobredetermina, que las estructura de manera unitaria y que las sitúa en una similar concepción del derecho (post-colonial y postimperialista).

Los trabajos de Pablo Ospina y Alejandro Moreano se movilizan, precisamente, en torno a tal lectura y propuesta propiamente políticas del trabajo de Hardt y Negri. Mientras Ospina sitúa sus aportes en el marco del más amplio debate de la historia y la sociología neomarxistas sobre la globalización, el lugar del Estado-Nación y los movimientos sociales en la perspectiva de fijar los límites y los horizontes de acción de los actores colectivos en este proceso de transformación del poder global, Moreano trata de ir más allá de la polémica sobre la pertinencia de las categorías de imperio e imperialismo para describir las dinámicas contemporáneas del poder mundial y busca, más bien, centrarse en la discusión, de corte más filosófica, sobre la subjetividad revolucionaria esbozada por Hardt y Negri. Resulta imposible, tal como lo planteó Foucault, comprender una teoría que trata de mostrar según qué mecanismos el orden social va hacia una revolución sin estudiar en qué modos tal teoría produce un sujeto que se articula a la perspectiva de tal cambio político. *Imperio* se inserta, en cierta forma, en el proyecto de trazar la historia de tal subjetividad y, si no lo logra, al menos ha reactivado vivamente su discusión.

El trabajo de Alain Joxe se mueve, más bien, en la zona de los vacíos del análisis de Hardt y Negri. Su propuesta, bastante alejada de los dos autores, busca más bien realizar una lectura geoestratégica del imperio en que la dimensión material del poder global, económica y militar, no está simplemente sugeri-

da o funciona como telón de fondo, sino que es la base constitutiva de su funcionamiento y efectividad. Tal lectura cobra vigencia y es visualizada con nitidez con la invasión estadounidense a Irak en marzo de 2003.

Finalmente, el trabajo de Aída Quintar y Perla Zusman hace un uso sociológico de un conjunto de las categorías centrales en la obra de Negri, a saber, las de multitud, sociedad civil y contrapoder, para la interpretación de los movimientos de resistencia y auto/organización desenvueltos en la Argentina de cambio de siglo a raíz de la debacle de su sistema financiero y de la emergencia de nuevas formas de acción colectiva.

Tal conjunto de artículos testimonian la vitalidad de los debates generados en torno a *Imperio* y dejan ver las nuevas preocupaciones políticas y teóricas de segmentos intelectuales involucrados en el pensamiento crítico. El siguiente se trata, por tanto, de un *dossier* que no pretende ser la apología de un libro, sino indagar en sus intersticios con ánimo de rescatar sus potencialidades heurísticas y críticas. Un ejercicio que consideramos saludable para las ciencias sociales.



Imágenes: www.pqr.com. Manipulación fotográfica: Gonzalo Vargas

Gobierno global, poder imperial

A propósito de *Imperio*

Pablo Ospina Peralta¹

Empecemos por el principio. A mediados de los setenta, Immanuel Wallerstein publicó el primer volumen de *El Sistema Mundial Moderno*. Una de las características más llamativas de su trabajo, especialmente de sus conclusiones, es su esfuerzo por vincular el debate sobre los orígenes del sistema mundial moderno en el largo siglo XVI, con el debate sobre el futuro del capitalismo y las razones de su sorprendente persistencia.

Según Wallerstein (1999:489-502) una de las principales razones por las cuales el capitalismo surgió en Europa y no en China fue la existencia de una pluralidad de estados en el seno de la economía-mundo europea. En China, por el contrario, un único imperio sofocaba cualquier ampliación autónoma del poder de los comerciantes. Por eso en Europa se pudieron producir alianzas parciales entre comerciantes locales -en busca de expansión mercantil- y estados -en busca de expansión territorial-. La pluralidad de los estados es importante no sólo al principio del capitalismo sino también al final. El capitalismo hubiera

sido no sólo imposible en la bruma original de un imperio-mundo, sino que a lo largo de su historia esa imposibilidad es uno de los secretos de su pervivencia. La pluralidad de unidades políticas en el seno de una economía mundo en expansión desvía la contestación social y crea una solidaridad económica entre los sectores dominantes que no tiene el contrapeso de una verdadera clase que se les oponga. Wallerstein llega a decir que el secreto de la pervivencia del capitalismo es que sólo existe una clase social: la dominante. Todas las economías-mundo anteriores se disolvieron o acabaron transformándose en imperios.

A fin de cuentas, si debiéramos resumirlo en una frase, *Imperio*, el libro de Hardt y Negri, es una poderosa reflexión sobre la hipótesis sugerida por Wallerstein. El objetivo de este ensayo es situar las propuestas de *Imperio* en el marco de dos de las principales discusiones en las cuales intervino: por un lado, la suerte que aguarda a los estados-nación en la nueva fase del capitalismo mundial, y por otro, las implicaciones de estrategia política que la nueva situación tiene para las fuerzas interesadas en derrocarlo.

Hay una dimensión de la tesis de estos autores que ha quedado excluida del análisis, aquella que podría llamarse “la fenomenología del poder imperial”; esto es, las nuevas formas en que la actual fase del capital resuelve el ejercicio del poder. El aspecto en que esta dimensión se integra con los dos temas que

¹ Investigador del Instituto de Estudios Ecuatorianos. Email: halcon6719@yahoo.es Las reflexiones que animan este artículo deben entenderse en el contexto provocado por la segunda guerra del golfo. La administración norteamericana ignoró al Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y una poderosa movilización antibélica sacudió al mundo. Este ensayo debe comprenderse en esas coordenadas políticas.

trataremos específicamente en este ensayo es el largo análisis del proceso de transición hacia el Imperio. Entre los muchos vectores que habrían sufrido radicales desplazamientos con el paso de la soberanía moderna a la soberanía imperial se encuentran la noción de pueblo, de lugar, de dominio bio-político y la relación entre política y economía. Aunque se trata, por supuesto, de una dimensión integrada al argumento global del libro, me parece que es posible hacer abstracción de ella para los fines de esta exposición. Es posible, no obstante, que al excluirla del análisis estemos excluyendo algunos de los aspectos más polémicos y originales de la obra. Aquellos en los que se dejan entrever más radicalmente sus rupturas posmodernas y posestructuralistas. Cualquier trabajo breve está forzado a recortar argumentos que son necesariamente más complejos y multifacéticos.

El Estado

El primer trabajo que teorizó sobre la idea de que el mundo vive una nueva fase del capitalismo fue el del economista marxista belga Ernst Mandel (1973) sobre el capitalismo tardío. Mandel suponía que a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo había acuñado una nueva forma de acumulación basada en el fordismo, en una intervención estatal incrementada y en la superación, al menos en las sociedades industrializadas, de prácticamente todas las formas relevantes de relaciones sociales no-capitalistas. La crisis de los años setenta cambió el consenso respecto a los hitos cronológicos de la fase tardía del capitalismo mundial. Tal vez el cambio más importante habría ocurrido precisamente en los años sesenta y setenta y no necesariamente veinticinco años antes.

El primer trabajo que intentó vincular esta nueva fase del capitalismo mundial con una nueva fase de la producción cultural fue el artículo de Fredric Jameson (1984) sobre el posmodernismo. Todos los críticos del arte contemporáneo habían captado una declina-

ción del modernismo durante el período posterior a la II Guerra Mundial y la extensión progresiva, pero abrumadora, del *posmodernismo* a partir de los años setenta del siglo XX. Para Jameson el posmodernismo es “la lógica cultural del capitalismo tardío”. El capitalismo tardío es entendido en términos económicos tal como fue formulado por Mandel. Lo que Jameson retoma esencialmente de éste es que en una sociedad de capitalismo tardío, todo vestigio de sociedades pre-capitalistas o no-capitalistas ha desapare-



cido para siempre. Sólo queda el mercado capitalista y su amplia panoplia de objetos de deseo aptos para satisfacer cualquier gusto. Junto a la desaparición de las relaciones que coexistían con el capitalismo moderno, desapareció también todo asomo de un mundo “natural” intocado por la mano del hombre. El posmodernismo responde en tanto corriente ideológica y artística, a esa época histórica y a ese contexto vital. David Harvey (1998 [1989], parte I y II, en especial cap. 9), siguiendo la senda abierta por Jameson de vincular el movimiento artístico a la economía, lo relacionó no con el capitalismo tardío,

sino con el paso del fordismo al posfordismo o la acumulación flexible en los años setenta y ofreció así una cronología más precisa del fenómeno cultural.

Negri y Hardt pretendieron dar un paso más en la caracterización de la época actual. Aceptan que el actual régimen de acumulación representa una era nueva en la economía. Aceptan que ese nuevo régimen tiene sus correlatos posmodernos en las artes y la cultura. Pero añaden que su emergencia implica nuevas formas jurídicas y nuevas estructuras políticas. A la nueva fase del capitalismo mundial debe corresponder una nueva forma de organización del sistema de gobierno -este es el argumento central del libro-². Las nuevas formas del poder corresponden a las nuevas formas de la economía y la cultura: organización en red, ubicuidad, descentramiento, internacionalización extremas³.

El *Imperio* ha sustituido al *imperialismo*. Mientras este último se basaba en la extensión internacional de la soberanía de los estados-nación, la soberanía imperial desborda esas formas políticas estatales. El capital transnacional ya no cabe en los moldes nacionales. Si el estado es, como decía Marx, la junta de accionistas del capitalista colectivo, que en más de una ocasión entra en conflicto con el capitalista individual, ¿qué estructura política será capaz de velar por los intereses del capitalista colectivo mundial? La tesis central de *Imperio* es que varias formas políticas y jurídicas transnacionales están tomando forma como resultado de los cambios en las estructuras de la producción del capitalismo mundial.

El libro otorga gran importancia a los cambios en la doctrina jurídica que preside la formación de las Naciones Unidas (Hardt y

Negri 2002, cap. 1). Esto se explica por la coyuntura en que se escribió la obra. Entre la primera guerra del Golfo y la guerra de Kosovo el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas virtualmente se convirtió en el parlamento mundial que votaba los créditos de legitimidad de las operaciones policiales del fin de la Guerra Fría. El contraste con los años anteriores es palmario: nunca antes las Naciones Unidas habían podido ponerse de acuerdo en una sola guerra (con la excepción relativa de Corea). Si Naciones Unidas se parece al parlamento, el G-7 se parece al ejecutivo mundial. Negri y Hardt (2002:294-297) demuestran que los fundamentos jurídicos del derecho transnacional que lo hace posible están ya en su lugar y que su forma específica será el resultado de luchas por venir.

Aquí conviene resaltar una tesis mal comprendida. Hardt y Negri jamás dicen que el estado desaparece. Tampoco que el estado ha sido “derrotado” por el capital y las empresas transnacionales, como erróneamente sostiene Borón (2003:13, ver también Borón 2002).

En realidad, no es adecuado decir que la fase contemporánea se caracteriza por la victoria de las empresas capitalistas sobre el estado. Aunque las compañías transnacionales y las redes globales de producción y circulación socavaron los poderes de los estados-nación, el estado continúa funcionando y los elementos constitucionales se han desplazado efectivamente a otros niveles y dominios (Hardt y Negri 2002:283).

La tesis es, pues, que los estados-nación ya no son suficiente garantía para el capitalista colectivo. El capitalismo contemporáneo entró en una fase en la que necesita “algo más”. ¿Cuáles son estos “otros” dominios y niveles que pueden proporcionarlo? Una forma de gobierno mundial, por supuesto. Hardt y Negri piensan que se está conformando una “constitución mixta” global que ellos representan en forma piramidal tripartita. En el vértice del poder, una superpotencia, los Estados Unidos, con la hegemonía del uso global de la fuerza. En ese mismo tercio del vér-

2 Para formulaciones directas, ver Hardt y Negri (2002:14, 25-26, 149, 237 y 295).

3 La idea de que un nuevo sistema de gobierno mundial debe emerger de la situación del capitalismo actual ya había sido anticipada por varios autores. Ver, por ejemplo, Giovanni Arrighi (1999:398 y 427), cuya formulación es más directa y en muchos sentidos más clara que la de Hardt y Negri.



Los estados-nación ya no son suficiente garantía para el capitalista colectivo. El capitalismo entró en una fase en la que necesita "algo más". ¿Cuáles son estos "otros" dominios y niveles que pueden proporcionarlo? Una forma de gobierno mundial, por supuesto. Según Hardt y Negri, una "constitución mixta" global.

tice, el grupo de los siete estados más poderosos de la tierra. Llamarán a esta sección de la constitución imperial, siguiendo a Polibio, la *monarquía*. En el segundo tercio, las empresas transnacionales que controlan el mercado mundial y el conjunto de estados-nación soberanos que funcionan como filtros de los flujos de circulación global y como reguladores de la articulación del mando global. Llamarán a esta sección de la constitución imperial, la *aristocracia*. Finalmente, el tercer tercio, el de la *democracia*, está formado por los estados-nación subordinados y las ONG y otras asociaciones que representan a las multitudes que no pueden incorporarse directamente a las estructuras del poder global (Hardt y Negri 2002:285-289). La constitución actual es mixta porque combina los estados-nación declinantes con la soberanía imperial emergente.

¿Qué pensar de semejante tesis? ¿Son suficientes y convincentes los indicios del surgimiento de un gobierno mundial? El derecho supra-nacional de Naciones Unidas constituye efectivamente una novedad desde el apareamiento del moderno sistema interestatal surgido en Westfalia en 1648. En el campo del comercio mundial existen indicios más poderosos, no recogidos por Hardt y Negri. Sin duda la autoridad sin precedentes del Tribunal de Apelaciones de la Organización Mundial del Comercio (OMC) es el ejemplo más descollante (Esserman y Howse 2003:171-183). Así mismo, pocos estarán en desacuerdo con la idea de que el rol de Naciones Unidas cambió con el fin de la Guerra Fría. Pero la idea usual es que reforzó el poder de los Estados Unidos en un mundo que se volvió uni-polar. La mayor parte de las críticas han tratado de mostrar que los estados nacionales siguen siendo importantes: el propio

Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial dependen de la fuerza que les otorgan los estados nacionales más poderosos del planeta. Las mismas empresas transnacionales se han beneficiado repetidamente de los apoyos de sus estados y siguen teniendo bases nacionales (ver por ejemplo Borón 2003:13-14).

Estas críticas no son concluyentes. *Imperio* apunta a una tendencia todavía no realizada enteramente. No se trata de saber cuánto las transnacionales necesitaron o necesitan todavía de los estados nacionales existentes, sino de saber si eso es suficiente hoy, y sobre todo mañana (si las tendencias actuales de internacionalización de la economía se mantienen y profundizan), para garantizar la protección de sus intereses globales de largo plazo. El debate sobre el papel actual de los estados nacionales no está clausurado, pero no parece sensato pensar que conserven las herramientas suficientes para controlar el movimiento del capital financiero o las políticas de producción e inversión de las empresas transnacionales. Tampoco parece sensato pensar que no tienen lugar alguno en el orden emergente. Nos hace falta intentar un enfoque más apropiado para examinar sus nuevas debilidades y sus viejas fortalezas.

La tesis de la emergencia de un orden político supra-nacional no puede ser sencillamente descartada. Hacerlo tal vez supondría un error análogo al error cometido por la izquierda comunista de inicios del siglo XX con la democracia liberal naciente en los estados nacionales capitalistas. A los ojos de Lenin, la democracia liberal era tan sólo una fachada falsa de un poder oculto, el de la burguesía y su verdadera dictadura. Una dictadura disfrazada (Lenin 1975 [1917]). Un diagnóstico análogo podría ser invocado en el caso de las instituciones que emergen del orden transna-

cional de la posguerra fría. Se trataría tan sólo de una fachada impotente para cubrir el poder verdadero, inmenso e indiscutido de los Estados Unidos. La fachada es una mera impostura. Pero la policía no puede ser confundida con el estado.

Llegamos así al doble terreno del verdadero debate. Por un lado, el posible papel de los actuales estados nacionales en la formación del nuevo gobierno mundial y, más específicamente, las transformaciones que el surgimiento de este nuevo poder imperial implicaría para el ejercicio de la hegemonía norteamericana.

Si un nuevo gobierno imperial está surgiendo, la fuerza esencial que lleva a su formación es sin duda una transformación en la dialéctica de la relación entre los estados nacionales y las agencias privadas que dominan la economía global⁴. Giovanni Arrighi (2000, 1999 y Arrighi y Silver 2001:14-17 y 279-282) nos ha provisto una buena manera de abordar el problema: hacer una comparación entre la relación actual de esas agencias económicas líderes de la expansión capitalista global (las empresas transnacionales) con sus estados nacionales y la relación que mantenían entre sí las agencias equivalentes y sus estados en los ciclos anteriores de acumulación mundial. La conclusión es que el imperio Británico, las Provincias Unidas y el imperio de los Habsburgo tenían con sus agencias capitalistas una dialéctica de captura de ganancias y de expansión territorial en la cual los respectivos estados terminaron imponiendo sus agendas en las grandes crisis que lo requirieron. La crisis de 1970, por el contrario, permitió contemplar cómo las empresas transnacionales abandonaron al estado norteamericano en su guerra de Indochina e iniciaron la más espectacular fuga de capitales que recuerde la historia financiera mundial. No fue la única en la historia, pero mostraría cuán poco control podían llegar a tener los estados nacionales sobre empresas que habían supera-

do todo precedente en tamaño, poder y autonomía. La vacilante historia monetaria norteamericana desde 1974 en adelante puede verse, desde esta óptica, como una serie de intentos por controlar el mercado de eurodivisas, de preservar el rol del dólar en un contexto que lo debilitaba y como repetidas alianzas con el poder financiero que se escapaba de sus manos (Arrighi 1999:383-385). En opinión de Arrighi esto no lleva a una decadencia irremediable y absoluta de los estados nacionales, sino a una confirmación más del proceso de transformación que estamos viendo en las hegemonías mundiales, que ha disociado, como ocurrió en tiempos del “siglo de Génova” (XVI y XVII), por un lado al poder financiero, ahora cada vez más albergado en el archipiélago capitalista del sudeste asiático, y por otro a un poder militar indiscutido, cuya sede se encuentra en los Estados Unidos. No obstante Arrighi piensa, como Hardt y Negri, que la actual fase de acumulación capitalista necesita, cada vez más, el equivalente de un gobierno mundial.

¿Cómo entender el papel de los Estados Unidos en este nuevo gobierno mundial emergente? Aunque los Estados Unidos tengan en él un papel hegemónico indiscutible, ese sistema no puede ser reducido al poder de la potencia hegemónica. El verdadero problema a dilucidar es, pues, la naturaleza y las tendencias de la hegemonía mundial norteamericana, el más poderoso estado nacional sobre la tierra. La fuerza militar norteamericana necesita también el consenso, ser dominante pero ser también dirigente. Esa hegemonía, necesariamente basada en su poder económico y apoyada por sus enormes medios de producción cultural, es todavía inmensa (una excelente explicación en Anderson 2002, sección 8). Aunque Hardt y Negri aceptan el papel privilegiado de los Estados Unidos en el orden imperial emergente, casi todo su esfuerzo de argumentación se dirige a mostrar que el *Imperio* no puede identificarse con ningún estado nacional particular, ni siquiera con el que mejor lo prefiguró en su historia constitucional (Hardt y Negri 2002, cap. 8, especialmente 41-44).

4 Es lo que Hardt y Negri (2002:299-304), de forma innecesariamente oscura, analizan como la tensión entre la “inmanencia” del capital y la “trascendencia” de la soberanía moderna.

Este énfasis desmedido deja de lado lo que en realidad parece ser un factor decisivo en la constitución imperial. Me refiero a la resistencia del aparato imperialista norteamericano a renunciar a su hegemonía mundial incontestada y a su completa libertad de acción política y militar (la segunda Guerra del Golfo, por supuesto, volvió este problema más evidente). *Imperio* resalta excesivamente la congruencia entre la historia constitucional norteamericana y la formación imperial. Pero, los Estados Unidos no son sólo una prefiguración del Imperio, son también un estado nacional. Tal vez la ausencia más llamativa del estudio de Hardt y Negri no sea realmente la falta de un análisis de las empresas transnacionales, sino, por el contrario, la carencia de una perspectiva propia sobre las relaciones inter-estatales luego del fin de la Guerra Fría. Su aparato conceptual, que acentúa las rupturas con la soberanía moderna, sin resaltar las continuidades, lo inhibe. Las tensiones decisivas en el orden político emergente pueden no ser las que oponen las multitudes a las empresas capitalistas, sino las que separan un orden imperial global y un poder hegemónico surgido de las entrañas de una época anterior.

Las fuerzas sociales

Uno de los más célebres debates marxistas de inicios de siglo y uno de los más llenos de consecuencias políticas, fue el que opuso a la emergente izquierda comunista y a la izquierda social-demócrata respecto al surgimiento del imperialismo. Lenin en un campo, Kautsky en el otro. Kautsky creía que la integración económica de grandes *trusts* transnacionales anunciaba una época nueva del capitalismo en la que las contradicciones interestatales y los nacionalismos burgueses autodestructivos llegarían a su fin. Se estaba imponiendo una comunidad de intereses capitalistas mundiales que anunciaba el fin de las guerras inter-burguesas. Kautsky llamó a ese período “ultra-imperialismo”. Lenin, por su parte, consideró utópicas y perniciosas las

ideas de Kautsky. Una guerra estaba a punto de estallar, la más destructiva jamás conocida, en la cual las rivalidades neocoloniales eran ampliamente conocidas y estaban en la base del conflicto. No se podía hablar de paz capitalista del futuro con semejante guerra entre manos. El enfrentamiento contra el conflicto presente no podía postergarse por un futuro pacífico meramente “concebible”. El imperialismo anunciaba, por el contrario, la agudización de los conflictos interestatales, de la rapiña colonial y de las guerras. De hecho, la teoría del imperialismo surgió, a inicios del siglo XX, como un audaz intento por explicar la terrible guerra que estalló entre poderosos estados capitalistas⁵.

En lo inmediato Lenin tuvo la razón. La primera mitad del siglo XX no conoce parangón en la tenebrosa historia de odios, muerte y destrucción humana. Pero terminada la II Guerra Mundial pareció apoderarse del mundo capitalista desarrollado “algo parecido” al ultra-imperialismo de Kautsky. Definitivamente, si las burguesías del presente son nacionales no lo son del mismo modo que en 1914. Para Lenin (1984:28), como para Bujarin, la posibilidad de un futuro como el previsto por Kautsky era perfectamente concebible, era incluso una tendencia firmemente establecida: “No hay duda de que el desarrollo marcha en dirección a un único *trust* mundial, que devorará todas las empresas y todos los estados sin excepción”. No son Hardt y Negri los que hablan, sino Lenin. Pero las contradicciones, conflictos y conmociones que deberían superarse para que esta tendencia se realizara eran tales que antes de ello el imperialismo estallarían en mil pedazos y el capitalismo sería sustituido por su contrario. La profecía de Lenin no se cumplió, pero no puede acusarse al movimiento comunista de inicios de siglo de no haber realizado heroicos intentos para cumplirla.

5 El debate entre Kautsky y Lenin ha sido retomado innumerables veces en la discusión reciente; algunos ejemplos en Arrighi (1999:195-211), Arrighi (1978:15-28), Anderson (2002, sección 7), Hardt y Negri (2002:215-220). Todos estos autores sitúan el debate en el marco más amplio de los trabajos de Hobson y Hilferding.



¿Qué pensar de las fuerzas sociales que llevarán adelante la transformación del orden imperial? Es una concepción que al sobrevalorar el poder de los explotados, clausura una comprensión adecuada de la existencia misma del orden de la dominación.

¿No se subestima la capacidad de cooptación y la flexibilidad del capitalismo?

Luego de la II Guerra Mundial se perdió el componente básico de la teorización clásica del imperialismo: el aumento de la disputa inter-imperialista entre estados avanzados que conduce a una guerra permanente. El mismo dominio del capital financiero vivió un paréntesis de más de tres décadas. Se inició, además, un período de emancipación política en los viejos territorios coloniales de África y Asia y la Guerra Fría facilitó el inicio de una fase de acuerdo interestatal entre las principales potencias capitalistas del mundo. Giovanni Arrighi (2000:1) llega a decir que la palabra “imperialismo” se convirtió entonces en una fuente de confusiones teóricas al desligarse de las principales características que condujeron a su acuñación (ver Arrighi 1978). Existe una cierta analogía histórica. La segunda mitad del siglo XX inauguró una época de *pax americana* similar a la *pax britannica* que libró a Europa de guerras en su territorio durante un siglo entre 1815 y 1914. Por supuesto, estos períodos no liberaron al mundo de la guerra. Todo lo contrario. Operó, más bien, un parecido desplazamiento geográfico de la rivalidad armada hacia la periferia. Si el ciclo norteamericano tuviera que culminar tal como culminaron todos los anteriores, deberíamos esperar las guerras más cruentas de la historia. Es por ello que Arrighi concluye su libro sobre el largo siglo XX afirmando la tétrica posibilidad de que el fin del último ciclo sistémico de acumulación anuncie también el fin de toda la humanidad (1994:428-429).

Pero la teoría del imperialismo fue trascendental en una forma que Arrighi no llega a mencionar. Hardt y Negri entienden mejor este deslizamiento conceptual y el contexto en el que la palabra encontró su sentido. De hecho, entran en polémica con él. Me refiero al contexto político nuevo en el que la punta

de lanza de las luchas anticapitalistas se desplazó al Tercer Mundo. La idea del imperialismo fue la fuente esencial de sentido de la corriente del nacionalismo revolucionario que sacudió el mundo desde el fin de la II Guerra Mundial hasta el fin de la Guerra Fría. Imperialismo y nacionalismo revolucionario tercermundista no pueden desligarse. El contenido político y afectivo de una palabra llena de resonancias magnéticas no puede descartarse fácilmente.

Perry Anderson (2002a:7-22) ha mostrado recientemente una interesante interpretación de la dialéctica entre el nacionalismo y el internacionalismo en las luchas sociales del siglo XX. Mientras a inicios de siglo las fuerzas de la izquierda eran consistentemente internacionalistas y las burguesías europeas estaban ancladas en un visceral nacionalismo que llevaría a las locuras extremas de las dos guerras mundiales y del nazismo, a partir del fin de la segunda posguerra, las cosas se invirtieron. Desde entonces el capital reconocería con mayor claridad su solidaridad internacional en el contexto de la Guerra Fría; mientras la voz de orden de las luchas de la izquierda fue la independencia y la libertad nacional y popular de los países del Tercer Mundo. El nacionalismo engarzó entonces con el anti-imperialismo.

A mi juicio, el sentido político del ataque de Hardt y Negri (2002:107-113, 209-22, 232-234 y 307-308) tanto al imperialismo como al nacionalismo se entienden en ese registro. Al postular el paso del imperialismo al Imperio lo que estos autores están planteando es la inadecuación actual de cualquier estrategia nacionalista para enfrentar la presente fase del capitalismo global. En su opinión las funciones progresistas del nacionalismo subalterno (es decir, tercermundista) siempre se combinaron con la reafirmación de poderosas estructu-

ras de dominación interna. El carácter progresista del nacionalismo termina apenas conquista el estado porque entonces se ve conquistado por la lógica de la soberanía: “Desde la India hasta Argelia y desde Cuba hasta Vietnam, *el estado es el regalo envenenado de la liberación nacional*” (2002:131, énfasis agregado).

Me parece que este sustrato de debate político sobre el nacionalismo también se encuentra en la base de la insistencia de Borón (2002 y 2003) en mantener la palabra. Es como si a Borón le pareciera que al sustituir la noción de imperialismo por la de Imperio se pretendiera borrar o moderar la denuncia de las injusticias de un mundo marcado por la dominación, la desigualdad regional y la explotación. La insistencia de Hardt y Negri en que ya no existe el Tercer Mundo (o el lugar) puede, en efecto, fácilmente confundirse con una negación de la trágica polarización que divide al mundo y que se profundiza agónicamente. Basta comparar los trabajos de Samir Amin con el de Hardt y Negri para identificar dos distintos énfasis en la polarización del capitalismo mundial. No es lo mismo escribir desde Dakar que desde París.

En un plano más profundo, lo que ocurre en realidad es que la izquierda latinoamericana luchó largamente por entender las implicaciones políticas revolucionarias del nacionalismo. Más específicamente, en Argentina, el desencuentro entre la izquierda y el nacionalismo revolucionario conforma la más seria tragedia política del siglo XX. Borón se indigna contra la incompreensión de los procesos revolucionarios del Sur que debieron (y deben todavía) bregar contra la agresión imperialista. La crítica se sostiene, pero el sentido del argumento es otro: lo que estos autores están haciendo es exigir un nuevo internacionalismo. Enclaustrarse en las fronteras nacionales para defenderse no tiene futuro. El terreno de la verdadera disputa está en otro lado; es el de la lucha por la constitución (más o menos) democrática del nuevo gobierno imperial. La superación del capitalismo será mundial o no será. Oponer el pasado al futuro nunca fue una estrategia comunista.

Pero existe otra implicación en la tesis del paso del imperialismo al Imperio. Esta se relaciona, otra vez, directamente, con las tesis de Wallerstein. Recordemos que un Imperio es una forma política única, mientras la clave de la persistencia de la economía-mundo capitalista fue su división en múltiples unidades políticas que hacían imposible su contestación unificada. La continuidad es clara. Hardt y Negri piensan que la forma política emergente del capitalismo actual deriva hacia un Imperio, es decir, implica su decadencia o corrupción (Hardt y Negri (2002:337)). Se diluye la condición que había preservado su existencia. La vena profética del texto adquiere entonces todo su encanto. Junto al nuevo orden global, emerge el anuncio de su superación. Si el Imperio llega a su fin, ello depende de una multitud tan internacionalizada como su enemigo.

En realidad, es aquí donde aparecen los aspectos más débiles de la propuesta profética y política de Hardt y Negri. Gopal Balakrishnan (2000:146) ha rastreado el origen intelectual de la noción de multitud en los escritos tempranos de Toni Negri. En los setenta, Negri había llegado a la conclusión que la clase obrera industrial perdió su papel central en cualquier proyecto de transformación social. En su lugar acudió a una convocatoria a fuerzas volátiles, difusas e indiferenciadas que actuarían sin un orden organizativo o una estrategia política específica que pudiera centralizarlas y dirigirlas, es decir, domesticarlas. Al límite del argumento, las multitudes son las que controlan el cambio social. En la concepción de Negri y Hardt son siempre las movilizaciones del proletariado y sus resistencias a la explotación la fuente originaria de las transformaciones sociales y económicas. No hay espacio para “ciclos” o lógicas de expansión del capital ajenas a la lucha social⁶.

La relación entre conciencia y acción de la multitud, entre espontaneidad y dirección consciente no es simplista, en modo alguno,

6 Hay innumerables pasajes donde se sostiene esta posición: la más directa es su crítica a los “ciclos” de Braudel y Arrighi (2002:222-224).

en el texto de Hardt y Negri. Sin embargo, la forma en que se trata empíricamente esta relación a lo largo del libro no puede ser identificada con ninguna idea convencional de acción conscientemente dirigida a un fin. La multitud parece tener algo así como una intuición o un “deseo de liberación” que guía sus acciones (Hardt y Negri 2002:206, 236). Probablemente la imagen más apropiada para representar su idea de esta relación tal vez podría formularse a la manera de William Morris: “Examiné todas estas cosas, y cómo los hombres luchan y pierden la batalla, y aquello por lo que lucharon tiene lugar pese a su derrota, y cuando llega resulta ser distinto a lo que ellos proponían bajo otro nombre”⁷.

Así, el orden posfordista surgió imprevisiblemente de la rebelión de multitudes anónimas, especialmente de jóvenes que exigieron flexibilidad, movilidad, comunicación y cooperación:

La juventud que rechazaba la repetición narcótica de la sociedad-fábrica, inventaba nuevas formas de movilidad y flexibilidad, nuevos estilos de vida. Los movimientos estudiantiles obligaron a dar un alto valor social al conocimiento y al trabajo intelectual. Los movimientos feministas que subrayaron el contenido político de las relaciones “personales” y repudiaron la disciplina patriarcal (...) Toda la gama de movimientos y toda la contracultura emergente destacaba el valor social de la cooperación y la comunicación (...) [Todos] los indicadores de valor de todos estos movimientos -la movilidad, la flexibilidad, el conocimiento, la comunicación, la cooperación y lo afectivo- terminarían por definir la transformación de la producción capitalista de las décadas siguientes (Hardt y Negri 2002:255).

Esto explica la fuerza casi metafísica que ambos autores otorgan a esa multitud cuya acción conformó el Imperio y lo destruirá. La tarea histórica de la multitud, superar al Imperio, no se cumplirá en la forma clásica ima-

ginada por los primeros marxistas, es decir, por la fuerza de sus organizaciones y de su actividad conscientemente orientada a un fin político previamente definido. Su insurgencia contra el Imperio nacerá de su práctica diaria de resistencia, de su deseo de liberación, tal como sus luchas del pasado prefiguraron el orden actual.

Consecuente con esta idea optimista de una primavera espontánea de las multitudes, ¿cuáles serán los “nuevos bárbaros”, las nuevas “hordas” que destruirán el Imperio? Las indicaciones más directas al respecto son, sin embargo, elusivas. Hardt y Negri (2002:195-206) sólo mencionan a los migrantes y a los jóvenes *punk* que se pintan el cuerpo y lo agujerean retomando un control que les es negado. Pero esas manifestaciones espontáneas son todavía insuficientes para vencer al enemigo. No obstante, “un fantasma recorre el mundo y es el fantasma de la migración” (Hardt y Negri 2002:202). ¿De dónde viene semejante idea, casi extravagante?

El orden imperial actual se basa en una mundialización de dos factores de la producción: el capital y las mercancías. Pero la principal mercancía, la que es a su vez productora de mercancías, la fuerza de trabajo, sigue férreamente controlada nacionalmente. Los países capitalistas avanzados necesitan mano de obra no-calificada, pero la repelen. Impiden su llegada. ¿Es esto una casualidad? ¿Un error de cálculo? El debate alrededor de este tema ha sido muy amplio: ¿una simple forma de rebajar costos de la fuerza de trabajo o un desafío a la diferencia de salarios entre el Primer Mundo y los otros mundos? Desde ese debate, la migración se presenta para Negri y Hardt, como una rebelión contra el orden imperial porque ataca directamente sus medidas represivas centrales y porque expresa el deseo de libertad y movilidad. Con su éxodo espacial, las multitudes exigen la internacionalización completa de las energías humanas y, al hacerlo, desmontan la sociedad de control nacida de la crisis del fordismo, esa forma económica de la sociedad disciplinaria. Pero en este punto, el argumento pierde coheren-

7 Con una traducción ligeramente diferente, esta frase figura en el epígrafe general del libro.

cia. Internacionalizar la mano de obra parece más bien la culminación del proceso de superación del régimen disciplinario anterior, antes que una rebelión contra la sociedad global de control nacida de su seno⁸.

Por todo esto, la consigna del primer programa que supere al Imperio es la de la “ciudadanía global”: papeles para todos, es decir, derecho no sólo a trabajar legalmente, sino a votar, elegir y ser elegidos en cualquier parte del mundo (Hardt y Negri 2002:360-363). Es como si las luchas sociales de los sesenta que dieron origen inadvertidamente al orden posfordista, volvieran a aparecer como una lucha por barrer con las fronteras nacionales y forzar así la constitución democrática del nuevo gobierno mundial.

La consigna de la ciudadanía global parece efectivamente impensable para el orden económico y político del mundo actual. Pero ¿es suficiente? Cuando se piensa que las multitudes espontáneas transforman el orden mundial con su actividad dispersa e inorgánica, puede ser. Pero ¿qué orden alternativo puede prefigurarse sin la voluntad social organizada y consciente? ¿Cómo se organizará semejante orden nuevo surgido de la decadencia del Imperio del capital? Ningún análisis de organizaciones existentes, ni siquiera de las ONG mencionadas a propósito de la democracia en la constitución imperial, ni de los movimientos emergentes, completa este análisis de la amorfa multitud. Es cierto que las organizaciones tradicionales de los sectores subalternos están en crisis, pero por momentos Negri y Hardt parecen presos de una idea nacida del fracaso de las experiencias socialistas del pasado: todo intento de centralización de la voluntad política y de organización consciente de la contestación anuncia su cooptación por las fuerzas impersonales y ubicuas del poder. Ese es el verdadero fantasma que los acosa. Las fuerzas creativas de la

multitud son espontáneamente revolucionarias y nos llevan hacia un orden mejor si se las deja *ser* libremente. *Let it be!!*

Recapitulación y perspectivas

El actual debate neomarxista sobre la globalización es con seguridad la más importante discusión de caracterización socioeconómica y estrategia política desde la década de los años treinta del siglo pasado. El libro de Antonio Negri y Michael Hardt es tal vez la expresión más apasionada y cautivante de este debate. Pero es fácil dejarse llevar por su “éxtasis teórico” y perder de vista un análisis más sereno de las fuerzas contendientes en la situación actual⁹.

¿Qué lugar está reservado para los estados nacionales en el orden imperial futuro? La propuesta de que algún tipo de gobierno político supra-nacional es hoy en día necesario para preservar el orden capitalista mundial y para garantizar el interés del capitalista colectivo, me parece convincente. Pero sus vacilaciones a considerar un rol decisivo a los estados nacionales en su proceso de conformación y en el tejido de su red de poder futuro, me parecen excesivas. El argumento de *Imperio* olvida la importancia creciente de los estados nacionales en los países del sudeste asiático, como apunta Arrighi. Asimismo, aunque ciertamente una reacción de enclaustramiento nacionalista en el Tercer Mundo no es la mejor forma de enfrentar el orden transnacional de la globalización, no se puede olvidar su importancia decisiva en la posible formación de bloques regionales que tal vez sí tengan mayor impacto en la resistencia y en la formación de un orden multipolar alternativo. Semejantes bloques caen fuera de un análisis cuyas únicas alternativas oscilan entre lo crudamente nacional y lo abiertamente mundial.

Por último, ¿qué pensar de su concepción de las fuerzas sociales que llevarán adelante la

8 Sobre el New Deal como origen del régimen disciplinario, ver Hardt y Negri (2002:226-227), y sobre su superación por la “sociedad global de control”, ver pp. 253-257 y cap. 15.

9 Gophal Balakrishnan (2000: 148) usó la expresión en su reseña del libro.

transformación del orden imperial? Atilio Borón expresó de mejor manera la crítica: se trata de una concepción que al sobrevalorar el poder de los explotados en la relación con los dominadores, clausura una comprensión adecuada de la existencia misma del orden de la dominación. Es difícil aceptar la idea de que extremando la movilidad espacial de la mano de obra, por sí sola, o combinada con estrategias de recuperación de los cuerpos enajenados por el capitalismo, se destruiría el orden imperial y se instauraría uno nuevo. Hay, en la obra de Negri y Hardt, poco espacio para el análisis de las fortalezas del actual régimen capitalista de acumulación. ¿No se subestima la capacidad de cooptación y la flexibilidad del capitalismo? ¿No fueron acaso, precisamente, los migrantes en busca de legalizar sus papeles los más entusiastas voluntarios en la segunda guerra del golfo?

No sólo falta un sereno reconocimiento de las relaciones de fuerza entre los adversarios. Además de eso, la enérgica convocatoria a la militancia carece de una caracterización de los escenarios futuros. ¿Es la decadencia del Imperio inmanente a su surgimiento, como dicen Negri y Hardt siguiendo los pasos de Wallerstein? ¿No hay otra opción? El estudio del largo plazo que nos proporciona Giovanni Arrighi (1999:397-399 y 426-429) recuerda que las tendencias seculares de crecimiento del poder, extensión y amplitud de los ciclos sistémicos de acumulación probablemente estén llegando a límites físicos y económicos. Arrighi termina su libro sugiriendo la tenebrosa posibilidad del fin de la humanidad ¿Puede el próximo ciclo realmente ampliarse más? ¿Hacia dónde?

En los años ochenta circulaba un rumor. Para salir de la crisis económica de los setenta habría que ampliar el poder de compra de los trabajadores del Tercer Mundo tal como en los años treinta se amplió la capacidad de compra de los trabajadores del Primer Mundo. Parece ser tan sólo la cándida reedición del sueño utópico del *New Deal ampliado* que murió con Roosevelt. Sin embargo, la disolución del imperio soviético tal vez ofrece una oportuni-

dad más realista de una nueva fase de expansión capitalista en el este de Europa. El proceso se hace lentamente y no significa un resultado unívoco, como lo prueba la infinita serie de problemas económicos que ha comportado la reunificación alemana. Pero la oportunidad no puede descartarse. Es sólo un ejemplo de los muchos escenarios posibles en un orden mundial que, por encima del optimismo de la voluntad o de las oscuras anticipaciones del horror, no tiene todavía tallado su epitafio.

Bibliografía

- Anderson, Perry, 2002, "Force and Consent", en *New Left Review*, No. 17, septiembre-octubre.
- , 2002a, "Internacionalismo: un breviarío", en *New Left Review*, No. 14, AKAL, Madrid, mayo-junio.
- Arrighi, Giovanni, 1978, *La geometría del imperialismo*, Siglo XXI, México.
- , 1999 [1994], *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*, AKAL, Madrid.
- , 2000, "Globalization and Historical Macrosociology", en J. Abu-Lughod (ed.), *Sociology for the Twenty – First Century. Continuities and Cutting Edges*, Chicago University Press, Chicago.
- Arrighi, Giovanni y Beverly Silver, editores, 2001 [1999], *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, AKAL, Madrid.
- Balakrishnan, Gopal, 2000, "Virgilian Visions", en *New Left Review*, No. 5, septiembre-octubre.
- Borón, Atilio, 2002, *Imperio & Imperialismo*, CLACSO, Buenos Aires.
- , 2003, "Imperio: dos tesis equivocadas", en *Memoria. Revista mensual de Política y Cultura*, No. 167, CEMOS, México, enero.
- Esserman, Susan y Robert Howse, 2003, *La OMC a prueba*, en *Foreign Affairs en Español*, Vol 3. No. 2, abril-junio.
- Hardt, Michael y Antonio Negri 2002 [2000]. *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México.
- Harvey, David, 1998 [1989], *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Jameson, Fredric, 1984, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, New Left Review, New Left Books, Londres.
- Lenin, Vladimir, 1975 [1917], "El Estado y la Revolución", en *Obras Escogidas*, AKAL, Madrid.
- , 1984 [1915], "Prólogo", en A. N. Bujarin, *La economía mundial y el imperialismo*, Cuadernos de Pasado y Presente 21, México.
- Mandel, Ernest, 1973, *El capitalismo tardío*, Editorial Era, México.
- Wallerstein, Immanuel, 1999 [1974], *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México.

La guerra USA-Irak

Imperio, guerra asimétrica y caos global¹

Alain Joxe, Sociólogo de la política, director de estudios en *l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, donde preside el Centro Interdisciplinario de Investigación sobre la paz y estudios estratégicos, es autor, entre otras, de *Le cycle de la dissuasion* (1945-1989), *Essai de stratégie critique* (La Découverte 1990), *Voyage aux sources de la guerre* (PUF 1991), *L'Amérique mercenaire. Guerre du Golfe et empire américain* (Stock 1992).

Hace un año publicó además *El imperio del caos (L'empire du chaos)*, La Découverte, Paris, 2002), de próxima aparición castellana en Paidós, un ensayo brillante sobre el porvenir del imperio estadounidense a través de una pregunta clave: ¿el poder de los Estados Unidos es sobre todo económico o, a fin de cuentas, esencialmente militar? El texto que se presenta a continuación retoma esta exploración y profundiza, a partir del análisis de las causas que empujaron al presidente Bush y su círculo a llevar a cabo —a pesar de la fuerte oposición de la opinión pública global— la guerra contra Irak, en el estudio de la estrategia política y de la configuración táctica de la dominación norteamericana a nivel global.

Su lectura de la situación es un intento de respuesta compleja que reposa en un específico marco conceptual, y que se apoya en la observación minuciosa de los discursos estratégicos norteamericanos, en particular desde la caída del

muro de Berlín, y de la articulación entre la lógica militar y económica en marcha por las administraciones de Clinton, y luego de Bush Jr.

Las ideas que el autor emite en este trabajo prolongan su tesis del *imperio del caos* como imagen para caracterizar la situación global contemporánea. La esencia del Estado y también del imperio, es decir, del Estado cuando busca la monarquía universal, ha sido hasta nuestros días la protección contra la guerra, protección que el soberano debe a sus ciudadanos y aliados, más aún si el soberano es el pueblo. El pensamiento de Hobbes y el de Clausewitz resultan claves para movilizar en la coyuntura esta reflexión. Pero los Estados Unidos, como imperio, se rehúsan a asumir funciones de protección frente a sus auxiliares, amigos unos, puramente sometidos otros (los más). “No buscan *conquistar* el mundo ni tomar, entonces, la responsabilidad de las sociedades sometidas. No son tanto la cabeza del imperio sino un sistema que se consagra únicamente a *regular el desorden* por medio de normas financieras y de expediciones militares, sin tener como proyecto permanecer en el terreno conquistado” (Joxe 2002:10). La regulación del caos opera por medio de coaliciones circunstanciales y por fuera del derecho internacional; en este ejercicio practican la represión de los síntomas de desesperación, según unas mismas normas hacia adentro y hacia fuera, sin enfrentar las causas que los producen creando así, en múltiples puntos del planeta, procesos de paz trunco y siempre bloqueados.

¹ Entrevista publicada en el semanario francés *Les Inrockuptibles*, París, abril 2003. Traducción: Cristina Marchán. Introducción y revisión: Franklin Ramírez Gallegos.



Tal es el escenario que vemos en diversas zonas del globo y que parece perfilarse para la era post-Sadam Hussein en Irak. Ahí la importancia del pensamiento de Joxe que, en el diálogo que sigue, da mayores pistas sobre el desenvolvimiento del conflicto.

Les Inrockuptibles: ¿Cómo explicar la determinación del presidente Bush de llevar a cabo esta guerra contra Saddam Hussein?

Alain Joxe: La buena conciencia del presidente Bush y de su equipo -Cheyney, Rumsfeld, Wolfowitz, Pearl- es la de un grupo fundamentalista religioso de derecha muy coherente y cohesionado desde hace mucho tiempo. En Europa nos cuesta creerlo pero sus representaciones fundamentales son teológicas. La “guerra sin fin del eje del Bien contra el eje del Mal”, proclamada por Bush, no tiene paz ya que no tiene

fin: no hay compromiso ni paz posibles entre Dios y el Diablo. Tampoco hay, para ellos, distinción entre una guerra defensiva, justa, y una guerra de agresión, injusta. Para esta visión del mundo, la guerra de Dios es justa, trátese de una defensa o de un ataque “pre-emptivo”². La guerra del diablo es injusta, trátese de un ataque o de una defensa. El advenimiento de esta guerra del Bien contra el Mal, en la tradición cristiana, está ligado al Apocalipsis y a la cercanía del fin del mundo. Pienso que es útil profundizar sobre esta cuestión, incluso en el plano teológico: esta representación maniquea, militarista y apocalíptica se edifica sobre una concepción estratégica que va en contra de toda la evolución del pensamiento político moderno desde la Ilustración. No habíamos visto un esfuerzo ideológico de extrema derecha tan impresionante desde el ascenso de la irracionalidad y del fanatismo de los fascismos de entre guerras. Este dualismo religioso fundamentalista siempre ha existido en Estados Unidos y reaparece regularmente como una dimensión moral o política minoritaria dentro del contexto norteamericano. Nunca ha desaparecido. Se mantuvo latente, sin mayor innovación, durante toda la guerra fría, gracias a la autodefinition de Stalin y luego de Khruchchev como enemigos declarados de los Estados Unidos y del capitalismo. Finalmente, con Kennedy y Kruchtchev, el militarismo escatológico³ fue sublimado a través de la carrera armamentista nuclear como una carrera económica y tecnológica que, a la vez, proclamaba la coexistencia pacífica. Pero al evitar la guerra nuclear, se evitó el fin del mundo. La Bestia estaba encadenada, pero no dejaba de estar presente. Todo este proceso se desmorona con el fin de la URSS.

2 Mientras la guerra preventiva hace alusión a la prevención o anticipación de un ataque cierto, inminente, una guerra pre-emptiva (“préemptive”) implica la prevención e impedimento de cualquier ataque futuro o potencial del enemigo (*nota del editor*).

3 En la teología cristiana, doctrina relativa al fin del mundo y la llegada de los nuevos tiempos (*n.e.*).

L.I.: ¿Pero no equivalía esto al triunfo del “Bien”?

A.J.: Bush padre lo creyó, sin dudas, por un momento. Pero de seguro no el equipo de Bush hijo, quienes ven el ciclo actual como la última batalla del Armagedón. En la tradición cristiana, en San Agustín por ejemplo, el combate entre el Bien y el Mal reemplaza el combate entre el Imperio y la Barbarie que prevalecía desde la cristianización del Imperio romano bajo Constantino. Ese combate, lógicamente, ya no era de carácter militar; los límites militares del imperio y la conquista territorial desaparecen, y el imperio debe conquistar el mundo mediante la cristianización así como a través de la “Buena Nueva” traducida a todos los idiomas.

San Agustín, contrariamente a Bush, compensa lo absoluto del combate espiritual con el relativismo del combate militar, que debe convertirse en puramente defensivo. Él otorga a los soldados y a la armada una función puramente defensiva: el soldado del Imperio cristiano debe ser como la piedra de un muro que se derrumba sobre el agresor que intenta franquearlo.

La globalización y la deslocalización del Imperio a través de la cristianización tendrían como equivalente estratégico contemporáneo a la globalización y deslocalización económica, financiera e informacional de la revolución electrónica. Clinton orquestó una versión optimista de esta conquista económica del mundo. Admitía que la historia humana, mundana, continuaba. Pero los evangelistas sectarios que piensan que el fin de los tiempos se aproxima, ven el fin del mundo en una posible crisis del capitalismo global electrónico. Y lo quieren defender con el hierro y el fuego en nombre de Dios.

No voy a buscar convencer a nadie de que asimilar la revolución electrónica, con sus aplicaciones financieras y militares, al reino del Espíritu Santo es una abominable herejía desde el punto de vista del mensaje de paz de Cristo ¡Eso no es asunto mío!

L.I.: ¿Sin los atentados del 11 de septiembre, usted piensa que hubiéramos asistido a una estrategia política de este tipo por parte de los norteamericanos?

A.J.: No me gusta mucho hacerme esa clase de preguntas. Ya es bastante complicado pensar en lo que pasa a partir de lo que pasa. Hay que revisar la historia en perspectiva de largo plazo: un enemigo principal, “malo” pero delimitado, la URSS, había estructurado el imaginario estratégico de los Estados Unidos durante el período 1917-1991, es decir setenta y cuatro años, con sólo cuatro años de alianza entre los EE.UU. y la URSS contra otro mal absoluto, Hitler. Un tercio de la historia de los Estados Unidos – es decir, toda la historia contemporánea – ha estado dominado por este código binario.

Volvemos a encontrar aquí el dualismo de tipo “Roma contra los Bárbaros” con la fortificación del *limes romano*⁴, es decir, el trazo de una frontera en el corazón de Europa entre la civilización occidental y la barbarie comunista, bajo el modelo del muro que los Romanos habían construido en el siglo II en el límite de su Imperio en Escocia, más allá del Rin y del Danubio, al sur del Maghreb y de Medio Oriente. Pero, de repente, la cortina de hierro desaparece en 1991 debido al derrumbe de la URSS. Desde entonces, los Estados Unidos están desorientados por la desaparición de este dualismo. El atentado islamista del 11 de septiembre de 2001 restaura este código binario y lo justifica en el espacio de la globalización y de modo religioso. El atentado aceleró así el programa de remilitarización del equipo Bush, aunque ya se perfilaba en su intento de “remodelar el mundo”.

El regreso al maniqueísmo belicoso es fomentado, hoy en día, por un grupo de ideólogos que surgió en la administración Reagan. Este grupo teme (por fuera de toda teología) que una globalización puramente económica pueda finalmente poner en peligro el liderazgo norteamericano. De hecho, este liderazgo se mantiene con crecientes déficit de la balanza comercial y de la balanza de pagos de los Estados Unidos; déficit compensados por los flujos de capitales en dólares, ya que el dólar es la moneda-refugio y la herramienta contable con la que se fijan los precios petroleros. El uso de la fuerza podría parecer necesario para mantener este mecanismo

4 En latín designa la frontera del imperio romano (*n.e.*).

predatorio consensual, en el caso de que se trabaje, por ejemplo, por una caída del dólar y una valorización del euro.

En una primera fase, el “bushismo” aprovechó de los crímenes de Al-Qaeda. Pero luego, debió utilizar cualquier pretexto en su intento por probar la colusión entre todos los actores del “Eje del Mal”: hoy Irak, mañana Corea del Norte o Irán, o algún régimen latinoamericano deben aparecer para avalar el despliegue de la absoluta superioridad militar, principal recurso del Imperio. El hecho de que la guerra contra Irak suceda a la guerra contra Al-Qaeda prueba que el proyecto de Bush es independiente del atentado terrorista del 11 de Septiembre. La legitimidad del maniqueísmo de Bush se asentó sobre la herida del atentado contra las Torres Gemelas; sin embargo, mientras más nos alejamos de este trauma, más criticados serán el unilateralismo y el espíritu de guerra absoluta, incluso en los Estados Unidos. Sobre todo, porque al ignorar la autoridad de la ONU, Washington queda “fuera de la ley” (*out-law*) en el sentido del derecho consuetudinario anglosajón (*common law*)...

L.J.: Luego de la caída del muro de Berlín, ¿cómo y por quién fue instaurada la nueva estrategia norteamericana? ¿Qué es la guerra asimétrica?

A.J.: El fin de la URSS marca el fin de la “estrategia nuclear” y coloca en el primer plano una modernidad militar que, ya años antes, había abandonado una supremacía basada en la explosión nuclear y la destrucción masiva. La estrategia militar contemporánea sustituye estos mecanismos por proyectiles teledirigidos de alta precisión y por la observación satelital y la definición del objetivo en tiempo real. La revolución electrónica se adueña de todo el campo estratégico -incluso de la estrategia económica-. La llegada de un control electrónico del tiempo ultracorto favorece, por una parte, la preeminencia creciente del sector financiero sobre el sector productivo y, por otra, la aceleración física de la especulación y la aparición de productos financieros derivados. Esto hace que lo esencial de la utilidad capitalista se asiente en la especulación

y ya no en la producción y la venta.

El retorno del militarismo activo se apoya en el perfeccionamiento de una nueva generación de armas de largo alcance y de alta precisión, fruto de la revolución electrónica, que parece prometer la victoria en todas las configuraciones imaginables, aún las más asimétricas.

La idea de una guerra asimétrica viene de la toma de conciencia de una posible vulnerabilidad, propia de la superioridad militar absoluta: los enemigos netamente inferiores pueden compensar con éxito esa inferioridad buscando tácticas y estrategias creativas.

A estos procedimientos indirectos de guerra de los débiles frente a los fuertes se los designa bajo el estereotipo de “terrorismo”. Si usamos este término para calificar al enemigo en general, eso nos permite sobre todo confundir el fin político (*Zweck*) con el objetivo militar (*Ziel*), muy bien distinguidos por Clausewitz en *De la guerra*.

El terrorismo no es un enemigo, es una táctica. Una verdadera estrategia contra-terrorista debería enfrentar las causas políticas y sociales del terrorismo. Sin embargo, para vencer las tácticas terroristas, que son crímenes de guerra, se recurre siempre a tácticas antiterroristas, que también son crímenes de guerra. Eso obliga a multiplicar las acciones preventivas o “pre-emptivas”, que toman por rehenes a las poblaciones civiles.

Esta concepción de la guerra asimétrica asimila, progresivamente, el modelo de combate contemporáneo a una forma de guerra suburbana generalizada en contra de los sectores sociales más desesperados. Es por eso que los militares norteamericanos (y los demás) están muy interesados por las tácticas, los equipamientos y el software que el ejército israelí maneja en el campo de batalla micro-suburbano de Palestina, ocupada desde 1967 en desacato de todas las resoluciones de la ONU. La opinión pública no se percató que se trata de una generalización de crímenes de guerra sin objetivo político final, excepto la sistemática violación del derecho internacional a través del avasallamiento de la población palestina.

Desde la salida de Clinton y la rehabilitación del combate terrestre en la guerra de Afganistán, la estrategia imperial de Estados Unidos



El regreso al maniqueísmo belicoso es fomentado por un grupo que teme que una globalización puramente económica pueda poner en peligro el liderazgo norteamericano. No habíamos visto un esfuerzo ideológico de extrema derecha tan impresionante desde el ascenso de la irracionalidad y el fanatismo de los fascismos de entre guerras.

se convierte en un conglomerado de tácticas policíacas refinadas y de expediciones militares modernas, fundadas en la supremacía de la aviación de bombardeo preciso y de los *marines* (tropas de choque aeroterrestres con medios aeronavales autónomos).

El ritual de las columnas de tanques que desfilan en las carreteras rurales ha sido sustituido por el tanque urbano -garita blindada y móvil- afincado en los cruces de las vías urbanas, aplastando los autos y destrozando edificios a cañonazos. El problema es hacer llegar rápidamente este tanque a la ciudad, lo que constituye la principal dificultad cuando se trata de ir desde Kuwait hacia el campo de batalla de Bagdad-centro, o de Turquía a los pozos petroleros kurdos. De ahí el interés táctico (desde el punto de vista teórico y no teológico) de la guerra de Irak como prueba de fuerza muy distinta a la de la primera guerra del Golfo.

L.I.: ¿Cómo se articulan las dimensiones económicas y militares de la dominación norteamericana?

A.J.: Esto es todavía un enigma ya que tal articulación está en plena mutación. Los lugares clásicos de la articulación son por, ejemplo, “el gasto militar”, “la represión de los movimientos sociales” o “la modernización de los ejércitos locales” y aliados en los países con inversiones imperiales”. Pero también hay que mencionar, del lado estadounidense, el keynesianismo militar como política de redistribución por medio de la creación de empleos y de gasto público, como modo de evitar el recurso de la fuerza para reprimir a los movimientos populares. En la globalización, estos debates parecerían obsoletos por la pérdida de soberanía de los Estados. En el pasado, la función de los Estados era definir localmente métodos de regulación política de los polos económi-

cos y militares del poder. Hoy en día, el imperio norteamericano busca más bien “regular” la destrucción de aquellas instancias locales.

De hecho, nos encontramos en un punto cuspide: por un lado, la preeminencia clintoniana de los criterios económicos globales para modelar el mundo político-militar y, por el otro lado, la preeminencia bushista de los criterios militares globales para modelar el mundo socio-económico. Existe, fuera de los Estados Unidos, otra disyuntiva, la que opone el modelo europeo -que hace prevalecer los criterios económicos y militares regionales- al modelo norteamericano -que defiende los criterios globales, modulados por los Estados Unidos-.

El objetivo de otros polos del poder -como China, Japón o Rusia- sería más bien que surjan varias instancias de regulación autónoma, que actúen todas en una escala regional superior a la de los Estados-Nación, pero más flexibles que la dominación unipolar y religiosa de los Estados Unidos.

La coherencia de la escuela europea, a pesar de las incertidumbres diplomáticas actuales, es muy sólida. Los Estados Unidos buscan dismantelarla al enfrentar a Francia y a Alemania, pero las opiniones públicas no le siguen el juego. Esto se debe a que Europa se mantiene unida como zona económica, que crece por cooptación de vecindad y renunciación a la guerra entre Estados, y se estabiliza por la preeminencia de una cierta política social. La seguridad regional cimentada en confederaciones (y no la seguridad “global” de tipo imperial) parece responder a las preocupaciones concretas de buena vecindad entre sociedades reales y al mantenimiento de la paz por medio de nuevos sistemas de regulación. Me parece que con o sin guerra en Irak esta configuración del mundo se impondrá sólo si pensamos seriamente, en Europa

y más allá, en re-regular el sistema de mercado por otro medio que no sea la guerra incesante.

L.I.: ¿Cuál es el peso del petróleo?

A.J.: Ciertamente es muy importante, pero no podemos olvidarnos jamás que el petróleo no es un simple producto minero que los imperios predatorios intentan controlar. Es también energía en stock para una producción maleable (flexible) y como su precio es bastante arbitrario y barato desde la fase de producción, se trata también de una moneda global más que de un producto primario. La idea de que la guerra de Irak se explica sólo por la cuestión de los yacimientos iraquíes me parece engañosa. La acumulación de criterios económicos, políticos, estratégicos y teológicos en la zona otorgan una cierta importancia al petróleo iraquí, de igual manera que el petróleo iraquí otorga cierta importancia al Islam, a la demostración geopolítica de los Estados Unidos, etc.

L.I.: En su libro *Viaje a las fuentes de la guerra* (*Voyage aux sources de la guerre*, PUE, 1991), usted enumera las etapas estratégicas de los imperios, desde su nacimiento hasta su caída. ¿En qué se diferencia el imperio norteamericano de los que le han precedido?

A.J.: No se diferencia de los otros imperios en cuanto los problemas imperiales parecen pasar a través de la historia universal por etapas estratégicas estereotipadas. El Imperio romano obsesiona la memoria de historiadores y estrategas hasta Napoleón I. Este paradigma está siempre vigente como lo demuestra la proliferación de águilas heráldicas, monocefálicas y bicefálicas en los estandartes de los Estados, incluso en países de menor preeminencia como Serbia, Albania, Polonia, Alemania o España.

El imperio norteamericano, con su águila romana, enarbola de manera clásica las flechas de la guerra y el racimo de olivos de la paz. Sin embargo, a partir de Clinton, es el primer imperio que intenta pasar del imperio universal delimitado por los Bárbaros, u otros imperios rivales, a un verdadero imperio universal, es decir, un imperio sin límites espaciales. Aún si los

Estados Unidos permanecen identificables geográficamente como el Estado “cabeza del imperio”, su imperio no está definido por ese espacio, sino por el espacio global abstracto, económico y financiero, que ellos crean en el proceso mismo de deslocalización generalizada de capitales y de empresas.

Los imperios coloniales europeos, aún si eran mercantilistas y predatorios, llevaban a cabo conquistas territoriales reales, por no decir campesinas, de espíritu romano. El imperio norteamericano no actúa así. Es un sistema de conquista virtual ilimitada. Esto crea un espacio de dominación que nunca está consolidado ni pacificado. El sistema vive con el miedo de perder un poder que no posee forma visible ni reproducible. Con Clinton surge ya la conciencia de la pérdida relativa de dominación económica. Pero Clinton al menos en un principio, cree aún en el crecimiento espacializado del imperio, crecimiento basado en la extensión de las zonas donde reina la economía de mercado hasta Rusia y China. Tiene fe en que esta marcha hacia delante sea también la de la democracia.

En la etapa actual, la administración Bush, con sus fantasías de victoria absoluta y perpetua sobre el Mal, busca devolver al imperio una dimensión “espacial”. No se trata de una espacialidad de la producción y del consumo, del crecimiento y de la vida, sino una espacialidad de la destrucción puntual y de la amenaza de muerte, una espacialidad del control panóptico como medio de comando (por la ubicuidad de los blancos posibles de una acción militar), una espacialidad de la represión por proyección de la dominación aerosatelital.

El espacio donde se entre-cruzan los satélites y los cohetes se convierte en el equivalente del mar del imperio británico: un *no man's land* donde circula el poder militar imperial que baña a todas las tierras emergidas. La diferencia es que el dominio del espacio permite englobar el conjunto de tierras y no sólo controlar sus costas.

La proyección ejemplar sobre Asia central había comenzado bajo Clinton con la instauración del régimen aliado de los talibanes apoyado por Pakistán (sus servicios especiales y sus narco-recursos) y por el pacto “OTAN-Rusia”.

Con Bush, la segunda expedición, anti talibán esta vez, es una inversión de las alianzas ante la traición talibán con el islamismo, pero parece más que nada una prueba de fuerza que no desemboca aún en nuevas alianzas políticas. De ahí la importancia de una “victoria sobre Irak”, lo cual no es en absoluto una certeza política.

L.I.: Usted habla de caos para calificar a la situación internacional contemporánea, pero aún así intenta describir una morfología de la situación ¿Cuál sería?

A.J.: El caos surge de las desregulaciones a las que son sometidas las sociedades políticas concretas, que antes eran fragmentos del orden mundial, sub-sistemas locales. Sin embargo, hay discusiones sobre el tipo de caos global deseable. Estos debates son tradicionales, en la medida en que ya pudieron existir en imperios que no eran verdaderamente universales. Al principio, por ejemplo, Clinton concibe el Imperio como un orden que progresa alentando la economía de mercado y la democracia y arrinconando a la economía basada en el comando despótico en los “espacios bárbaros”. Sin embargo, la ayuda a la fundación del régimen talibán y los lazos creados con las repúblicas ex-soviéticas corresponden más bien a la ocupación de aquello que Samuel Huntington, teórico del choque de civilizaciones, definió como el nudo de la triple frontera, el punto de contacto entre las tres principales civilizaciones-religiones: los tao-confucianistas, el Islam y el Cristianismo.

La forma del caos en la escala macro-estratégica depende entonces de la definición que hace el Imperio del enemigo estratégico o de la amenaza. Pero la forma del caos en la escala micro-táctica refleja la generalización del esquema “fractal” de la guerra suburbana, de la que ya hablé a propósito de Palestina.

L.I.: ¿Por qué el terrorismo no es un adversario, sino más bien una forma de violencia política?

A.J.: Ese modo de acción que llamamos “terrorismo” puede reflejar intereses y escalas de solidaridad o de soberanía muy distintas. Encerrar-

las todas bajo el mismo lema estereotipado, o en la categoría teológica del “Eje del Mal”, se opone a la búsqueda de soluciones políticas de los conflictos que desembocan en el terrorismo.

Es cierto que el hecho de “poner en la mira” y secuestrar a una población civil para reducirla a la obediencia y a la sumisión es una práctica condenada por el derecho internacional como crimen de guerra o crimen contra la humanidad. Pero el terrorismo del débil es siempre una respuesta al terrorismo del fuerte. Es por lo tanto imposible condenar al uno sin denunciar al otro. No podemos aceptar que el uno sea el campo del Bien y el otro el del Mal.

Para salir de este callejón sin salida y reencontrar la paz, es necesario enfrentar las causas sociales y políticas y no sólo los efectos. En el microcosmos Israel-Palestina ya no hay ninguna verdadera búsqueda de la paz, por el apoyo incondicional de la derecha norteamericana a la derecha israelí. Esta complicidad de los extremos conduce a la destrucción mutua del Estado israelí y de Palestina.

Los dos campos, el de Bush y el de Al-Qaeda, que pretenden nada más que ser los instrumentos de la justicia divina, deben ser ambos marginados, y mientras más pronto mejor si queremos evitar una guerra terrorista asimétrica generalizada que corre el riesgo de extenderse al mundo entero como respuesta a la guerra de Irak y al aplastamiento incesante de los pueblos árabes.

La política francesa (y alemana), al oponerse al modelo norteamericano actual, no es sólo una política de principios. Es también una política de seguridad que se funda en el concepto de buena vecindad. Al defender la paz junto a otros países europeos y al oponerse a los intentos de humillar a los pueblos árabes y musulmanes, esta política trata también de garantizar la seguridad del territorio francés frente al “populismo de la desesperación” que la guerra norteamericana podría provocar por todas partes.

Se dice que, cuando De Gaulle anunció la salida de Francia de la OTAN -en parte para protestar contra los bombardeos norteamericanos sobre Hanoi-, habría declarado: “No estamos obligados a seguir a Estados Unidos en todas las aventuras en las que nos quieren meter”.

¿Emergencia de una multitud constituyente?

Resonancias de las jornadas de diciembre de 2001 en Argentina

Aída Quintar¹ y Perla Zusman²

En la veraniega noche del 19 de diciembre de 2001 sucedió lo inesperado. Corrientes humanas comenzaron a poblar las calles de Buenos Aires batiendo cacerolas o cualquier otro elemento capaz de llenar de sonidos la noche mientras iba cobrando fuerza el cántico “que se vayan todos... que no quede ni uno sólo”.

¿Qué significaba ese exhorto colectivo? Desde su expresa literalidad manifestaba, sin duda, una pura negación, vacía de propuestas, programas, alternativas. Sin embargo, podría pensarse que “su potencia enunciativa radical justamente, en lo que su inviabilidad pone de manifiesto” (Fernández, Borakievich y Rivera, 2002), lo que pone en evidencia la necesidad de inventar colectivamente “nuevos sentidos” de acción, inaugurando otras modalidades de práctica política.

Junto a los acontecimientos de diciembre nacieron -primero en Buenos Aires y luego en otras ciudades del país- las asambleas de vecinos autoconvocados, constituyendo una for-

ma inédita de organización política de la sociedad en la que se estimularon las relaciones de horizontalidad entre los participantes y la apropiación del espacio público para instalarlo como un foro deliberativo de los grandes problemas nacionales. Simultáneamente, las asambleas se plantearon como ámbitos de deliberación y gestión de problemas urbanos acotados a sus barrios, poniendo el énfasis en la búsqueda de formas altamente participativas en la toma de decisiones.

Esas experiencias de gestión popular apuntaban a lograr que las decisiones surgieran de la deliberación colectiva y de la realización de prácticas de democracia directa. La ambiciosa propuesta por la que se intentó avanzar, a través de una diversidad de experiencias de ensayo y error, alcanzó innegables logros pero también presentó grandes dificultades que podrían estar dando cuenta de las interferencias que viejas subjetividades interpusieron a la constitución de nuevas formas de pensar y hacer política.⁰

La emergencia de las asambleas se articuló con las demandas de movimientos sociales surgidos en la última dictadura militar, como los de derechos humanos, y también con nuevas expresiones contestatarias, como los piqueteros y los trabajadores de fábricas ocupadas y autogestionadas. El rechazo a los representantes del poder en sus distintas instancias (legislativo, ejecutivo y judicial) se expresó en la consigna “que se vayan todos...” que, a

1 Instituto del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (ICO-UNGS), Argentina. Email: aquintar@ungs.edu.ar; aidaquintar01@hotmail.com

2 Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencia y Tecnología (CONICET) e Instituto de Geografía de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Email: perlazusman@yahoo.es

partir de las jornadas de diciembre, unificó a las asambleas de todo el país. Al respecto, el interrogante es si ese cuestionamiento se refiere a ciertos representantes específicos o si, lo que está en debate, es el propio sistema representativo. Este tema remite a la discusión sobre el papel de los organismos de mediación y, por tanto, sobre la sociedad civil y su relación con el estado y el poder. En este artículo discutiremos la pertinencia de seguir manteniendo ese marco categorial en nuestros análisis o la conveniencia de pensar otros conceptos para dar cuenta de estas nuevas prácticas que plantean cambios en las formas de pensar-hacer política. Hablamos de la irrupción de la multitud en las jornadas de diciembre y, también, del desarrollo de nuevas prácticas colectivas en las que se intenta rescatar la diversidad de las experiencias y la constitución de lo común, sin perder la singularidad.

Los antecedentes de las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001

Las políticas económicas promovidas desde mediados de los setenta golpearon duramente no sólo a los sectores de menores ingresos sino también a las clases medias que conforman los llamados nuevos pobres e, incluso, a una parte que hasta poco tiempo atrás aún pertenecía a un estrato medio-alto. En la última década, los efectos de esas políticas, que profundizaron el proceso de desindustrialización del país, han incidido, a su vez, en el estancamiento del comercio y los servicios. Y la situación se agrava aún más cuando se considera la degradación que sufrieron el sistema educativo -en todos sus niveles-, la atención de la salud, los planes de vivienda, el mantenimiento de los servicios de infraestructura urbana y rural y otros múltiples aspectos que indican un inédito proceso de deterioro social.

De la Rúa asumió el gobierno a fines de 1999 y, si bien durante los meses iniciales de su mandato la sociedad mantuvo fuertes expectativas en lo relativo al compromiso de



erradicar la corrupción, las primeras medidas socioeconómicas -en particular la nueva ley de flexibilización laboral y la rebaja de un 13% de los salarios a los trabajadores estatales- comenzaron a generar cierto malestar entre sus principales bases sociales de apoyo (Quintar y Argumedo, 2000). Por otra parte, las denuncias sobre pagos de sobornos en el Senado, para lograr la aprobación de ciertas leyes, marcaron el inicio de un proceso de deterioro de la situación política y de un creciente descrédito de los representantes político partidarios, tanto del oficialismo como de la oposición. Ese deterioro se fue combinando con el sostenido crecimiento del desempleo y la precarización de las condiciones de vida de la mayoría de la población. La recesión logró producir una marcada destrucción de capital industrial y el cierre temporario de plantas se fue sustituyendo por clausuras definitivas, que se tradujeron en suspensiones o despidos de trabajadores (Argumedo y Quintar, 2003).



Una multitud alteró las mediaciones políticas y sociales. En marcha rizomática, voces y cuerpos interpelaron las instituciones; numerosas prácticas adquirieron visibilidad. Las jornadas de diciembre son el punto de llegada de una crisis de legitimidad y son el punto de partida de otras formas de pensar y hacer política.

La crisis se extiende a sectores cada vez más amplios y el malestar se manifiesta con contundencia en las elecciones parlamentarias de octubre de 2001, a través de un ausentismo inédito y una alta proporción de votos de protesta (en blanco o expresamente anulados), cuyas cifras superaron en muchos lugares a las obtenidas por el candidato ganador³. En ese marco y frente a la iliquidez provocada por la fuga de capitales, el 1 de diciembre de 2001 el ministro de economía Domingo Cavallo impone un congelamiento de los depósitos bancarios que afectará especialmente a más de tres millones de pequeños y medianos ahorristas.

Los indicios de un creciente descontento social comienzan a aparecer en diversas expresiones de protesta social encarados por amplios sectores de la población nacional. Por ejemplo, a mediados de diciembre, en una Consulta Popular no vinculante, llevada adelante por el Frente Nacional Contra la Pobreza (FRENAPPO), más de tres millones de personas votan a favor de la necesidad de crear un salario de ciudadanía mediante un seguro de empleo y formación a trabajadores desocupados. En esos mismos días, movimientos de trabajadores desocupados realizan cortes de ruta en demanda de alimentos o subsidios por todo el país y también se manifiestan saqueos a supermercados en varias ciudades extendiéndose luego a toda la periferia metropolitana.

Durante las primeras horas del 19 de diciembre de 2001, los saqueos se generalizan y llegan a la Capital Federal, arrasan supermercados, pero también pequeños y medianos

comercios, creándose un clima de aguda turbulencia social que es fuertemente reprimido por la acción de la policía. Esa noche el presidente De la Rúa pronuncia un discurso que, ignorando una vez más el malestar de gran parte de la sociedad ante el profundo deterioro de la calidad de vida, se limita a declarar el Estado de Sitio. Como respuesta al discurso presidencial, los habitantes de Buenos Aires se vuelcan espontáneamente a las calles, concentrándose en la Plaza de Mayo, en los alrededores del Congreso de la Nación y frente al domicilio del ministro Cavallo, quien pocas horas después, renuncia a su cargo. La población sigue movilizada el día 20 y el Poder Ejecutivo lanza la orden de reprimir, sucediéndose a lo largo de todo el día los enfrentamientos callejeros entre manifestantes y policías, con un saldo de treinta muertos. El 21 de diciembre el presidente y todo su gabinete presentan la renuncia.

El nuevo protagonismo colectivo que recorre barrios, rutas y fábricas

Desde los primeros años de la década de 1990 se evidencia en la protesta ciudadana la crisis de representatividad alcanzada por los partidos políticos y los sindicatos tradicionales. Ya hacia mediados de aquella década los trabajadores despedidos de las empresas públicas privatizadas cortan rutas para plantear su protesta y obligar al espectro político (del gobierno y de la oposición) a escuchar sus demandas y buscar soluciones. Esas movilizaciones de los años 1996 y 1997, conocidas como la protesta piquetera, se expandieron de sur a norte en el territorio argentino, instituyendo en las rutas interurbanas un nuevo espacio público para reclamar sus derechos sociales.

3 Este voto —conocido en la jerga del país como “voto bronca” alcanzó en la ciudad de Buenos Aires alrededor del 30%, convirtiéndose en la primera minoría y en otras grandes ciudades trepó a más del 40% .

Particularmente importantes fueron las expresiones asamblearias que se dieron desde 1997 en Neuquén (Cutral-Có y Plaza Huincul) y en Salta (Tartagal), cuando miles de desocupados decidían en asamblea y por votación la continuidad o no de los cortes de ruta y las medidas de protesta a seguir implementando. Esa forma asamblearia y horizontal de toma de decisiones, inaugurada por el movimiento de trabajadores desocupados, se constituye en la base común de las nuevas prácticas colectivas llevadas adelante en las empresas recuperadas y autogestionadas por los trabajadores y en las asambleas barriales autoconvocadas.

El movimiento piquetero retoma muchos elementos de las experiencias de lucha de los obreros fabriles pero, en este caso, el trabajador sin trabajo -a causa del cierre creciente de fábricas- reinventa el piquete en las rutas como forma de lucha, como sabotaje al poder explotador. El piquete, entonces, no busca sostener la interrupción del proceso de producción de mercancías a través de la huelga. Su intención es bloquear la circulación de esas mercancías con el objeto de volverse un interlocutor visible para el poder. Las modalidades de acción del movimiento piquetero presentan una heterogeneidad de posiciones: desde los que a través del pedido de subsidios (vía los planes sociales de “jefas y jefes de hogares desocupados”) buscan una forma de inclusión en el sistema (aún si se los incorpora como excluidos) hasta los que rechazan ser incluidos por el sistema y abogan por su autonomía. Es necesario destacar que, a pesar de la heterogeneidad mencionada, la acción de la mayoría de los piqueteros no se restringe a los cortes de ruta, sino que una parte fundamental de su actividad consiste en ir creando lazos comunitarios a través del establecimiento de comedores colectivos y del desarrollo de microemprendimientos productivos en los que se pretende rescatar, centralmente, el valor de la cooperación y la solidaridad. Asimismo, parte del subsidio proveniente de los planes sociales son utilizados por gran parte de los movimientos piqueteros para desarrollar mi-

croemprendimientos dedicados a producir alimentos (panadería, huerta) así como otros productos que también pueden vender en el mercado local: artesanía, pañales, zapatería, herrería y bloqueras de cemento.

El fenómeno de las empresas recuperadas -fruto de la crisis y la desocupación- es otra de las expresiones de las nuevas prácticas colectivas. A pesar de tener un origen previo a las jornadas de diciembre de 2001, a partir de ese acontecimiento sufrió importantes cambios en sus modalidades organizativas, cobrando relevancia los esfuerzos por implementar formas asamblearias de participación del conjunto de los trabajadores en la toma de decisiones.

Si bien estas fábricas autogestionadas muestran una gran diversidad de experiencias, ellas tienen en común el hecho de que, generalmente, fueron empresas abandonadas por sus dueños, en estado de total endeudamiento (varios meses de salarios obreros no pagados y deudas con sus propios proveedores). En todas ellas fueron sus trabajadores los responsables de negociar con los proveedores la deuda existente y poner la fábrica en condiciones de volver a producir, mientras se iniciaban las gestiones legales para su expropiación. Dentro de estas propuestas de recuperación prevalecen dos corrientes: mientras que el sector mayoritario, que sobrepasa el centenar de casos, plantea constituirse como cooperativas de trabajo, un sector minoritario apunta a la estatización de la fábrica ocupada y a su gestión con control obrero.

En general, no son empresas ubicadas en sectores dinámicos del capital y pocas veces se trata de establecimientos grandes, como es el caso de la fábrica de cerámicas Zanón. Existen diversas posiciones en torno a las potencialidades que ofrecen esas experiencias como casos testigos: mientras algunos analistas consideran que esas empresas no pueden escapar a la lógica capitalista del valor, del capital y de la competencia, para otros el criterio de evaluación no se restringe al aspecto económico de la gestión. Los que defienden esta última postura destacan que en la evaluación de estas experiencias,

más que el incentivo económico, cuentan otras dinámicas no económicas -culturales, sociales, afectivas y políticas- que estimulan tanto la decisión de emprender un proyecto alternativo como la voluntad diaria de mantenerlo (Souza Santos y Rodríguez, 2002, 64).

A diferencia de los movimientos ya mencionados, el asambleario coincide en su origen con las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001. Este fenómeno abarcó desde el inicio a sectores de la clase media urbana de las grandes ciudades, muchos de los cuales ya se habían expresado anteriormente en ocasión de distintos conflictos vinculados al mal funcionamiento de los servicios públicos privatizados y a la restricción presupuestaria en la educación, entre otros. La noción de vecino, que en la tradición liberal se vincula a una concepción de ciudadanía en términos netamente individualistas, fue resignificada en las asambleas pasando a formar parte de un colectivo que, en sus prácticas, trasciende los intereses y las sociabilidades urbanas con centro exclusivo en el individuo para rescatar una noción más comunitaria. En las asambleas fueron convergiendo distintas expresiones sociales y formas organizativas, en un proceso de articulación -conflictivo y creativo- entre las diversas organizaciones de izquierda, los vecinos apartidarios y expartidarios, militantes de organizaciones sociales, de la iglesia, del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y profesionales de distintas especialidades (Quintar y Calello, 2002).

Los vecinos que participan en las asambleas desarrollan prácticas colectivas que rescatan la solidaridad y la participación, buscando generar nuevas formas de relación basadas en la cooperación y el compromiso con la comunidad. Sin embargo, aún hoy, hay casos en los que están presentes rasgos de la tradicional política asistencialista. Particularmente conflictiva, en ese sentido, sigue siendo la relación que entablan algunos asambleístas con ciertos grupos altamente precarizados como los cartoneros, con los que se vinculan a través de los comedores que funcionan en las asambleas.

Desde sus comienzos, diversas tensiones atravesaron a las asambleas encerrándolas en planteos dilemáticos: otorgar preeminencia al espacio del barrio, instituyéndose como actores colectivos privilegiados de la gestión urbana, o sostener su capacidad de interpelar al sistema político en su conjunto, reapropiándose de los espacios públicos y politizándolos al transformarlos en foros de debates sobre el presente y el futuro colectivo de la nación. De pronto, la ciudad y las formas de habitarla se alteraron y los efectos de tal alteración se registraron no sólo en la relación con los bancos, con la política instituida con los medios de comunicación, sino también en la densa y variada vida cultural de Buenos Aires.

Las prácticas propias de la democracia directa en la toma de decisiones que vienen ensayando las asambleas han presentado logros pero también muchas dificultades en su desarrollo. En ese sentido, algunos debates remiten a la discusión teórica sobre las formas delegativas que caracterizan al sistema representativo y la reformulación de las relaciones entre sociedad civil, estado y poder.

Sociedad civil, multitud y contrapoder: tres nociones en debate

La reivindicación del protagonismo de la sociedad civil anclada en las corrientes de pensamiento liberal, que durante la década de 1990 prevalecieron en el imaginario colectivo, tendió a desvincular la problemática social de la política. Así, cobraron relevancia como actores centrales de la sociedad civil las llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG) u organizaciones del tercer sector. Esta postura fue impulsada por ciertas corrientes teóricas que identificaron el fortalecimiento de la sociedad civil con una creciente radicalización de la democracia liberal existente.

Michael Hardt y Antonio Negri (1995, 2000), por el contrario, consideran que la sociedad civil ha ido quedando reducida a un nuevo sistema de mecanismos administrativos de compensación orientado a la repro-



Los valores de una cultura individualista y competitiva todavía tienen fuerza para moldear la subjetividad social. No todas las prácticas promueven espacios de autoorganización y nuevas formas de pensar y hacer: la vieja cultura política sigue presente en muchos movimientos, reproduciendo las relaciones del sistema.

ducción de las actuales relaciones sociales. Según estos autores, en las últimas décadas del siglo XX, con la quiebra del juego de mediaciones entre el capital y el trabajo, a partir de la casi desaparición de la institución sindical, se produce una declinación del espacio social al tiempo que crece la importancia del mercado político. Ello, junto a la manipulación a través de los nuevos procesos de comunicación masiva, genera el pasaje de la representación política de la masa a la producción de los propios electores por parte del representante.

Si leemos en esa clave las jornadas de diciembre de 2001 en Argentina podemos decir que ese acontecimiento es el punto de llegada de una crisis de legitimidad que envuelve a la mayor parte de las instituciones políticas del sistema representativo (el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial). Sin embargo, también podríamos ver en ese acontecimiento el punto de partida de otras formas de pensar y hacer política, entre las que incluimos el fenómeno asambleario. Lo que resulta claro es que a partir del acontecimiento de diciembre se produce la visibilización de diversas expresiones de protagonismo colectivo que, hasta ese momento, sólo eran fragmentariamente percibidas y valoradas. ¿Esas prácticas nos están hablando de una nueva sociedad civil que, a diferencia de la anterior, se caracteriza por sus formas organizacionales no convencionales, o nos interpelan para explorar nuevas categorías que den cuenta de estas formas sociales innovadoras? ¿Podríamos decir que la irrupción del acontecimiento en las jornadas de diciembre tuvo como protagonista a la “multitud”, en el sentido que Virno (2003) y Negri (1992) le dan a esa noción?

¿Quién es esa multitud? Tanto Virno como Negri van a contraponerla a la noción de pueblo, destacando en ella el encuentro de una di-

versidad que puede poner en acto lo común sin perder la singularidad. La idea de multitud de Virno se opone a la de pueblo, en tanto éste representa lo Uno, moldeado por y a instancias del Estado a través de la voluntad general rousseauiana. La reducción de lo múltiple en Uno, desde la lectura de Virno, revela una relación de sometimiento y de absorción de las individualidades que conforman el pueblo por parte del poder. En contraposición, el concepto de multitud se construye sobre la idea de lo múltiple. Esto significa que en la construcción de lo colectivo la singularidad no se diluye. Por el contrario ella “aumenta desmesuradamente su potencia”. Por su parte, Negri identifica a la multitud con el poder constituyente en tanto “potencia de dar forma a la innovación que la resistencia y la insurrección han producido...el poder constituyente es la fuerza que organiza positivamente nuevas formas de vida...” (Negri, 2001:84). Pero esa multitud a la que Negri identifica con el poder constituyente no es un colectivo preconstituido. La multitud a través de la circulación se reapropia del espacio y se constituye a sí misma en un sujeto activo (Zusman y Quintar, 2001). Negri y Hardt se refieren a ese proceso constitutivo de subjetividad como un devenir en el que “nuevos espacios son descritos por topologías inusuales, por rizomas⁴ subterráneos e incontenibles” (Negri y Hardt, 2001: 397).

4 Para Deleuze y Guatari (1997) todo rizoma conecta permanentemente actos muy diversos entre sí sin establecer jerarquías. El rizoma no está hecho de unidades sino de direcciones cambiantes. Las multiplicidades son rizomáticas. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas o según otras. Un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real.

En síntesis, la idea de multitud se construye en base al encuentro de singularidades que, a partir de poner en común lo que las une, sin aplanar por ello sus diferencias, se van constituyendo a sí mismas y van creando una nueva realidad resumida en la idea de poder constituyente. En las jornadas de diciembre hubo una irrupción de la multitud que alteró no sólo el ritmo de la ciudad sino también el funcionamiento de todas las mediaciones políticas y sociales. Las instituciones partidarias y gubernamentales fueron interpeladas por una multiplicidad de voces y cuerpos en una marcha rizomática. Y numerosas prácticas de colectivos dispersos y heterogéneos hasta entonces adquirieron visibilidad. Se ven emerger así subjetividades que, además de resistir al poder, ponen en evidencia otras modalidades de sociabilidad y práctica política diferentes a las tradicionales. Una multiplicidad de iniciativas encontró campo fértil para su despliegue a partir del 19 y 20 de diciembre de 2001. Una nueva comunidad fue emergiendo como resultado de la confluencia de los diversos movimientos de asambleas, de piqueteros, de trabajadores de las fábricas recuperadas, de grupos de derechos humanos, centros estudiantiles, murgas y del frente de artistas donde se nuclean nutridos grupos juveniles⁵.

¿Cómo se ubicaron en este nuevo espacio los partidos de izquierda? En su gran mayoría procuraron entremezclarse con los movimientos sociales, al punto de llegar a incorporar a segmentos de esos movimientos como ramas de dichos partidos. Así, ha sucedido por ejemplo con los diversos agrupamientos del movimiento piquetero que responden a grupos políticos de orientación trotskista comunista o cristiana y peronista. En la mirada de esas agrupaciones políticas, las nuevas formas de protagonismo son vistas como instancias prepolíticas a las que habría que reconducir en la

conquista del poder para el establecimiento de una sociedad nueva anticapitalista.

Para Negri (2001), en cambio, el poder de la negación y el de la afirmación nacen a la vez. Es decir, en el mismo acto de crítica hay creatividad constituyente de un mundo nuevo. Negri (2001) presenta la idea de contrapoder compuesta a la vez por la resistencia contra el viejo poder constituido y la acción del poder constituyente a la que define como “pensar, todos juntos, el porvenir como potencia de la multitud, como una nueva forma de producción y reproducción de la vida...” (Negri, 2001: 87), como organización de nuevas subjetividades.

¿A esta altura de nuestra reflexión, podemos decir, entonces, que las nociones de multitud y contrapoder nos permiten captar con mayor riqueza el papel que tienen los movimientos de piqueteros, asambleas y trabajadores de fábricas recuperadas y autogestionadas, en la construcción de nuevas formas de pensar y hacer política? Vimos ya que el concepto de multitud servía para entender las implicancias que tuvieron las jornadas de diciembre como acontecimiento en sí y, también, como momento de quiebre de la inercia política, al favorecer el encuentro de numerosos y heterogéneos movimientos contestatarios que, a partir de esas jornadas, aparecen con toda su potencialidad innovadora en términos de sus prácticas colectivas. Esto se ve, particularmente, en el caso de los piqueteros y, también, en la confluencia solidaria del movimiento asambleario con los trabajadores de fábricas recuperadas, así como en los proyectos conjuntos de los movimientos de trabajadores sin trabajo (piqueteros). Coincidiendo, en parte, con esta mirada, el Colectivo Situaciones (2003) ve en muchas de esas acciones colectivas el ejercicio del contrapoder en tanto multiplicidad de prácticas de resistencias a la hegemonía del capital y, a la vez, de una transversalidad capaz de hacer producir resonancias entre esas diversas experiencias de resistencia.

Para concluir quisiéramos destacar que si bien a partir de las jornadas de diciembre se

5 Esta confluencia pudo constataarse en ocasiones diversas tales como: el repudio a un nuevo aniversario del golpe militar de 1976, la protesta por el asesinato de los piqueteros Darío Santillán y Máximo Kosteki en el Puente Pueyrredón, el rechazo a la guerra contra Irak desatada y liderada por los Estados Unidos, etc.

abre un horizonte de posibilidades para el desarrollo de nuevas concepciones y formas de producción colectiva de la vida social, los valores de una cultura individualista y competitiva todavía tienen mucha fuerza para moldear la subjetividad social. Es decir, no todas las prácticas que se vienen desarrollando promueven espacios de autoorganización y nuevas formas de pensar y hacer ya que la vieja cultura política del asistencialismo y el clientelismo siguen estando presentes en muchos movimientos, reproduciendo las relaciones del sistema.

¿Cómo leer, entonces, la masiva participación de la población en las elecciones presidenciales del 27 de abril de 2003, después de haber insistido tanto en la consigna “que se vayan todos...”? Una posible interpretación es que las jornadas de diciembre fueron una suerte de catarsis colectiva ante la crisis pero con un impacto meramente coyuntural que se extinguió con el proceso electoral. Otra posible lectura es que a pesar de que en las elecciones la voz destituyente de las asambleas no se expresó en los votos, la opción por un voto anti-Menem fue también una forma de volver a plantear el rechazo por un sistema económico y social excluyente y una modalidad que desestimó las alternativas más participativas de la ciudadanía, privilegiando, en cambio, la política espectáculo. Siguiendo esta línea se podría pensar que el accionar del nuevo gobierno -sensible a las demandas sociales- podría estar mostrando el peso que tuvo y aún tiene la sociedad movilizada para licuar consensos y revocar mandatos.

Finalmente, una interrogante que queda abierta es la referida a la situación en la que quedan las nuevas prácticas colectivas a partir de la regularización del sistema electoral en la vida política argentina. ¿El retorno de los representantes al debate público deja sin objeto a los movimientos que surgieron o se potenciaron con las jornadas de diciembre de 2001?

Bibliografía

- Argumedo, Alcira y Aída Quintar, 2003, “Argentina en la encrucijada”, en *Revista de Estudios Sociológicos del Colegio de México*, agosto-septiembre, Colegio de México-México, D.F. (en prensa).
- Colectivo Situaciones, 2003, *Causas y Azares*, (mimeo).
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari, 1997, *Mil Mesetas*, Editorial Pre-textos, Valencia.
- Fernández, Ana María, Sandra Borakievich y Laura Rivera, 2002, “El mar en una botella. Una apuesta colectiva al borde del abismo”, en *El campo grupal*, No. 32, Buenos Aires, pp. 7-9.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, 2000, *Empire*, Harvard University Press, London.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, 1995, *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato Postmoderno*, Ed. Manifestolibri, Roma.
- Negri, Antonio, 1992, *Il potere costituente: saggie sulle alternative del moderno*, Sugarco, Milán.
- Negri, Antonio, 2001, “Contrapoder”, en Colectivo Situaciones *Contrapoder*, Ed. De mano en mano, Buenos Aires, pp. 83-92.
- Quintar, A. y Argumedo, A., 2000, “Argentina: os dilemas da democracia restringida”, en *Lua Nova. Revista de Cultura y Política* No. 43, CEDEC, Sao Paulo, pp. 131-156.
- Quintar, A. y Calello, T., 2002, “Prácticas colectivas populares en la región metropolitana de Buenos Aires. ¿Indicios de nuevas formas de pensar-hacer política?”, en Rofman, Adriana, compilador, *La acción de las organizaciones sociales de base territorial*, Instituto del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento – Instituto de Estudios y Formación de la Central de Trabajadores Argentinos, Buenos Aires, pp. 93-113.
- Souza Santos, Boaventura y César Rodríguez, 2002, “Introdução para ampliar o canone da produção”, en Souza Santos, Boaventura, organizador, *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 23-77.
- Virno, Paolo, 2003, *Gramática de la Multitud*, Colihue, Buenos Aires.
- Zusman, Perla y Aída Quintar, 2001, “Contra-Imperio, Éxodo y Ciudadanía Global”, en *Lua Nova. Revista de Cultura y Política* No. 53, CEDEC, Sao Paulo, pp. 191-201.

Imperio y subjetividad comunista

Alejandro Moreano

La polémica suscitada en torno a las diferencias entre las categorías de imperio e imperialismo o sobre la de multitud² ha impedido explorar, discutir y problematizar el sentido profundo de la indagación de Negri y Hardt: la formación de la subjetividad revolucionaria en la época actual en la perspectiva de una guerra civil de clases a escala mundial³.

En *Imperio* se cruzan y yuxtaponen varias series teóricas. En la más visible, la descripción de la soberanía imperial abre la problemática de la crisis de la soberanía moderna y su solución provisional, el pasaje al Imperio, en el análisis de cuya estructura la inicial visión jurídico-política deja su lugar a la económica: la sociedad contemporánea caracterizada por la universalización de la subsunción real del trabajo al capital.

En un nivel más profundo hay otra matriz teórica, cuyo eje es el análisis de la crisis de la modernidad originada por la confiscación de la inmanencia social en trascendencia filosófica y político-estatal, y cuyo desenlace transitorio y siempre catastrófico es el Imperio en la que la trascendencia es imposible. Es esa secuencia

teórica y argumental la que postula la problemática central del texto de Hardt y Negri que hemos señalado: la generación espontánea de la subjetividad comunista.

Imperio está construido bajo la guía teórica del Marx de los *Grundrisse*⁴, bajo una particular lectura del texto marxiano. En *Marx más allá de Marx*⁵, Negri discrepa de las interpretaciones clásicas que han estudiado los *Grundrisse* como un esbozo, un texto preparatorio, de *El Capital*⁶. Para el autor, entre los dos textos hay una diferencia substancial que acusa relación con el sentido político-revolucionario que atraviesa todo el pensamiento marxista⁷:

1 Universidad Andina Simón Bolívar.
2 Responsabilidad de Hardt y Negri por el carácter provocador de sus designaciones.
3 “De hecho, el tema central que aparece a través de todos estos análisis se reduce a una sola cuestión: ¿cómo puede estallar, en el Imperio, la guerra civil de las masas contra el capital mundo? Negri, Toni, 2001, “El ‘imperio’, supremo estadio del imperialismo”, en *Le Monde diplomatique* -enero-.

4 Marx, Kart, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. En los círculos intelectuales y políticos, el texto es conocido por la primera palabra de su nombre original en alemán: *Grundrisse der kritik der politischen economie*.
5 Negri, Antonio, 2000, *Marx más allá de Marx (Nueve Lecciones sobre los Grundrisse)*; traducción: Eduardo Sadier, Argentina, Mayo.
6 “El hecho es que los *Grundrisse* no son un texto que pueda ser usado solamente para estudiar filológicamente la constitución de *El Capital*; son, también, un texto *político* que conjuga una apreciación de las posibilidades revolucionarias creadas por la ‘crisis inminente’ junto con la voluntad teórica de sintetizar adecuadamente las acciones comunistas de la clase trabajadora ante la crisis; los *Grundrisse* son la teoría de la dinámica de esta relación”, *Ibíd.*, p.19.
7 “Primero y principal: *Marx más allá de Marx* de Toni Negri es un libro para militantes revolucionarios. Formalmente, el libro es una lectura de los *Grundrisse* de Marx, una amplia reinterpretación de los cometidos centrales y desarrollos particulares de los manuscritos de 1857 de Marx. Pero es más que eso. *Marx más allá de Marx* es, por sobre todo, una apasionada obra política destinada a presentar una alternativa a las inter-

“La objetivización de las categorías en *El Capital* bloquea la acción de la subjetividad revolucionaria. ¿No es el caso -y veremos esto en breve- que los *Grundrisse* son un texto dedicado a la subjetividad revolucionaria?”⁸

En su estructura subyacente, *Imperio* decurre por una secuencia teórica articulada en tres formas y fases: la génesis de la inmanencia, la confiscación de la misma en la modernidad y la emergencia actual del control biopolítico de la sociedad -en que la inmanencia humana y el capital se enfrentan cotidiana y globalmente-.

La primera figura, empero, no viene bajo la advocación de Marx sino de Duns Scotus y de Spinoza. Según Negri y Hardt, entre 1200 y 1600 se produjo una inmensa revolución, cuya raíz fue la afirmación de los “poderes de este mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia”⁹. Ese sentirse, imaginarse y autoconstituirse en “dueños de sus propias vidas, productores de ciudades e inventores de paraísos”¹⁰ habría germinado el horizonte de posibilidad de una “apropiación-disolución del poder por parte de la multitud”. Ante tan inmensa amenaza, señalan nuestros dos autores, se alzó, a partir del Renacimiento, una gran confabulación filosófica, social y política, con el objetivo de confiscar la energía creativa de las nuevas fuerzas, y transponerla en “un poder trascendente constituido contra un poder constituyente inmanente, orden contra deseo”¹¹.

El desarrollo de la filosofía de Descartes a Kant y Hegel, el continuum multitud-pueblo-

nación y la organización del Estado, fueron los ejes de esa expropiación de la inmanencia. Empero, la solución impuesta por la modernidad dejó abierta la herida: toda la historia contemporánea no sería otra cosa que la crisis de ese proceso y, en su expresión más alta, las luchas proletarias y los movimientos de emancipación colonial del siglo XX.

La lógica de la exposición que se inicia en el ámbito jurídico-político inscribe la categoría central del análisis -la confiscación de la inmanencia- en el pensamiento humanista del Renacimiento. Tal visión restringe la importancia de



pretaciones ortodoxas de Marx, al demostrar como los *Grundrisse* contienen una visión científica marxista de la lucha de clases y la revolución en acción”, Cleaver Harry, “Introducción”, *Ibid.*, p. 3.

8 *Ibid.*, p. 19...

9 Negri, Antonio y Michael Hardt, 2001, *Imperio*, versión en Internet, 2001, p. 62.

10 “Todo comenzó con una revolución. En Europa, entre 1200 y 1600, a través de distancias que sólo los mercaderes y los ejércitos recorrían, ocurrió algo extraordinario. Los humanos se declararon a sí mismos dueños de sus propias vidas, productores de ciudades e inventores de paraísos”, Negri, T. y M. Hardt, *Ibid.*, p. 62.

11 *Ibid.*, p. 64.



La equívoca generalización de la subsunción real a todo el orbe brota del eurocentrismo de Hardt y Negri que les impide ver el desarrollo desigual y la creciente polarización entre el capital multinacional y financiero dominante y el conjunto de la humanidad, polarización social pero también regional y geográfica.

la tesis, consubstancial a los *Grundrisse* y a su lectura por Negri, del antagonismo cardinal del mundo moderno, y la confina a la fase de la soberanía imperial. Hay una yuxtaposición de una teoría política liberal-anarquista, a veces entrampada en el constitucionalismo estadounidense, y de una teoría económica libertaria fundada en Marx.

En *El Apocalipsis Perpetuo*, nos permitimos señalar el problema:

“A nuestro juicio, la expropiación-metamorfosis ocurrió en un plano mucho más profundo: el de la gestación del valor como el sujeto automático de la vida social, el nuevo Dios de la Modernidad (...) La inmanencia social se transfigura no en trascendencia religiosa o política sino en inmanencia del capital”.¹²

Sólo en el análisis de la fase de realización del Imperio, Hardt y Negri reasumen la concepción del Marx de los *Grundrisse*. Lo hacen en torno a la categoría de nueva composición inmaterial, comunicativa, cooperativa y afectiva de la fuerza de trabajo, y a la lucha de las “contraculturas” de los 60 y 70, las luchas simbólicas que emprendieron los trabajadores, desocupados, artistas y estudiantes, en especial norteamericanos, para desorganizar la trama opresiva de la gobernabilidad disciplinaria.

El sistema logró digerir, según nuestros dos autores, la ruptura gracias a la revolución de las tecnologías de la comunicación. Germinó así el trabajo inmaterial y afectivo, núcleo fundamental de la inmanencia de la sociedad posmoderna donde la energía revolucionaria bulliría en todos los poros de la vida social, resistiendo el control biopolítico del poder gracias a que “el

trabajo inmaterial parece poder proveer el potencial para algún tipo de comunismo elemental y espontáneo”¹³.

En nuestros términos diríamos que en el intelecto general y la cooperación abstracta, generados por el trabajo inmaterial y afectivo, se consumaría la transubstanciación de la inmanencia del trabajo en inmanencia del capital, metamorfosis continuamente subvertida por la inacabable energía del trabajo viviente “que se excede a sí misma”.

Quien dice potencia del trabajo dice energía, eros¹⁴. A la inversa de Freud y Marcuse, para quienes las necesidades gestadas por el principio de realidad -escasez, supervivencia, trabajo- imponen la represión de la satisfacción inmediata, para Lacán es la imposible gratificación del deseo –el objeto a, inconmensurable, imposible de abarcar- lo que hiende el cerrojo inapelable de la naturaleza y abre el “agujero” que suscita la génesis de la realidad específicamente humana. El sustrato final de lo humano es la potencia inagotable de la vida¹⁵.

Esa desmedida potencia vital, canalizada también por el lenguaje, se transfigura en trabajo, ciencia, capital, poder... Es el paso de la subjetividad pura -la vida desnuda- a la objetividad pura¹⁶.

Imperio responde a esta problemática con la noción de biopoder que atraviesa críticamente

13 Negri A. y M. Hardt, *op. cit.*, p. 151.

14 “La expresión del trabajo como deseo y su capacidad para constituir el tejido biopolítico del imperio desde abajo”, *op. cit.*, p. 273.

15 La esquizofrenia de la que hablan Deleuze y Guattari: “La esquizofrenia es el universo de las máquinas desearse productoras y reproductores, la universal producción primaria como realidad esencial del hombre y de la naturaleza”, Deleuze, Giles y Guattari, “El Anti Edipo, Capitalismo y esquizofrenia”; el excedente de energía de Bataille en *La Parte Maldita* (1947).

16 Ver *El Apocalipsis Perpetuo*, p. 136..

12 Moreano, Alejandro, 2003, *El Apocalipsis Perpetuo*, Ed. Planeta, Quito, p. 134.

la discusión de Deleuze con Foucault y las propuestas de la escuela de marxistas italianos del “intelecto general” y del “trabajo inmaterial”¹⁷.

Particular importancia cobra aquí la teoría del “valor-afecto” de Negri¹⁸ -heredera y relevo, en la sociedad posmoderna, de la teoría del valor-trabajo- según la cual el afecto es en primer lugar potencia de acción que se sitúa en el seno de una comunidad que no define un espacio de identidad sino el no-lugar del deseo¹⁹. El afecto es una potencia expansiva de transformación y apropiación que perturba toda medida de valor pero que, sobre todo, afirma la potencia del trabajo viviente como desmesurada, más allá de toda medida. La economía política de la posmodernidad habría devenido, según Negri, en una teoría deontológica del control de esa potencia expansiva, mediante el dominio de los flujos comunicativos y del conjunto de los modos de vida productivos y de intercambio en torno a tres “medios globales y absolutos”, a la vez negativos y destructivos: la bomba nuclear, el dinero, el éter comunicativo²⁰.

“El objeto de la explotación y la dominación tiende a dejar de ser las actividades productivas específicas para pasar a ser la capacidad universal de producir”²¹: he allí el no-lugar de la explotación. Y es en ese no-lugar donde deseo y trabajo como potencia hallan su inconciliable armonía. Esta dimensión de *Imperio* que, a nues-

tro juicio, organiza su sentido fundamental, es de una enorme riqueza y abre las condiciones de posibilidad para fundar un nuevo horizonte de lucha por el comunismo a partir de la propia textura dinámica del capitalismo tardío.

En términos de “estilo”, tal perspectiva es la que construye, por debajo del denso discurso filosófico-político que atesta la superficie del texto, ese aliento épico revolucionario que va emergiendo a lo largo del libro y que hacia el final se toma la escena, en una suerte de *appassionato con brío* tocado por todos los instrumentos y que produce una intensa emoción y conmoción.

La visión de Negri y Hardt está confinada a las regiones del Norte²² y a las zonas del mayor desarrollo tecnológico. Sin embargo, en una perspectiva distinta pero en el mismo terreno de la preocupación por las relaciones entre trabajo y deseo, la experiencia de los excluidos es muy rica. Las rebeliones de los pueblos del ex-Tercer Mundo han estado siempre impregnadas de un fuerte hálito de fiesta y carnaval.

Lamentablemente el intrincado tono discursivo que cubre la faz del texto, parece sepultar en las profundidades su trama fundamental -la subjetividad comunista inherente a la crisis de la Modernidad- y sobreexponer la categoría de Imperio -su génesis y estructura- a una luz excesiva que termina desvaneciendo sus trazos y su perfil.

17 Negri, A. y M. Hardt, *op. cit.*, p. 25.

18 Negri, Antonio, 1999, “Valor y afecto”, en Guattari, Félix y Negri, Antonio, *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Akal, Madrid, capítulo publicado aparte en Internet.

19 “En una primera hipótesis, podemos considerar que el afecto es en primer lugar *potencia de acción*, singular y -al mismo tiempo- universal. Singular porque plantea la acción, más allá de toda medida, que la potencia contenga por sí misma, en su propia estructura y en las reestructuraciones continuas que construye. Universal, porque los afectos construyen una comunidad entre los sujetos. El ‘no-lugar’ del afecto se sitúa en el seno de esta comunidad porque esta comunidad no es un nombre sino una potencia, no es una comunidad de constricciones sino de deseo” *Ibíd.*

20 “El control imperial opera mediante tres medios globales y absolutos: la bomba, el dinero y el éter”, Negri A. y M. Hardt, *op. cit.*, p. 252.

21 *Ibíd.*, p. 151.

Imperio y multitud

Ha cobrado fuerza la idea de que una de las bajas de la invasión norteamericana a Irak ha sido *Imperio*. Sin que participe de esa tesis, creo que hay que examinar algunas de las nociones y varios equívocos de Negri y Hardt.

La principal crítica, proveniente de la versión sociológica del marxismo²³, se concentra en tor-

22 Liberación del trabajo y del deseo son las dos características fundamentales de las revoluciones del siglo XX: Octubre del 17 y Mayo del 68.

23 En particular Jaime Petras y Atilio Borón (*Imperio Imperialismo*, CLACSO, Buenos Aires, 2002), dos exce-

no a la tesis del fin del imperialismo y del Estado-nación. Los cuestionamientos se fundan en dos puntos: la filiación nacional de las grandes corporaciones multinacionales y la activa participación de *sus* Estados en la promoción de las EMT a través de subsidios, créditos preferenciales, protección arancelaria. El problema se ha tornado acuciante en tanto, a partir del presente siglo, los rasgos imperialistas de las empresas multinacionales y de EE.UU. -recurso a *su* Estado para las batallas del mercado y expansión militar norteamericana- han emergido con violencia²⁴.

Los argumentos de la crítica son ciertos pero apuntan a la epidermis del problema: la propiedad jurídica. Desde los célebres juicios de Charles Bettelheim a los regímenes del llamado “socialismo real”, sabemos que la propiedad efectiva y la jurídica son distintas. Una primera aproximación al problema en controversia sería indagar, más allá de la propiedad jurídico-nacional de las grandes corporaciones, sobre la lógica del capital multinacional.

En una entrevista realizada en *Le Monde Diplomatique*, Toni Negri respondió:

lentes analistas y críticos del imperialismo y el poder norteamericano. Empero, en su crítica degradan el texto de Negri y Hardt a extremos inauditos.

24 Durante la guerra en Afganistán, y con relación a *Imperio*, Negri advirtió de que “el ‘libro es viejo’, porque fue escrito entre la guerra del Golfo y la Balcánica, y porque los atentados del 11 de septiembre han dado un vuelco a la situación internacional”. A la pregunta de la periodista: “Su libro no identifica, sin embargo, ese imperio que se está formando con Estados Unidos. Al menos no considera que sea Estados Unidos el único que manda”, respondió: “No, pero le gustaría controlar todo el poder. Y está haciendo lo imposible por conseguirlo. Es la cuestión que se plantea ahora. Nuestro libro, lo decimos en el prólogo, ha sido escrito entre la guerra del Golfo y la Balcánica. Por tanto, nos referimos en él a lo que era una configuración inicial, institucional, pública, política, del desarrollo imperial. Es evidente que las contradicciones que existían entre los grupos dirigentes se han ido desarrollando. Y una de las cosas más interesantes que hemos visto es que la superación de estas contradicciones tiende a excluir a Europa del debate del dominio imperial”, en Galán, Lola, “Toni Negri: el 11 de septiembre, una parte del capital mundial atacó a la otra parte”, en *Babelia*, suplemento cultural de *El País*, Madrid.

“Sobre esta cuestión, nuestra respuesta es clara: contrariamente a lo que sostienen los últimos defensores del nacionalismo, el Imperio no es norteamericano; además, en el transcurso de su historia, Estados Unidos ha sido mucho menos imperialista que los británicos, los franceses, los rusos o los holandeses. No, el Imperio es simplemente capitalista: es el orden del ‘capital colectivo’, esa fuerza que ha ganado la guerra civil del siglo XX”²⁵.

La tesis del final del párrafo citado es correcta y la mejor respuesta a las críticas provenientes de la “sociología marxista”. Es un retorno a la lógica de los *Grundrisse* y de *El Capital*, de la cual el empirismo descriptivo de muchos de los análisis del imperialismo nos alejó. Empero, la primera parte -y todas sus referencias al imperialismo- se encuentra atiborrada de falencias. De hecho, Negri y Hardt confunden imperialismo con colonialismo y expansión de un Estado sobre otro²⁶. De allí las escasas menciones a los flujos financieros y a las corporaciones multinacionales en las reflexiones de nuestros dos autores. Y si la designación de “capital colectivo” como el fundamento del Imperio es en parte acertada, la negativa a inscribirla en el desarrollo y metamorfosis de la expansión financiera mundial impide la comprensión de la génesis del Imperio.

La tesis del capital colectivo no haría sino armonizar la tesis de *Imperio* con la del superimperialismo -o lo que ahora llamaríamos la unificación imperial- creada por Hilferding -y aceptada y a la par cuestionada por Lenin-. La guerra civil ganada por Occidente comprendió entre sus momentos esenciales, a partir del Plan Marshall y de las reformas impuestas por MacArthur en Japón, la unión de EE.UU., la

25 Negri, Toni, *op. cit.*, p. 2.

26 Expansión territorial además. Por eso pueden decir esa barbaridad de que “en el transcurso de su historia, Estados Unidos ha sido mucho menos imperialistas que los británicos, los franceses, los rusos o los holandeses”. Rusia fue expansionista no imperialista. Hardt y Negri desconocen de una sola plumada al *neocolonialismo*. Hacia los 70, EE.UU. era el mayor imperialismo de toda la historia moderna.

Unión Europea y Japón bajo el comando de las corporaciones multinacionales. En esa perspectiva, la constitución del Imperio no sería sino la consumación del imperialismo²⁷. Y es en este punto que se evidencia la naturaleza problemática de las tesis de *Imperio*.

Negri y Hardt sostienen el carácter universal que ha asumido la subsunción real²⁸ sin que se haya derrumbado según las previsiones catastrofistas de la izquierda del siglo XX²⁹. Tal tesis, más que el fin de los Estados-nación³⁰ o el mercado global, legítima, en tanto se localiza en el núcleo primordial del sistema, la provocadora aseveración de la desaparición del imperialismo. Es en este sentido que no existiría un “afuera” del poder imperial.

27 “No cabe duda de que la tendencia del desarrollo es hacia un *trust* único mundial, que absorberá todas las empresas sin excepción y todos los Estados sin excepción. Pero ese desarrollo se opera en tales circunstancias, con tal ritmo, en medio de tales contradicciones, conflictos y conmociones -no solo económicos, sino también políticos, nacionales, etc., etc.- que sin duda alguna antes de que se llegue a un *trust* mundial único, a una asociación mundial “ultraimperialista” de los capitales financieros nacionales, el imperialismo deberá inevitablemente estallar y el capitalismo se transformará en su contrario”. Vladimir Ilich Lenin, “Prefacio al folleto de Bujarin ‘La economía mundial y el imperialismo’”, *Obras completas*, tomo 27, p.103.

“Este contrario, por supuesto, es la revolución comunista que, en una determinada fase de su desarrollo, tendría a los ‘Estados Unidos del Mundo’ como ‘forma estatal de unificación y libertad de las naciones’, por oposición a la idea de un Estado Mundial imperialista destinado a garantizar las condiciones políticas necesarias para asegurar el *Imperio* de un eventual monopolio económico universal”. Vladimir Ilich Lenin, “La consigna de los Estados Unidos de Europa”, *op. cit.*, p. 377, énfasis agregado.

28 A partir de Rosa Luxemburgo, Negri y Hardt admiten que el viejo imperialismo requería ampliarse continuamente hacia regiones no capitalistas (su exterior) para resolver los problemas insolubles de su crisis estructural. ¿Y qué pasará cuando se agote el exterior, es decir, cuando toda la tierra se halle sometida a la subsunción real?, fue la pregunta crucial de los teóricos marxistas. Tal situación ya habría llegado, según *Imperio*: “Mientras la acumulación moderna se basaba en la subsunción formal de los territorios no-capitalistas, la acumulación posmoderna descansa en la subsunción real del propio terreno capitalista. Esta parece ser la verdadera respuesta capitalista al desafío del “desastre ecológico”, una respuesta mirando al futuro” Negri A. y M. Hardt, *op. cit.*, p. 206.

El recurso a la categoría de “subsunción” - sea formal o real- completa ese retorno de Negri y Hardt a Marx, mas allá del marxismo ortodoxo del Siglo XX. Como una de las pruebas inequívocas de la tesis, *Imperio* recurre a Friedrich Jameson para sostener que la naturaleza y la cultura son ahora un producto industrial: “naturaleza y cultura hechas-a-máquina”³¹. La afirmación es inobjetable siempre y cuando se la circunscriba a las regiones del Norte. En *El Apocalipsis Perpetuo* señalábamos:

“La innovación tecnológica a la que se refiere Jameson se ha desplegado solo en EE.UU., la Unión Europea y Japón, donde el capital ha colonizado todo -naturaleza, cultura, cuerpo, inconsciente-, llegado a todos sus rincones y experimentado un crecimiento intensivo, fundado en la subsunción real. Tal la gigantesca cabeza del Catoblepas. Sin embargo, en el resto del mundo -más de 5 mil millones de habitantes- no sólo que han sobrevivido regiones y actividades no modernas, sino que la llamada globalización, lejos de generalizarla, ha desmantelado parte de la que se levantó en la fase de los proyectos nacionales y ha recreado las condiciones de una nueva acumulación originaria, una suerte de re(neo)colonización. Tal el cuerpo del Catoblepas, ese híbrido esperpéntico, mezcla de imperio e imperialismo, cuya cabeza gigantesca se derrumba sobre el barro, impidiéndole *ver*”.

29 Hubo quienes tuvieron una concepción distinta. Así, Etienne Balibar, a diferencia de Rosa Luxemburgo, demostró que los límites del capitalismo son internos: las causas que conducen al incremento de la composición orgánica y al descenso de la tasa de ganancia contribuyen a elevar el rendimiento del trabajo y a favorecer la plusvalía relativa. Ése era para Balibar el horizonte de libertad de las luchas proletarias puesto que el sistema no estaba condenado a desmoronarse *per se* sino por acción de la lucha política de los trabajadores.

30 La lógica de Hardt y Negri va a contramano. Legítiman inicialmente la tesis del Imperio en el orden jurídico, luego en una relación entre mercado y orden jurídico, después en la desaparición del Estado-nación para arribar finalmente a la tesis de la subsunción real universal.

31 Sin duda, no sólo la naturaleza exterior sino la propia naturaleza humana, y los cuerpos útiles, e incluso el inconsciente han terminado por ser obras artificiales, productos biopolíticos.



La subsunción real, extendida a los confines del territorio de la Tríada y a su entero tejido social y, por arriba, -en las redes de la corporación multinacional y el sistema financiero- al conjunto del planeta, ha generado la llamada “sociedad red”³², los flujos -financieros y electrónicos- desterritorializados, las explotaciones orquestadas no sobre los procesos productivos sino sobre la potencia del “intelecto general”, el poder imperial ejercido desde el *Empíreo* como actividad policial...: tal es el no-lugar de la dominación imperial, el fin del imperialismo. Empero, y en la terminología de Castells, la mayoría de la humanidad vive en el “espacio de los lugares” sometida a anacrónicas formas, fundadas en la subsunción formal, de explotación y opresión.

32 El término es de Manuel Castells en *La Sociedad Red*.

Mas allá o más acá de Negri

La equívoca generalización de la categoría a todo el orbe brota del eurocentrismo de Hardt y Negri que les impide *ver* la problemática del desarrollo desigual y la creciente polarización entre el capital multinacional y financiero dominante y el conjunto de la humanidad, polarización social pero también regional y geográfica.

Fascinados por las contraculturas de los 60 y 70 y el surgimiento de los modos inmateriales y afectivos del trabajo viviente, no prestaron atención a “la guerra civil del Siglo XX” que, según sus propias expresiones, presidió el nacimiento del Imperio.

Si partimos de las cuatro contradicciones, señaladas por los teóricos comunistas en los 60, que dinamizaron esa guerra civil, Occidente venció en todas: derrotó al nacionalismo tercermundista, unificó a la Tríada, derrumbó al llamado bloque socialista y abatió en toda la línea al movimiento obrero europeo, norteamericano, japonés y mundial. El resultado, que singulariza la dinámica imperial, no es otro que una descomunal centralización de capitales acompañada de una incalculable destrucción de fuerzas productivas que arrasó empresas, ramas, regiones y países enteros, en el marco de un estancamiento prolongado de la producción y la productividad; desmantelamiento del estado de bienestar -desempleo masivo, reducción de los salarios y ampliación de las brechas de ingresos, disgregación de los sindicatos y floración del “trabajo basura”-; desplome de las economías de las regiones atrasadas, cuyo efecto más despiadado y cruel ha sido la devastación del África Subsahariana³³. Tal es el resultado de una lógica económica de creciente polarización económica, cuya matriz es la ganancia extraordinaria permanente -renta de la tecnología- que transfigura en capital multinacional toda la energía viviente del mundo. Lejos de la universalización de la subsunción *real*, la génesis del Imperio ha venido acompañada de una dilatación de la *formal*, el incremento de la plusvalía absoluta y la

33 El desplazamiento de la categoría de productividad por la de competitividad, es la expresión resumida de todo ese proceso de degradación de la economía mundial

supervivencia y aun resurrección de formas serviles y aun esclavistas de trabajo.

Por otra parte, el carácter restringido de la categoría de capital colectivo -circunscrita a la del conjunto de empresas privadas-, utilizada por nuestros dos autores, obstruye la posibilidad de comprender las contradicciones globales del origen y funcionamiento del orden imperial y sus tendencias predominantes.

La categoría marxista de “capital en general”³⁴ -concebida a escala planetaria- propicia las mejores condiciones para esa percepción. Bajo su punto de vista comprendemos que el Imperio está muy lejos de haber plasmado una sociedad burguesa universal. Los obstáculos a las migraciones impiden la germinación, por abajo, de la humanidad y de tal sociedad: clases, ciudadanía y fuerzas políticas ecuménicas. Diversas fracciones de la burguesía, en especial sus estratos medios y pequeños, son nacionales. El apareamiento de corporaciones de estos sectores abre nuevas tendencias pero aún son incipientes. La única fuerza efectivamente global es la gran burguesía.

Como lo dice Vergopoulos: “con todo, si bien es cierto existe una tendencia al desmantelamiento de la coherencia de los sistemas productivos nacionales sobre cuya base se había construido el capitalismo histórico, se está lejos de haberlos sustituido por la coherencia de un sistema productivo mundializado”. Más aún, el desarrollo desigual de la globalización produce la hipertrofia de las regiones del Norte y la atrofia de las regiones del Sur³⁵. La imagen del Catoblepas es la metáfora de la polarización del planeta³⁶.

34 “Capital en general”, es una categoría que se encuentra *in nuce* en *El Capital* de Marx y que alude al juego de contradicciones en que se realiza el conjunto del sistema que comprende no sólo a sus distintas fracciones y propietarios jurídicos sino a toda la sociedad, incluida la clase obrera como capital variable.

35 Hoy norte y sur son categorías sociales antes que geográficas. En EE.UU. y Europa existen zonas y capas de pobreza extrema.

36 “Zonas excluidas, superconcentración metropolitana de los upstream-procesos, desarrollo desigual, economías demasiado abiertas, otras demasiado poderosas para abrirse, crecientes brechas tecnológicas, extrema

En *El Apocalipsis perpetuo* señalábamos:

“En lugar de la construcción de la humanidad, la lógica internacional de la valorización provoca la exclusión de miles de millones de hombres, la sobreexplotación del trabajo, la fractura de identidades complejas, las guerras fratricidas. Hoy vivimos la contradicción -sangrante, inhumana, cruel- entre el Catoblepas y la humanidad, entre la globalización y una mundialización auténtica”.

En la invasión de EE.UU. a Irak se consumó el nuevo orden mundial, la figura política del Catoblepas, la expresión del desarrollo desigual. El orden pos-Irak tiende a convertir a EE.UU. en estado universal³⁷, a confinar a la Unión Europea, Japón, Rusia y China a sus límites regionales, a establecer estructuras económicas -acuerdos de libre comercio- y político-militares en cada zona que, junto a los Estados fuertes, aseguren la *paz americana*, a desarticular progresivamente a los débiles, sea fraguando gobiernos sin autonomía y/o promoviendo su desintegración en sus regiones y etnias, a demarcar “zonas” que se extienden por varios territorios y que excluyen la vigencia de la soberanía, a la declaración de patrimonio de la humanidad sobre varios ámbitos económicos -países enteros, la

diferenciación del ingreso, cuatro o cinco mil millones de hombres que se vuelven innecesarios, excedentes, *yapa*, *jet set* cosmopolita y repliegue étnico, génesis de un Estado planetario y disgregación política de la periferia, una fuerza centrípeta que amenaza abrir el agujero negro y a la vez un continuo *big bang* que rompe toda vínculo y disemina trozos y migas, apertura de una conciencia ecuménica y un hombre escindido y roto, perdido en una suerte de movimiento browniano y sostenido apenas por múltiples voces *otras* que lo descentran: el Catoblepas es verdaderamente un fenómeno”, Moreano, Alejandro, *op. cit.* p. 426-427.

37 En nombre de la “cruzada perpetua”, Estados Unidos ha consolidado su condición de ejército mundial implantado en todas las regiones cinco comandos regionales que cubren todos los rincones del mundo y ba-

Amazonia o las Islas Galápagos, y recursos naturales como el petróleo, las fuentes de agua y la biodiversidad- y su transformación en entidades administradas bajo la figura de fideicomisos internacionales. La germinación de una soberanía mundial sería un excepcional proceso histórico salvo que, en las actuales condiciones, asume la condición de una irradiación universal de la soberanía norteamericana³⁸.

La encarnación del poder imperial en el Estado norteamericano y su expansión militar territorial, los intereses petroleros en juego y las pugnas de las corporaciones norteamericanas, francesas y alemanas, hicieron emerger la vieja figura del imperialismo yanqui. La conquista de Irak fue un “golpe de estado” a escala planetaria. Pero no se trata de la resurrección de Teddy Roosevelt y su política del big stick³⁹. Es el Imperio que asume el rostro y el discurso, a lo Mr. Chance⁴⁰, de George W. Bush, y la soberanía imperial deviene en soberanía estadounidense.

La invasión a Irak provocó otro proceso fundamental. Las marchas del 15 de febrero que reunieron a millones de personas en Europa y en todo el mundo, fueron concertadas en el III Foro de Porto Alegre. Es el acontecimiento histórico fundamental de la presente etapa y abre el horizonte de lo que Negri denomina “guerra civil de las masas contra el capital mundo”. Concentración espacial del poder imperial,

emergencia universal de la lucha social: tales las paradojas del Imperio.

La rebelión de los excluidos es la expresión social de las tendencias engendradas por la génesis del “capital en general” -libre desplazamiento de la fuerza de trabajo, superproletariado, clases y fuerzas políticas internacionales, formación de la humanidad como sujeto político, ciudadanía universal, relaciones sociales en redes...-. En tanto tal, no rebasan el marco del sistema. Sin embargo, sobrepasan su capacidad real.

La resistencia de los excluidos se transforma tendencialmente en sublevación de los explotados. En ese hiato y a la vez gozne, emerge, violenta y relampagueante, la inmanencia de trabajo y deseo. La inmanencia de la vida desnuda. Y es en este nivel que la lógica profunda que anima Imperio –la rebelión de la inmanencia del trabajo viviente y la germinación de la subjetividad comunista⁴¹- en donde se revela su inconmensurable -más allá de toda medida- importancia.

DEBATE

0

La mediación de la política

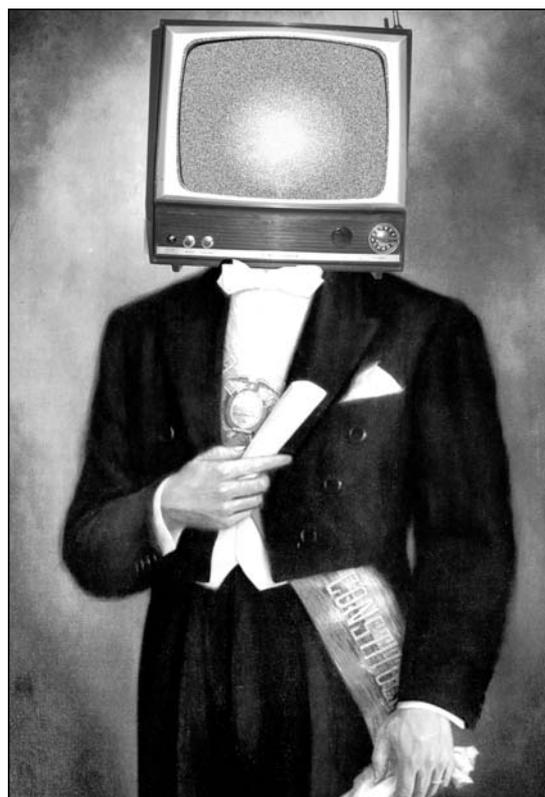
Comentarios
al dossier de Íconos 16

Carlos Tutivén Román¹

Los artículos reunidos en el dossier del número 16 de la revista Íconos titulado “La mediación de la política”, son trabajos que abordan este fenómeno preocupante y a la vez fascinante: cómo la política, en tanto discurso y praxis de transformación, administración y control social, serio e importante para la realización de los más altos valores de la modernidad ilustrada, ha devenido lívida, fugaz, poco seria, y a ratos entretenida e irresponsable como las dramaturgias tele novelescas.

De cómo la política no va más en esos términos tradicionales y de cómo recuperar su alicida aura (gestada desde Aristóteles a Habermas) sin perderse en el océano informal e informativo de los universos mediáticos, responsables, entre otras cosas, de la “a politicidad” reinante, trata el dossier que comentaremos.

Los trabajos pueden dividirse a *grosso modo* en dos tipos. Los que tratan casos específicos dentro de los marcos nacionales tenemos el artículo de Cañizales (Venezuela), de Gabriela Córdova (Ecuador), Roberto Follari (Argentina) y el de Fabio López De la Roche (Colombia). Y el que aborda la temática de la *pospolítica*, -tal vez porque hace las veces de introducción al dossier-, que es el de Mauro Cerbino. En estos comentarios procederé a la inversa de este orden, comentando primero los “casos nacionales” que evidencian esta me-



Gonzalo Vargas

diatización y particularmente los que me son más cercanos por sus respectivas interpretaciones, y dejaré para el final aquel de la introducción por ser más especulativo y general como las conclusiones a las que deseo arribar.

A modo general lo primero que llama mi atención de los trabajos de casos es el “fondo geográfico” en el que se producen: Latinoamérica. Se trata de democracias frágiles y periféricas, que a la vez que sufren las penurias de los modernismos de corte neoliberal, están plenamente globalizadas en términos mediáticos, audiovisuales e informáticos. Son sociedades caracterizadas por una conflictividad variada, - el caso colombiano es el más extremo -, y de un consumismo asfixiante que conjuga con una fragmentación social ajetre-

¹ Universidad Casa Grande de Guayaquil

da por poderes locales y regionales que hacen difícil la gobernabilidad y la sustentabilidad económica. Es en esta panorámica donde situó el fenómeno de la mediatización de la política, no sólo como un ingrediente más de esta “caracteriología sociológica”, sino como un dispositivo hegemónico presente en la constitución del imaginario político de estos países.

No creo encontrar diferencias entre los autores del dossier en la apreciación de que la televisión es “el medio y el escenario hegemónico en la construcción de la visibilidad comunicativa masiva”. Al igual que el comunicólogo Jesús Martín Barbero, que no escribe en este dossier pero que traigo a relación como un autor polémico que ha discutido estos mismos fenómenos, se piensa que la televisión se ha vuelto el espacio privilegiado donde las colectividades identifican sus necesidades de representación y legitimación de sus intereses. Pero difieren a la hora de interpretar esta hegemonía. Mientras Follari, por ejemplo, acusa a la televisión de banalizar la política en tanto fija la agenda de lo que se habla en un formato de velocidad impresionista, donde la caducidad es la norma y donde lo interesante prima sobre lo importante, estropeándose, por lo tanto, la calidad del “lo político”, Martín Barbero sostiene, en cambio, que la televisión crea una trama compleja de complicidades y resistencias que no se dejan leer por fuera del fenómeno de la recepción misma del medio, ni apelando al libro o al texto periodístico como antídoto (Follari le da a la prensa el carácter de construcción de la opinión deliberante).

Para Martín Barbero hay que desprenderse “del mal de ojo de los intelectuales” apocalípticos que no han sabido ver lo que se juega en las “gramáticas audiovisuales”, es decir la emergencia de un nuevo *sensorium* que a la vez que se fascina por la imagen, paradójicamente recrea nuevos sentidos, destrezas y aprendizajes, propios de las nuevas tecnologías, el cambio de época y de subjetividad. En este punto Follari es más clásico y conservador. Prefiere el texto escrito y la escucha pausada que ofrece la radio, al vértigo de las imá-

genes televisivas, pues confía, como buen filósofo, en la temporalidad del pensar y discutir propio de las lógicas del silogismo y de la argumentación racional.

Pero Follari está hablando de la televisión argentina, de una televisión que ha exacerbado la carnavalización del formato televisivo: “show continuo, ruido interminable, alegría y tragedias forzadas para llamar la atención”, pura forma que se agota en el gesto histriónico (Tinelli es el paradigma) que ha empobrecido la experiencia receptiva en la medida en que solo ve la escenificación de un espectáculo que busca el rating a toda costa.

Follari en su trabajo nos da una respuesta a la pregunta ¿por qué los temas importantes y serios, o que deberían serlo para los ciudadanos, ya no lo son? Tal vez porque el mismo show a cansado al televidente al presentar el accionar político como escándalo, intrigas, corrupción y no como problema social, responsabilidad ciudadana. Porque el televidente sometido a la excitación audiovisual de sus sentidos queda impresionado al mismo tiempo que extenuado al informarse de los sucesos. El espectáculo televisivo (Requena) se fagocita a sí mismo, dejando un *resto* del lado del espectador, un resto de ignorancia sobre el mismo proceso de recepción, que no da tiempo para asimilar el sentido o sin sentido de los mensajes, un resto de silencio y hastío, propio de las drogas y de las adicciones evasivas. Pero hay que advertir que esto no es propio de la imagen sino de su uso consumista y su producción excitante.

De cómo los medios generan las imágenes, no para comunicar y comprender, sino para informar y consumir exclusivas, es la pregunta que impone una reflexión teórica a los comunicadores en un mundo que duerme en un paraíso-infierno de audiovisuales en tiempo que justamente necesitan despertar. La alusión a la trama de la película *The Matrix* es una sospechosa coincidencia.

Fabio López De la Roche trata el problema de cómo comunicar en contextos de conflicto armado, refiriéndose obviamente al caso colombiano. En las observaciones detalla-

das del conocido investigador sobre la conducta social y profesional de los medios, es la prensa la que trata el conflicto con análisis y perspectivas históricas y estructurales, mientras la televisión resalta más el efectismo espectacular de los “hechos noticiables”, como el bombazo, los secuestros, las masacres.

Según De la Roche, el abordaje televisivo del proceso de negociación -proceso por lo demás complejo-, fue mínimo, probablemente -sostiene- porque esto requería más capacidad de interpretación, más tiempo de presencia televisiva en la construcción de esos mensajes, y el tema mismo es menos espectacular e inmediato que las otras noticias, “invisibilizando lo importante” - más conceptual y meditado-, y “resaltando lo interesante”, cuando lo interesante es sinónimo de curiosidad y atención impresionada, intensa y fugaz, como un *shot* de tequila.

Si la televisión trata así las realidades de la guerra civil colombiana es porque se halla secuestrada por los imperativos del marketing, el rating y la publicidad, fuerzas económicas, pero también estéticas, que impiden un desarrollo diferente del medio y de su trabajo periodístico. Es muy importante el llamado de atención que nos hace De la Roche sobre la forma en que se crean los hechos noticiables en la televisión colombiana, incluso más allá del tema de la guerra. Se construyen bajo la lógica y la gramática de la fragmentación, la inconexión entre las partes, y la velocidad, privilegiando los sucesos dramáticos sobre los explicativos y analíticos.

Volvemos a encontrar los mismos ingredientes de la sopa mediática de la política. Imperativos comerciales y de mercado, estéticas y formatos publicitarios, impresionismo sicologista y espectacularidad informativa, combinados con la velocidad de las ediciones noticiosas, la fragmentación del relato o narrativa audiovisual, la carencia de tiempo para la interpretación, incapacidad, por lo tanto, para el análisis conceptual y el juicio ponderado y responsable.

Pero a parte de este *condicionamiento posmoderno* para el trabajo noticioso, De la Ro-

che sostiene que es casi imposible sostener alguna ecuanimidad y equilibrio en el tratamiento noticioso del conflicto armado, en la medida en que ese tratamiento está atravesado de punta a punta por un apasionamiento visceral de la partes generado a través de vivencias traumáticas que el mismo conflicto genera en todos. Por ello, tanto la producción de la información como su recepción social está mediada por estos sentimientos de antagonismo irridentos, pues los procesos comunicativos, según de la Roche, tiene su base y se alimenta en *la cultura política* de los actores sociales involucrados (sobre el concepto de cultura política remitirse a Íconos 15).

Esto nos lleva a reflexionar que la comunicación no es posible solamente por la mera buena voluntad de los sujetos, y la accesibilidad tecnológica, sino que los significados y posiciones subjetivas se forjan en una pragmática de significaciones que a su vez anclan en concretas condiciones materiales y culturales que dificultan la confianza necesaria para el entendimiento recíproco, como son la segregación racial, la exclusión social, la violencia simbólica.

La argumentación De la Roche nos debe interrogar sobre la relación entre comunicación y contextos de confianza. La comunicación es posible a partir de mínimos de confianza intersubjetiva, mínimos éticos que se levantan sobre la viscosa heterogeneidad de las diferencias sociales, políticas y culturales, y se construyen a partir de indicios y experiencias compartidas sobre el otro. Una comunicación en contextos de alta conflictividad, intolerancias recíprocas y desconfianzas viscerales, no es una comunicación en *strictus sensus*, sino un juego de imposturas en lucha por la hegemonía de la razón propia, de la descalificación de la cosmovisión del otro, en definitiva una batalla de voluntades de poder. ¿Cómo se puede dialogar en un clima donde impera sistemáticamente el desfondamiento de esos mínimos de confianza, cuando paralelamente al gesto de dialogar se boicotea su condición de posibilidad: un espacio para entender al otro por fuera de lo que lo afirma negativamente ante uno?

Otro cúmulo de razones que De la Roche esgrime para explicarse el fracaso de las negociaciones son del orden de las posiciones subjetivas. El esquematismo mental e ideológico, como la falta de una visión compleja y flexible de la sociedad colombiana, entre otras fallencias de la guerrilla, son las que minaron e imposibilitaron la creación de un clima de confianza suficiente para el diálogo, el entendimiento mutuo, y el acuerdo sensato.

Fue así – nos dice- como la regidez y tozudez de la guerrilla, acompañadas de verdaderos actos criminales, ahondaron en las elites y en la opinión pública de amplio sectores sociales, un sentimiento de rechazo total, y de escepticismo social frente al esfuerzo del diálogo, y afirmó, en cambio, la imagen convenida que este problema que viene desangrando a Colombia por décadas, sólo se curaría con la “mano dura”, a favor del orden y la autoridad. Sabemos que la violencia y la agresividad encuentran su mejor caldo de cultivo en las experiencias de impotencia y angustias alimentados a su vez por desentendimientos, oscuridades, y ofuscaciones. La agresividad hacia el otro se ampara históricamente en dos condiciones psíquicas; no querer saber nada de él y así poderlo estigmatizar para mejor poderlo exterminar, y dos, sabiendo del otro dogmáticamente, destruirlo por que ese saber no calza con lo que yo imagino debe ser un ser humano.

Se apela y se demanda “la mano dura”, el autoritarismo despiadado, cuando una sociedad está perdiendo su capacidad de entendimiento de las diferencias socioculturales que la antagonizan estructuralmente, cuando la reflexividad sobre sus posibles tratamientos simbólicos, es decir, comunicacionales, seden al mero “informacionismo mediático”.

El aparente callejón sin salida al que a llegado Colombia, se debe al extremismo de estas posiciones, donde no gana, por supuesto, ni la democracia, ni la plena resolución del problema, pues a parte de que es complejo y amalgamado el fenómeno guerrillero, lo que se consigue es la indiscriminación ciega y bruta a todo matiz, y sutileza que se le opon-

ga críticamente. Matices y sutilezas necesarias para destrabar los bloqueos y las desconfianzas. Los periodistas y comunicadores sociales, como intelectuales y académicos quedan por lo menos disminuidos e imposibilitados de trabajar a favor de la verdad, de la crítica, de la investigación sobre las instituciones, las prácticas y los actores que hacen o deshacen la democracia. Así la sociedad no puede auto reflexionar, auto criticarse, discutir su destino por vías diferentes a la muerte y a la destrucción. No sorprende por lo tanto el escepticismo de Fabio López De la Roche sobre este conflicto, avizorando un desenlace inhumano.

La mediatización de la política como pospolítica

El artículo de Mauro Cerbino se ocupa de la pospolítica, entendida según se colige de su texto, como una situación de pérdida o sustitución de la forma tradicional del quehacer político por otra forma sostenida en la imagen y valoraciones ligadas al hombre de éxito, al ready made que se ha impuesto como modelo desde los años ochenta con el triunfo del capitalismo financiero con la “era reaganiana”. El político empresario, que no solo se contenta con ser un triunfador, sino y sobre todo de parecerlo. Pospolítica que coincide en la sociedad de los medios de comunicación con el debilitamiento y eclipse de la esfera pública entendida como “espacio de negociación de intereses sociales contrapuestos”.

La pospolítica también implica la conduc-

Hay que desprenderse "del mal de ojo de los intelectuales" apocalípticos que no han sabido justipreciar las "gramáticas audiovisuales": la emergencia de un nuevo sensorium que fascina por la imagen y recrea nuevos sentidos, destrezas y aprendizajes, propios de las nuevas tecnologías, el cambio de época y de subjetividad.

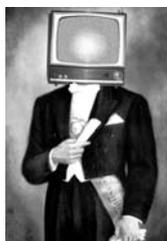


ta electoral de entreguismo clientelar y fascinación por el marketing político del electorado que condiciona la voluntad política a un proceso identificatorio con el candidato, similar a como se identifica un consumidor a una marca o producto. Voluntarismo fascinado por la imagen de una mercancía publicitaria

ra legitimarse en la opinión pública. Así, concluye el autor, la egocracia de la pospolítica se da la mano con la videocracia de la sociedad de la información.

Resumido su planteamiento introductorio de una mediatización de la política por vía de una debilidad intrínseca de la política misma, resumiré esquemáticamente algunos puntos que hacen de comentario y en algunos de contrapunto.

Hay que entablar relaciones intersubjetivas, institucionales y políticas con los medios y sus productos. Abrir espacios para la palabra propia en los espacios mediales significa afrontar la responsabilidad de que vivimos un mundo complejo e interconectado telemáticamente, multiperspectivista y heterogéneo.



– el candidato – que se rinde al inmediatismo de la oferta prescindiendo de la pertinencia de los mensajes, y la factibilidad de los planes y programas. Cerbino critica – no sin cierto talante nostálgico – la pérdida o debilitamiento del modelo ilustrado del quehacer político, remplazado por otro mas emocional e imaginario. Contra el lugar común, el autor no responsabiliza a los medios de este estado de cosas, sino a la política misma de prestarse a los medios para ser espectacularizada. Es debido a la debilidad intrínseca de la política, de convencer y conmover a las mayorías, para luego construir un consenso, - ya mediático -, entre ciudadanos y políticos basándose en la naturaleza personalista y sentimental, desvinculada de los sistemas de ideas y valores contractuales.

Ante la ausencia de alternativas de comunicación de los políticos con los ciudadanos, y la pérdida de profundización ideológica sufrida por la política, ésta busca *veddetizarse* en los medios para seguir estando presente en el imaginario colectivo. En esta situación de pobreza y poca raigambre popular de la política, esta apela al *star system* para el recambio de la oferta electoral y a los sondeos de opinión pa-

1. Cerbino piensa la política como un diálogo entre ciudadanos y políticos, diálogo que se valora por el grado de racionalidad contractual que posee, el mismo que permite juzgar y discernir cumplimientos, bases programáticas e ideológicas. Pero sabemos que este diálogo modelo, de origen ilustrado, no se da tan racionalmente, ni en términos exclusivamente contractuales, si alguna vez lo fue. Hoy la (pos) política se conjuga con agenciamientos políticos no necesariamente ciudadanos en el sentido clásico.
2. Si la política se ha empobrecido y deslegitimado a los ojos de los electores, es por razones inscritas al movimiento mismo de radicalización de la modernidad, donde las utopías, los sistemas de representación y el control de los poderes estatales, sindicales y partidistas son desenmascarados como pretensiones de poder sin más, en alianzas al dinero y el control de intereses corporativos. En esta situación, si la política no ha encontrado otros medios de comunicarse, es porque la vía de comunicación social de la modernidad la encarnan precisamente los medios masivos con espectacularización incluida.
3. Cerbino concibe a la política como el campo o escenario de confrontación de intereses y grupos distintos que luchan por establecer niveles de legitimidad y consenso para la toma de decisiones de alcance colectivo. Es decir, como un campo de fuerzas en conflictividad o antagonismo permanente por la hegemonía de la significación que debe establecerse colecti-

vamente. Se puede argumentar que ese mismo terreno de fuerzas se da hoy no por fuera, sino por dentro de los medios, o mejor dicho al interior de la videosfera, y no sólo exclusivamente en el terreno de lo puramente político. Este planteamiento sigue prisionero de la división en esferas propias de la primera modernidad (Weber) y no considera que en la segunda modernidad tales esferas se han permeado o han dado lugar a una nueva topología, menos geométrica y mas rizomática (nudos, hologramas, etc).

4. Diferenciar mediación (uso de la palabra y la argumentación para dar forma a una idea política) de mediatización (función que ejercen los medios) para proponer un trabajo de veeduría crítica a los medios y sus productos y procesos, es un planteamiento saludable. No pensar la política como totalmente mediatizada sino con alternativas racionales y argumentativas, que reinstauren su ámbito y discurso propios. También nos dice Cerbino que la mediatización sería también válida para los medios mismos, en la medida en que al introducir la reflexividad crítica en sus productos, y operaciones, pueden alejarse del inmediatismo fatuo y comercial, y estimular las condiciones para el ejercicio de lo polémico propio del antagonismo democrático bien entendido. Mi inquietud se dirige en cambio al exclusivismo de la propuesta – de corte habermasiana- que no considera otras intervenciones críticas, no limitadas a la palabra, y que incluso puedan usar la imagen – como el cine y el video – para despertar otras sensibilidades con otros recursos. El arte y los recursos estéticos pueden muy bien ser veedurías de otra naturaleza sobre el comportamiento ciudadano de los medios.
5. Ejemplo de esto podría ser la Internet. No sólo sería una alternativa a los medios tradicionales por ser hipertexto, como bien

lo afirma Mauro Cerbino, sino por el acceso directo a las fuentes, la representación directa y no derivada, que pueda relativizar la representación medial. La Internet se está configurando como el nuevo espacio público, que no es esférico, ni representacional, ni dualista, sino rizomático y de multitudes.

6. Cerbino plantea la necesidad impostergable de crear un tercer polo (políticos, periodistas, veedores) o quinto poder (ejecutivo, legislativo, judicial, periodístico, ciudadanos alfabetizados en medios) que sea capaz de una vigilancia crítica que demande calidad y rendición de cuenta a los medios de comunicación, con una incidencia notable en la agenda de los medios. Una agenda que deje de crear un impresionismo político fascinado, sensacionalista e inmediatista y pase a ser generador de una política participada compleja y reflexiva. Esto obligaría a los sujetos a relativizar ser meros consumidores de medios a ser *ciudadanos mediáticos* que intervienen en los mismos procesos de producción mediática.

Consecuencia inmediata: no se puede evadir la responsabilidad de entablar relaciones intersubjetivas, institucionales y políticas con los medios y sus productos. Abrir espacios para la palabra propia en los mismos espacios mediales, y no por fuera, en esferas acrisoladas e impolutas de alguna crítica trascendental, allende a la misma mediatización visual, significa afrontar la responsabilidad de que vivimos un mundo complejo e interconectado telemáticamente, multiperspectivista y heterogéneo.

Lo cual implica el reconocimiento de nuevos actores, que siendo algunos abrumadoramente mediáticos como los jóvenes, sin embargo son portadores de nuevas formas de politicidad emergente, que no se expresan del todo en el campo exclusivo de lo simbólico, ni están completamente imaginarizados.

Violencia, luto y política¹

Judith Butler²

Propongo considerar una dimensión de la vida política que tiene que ver con nuestra exposición a la violencia y con nuestra complicidad en ello, con nuestra vulnerabilidad ante la pérdida y la tarea de luto que la sigue, y con la búsqueda de unas bases para la comunidad en estas condiciones. Sin embargo, no podemos precisamente “argumentar en contra” de estas dimensiones de la vulnerabilidad humana, en cuanto ellas funcionan, en efecto, como los límites de lo argumentable, y aún tal vez como la fuente de lo inargumentable. No es que mi tesis sobreviva a cualquier argumento en su contra: con seguridad hay varias maneras de considerar la vulnerabilidad corporal y la tarea de luto, así como hay varias maneras de comprender estas condiciones dentro de la esfera de la política. Pero si la oposición es en contra de la vulnerabilidad y la tarea de luto en sí mismas, sin tener en cuenta su formulación, entonces quizá es mejor no considerar esta oposición, principalmente, como un “argumento”. De hecho, si no hubiera oposición a esta tesis, no habría razón para escribir este ensayo. Y si la oposición a esta tesis no estuviera cargada de consecuencias, no habría ninguna razón política para reimaginar la posibilidad de la comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y la pérdida.

Entonces, tal vez no sea una sorpresa que proponga para comenzar, y para finalizar, la pregunta de lo humano (¿como si para nosotros hubiera alguna otra forma de comenzar o terminar!). Comenzamos aquí no porque haya una condición humana que se comparta universalmente -con seguridad, ese no es el caso-. La pregunta que me preocupa a la luz de la reciente violencia mundial es, ¿quién cuenta como humano?, ¿las vidas de quién cuentan como vidas? y, finalmente, ¿qué hace que una *vida sea digna de llorarse*? A pesar de nuestras diferencias de ubicación e historia, mi presunción es que es posible apelar a un “nosotros”, ya que todos tenemos una noción de lo que es haber perdido a alguien. La pérdida ha formado un tenue “nosotros” a partir de nosotros mismos. Y si hemos perdido es porque hemos tenido, porque hemos deseado y amado, porque hemos luchado para encontrar las condiciones para nuestro deseo. En décadas recientes, todos hemos perdido a personas a causa del SIDA, pero hay otras pérdidas que nos infligen, que se deben a enfermedades y al conflicto global; también está el hecho de que las mujeres y las minorías, incluyendo las minorías sexuales, están, como una comunidad, sujetas a violencia y expuestas a su posibilidad, si no a su realización. Esto significa que cada uno de nosotros está constituido políticamente, en parte, en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos -como un sitio de deseo y vulnerabilidad física, como sitio de una publicidad a la vez asertiva y expuesta-. Pérdi-

1 Contribución para Íconos: *Violence, Mourning, Politics*. Traducción: Edison Hurtado y Lola Pérez.

2 Universidad de California en Berkeley.

da y vulnerabilidad parecen ser el resultado de nuestros cuerpos socialmente constituidos, cuerpos vinculados a otros, corriendo el riesgo de perder esos vínculos, cuerpos expuestos a otros, corriendo el riesgo de la violencia por el solo hecho de esa exposición.

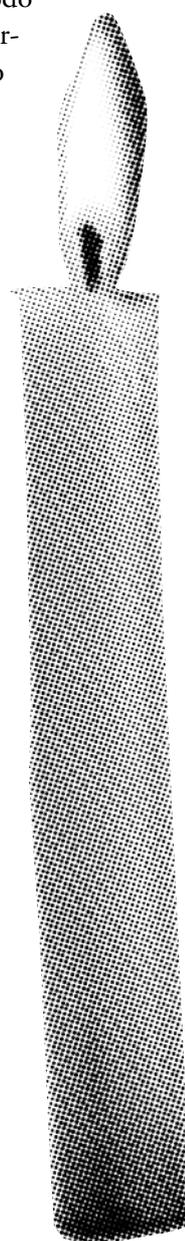
No estoy segura de saber cuando el luto es exitoso, o cuando uno ha estado completamente de luto (ha llevado duelo) por otro ser humano. Freud (1917) cambió su parecer en este asunto: sugería que el luto exitoso significaba ser capaces de intercambiar un objeto por otro; luego pensaba que la incorporación, originalmente asociada con la melancolía, era una tarea esencial del luto (Freud, 1923). La primera esperanza de Freud (1917) de que un vínculo podría retirarse y luego darse nuevamente implicaba una cierta intercambiabilidad de objetos como un signo de optimismo, como si el prospecto de entrar a la vida nuevamente hiciera uso de un cierto tipo de promiscuidad de la aspiración libidinal. Eso puede ser cierto, pero no creo que llevar luto de una manera exitosa implique que uno haya olvidado a la otra persona o que algo más haya tomado su lugar, como si la completa sustitución fuera algo por lo que nosotros podríamos luchar.

Quizás, más bien, uno está de luto cuando acepta que será cambiado, posiblemente para siempre, por la pérdida que experimenta. Quizás el luto tiene que ver con aceptar experimentar una transformación (tal vez debería decir *someterse* a la transformación) cuyo resultado completo no se puede saber con anticipación. Existe la pérdida, como todos sabemos, pero también existe el efecto transformador de la pérdida, y éste último no puede ser trazado o planificado. Uno puede tratar de escogerlo, pero puede ser que esta experiencia de transformación desconstituya tal elección en algún grado. No creo, por ejemplo, que uno puede invocar la ética protestante cuando se habla de una pérdida. Uno no puede decir, “ah, yo afrontaré una pérdida de ésta manera, y éste será el resultado, me prepararé para la tarea y me empeñaré por alcanzar el fin de la aflicción que esté ante mí”. Creo que a uno le golpean las olas y que co-

mienza el día con una meta, un proyecto, un plan, pero se encuentra a sí mismo frustrado. Uno se encuentra a sí mismo caído. Uno está exhausto pero no sabe por qué. Algo es más grande que el propio plan deliberado, que el propio proyecto, algo es más grande que lo que uno sabe y escoge.

Algo te atrapa: ¿de dónde viene?, ¿qué sentido tiene?, ¿qué nos demanda en esos momentos de manera tal que no podemos ser los dueños de nuestras vidas?, ¿a qué estamos atados?, ¿qué nos aprisiona? Freud (1917) nos recordaba que cuando perdemos a alguien, no siempre sabemos qué es lo que hay *en* esa persona que se ha perdido. De modo que cuando uno experimenta una pérdida, también se enfrenta con algo enigmático: algo se esconde en la pérdida, algo se ha perdido entre los escondrijos de la pérdida. Si el luto involucra saber qué es lo que uno ha perdido (y la melancolía originalmente significaba, en cierta medida, no saber), entonces el luto se mantendría por su dimensión enigmática, por la experiencia de no saber, se mantendría incitada por la pérdida de lo que uno no puede conocer completamente.

Cuando perdemos a ciertas personas o cuando se nos desplaza de un lugar o de una comunidad, podemos sentir que simplemente estamos experimentando algo temporal, que el luto terminará y que se alcanzará alguna restauración del orden previo. Pero, en cambio, cuando experimentamos lo que hacemos, ¿se revela algo de lo que somos, algo de lo que delinea los lazos que tenemos con otros, algo que nos muestre que estos lazos constituyen lo que somos, lazos o vínculos que nos componen? No es como si un “yo” existiera independientemente por aquí y luego simplemente pierde a un “tú” por allá, especialmente si el vínculo a ese “tú” es parte de lo que compone



al “yo”. Si yo te pierdo, bajo estas condiciones, entonces ya no solamente llevo luto por la pérdida, sino que me vuelvo inescrutable para mí mismo. ¿Quién “soy” yo sin ti? Cuando perdemos algunos de estos lazos de los que estamos formados, no sabemos quiénes somos o qué hacer. En un nivel, yo creo haber

¿Quién cuenta como humano?,
 ¿Las vidas de quién cuentan
 como vidas? ¿Qué hace
 que una vida sea digna de
 llorarse? ¿De qué manera
 nuestros marcos culturales
 para pensar en lo humano
 establecen límites a los tipos
 de pérdidas que podemos
 admitir como pérdidas?



perdido al “tú” sólo para descubrir que “yo” me he perdido también. En otro nivel, tal vez lo que he perdido *en ti* - para lo cual no tengo el vocabulario exacto- es una relación que no es meramente mía o tuya, sino el lazo por medio del cual esos términos están diferenciados y relacionados.

Mucha gente cree que el luto es privatizador, que nos devuelve a una situación solitaria y es, en ese sentido, despolitizadora. Pero yo creo que el luto suministra un sentido de comunidad política de un orden complejo, y lo hace ante todo al traer a la palestra los lazos relacionales que tienen implicaciones para teorizar dependencias fundamentales y responsabilidades éticas. Si mi destino no es original o finalmente separable del tuyo, entonces el “nosotros” está atravesado por una relacionalidad de la que no podemos renegar fácilmente o, más bien, contra la que podríamos renegar pero al hacerlo estaríamos negando algo fundamental de las condiciones sociales de nuestra misma formación.

A esto le sigue un dilema gramatical importante. En el esfuerzo por explicar estas relaciones, me pueden decir que las “tengo”. Pero, ¿qué es lo que implica “tenerlas”? Podría

sentarme y tratar de enumerar estas relaciones para ustedes. Podría explicar qué significa esta amistad o qué es lo que ese amante significó o significa para mí. En tal caso me estaría constituyendo como un narrador desprendido de mis relaciones. Al dramatizar mi desprendimiento respecto a mis relaciones, tal vez podría estar sólo mostrando que la forma de vínculo que demuestro hacia ellas está tratando de minimizar su propia relacionalidad, está invocándola como una opción, como algo que no toca a la cuestión de lo que me sostiene fundamentalmente.

Lo que el dolor por la pérdida demuestra, en contraste, es la esclavitud en la que nos mantienen nuestras relaciones, de modos que no siempre podemos describir o explicar, de modos que a menudo interrumpen el recuento conciente que podríamos tratar de proporcionar de nosotros mismos, de modos que desafían la noción misma de un nosotros autónomo y en control. Podría tratar de contar aquí una historia acerca de lo que siento, pero tendría que ser una historia en la cual el mismo “yo” que busca contarla es interrumpido en medio de su narración; ese mismo “yo” es puesto en duda por su relación con el Otro, una relación que no precisamente me reduce a la mudez, pero que sin embargo abarrota mi discurso con señales de su perdición. Cuento una historia acerca de las relaciones que escojo, sólo para exponer, en alguna parte de la narración, la forma en que estoy apresada e inacabada en esas mismas relaciones. Mi narrativa vacila, como no puede ser de otra manera.

Enfrentémoslo. Estamos desarticulados entre cada uno de nosotros. Y si no lo estamos, algo nos está haciendo falta.

Claramente este parece ser el caso del luto, pero puede serlo solamente porque ya tuvo lugar el caso del deseo. Uno no siempre se mantiene intacto. Uno podría quererlo así, o tratar de hacerlo por un tiempo, pero a pesar de los mejores esfuerzos que haga, uno está desarticulado frente al otro, por el tacto, el aroma, la sensación, por el prospecto del tacto, por el recuerdo de la sensación. Y enton-

ces, cuando hablamos acerca de “mi sexualidad” o “mi género”, como lo hacemos y debemos hacerlo, damos a entender, empero, algo complicado, aunque se muestra parcialmente encubierto debido a la fuerza de la costumbre. Para establecer una relación digamos que ni el género ni la sexualidad son precisamente una posesión, sino que, en cambio, son un modo de estar desposeído, una manera de ser *para* otro o *en virtud de* otro. Ni siquiera se puede decir que estoy promoviendo una perspectiva relacional del *self*-por sobre una perspectiva autónoma- o tratando de re-describir la autonomía en términos de relacionalidad. A pesar de mi afinidad por el término relacionalidad, podríamos necesitar otro lenguaje para aproximarnos al asunto que nos concierne; una manera de pensar acerca de cómo no sólo estamos constituidos por nuestras relaciones sino también desposeídos por ellas.

Tendemos a narrar la historia del movimiento feminista y lesbiano-gay, por ejemplo, de tal manera que ubicamos el éxtasis (*ecstasy*) entre los años 60's y 70's y hasta mediados de los 80's. Pero tal vez el éxtasis es más persistente que eso; tal vez estuvo con nosotros desde siempre. Estar extasiado (*to be ec-static*) significa, literalmente, estar fuera de uno y por lo tanto puede tener varios significados: ser llevado más allá de uno por una pasión, pero también estar *junto a uno mismo* con rabia o por luto. Creo que si todavía me puedo referir a un “nosotros”, o incluirme a mí mismo dentro de esos términos, estoy hablando de aquellos de nosotros que estamos viviendo en cierta manera *junto a nosotros mismos*, ya sea en una pasión sexual, en un luto emocional o en rabia política.

Estoy argumentando, si es que estoy “argumentando” del todo, que tenemos un predicamento político interesante: la mayor parte del tiempo cuando escuchamos hablar sobre los “derechos”, los entendemos como pertenecientes a individuos; cuando abogamos por protección contra la discriminación, lo hacemos como grupo o como clase. Y en ese lenguaje, y en ese contexto, tenemos que presentarnos como seres definidos -distintos, re-

conocibles, delineados, sujetos ante la ley, una comunidad definida por algunos aspectos compartidos-. De hecho, debemos ser capaces de usar ese lenguaje para asegurar protección legal y derechos. Pero quizás cometemos un error si tomamos las definiciones de lo que somos, legalmente, para hacer descripciones adecuadas de lo que somos respecto a nosotros. Aún cuando este lenguaje bien podría establecer nuestra legitimidad dentro de un marco legal salvaguardado en versiones liberales de la ontología humana, no hace justicia a la pasión, al luto y a la rabia, todos los cuales nos desgarran de nosotros mismos, nos atan a otros, nos transportan, nos desatan, nos implican en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si no fatalmente.

No es fácil entender como una comunidad política se forja a partir de esos lazos. Uno habla y uno habla por otro a otro y, sin embargo, no hay forma de desmontar la distinción entre el Otro y uno. Cuando decimos “nosotros” no hacemos más que designar esta misma problemática; no la resolvemos. Y es que tal vez ella es, y debe ser, irresoluble. Esta disposición nuestra fuera de nosotros mismos parece derivarse de la vida corporal, de su vulnerabilidad y de su exposición.

Al mismo tiempo, el reclamo de la integridad corporal y la autodeterminación es esencial para muchos movimientos políticos. Es importante reclamar que nuestros cuerpos son hasta cierto punto *nuestros* y que estamos en la posición de reclamar derechos de autonomía sobre nuestros cuerpos. Esta aseveración es tan válida para la reivindicación de los derechos lésbicos y gay a la libertad sexual, como para las demandas transexual y transgénero a la autodeterminación, así como para las reivindicaciones intersexo de ser libres de coercitivas intervenciones médicas y psiquiátricas. Es válida para todas las demandas por permanecer libres de ataques racistas, físicos y verbales, como lo es para la reivindicación feminista sobre la libertad reproductiva, así como seguramente lo es para aquellos cuerpos que trabajan bajo coacción, económica y política, bajo condiciones de colonización y ocupación. Es difícil,

si no imposible, formular estos reclamos sin recurrir a la autonomía. No estoy sugiriendo que dejemos de hacer estos reclamos. Tenemos que hacerlos, debemos hacerlos. Tampoco quiero insinuar que debemos hacer estos reclamos con disgusto o estratégicamente. Definidos dentro del espectro más amplio, estos reclamos son parte de cualquier aspiración normativa de un movimiento que busca maximizar la protección y las libertades de las minorías sexuales y de género, de las mujeres y de minorías raciales y étnicas, especialmente porque ellos atraviesan todas estas categorías.

No obstante, ¿hay otra aspiración normativa que también debamos buscar para articular y defender? ¿Existe alguna manera en la que el lugar del cuerpo, y la forma en la que nos dispone fuera de nosotros mismos o nos pone junto a nosotros, abra otro tipo de aspiración normativa dentro del campo de la política?

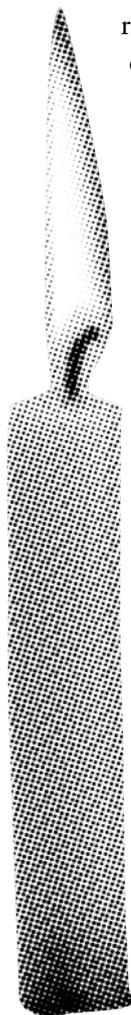
El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia (*agency*): la piel y la carne nos exponen a la mirada de otros, pero también al tacto y a la violencia; los cuerpos también nos ponen en riesgo de convertirnos en la agencia y el instrumento de todos ellos (de la mirada, el tacto, la violencia). Si bien luchamos por los derechos sobre nuestros cuerpos, los mismos cuerpos por los cuales luchamos nunca no son solamente nuestros. El cuerpo tiene su dimensión invariablemente pública. Constituido como un fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Entregado desde un comienzo al mundo de otros, lleva su huella, está formado dentro del crisol de la vida social; sólo más tarde, y con alguna incertidumbre, es que hago valer el derecho a mi cuerpo como mío, si es que alguna vez lo hago en realidad. De hecho, si niego este paso previo a la formación de mi "albedrío", mi cuerpo me relaciona con otros a quienes yo no escogí para tener proximidad; ¿si construyo una noción de "autonomía" en base a la negación de esta esfera de

proximidad física primaria y no deseada con otros, acaso niego la condición social de mi personificación en nombre de la autonomía?

En cierto grado, esta situación es realmente familiar: está destinado a que exista alguna experiencia de humillación para los adultos, quienes piensan que están ejerciendo su juicio en los asuntos del amor, sólo para mostrar el hecho que, como infantes y pequeños niños, ellos amaron de forma absoluta y acrítica a sus padres u otros allegados cercanos -y que algo de ese patrón vive en sus relaciones adultas-. Yo podría desear reconstruir mi *self* como si éste hubiera estado allí todo el tiempo, un ego tácito con discernimiento desde el comienzo, pero hacer eso sería negar las varias formas de éxtasis y sujeción que formaron la condición de mi emergencia como un ser individual y que continúan persiguiendo mi sentido adulto de mí mismo, ya sea ansiedad o nostalgia lo que pudiera estar sintiendo ahora. La individuación es un logro, no una presunción y ciertamente no una garantía.

¿Hay una razón para aprehender y afirmar esta condición de mi formación dentro de la esfera de la política, una esfera por cierto monopolizada por los adultos? Si estoy luchando por autonomía, ¿no necesito también estar luchando por algo más, una concepción de mí mismo como invariable dentro de una comunidad, una concepción grabada sobre otros, que afecta también a otros de formas que no están totalmente bajo mi control o que no son claramente predecibles?

¿Hay una manera en la que pudiésemos luchar por la autonomía en muchas esferas, incluso considerando las exigencias que se nos han impuesto al vivir en un mundo de seres que son, por definición, físicamente dependientes de otros, físicamente vulnerables los unos frente a los otros? ¿No es ésta otra forma de imaginarnos la comunidad, una en la cual sólo somos semejantes por tener esta condición de forma separada y por tener en común una condición que no puede ser pensada sin diferencias? Esta forma de imaginarse la comunidad afirma la relacionalidad no sólo como un hecho descriptivo o histórico



de nuestra constitución, sino también como una dimensión formativa en curso en nuestras vidas sociales y políticas, una en la cual estamos obligados a hacer un balance de nuestra interdependencia. Según esta perspectiva, se volvería de nuestra incumbencia considerar el lugar de la violencia en cualquier tipo de relación, ya que la violencia es, siempre, una explotación del lazo primario, aquella forma primaria en la cual nos constituimos, como cuerpos, fuera de nosotros y unos en relación a otros.

Nosotros somos algo distinto a “autónomos” en semejante condición, pero eso no significa que estemos fusionados o sin fronteras. No significa, sin embargo, que cuando pensamos acerca de quienes “somos” y buscamos representarnos, no podamos representarnos meramente como seres delimitados por los otros primarios que son el pasado para mí, no sólo porque siguen viviendo en la línea del límite que me contiene (uno de los significados de “incorporación”), sino también porque persiguen mi forma de ser, como si ello estuviera periódicamente incompleto y abierto como para volverme ilimitado.

Volvamos al asunto del luto, a los momentos en los cuales uno experimenta algo fuera de su control y se encuentra que está junto a sí mismo, no dentro de sí. Quizás podemos decir que el luto contiene la posibilidad de aprehender un modo de desposeimiento que es fundamental para mi ser. Esta posibilidad no disputa el hecho de mi autonomía, pero sí cualifica esta demanda a través del recurso a la sociabilidad fundamental de la vida personificada, a las maneras en las que desde el principio estamos, en virtud de ser seres corporales, previamente entregados más allá de nosotros mismos, implicados en vidas que no son nuestras. Si no siempre sé lo que me sujeta en tales ocasiones, y si no siempre sé lo que hay *en* la otra persona que he perdido, puede ser que la esfera de desposeimiento sea precisamente la que expone mi desconocimiento, la huella inconsciente de mi socialidad primaria. ¿Puede esta introspección derivar en una reorientación normativa para la política?

¿Puede esta situación de luto -una que es tan dramática para aquellos que están en movimientos sociales y que han experimentado innumerables pérdidas- suministrar una perspectiva por la cual comenzar a aprehender la situación global contemporánea?

Luto, temor, ansiedad y rabia. En los Estados Unidos hemos estado rodeados de la violencia, de haberla perpetrado y de todavía perpetrarla, de haberla sufrido, viviendo con temor a la violencia, planificando más de ésta, si no acaso un futuro abierto de guerra infinita en nombre de una “guerra contra el terrorismo”. La violencia es con seguridad un acto del peor orden posible, una manera en la que se expone, en su forma más aterradora, una vulnerabilidad humana primaria hacia otros seres humanos, una manera por la cual se nos entrega, sin control, a la voluntad de otros, una manera en la que la vida misma puede ser anulada por la acción volitiva de otro. En la medida en la que cometemos violencia, estamos actuando sobre otro, poniendo al otro en riesgo, causándole daño al otro, amenazando anular al otro. En cierta forma, todos vivimos esta vulnerabilidad particular, una vulnerabilidad hacia el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad a un llamado repentino de otro lugar que no podemos prever. Sin embargo, esta vulnerabilidad se exagera altamente bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente bajo aquellas en las que la violencia es una forma de vida y los medios para asegurarse la auto-defensa son limitados.

Estar conscientes de esta vulnerabilidad puede convertirse en el punto de partida para demandar soluciones políticas no militares, así como la negación de esta vulnerabilidad a través de una fantasía de dominio (una fantasía de dominio institucionalizada) puede nutrir los instrumentos de la guerra. De la forma que sea, no podemos descartar esta vulnerabilidad. Debemos acudir a ella, aún más, debemos atenernos a ella, mientras comenzamos a pensar sobre lo que podría implicar para la política mantenerse con el pensamiento de la sola vulnerabilidad corpórea, una situación en

la que podemos ser abatidos o perder a otros. ¿Hay algo que aprender acerca de la distribución geopolítica de la vulnerabilidad corpórea a partir de la corta y devastadora exposición de nosotros mismos a esta condición?

Pienso, por ejemplo, que hemos visto, estamos viendo, varias formas de tratar con la vulnerabilidad y el luto, de modo que, por ejemplo, William Safire (2001) citando a Milton, escribe que debemos “proscribir la melancolía”, como si el repudio a la melancolía alguna vez hizo algo distinto que fortificar su estructura afectiva bajo otro nombre, ya que la melancolía es en sí el repudio del luto; de modo que, por ejemplo, el Presidente Bush anunció el 21 de septiembre (*A Nation Challenged*, 2001) que hemos terminado con el duelo y que *ahora* es el momento para que la acción firme tome el lugar de la pena. Cuando el duelo es algo que debe temerse, nuestros miedos pueden dar paso al impulso de resolverlo rápidamente, de desterrarlo en nombre de la acción investida con el poder de restaurar la pérdida o de volver al mundo a su antiguo orden, o de revigorizar una fantasía de que el mundo anterior era ordenando.

¿Hay algo que podamos obtener del duelo, de detenerse en la pena, de permanecer expuesto a lo insufrible que éste es y de no esforzarse por buscarle una solución basada en la violencia? ¿Hay algo que se puede ganar en el ámbito político al mantener el duelo como parte del encuadre bajo el cual concebimos nuestros nexos internacionales? ¿Si permanecemos con el sentido de la pérdida, nos quedamos con el sabor de sentirnos sólo pasivos e impotentes, como algunos pueden temer, o es que más bien se nos devuelve a un sentido de vulnerabilidad humana, a nuestra responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los demás? ¿Acaso la experiencia de la desarticulación de la seguridad del primer mundo no podría guiar nuestra percepción hacia la manera radicalmente inequitativa en que está distribuida globalmente la vulnerabilidad corporal? Forcluir (excluir) esa vulnerabilidad, desaparecerla, volvernos seguros a expensas de toda otra consideración humana, es

erradicar uno de los más importantes recursos que debe orientar nuestras disposiciones y que nos ayuda a encontrar nuestro camino.

Pasar el duelo y hacer del duelo mismo un recurso para la política, no es estar resignado a la inacción, más bien podría entenderse como un proceso lento por el cual desarrollamos un punto de identificación con el sufrimiento mismo. La desorientación del duelo (“¿en qué me he convertido?” o, por su puesto, “¿qué queda de mí?”, “¿qué había en el Otro que yo he perdido?”) ubica al “yo” en la posición de desconocimiento.

Pero éste puede ser el punto de partida para una nueva forma de entendimiento si la preocupación narcisista de la melancolía puede ser orientada hacia una consideración de la vulnerabilidad de los otros. Entonces podríamos evaluar críticamente y oponernos a las condiciones bajo las cuales ciertas vidas humanas son más vulnerables que otras, de manera que, por ciertas vidas humanas se lleva más luto que por otras. ¿De dónde podría emerger un principio por el que juremos proteger a otros del tipo de violencia que hemos sufrido, si no es de la aprehensión de una vulnerabilidad humana común? No quiero tratar de negar que la vulnerabilidad es de hecho diferenciada, que está ubicada diferencialmente alrededor del mundo. Tampoco quiero tratar de presuponer una noción común de lo humano, aunque hablar en su “nombre” ya es sondear en su posibilidad.

Estoy haciendo referencia a la violencia, a la vulnerabilidad y al luto, pero hay una concepción más general de lo humano con la cual estoy tratando de lidiar aquí, una en la que, desde el principio, estamos entregados a los demás, una en la que existimos, desde el principio y aún antes de la individuación misma, sólo en virtud de los requerimientos corporales. Estamos entregados a un grupo de otros primarios: esta concepción significa que somos vulnerables a aquellos ante los que somos demasiado jóvenes para conocer y para juzgar y, por lo tanto, somos vulnerables a la violencia; pero también somos vulnerables en otra gama de asuntos, una gama que incluye

la erradicación de nuestro ser, en un extremo, y la erradicación del soporte físico de nuestras vidas, en el otro.

Si bien estoy insistiendo en una vulnerabilidad humana común, una que emerge con la vida misma, también quiero mencionar que no podemos recobrar la fuente de esta vulnerabilidad: ésta precede a la formación del “yo”. Ésta es una condición: la condición de ser dejados desnudos desde el comienzo y con la cual no podemos discutir. Me explico: sí podemos discutir, pero tal vez somos insensatos, si no peligrosos, cuando lo hacemos. No quiero dar a entender que el soporte necesario para un recién nacido está siempre allí. Claramente no lo está; incluso, para algunos, esa primera escena es de abandono, violencia o inanición, tanto así que los suyos son cuerpos que se entregan a la nada, a la brutalidad o a la no subsistencia.

No obstante, no podemos entender la vulnerabilidad como una privación a menos que comprendamos la necesidad que está frustrada. Esos infantes tienen que ser aprehendidos como dejados, como entregados a nadie, a algún apoyo insuficiente o al abandono. Sería difícil, si no imposible, entender cómo los humanos sufren por opresión sin ver cómo esta condición primaria es explotada y explotable, frustrada y negada. La condición de vulnerabilidad primaria, de ser entregados al contacto del otro, aún si el otro no está ahí, y no hay soporte para nuestras vidas, significa una desprotección primaria y una necesidad, una a la cual toda sociedad debe atender. Las vidas se apoyan y mantienen de forma diferente, y hay formas radicalmente diferentes en las que la vulnerabilidad física está distribuida alrededor del mundo. Algunas vidas estarán altamente protegidas y la abrogación de sus derechos a la santidad será suficiente para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no encontrarán ese apoyo tan rápido y furioso y ni siquiera se podrán calificar como dignas de “lamentarse”.

Sin duda se podría enunciar una jerarquía del duelo. Ya lo hemos visto en el género del obituario, en donde las vidas rápidamente se

ponen en orden y se resumen, se humanizan, usualmente se casan, o en la forma de ser, heterosexual, feliz o monógamo. Pero este es sólo un signo de otra relación diferencial de la vida, ya que pocas veces, si es que alguna, escuchamos los nombres de los miles de palestinos que han muerto a manos de los militares

israelitas y con el apoyo de los Estados Unidos, o algún número acerca del pueblo afgano, de niños o adultos.

¿Tienen ellos nombres y caras, historias personales, familia, pasatiempos favoritos o eslogan por el cual vivir?

¿Qué defensa contra la aprehensión de la pérdida está operando en la forma alegre con la que aceptamos las muertes causadas por medios militares?

¿Opera un encogimiento de hombros, la autojustificación o un claro carácter vengativo?

¿A qué extremo la gente árabe, sobre todo los practicantes del Islam, han caído fuera de lo “humano”, entendido tal como ha sido naturalizado en el molde “Occidental” por el trabajo contemporáneo del humanismo?

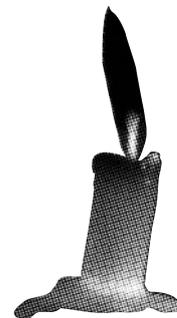
¿Cuáles son los entornos culturales de lo humano con los que tratamos aquí?

¿De qué manera nuestros marcos culturales para pensar en lo humano establecen límites a los tipos de pérdidas que podemos admitir como pérdidas? Después de todo, si alguien se pierde, y esa persona no es “alguien”, entonces ¿qué es y dónde está la pérdida, y cómo tiene lugar el luto?

Con certeza, esto último es una cuestión que los estudios de lesbianas, gays y bisexua-

El luto suministra un sentido de comunidad política de un orden complejo: trae a la palestra lazos relacionales que tienen implicaciones para teorizar dependencias fundamentales y responsabilidades éticas. El dolor por la pérdida demuestra la esclavitud en la que nos mantienen nuestras relaciones.

¿Quién “soy” yo sin ti?



les se han planteado en relación a la violencia contra las minorías sexuales, una cuestión que las personas transgénero se han preguntado cuando son inculpadas de acoso y a veces de asesinato, una cuestión que también las personas intersexuadas se han formulado, personas cuyos años formativos se marcan tan a menudo por la violencia indeseada contra sus cuerpos, en nombre de una noción normativa de lo humano, una noción normativa de lo que debe ser el cuerpo de un ser humano. Asimismo, esta cuestión es sin duda la base de una afinidad profunda entre los movimientos que se centran en el género y la sexualidad y los esfuerzos por contrarrestar las normativas de lo humano respecto a morfologías y capacidades, que condenan o invisibilizan a aquellos que están físicamente desafiados. También debe ser parte de la afinidad con la luchas anti-racistas, dado el diferencial racial que ronda en el fondo de las nociones viablemente culturales de lo humano, luchas que vemos que se actúan de formas dramáticas y terribles en la arena mundial en estos momentos.

Me refiero no sólo a los humanos que, en cierta manera, no son humanos, sino también a la concepción de lo humano que está basada en la exclusión de éstos. No es asunto de una simple inclusión de lo excluido dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección al nivel de la ontología, una apertura crítica de las preguntas sobre qué es real, cuáles vidas son reales, cómo se podría rehacer la realidad. Aquellos que son irreales ya han sufrido, en cierto sentido, la violencia de la des-realización. Entonces, ¿cuál es la relación entre violencia y aquellas vidas consideradas como “irreales”? ¿incide la violencia en esa irrealidad?, ¿la violencia tiene lugar en la condición de esa irrealidad?

Si la violencia se ejerce contra aquellos que son irreales, entonces, desde la perspectiva de la violencia, ésta fracasa en herir o negar aquellas vidas puesto que éstas ya están negadas. Y es que estas vidas tienen una extraña manera de mantenerse animadas y por ende deben ser negadas otra vez (y otra vez más). No se puede llevar luto por ellas porque ya es-

tán perdidas o, más bien, nunca “fueron”, y deben matarse ya que parecen seguir viviendo, empecinadamente, en ese estado de falta de vida. La violencia se renueva a sí misma frente a la aparente inasibilidad de su objeto. La des-realización del “Otro” significa que aquel no está ni vivo ni muerto, sino en una forma interminablemente espectral. La infinita paranoia que imagina la guerra contra el terrorismo como una guerra sin final, será una que se justifique a sí misma indefinidamente, siempre en relación al eterno espectro de su enemigo, sin importar si hay o no buenos fundamentos para sospechar acerca de la continua operación de células enemigas con objetivos violentos.

¿Cómo entendemos esta des-realización? Una cosa es discutir que, primero, en el nivel del discurso, ciertas vidas no son siquiera consideradas como vidas, que no pueden ser humanizadas, que no calzan en ninguna concepción dominante de lo humano, que es en este nivel discursivo donde primero ocurre su deshumanización, y que luego este nivel da paso a la violencia física, la cual, en algún sentido, entrega el mensaje de deshumanización que ya está operando dentro de la cultura. Otra cosa es decir que el propio discurso influye en la violencia a través de la omisión. Dado que 200.000 niños iraquíes murieron durante la Guerra del Golfo y mientras duraron sus secuelas (Garfield, 1999), ¿acaso tenemos una imagen, un marco referencial de alguna de esas vidas, individual o colectivamente? ¿Hay en la prensa alguna historia que podamos encontrar acerca de esas muertes? ¿Hay nombres junto a esos niños?

No hay obituarios para las víctimas de guerra que los Estados Unidos producen, y no puede haber. Si hubiera un obituario, debería haber habido una vida, una vida digna de notarse, una vida digna de valorarse y preservar, una vida que califique para el reconocimiento. Aún cuando podríamos argumentar que sería poco práctico escribir obituarios para toda esa gente, o para toda la gente, creo que debemos preguntarnos, una y otra vez, cómo el obituario funciona como un instru-

mento que asigna públicamente la posibilidad del duelo. Es el medio por el cual una vida se convierte -o no- en una vida digna de ser llorada públicamente, en un icono para el auto-reconocimiento nacional; es el medio que lleva a que una vida se vuelva digna de distinguirse. Como resultado, tenemos que concebir al obituario como un acto de construcción de la nación. Y el asunto no es tan sencillo, ya que, si una vida no es digna de lamentarse, no es realmente una vida. Esa vida no califica como vida y no es digna de que se le escriba una nota. Es, de hecho, lo insepulcro, o mejor, lo insepulcable.

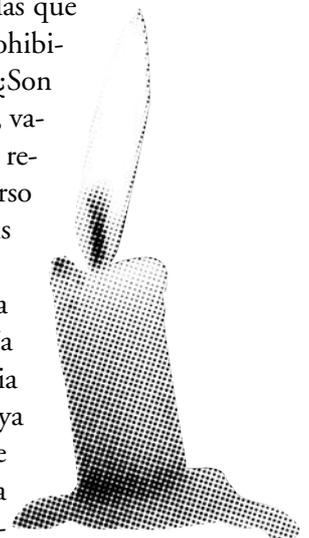
Por lo tanto, no se trata de que simplemente existe un “discurso” de deshumanización que produce estos efectos, sino más bien de que existe un límite al discurso que establece los márgenes de la inteligibilidad humana. No es solamente que una muerte ha sido pobremente registrada, sino de que es irregistrable. Esa muerte desaparece, no en un discurso explícito, sino en las elipses a través de los cuales el discurso procede. Las vidas raras (*queer lives*) que desaparecieron el 11 de Septiembre no son bienvenidas públicamente dentro de la idea de una identidad nacional como la que actualmente se construye en las

páginas de los obituarios. Pero esto no debería ser una sorpresa si pensamos en cuán pocas muertes por SIDA han sido pérdidas públicamente lloradas y en cómo, por ejemplo, las cuantiosas muertes que ahora tienen lugar en África son también en su mayor parte poco registradas y poco lamentadas en la prensa.

Un ciudadano palestino en los Estados Unidos recientemente envió al del diario *San Francisco Chronicle* obituarios para dos familias palestinas que habían sido asesinadas por tropas israelitas, sólo para que le dijeran que no podían aceptar los obituarios sin la prueba de las muertes³. La redacción del *Chronicle* dijo que declaraciones “en memoria” podían ser aceptados de todos modos, por lo que los obituarios fueron reescritos y vueltos a enviar al periódico en formato de conmemorativos. Luego éstos fueron rechazados con la explicación del periódico de que no querían ofender a nadie. Debemos preguntarnos bajo qué condiciones un aflicción pública se constituye en una “ofensa” contra el público. ¿Qué podría resultar “ofensivo” de la confesión pública del dolor y la pérdida, de forma que los conmemorativos funcionen como discurso ofensivo? ¿Es que por temor a ofender a aquellos que se alían al estado o la milicia israelitas no deberíamos proclamar en público estas muertes? ¿Es que estas muertes no son muertes? ¿Es que estas muertes no merecen lamentarse porque son de palestinos o porque sean víctimas de la guerra? ¿Cuál es la relación entre esta violencia que causó la pérdida de esas vidas que no merecen ser lamentadas y la prohibición de su lamentación pública? ¿Son ambas, la violencia y la prohibición, variaciones de la misma violencia? ¿Se relaciona la prohibición del discurso con la deshumanización de las muertes -y de las vidas-?

La relación del discurso con la deshumanización es compleja. Sería muy escueto decir que la violencia simplemente implementa lo que ya está sucediendo en el discurso, de modo que el discurso acerca de la deshumanización produce una for-

3 Los conmemorativos rezaban como sigue: “A la memoria de Kamla Abu Sa’id, 42, y su hija, Amna Abu-Sa’id, 13, ambos palestinos del campo de refugiados de El Bureij. Kamla y su hija fueron asesinados el 26 de mayo de 2002 por tropas israelitas mientras trabajaban en una granja en la Franja de Gaza. A la memoria de Ahmed Abu Seer, 7, un niño palestino quien fue abaleado en su hogar. Ahmed falleció a causa de mortales heridas de metralla a su corazón y pulmones. Ahmed estaba en el segundo grado en la Escuela Primaria Al-Sidaak en Nablus. Será echado de menos por todos los que lo conocimos. A la memoria de Fatime Ibrahim Zakarna, 30, y sus dos niños, Bassem de 4 años y Suhair de 3, todos palestinos. Madre e hijos fueron asesinados el 6 de mayo de 2002 por soldados israelitas mientras recogían hojas de uva en el campo en la villa de Kabatiya. Ellos dejan atrás a Mohammed Yussef Zukarneh, esposo y padre, y a Yasmine, la hija de 6 años”. Estos conmemorativos fueron enviados a la prensa por la Organización Árabe-Americana de Cristianos por la Paz, capítulo San Francisco. El *Chronicle* rehusó publicarlos, aún cuando éstas muertes fueron cubiertas y verificadas por la prensa israelita (email privado).



ma de relacionamiento -incluyendo la tortura y el asesinato- sólo a partir de la estructura del discurso. Aquí la deshumanización emerge en los límites de la vida discursiva, límites establecidos a través de la prohibición y la forclusión. Aquí hay menos un discurso de deshumanización vigente que un rechazo al discurso que produce la deshumanización como resultado. La violencia contra aquellos que casi no cuentan como vidas, contra quienes viven en un estado de suspensión entre la vida y la muerte, deja un registro que no es un registro. No habrá ningún acto público de lamento (dijo Creón en *Antígona*). Y si hay un “discurso”, es uno silencioso y melancólico, uno en el que no hay vidas y no hay pérdidas, en el que no hay ninguna una condición corporal común, ninguna vulnerabilidad que sirva como base para la comprensión de que tenemos algo en común; ahí no se ha cercenado nada de lo que compartimos como humanos. Nada de esto tiene lugar en el curso del evento. Nada de esto tiene lugar. En el silencio del periódico no hubo ningún evento, no hubo una pérdida, y esta falta de reconocimiento es consentida gracias a una identificación con aquellos que se hermanan con los autores de la violencia.

Esto se ha hecho mucho más evidente en el periodismo americano, del que, con algunas notables excepciones, uno pudo haber esperado una exposición pública y una investigación de los bombardeos a objetivos civiles, de la pérdida de vidas en Afganistán, de la masacre de comunidades, de la destrucción de infraestructura o centros religiosos. Llegando al extremo, los periodistas han aceptado el cargo de ser parte del esfuerzo mismo de la guerra. El reportaje mismo se ha convertido en un acto de lenguaje (*speech act*) al servicio de las operaciones militares. De hecho, luego del brutal y terrible asesinato de Daniel Pearl del *Wall Street Journal*, algunos periodistas comenzaron a escribir sobre ellos mismos como si estuvieran trabajando en la “línea de fuego” de la guerra. Efectivamente, Daniel Pearl, “Danny” Pearl, me es muy familiar: puede ser mi hermano o mi primo; él es tan

fácilmente humanizado, calza en el marco, su nombre es el mismo del de mi padre, su apellido contiene parte de mi apellido judío.

Pero, ¿aquellas vidas en Afganistán u otros objetivos americanos, que también fueron brutalmente apagadas -y sin ninguna posibilidad de protección-, serán acaso alguna vez tan humanas como la de Daniel Pearl? ¿Serán alguna vez llevados a la vista pública los nombres de los palestinos que se constaban en aquel conmemorativo? (¿Nos sentiremos compelidos a aprender a decir estos nombres y a recordarlos?) No digo esto para exponer un cinismo. Estoy a favor de los obituarios públicos pero soy conciente de quién tiene acceso a éstos, y cuales muertes pueden ser lloradas con justicia en ellos. No cabe duda de que debemos continuar lamentando la muerte de Daniel Pearl, aún cuando a él se le puede humanizar con mucho más facilidad frente a los ciudadanos norteamericanos que a los afganos sin nombre obliterados por la violencia de los estadounidenses y los europeos. Pero debemos tener en cuenta cómo la norma que gobierna quién será un ser humano digno de lamentarse está circunscrita y producida dentro de estos actos permitidos y celebrados de duelo público, debemos considerar cómo éstos algunas veces operan en conjunto con la prohibición del lloro público de las vidas de los otros, y cómo esta adjudicación diferencial de la pena sirve a los objetivos des-realizadores de la violencia militar. Lo que sigue de prohibir el reconocimiento de la pena en público es un mandato efectivo a favor de una melancolía generalizada (y una des-realización de la pérdida) cuando se considera *como muertes* a aquellas que los Estados Unidos o sus aliados han matado.

Finalmente, parece importante considerar que la misma prohibición de ciertas formas de duelo colectivo constituye a la esfera pública en base a esa prohibición. El público será creado bajo la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, que ciertos nombres de los muertos no se pueden pronunciar, que ciertas pérdidas no pueden reconocerse como pérdidas, con lo que la violencia se des-realiza y se disemina. Estas pro-

hibiciones no sólo apuntalan un nacionalismo basado en sus objetivos y prácticas militares, sino también suprimen cualquier disenso interno que expondría los efectos humanos y concretos de su violencia.

Análogamente, los extensivos reportajes de los últimos momentos de las vidas perdidas en el World Trade Center son historias imponentes e importantes. Fascinan y producen una intensa identificación al despertar sentimientos de temor y tristeza. Uno no puede ayudar, pero tampoco puede dejar de preguntarse, con todo, cuál es el efecto humanizador que tienen estas narrativas. Con esto no quiero decir simplemente que las historias humanicen las vidas que se perdieron así como aquellas que se salvaron por un estrecho margen, sino que ellas definen la situación y proveen los medios narrativos por los cuales se establece “lo humano” en su capacidad de sentir pena. No podemos encontrar en los medios públicos, con excepción de algunos reportajes publicados en Internet y puestos en circulación principalmente mediante contactos de correo electrónico, las narrativas de vidas árabes que murieron brutalmente en otros lugares. En este sentido, tenemos que preguntarnos acerca de las condiciones bajo las cuales se establece y se mantiene que una vida es digna de llorada, y a través de qué lógica de exclusión y de qué práctica de eliminación y des-nominación se hace eso.

Daniel Pearl no presenta ningún problema para mí o para mi familia de origen. Él tiene un nombre familiar, una cara familiar, una historia de educación que yo comprendo y comparto. La educación de su esposa hace que su lenguaje sea familiar, incluso conmovedor, para mí; es decir, una proximidad de todo lo que me es familiar⁴. En relación a él, no me molesta la proximidad de lo desconocido, la proximidad de la diferencia que me hace trabajar para labrar nuevos lazos de identificación y para reimaginar qué es pertenecer a una comunidad humana en la cual las bases epis-

temológicas y culturales comunes no pueden ser asumidas siempre. Su historia me lleva a mi hogar y me tienta a quedarme allí. ¿Pero a qué costo establezco yo lo familiar como un criterio por el cual una vida humana ha de ser digna de llorarse cuando sea perdida?

La mayoría de americanos ha experimentado probablemente algo parecido a la pérdida de su “primermundismo” como resultado de los eventos del 11 de Septiembre y sus secuelas. ¿Qué tipo de pérdida es ésta? Esta pérdida es la de la prerrogativa de poder ser, siempre y solamente, el que transgrede las fronteras soberanas de otros estados, pero que nunca ha estado en la posición de que sus propias fronteras sean transgredidas. Se suponía que los Estados Unidos era el lugar que no podía ser atacado, donde la vida estaba libre de la violencia iniciada desde el exterior, donde la única violencia que conocíamos era aquella inflingida por nosotros mismos. La violencia que infligimos a otros es sólo -y siempre- selectivamente llevada a la vista pública. Ahora vemos que la frontera nacional era más permeable de lo que pensábamos. Nuestra respuesta general es la ansiedad, la rabia; un deseo radical de seguridad, un apuntalamiento de las fronteras contra lo que se percibe como extraño; una vigilancia más atenta a la gente árabe y a cualquiera que parezca vagamente árabe en el imaginario racial dominante, cualquiera que se parezca a alguien que conociste y que tenía o que pensabas que tenía ascendencia árabe -ya fuesen ciudadanos Sikhs, hindúes, incluso algunas veces israelitas, especialmente sefarditas, o árabe-americanos, todos ellos con el pleno derecho de ser “americanos”-.

Varias alertas de terror que salen en los medios autorizan e intensifican la histeria racial que dirige el miedo hacia todo lado y hacia ningún lado, que pide a los ciudadanos estar alertas, pero no les dice de qué deben estar alertas. Así, todos están libres de imaginar e identificar la fuente del terror.

El resultado es que abunda un racismo amorfo, racionalizado por la pretensión de una “auto-defensa”; un pánico generalizado

4 Declaración de la esposa de Daniel Pearl (en Barringer & Jehl, 2002).

trabaja en conjunto con el apuntalamiento de la soberanía del estado y la suspensión de las libertades civiles. En efecto, cuando se puso la alerta, a cada miembro de la población se le pidió que sea un “soldado de a pie” en el ejército de Bush. La pérdida de la presunción del Primer Mundo es la pérdida de un cierto horizonte de experiencia, un cierto sentido del mundo mismo como una prerrogativa.

Basada en varias bases éticas, yo condeno la violencia que se infligió contra los Estados Unidos y no la veo como un “castigo justo” por sus pecados anteriores. Al mismo tiempo, considero a nuestro reciente trauma como una oportunidad para la reconsideración del papel axial de los Estados Unidos y de la importancia de establecer nexos internacionales radicalmente más igualitarios. Hacer esto involucra una cierta “pérdida” para el país, entendido como un todo: la noción del mundo mismo como una prerrogativa soberana de los Estados Unidos debe ser abandonada, perdida y llorada, como deben perderse y llorarse las fantasías narcisista y grandiosas. Sin embargo, de la subsiguiente experiencia de pérdida y fragilidad emerge la posibilidad de hacer distintos tipos de nexos. Tal pérdida y duelo quizá podrían (o pueden) efectuar una transformación en nuestro sentido de los nexos internacionales, que rearticularía la posibilidad de la cultura política democrática aquí y en otras partes.

Desafortunadamente, el caso parece ser la reacción contraria. Estados Unidos afirma su propia soberanía precisamente en el momento en el que la soberanía de la nación está revelando su propia debilidad o incluso su creciente estatus como un anacronismo. Requiere del apoyo internacional, pero insiste en liderar el camino. Rompe sus contratos internacionales, y luego pregunta si otros países están con o contra los Estados Unidos. Expresa su voluntad de actuar acorde con las Convenciones de Ginebra, pero se rehúsa a estar atado a ese Acuerdo, como lo estipula su estatus de signatario. Por el contrario, Estados Unidos decide si actuará de acuerdo a la doctrina o qué parte de la doctrina aplicará; de todas

formas, interpretará esa doctrina unilateralmente. Ciertamente, en el momento mismo en el que reclama actuar acorde con la doctrina, como lo hace cuando justifica como “humano” el tratamiento que da a los prisioneros en la Bahía de Guantánamo, decide unilateralmente lo que contará como humano, y desafía abiertamente la definición estipulada de tratamiento humano que la Convención de Ginebra asevera por escrito. Bombardea unilateralmente, dice que ya es tiempo para que Saddam Hussein sea removido, decide cuándo y dónde instala democracias, decide para quienes habrá democracia, y lo hace por medios dramáticamente antidemocráticos y sin remordimiento alguno.

Las naciones no son lo mismo que las psiquis de los individuos, pero ambas pueden ser descritas como “sujetos”, a pesar de los diferentes órdenes. Cuando Estados Unidos actúa establece una concepción de lo que significa actuar como un estadounidense, establece una norma por la cual ese sujeto podría ser conocido. En meses recientes, un asunto ha sido colocado a nivel nacional, un asunto soberano y extralegal, un asunto violento y auto centrado; sus acciones constituyen la construcción de un sujeto que busca restaurar y mantener su dominio a través de la destrucción sistemática de sus relaciones multilaterales, de sus nexos con la comunidad internacional. Tal sujeto se apuntala a sí mismo, busca reconstituir su totalidad imaginada, pero sólo al precio de negar su propia vulnerabilidad, su dependencia, su exposición; así, explota estos mismos rasgos (vulnerabilidad, dependencia, exposición) en otros, y por esa razón hace de esos rasgos un “otro” distinto y lejano a sí mismo.

Que esta forclusión de la alteridad tenga lugar en nombre del “feminismo” es seguramente algo para preocuparse. La repentina conversión feminista de parte de la administración Bush, la que transformó retroactivamente la liberación de las mujeres en una razón para sus acciones miliares contra Afganistán, es un signo del extremo al cual el feminismo, como un tropo, está desplegado al ser-

vicio de la restauración de la presunción de la impermeabilidad del Primer Mundo. Una vez más vemos el espectáculo del “hombre blanco, buscando salvar a la mujer morena de los hombres morenos”, como describió alguna vez Gayatri Chakravorty Spivak a la culturalmente imperialista explotación del feminismo (Spivak, 1999:303). El feminismo por sí mismo se torna, bajo estas circunstancias, identificado inequívocamente con la imposición de valores en contextos culturales intencionalmente desconocidos. Sin embargo, seguramente sería un error medir el progreso del feminismo a partir de su éxito como un proyecto colonial. Más que nunca, hoy parece crucial desconectar al feminismo de su presunción del Primer Mundo y usar los recursos de la teoría feminista y del activismo para repensar el sentido del lazo, del vínculo, de la alianza, de la relación, tal como son imaginados y vividos en la perspectiva de una igualdad contra-imperialista.

El feminismo tiene mucho que decir en los temas que afrontamos. Con seguridad, el feminismo puede proveernos todo tipo de respuestas a las siguientes preguntas: ¿cómo un colectivo lidia, en última instancia, con su vulnerabilidad frente a la violencia? ¿A qué precio, y a expensas de quién, éste colectivo adquiere una ganancia en “seguridad”, y en qué maneras una cadena de violencia ya formada (que la agresión de Estados Unidos ha ayudado a forjar) retorna a éste en diferentes formas? ¿Podemos pensar la historia de la violencia aquí, sin exonerar a aquellos que dirigen a ésta en contra los Estados Unidos en el presente? ¿Podemos dar una explicación de acontecimientos con conocimiento de causa, que no se confunda con una exoneración moral de la violencia? ¿Qué ha pasado con el valor de la crítica en tanto valor democrático? ¿Bajo qué condiciones se censura la crítica a sí misma, como si todo criticismo reflexivo pudiese ser interpretado sólo y siempre como debilidad y falibilidad?

Al negociar una vulnerabilidad repentina y sin precedentes, ¿cuáles son las opciones?, ¿cuáles son las estrategias a largo plazo? Las

mujeres saben bien esta cuestión, la han conocido de cerca desde siempre, y nada acerca del triunfo de los poderes coloniales ha hecho menos clara nuestra exposición a este tipo de violencia. Hay la posibilidad de parecer impermeables, de repudiar la vulnerabilidad misma. Nada acerca de estar socialmente constituidas como mujeres nos restringe de convertirnos en violentas nosotras mismas. Y luego hay la otra vieja opción, la posibilidad de desear la muerte o de morir, como un vano esfuerzo para prevenir o desviar el siguiente golpe. Pero tal vez hay alguna otra manera de vivir de modo que uno no se vuelva ni afectivamente muerta ni miméticamente violenta, una forma de salirse completamente del círculo de la violencia. Esta posibilidad tiene que ver con demandar un mundo en el que la vulnerabilidad corpórea está protegida sin que por eso sea erradicada, y con insistir en el camino que debe ser recorrido entre las dos.

Al insistir en una vulnerabilidad corpórea “común” parecería que estuviera postulando unas nuevas bases para el humanismo. Esto puede ser cierto, pero soy propensa a considerar esto de una manera diferente. Una vulnerabilidad debe ser percibida y reconocida para que entre en juego en un encuentro ético, y no hay garantía de que esto suceda. No es sólo que siempre hay la posibilidad de que una vulnerabilidad no sea reconocida y que sea establecida como “irreconocible”, sino que cuando una vulnerabilidad *es* reconocida, ese reconocimiento tiene el poder de cambiar el significado y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, si la vulnerabilidad es una precondition para la humanización, y la humanización tiene lugar diferentemente a partir de normas de reconocimiento variables, entonces resulta que la vulnerabilidad es fundamentalmente dependiente de las normas de reconocimiento existentes, en tanto que ellas deben ser atribuidas a cualquier sujeto humano.

De modo que si decimos que todo infante es con seguridad vulnerable, eso es claramente cierto; pero es cierto, en parte, precisamente porque nuestra expresión representa el reconocimiento mismo de la vulnerabilidad y

por ende muestra la importancia de ese reconocimiento para mantener esa vulnerabilidad. Realizamos el reconocimiento al hacer la demanda, y eso es seguramente una muy buena razón ética para hacer la demanda. No obstante, hacemos la demanda precisamente porque no se la da por hecho, precisamente porque no es honrada en todas las instancias. La vulnerabilidad toma otro sentido en el momento en que se la reconoce, y el reconocimiento ejerce el poder de reconstituir la vulnerabilidad. No podemos postular esta vulnerabilidad antes de su reconocimiento sin representar la misma tesis a la que nos oponemos (nuestro postulado es en sí mismo una forma de reconocimiento y de esta manera se manifiesta el poder constitutivo del discurso). Este marco, por el cual las normas de reconocimiento son esenciales para la constitución de la vulnerabilidad como precondition de lo "humano", es importante precisamente por esta razón, a saber, porque necesitamos y queremos que esas normas estén en su lugar, porque luchamos por su establecimiento, y porque valoramos su continua y expandida operación.

Consideremos que la lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano requiere que cada parte en el intercambio reconozca no sólo que el otro necesita y merece reconocimiento, sino también que cada parte, de una manera diferente, está compelido por la misma necesidad, por el mismo requerimiento. Esto significa que no somos identidades separadas en la lucha por el reconocimiento, sino que estamos ya involucrados en un intercambio recíproco, un intercambio que nos desloca de nuestra posición, de nuestra posición de sujeto, y nos permite ver que la comunidad misma requiere el reconocimiento de que todos estamos, de maneras diferentes, pugnando por el reconocimiento.

Cuando reconocemos a otro, o cuando pedimos reconocimiento para nosotros, no estamos pidiendo que Otro nos vea como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como fuimos constituidos

antes del encuentro mismo. Por el contrario, al pedir, en la petición, nos hemos convertido ya en algo nuevo, ya que estamos constituidos en virtud del trato con el otro, una necesidad y un deseo del Otro que toma el lugar en el lenguaje en el más amplio sentido, uno sin el cual no podríamos existir. Pedir reconocimiento, u ofrecerlo, es precisamente no pedir reconocimiento por lo que ya somos. Es solicitar una conversión, instigar una transformación, es peticionar un futuro siempre en relación al Otro. Es también arriesgar el propio ser y la propia persistencia a lo que uno es, en la lucha por el reconocimiento. Esto es quizás una versión de Hegel que estoy ofreciendo, pero también es una innovación, ya que yo no me descubriré a mí mismo igual que al "tú" del cual dependo para ser.

Me he movido en este ensayo tal vez muy despreocupadamente entre las especulaciones del cuerpo como el sitio de la vulnerabilidad común -aún cuando he insistido que esta vulnerabilidad siempre se articula de manera diferente- que éste no puede pensarse apropiadamente fuera de un campo diferenciado de poder y, específicamente, fuera de la operación diferenciada de las normas de reconocimiento. Al mismo tiempo, sin embargo, quizás todavía haría falta insistir en que las especulaciones en la formación del sujeto son cruciales para entender la base de las respuestas no violentas a las heridas y, tal vez más importante aún, a una teoría de la responsabilidad colectiva. Comprendo que no es posible establecer analogías fáciles entre la formación del individuo y la formación, por decirlo así, de culturas políticas centradas en el estado (y advierto contra el uso de la psicopatología individual para diagnosticar o aún simplemente para leer el tipo de formaciones violentas en las cuales se involucran formas de poder centradas y no centradas en los estados). Pero es que cuando hablamos acerca del "sujeto" no siempre estamos hablando acerca de un individuo: estamos hablando acerca de un modelo para la agencia y la inteligibilidad, uno que muy a menudo está basado en nociones de poder soberano. En los niveles más íntimos,



somos seres sociales; nuestro comportamiento se orienta hacia un “tú”; estamos fuera de nosotros, constituidos en normas culturales que nos preceden y nos exceden, entregados a un conjunto de normas culturales y a un campo de poder que nos condiciona fundamentalmente.

La tarea es, sin duda, pensar a través de esta impresionabilidad y vulnerabilidad primaria con una teoría del poder y del reconocimiento. Hacer esto sería, indudablemente, una forma en la que procedería un feminismo psicoanalítico políticamente informado. El “yo” que no podría ser sin un “tú” es también fundamentalmente dependiente de un juego de normas de reconocimiento que se no se originaron ni con el “yo” ni con el “tú”. Lo que es prematuramente, o tardíamente, llamado el “yo” está, al comienzo, cautivado, aún si lo está por una violencia, un abandono o un mecanismo; indudablemente, parece mejor en ese punto estar cautivado con lo que está empobrecido o abusado que no estar cautivado si quiera y, por ende, perder la condición de ser de uno y de lo que se puede llegar a ser. El nexo de un cuidado radicalmente inadecuado consiste en esto, a saber, en que el vínculo es crucial para la supervivencia y que, cuando tiene lugar el vínculo, establece relación con personas y condiciones institucionales que bien podrían ser violentas, empobrecedoras e inadecuadas. Si un infante falla en establecer el vínculo, está amenazado con la muerte, así como, bajo algunas condiciones, aún si logra el vínculo, sigue estando amenazado con la no supervivencia desde otra dirección. De modo que la cuestión de apoyo primario para la vulnerabilidad primaria es una cuestión ética para el infante y para el niño. Pero hay consecuencias éticas más amplias que se derivan de esta situación, situaciones que pertenecen no sólo al mundo de los adultos sino también a la esfera de la política y a sus dimensiones éticas implícitas.

Encuentro que mi propia formación implica al otro en mí, que mi propio extranjerismo hacia mí es, paradójicamente, la fuente de mi conexión ética con los otros. No soy total-

mente conocida para mí, porque parte de lo que soy es la huella enigmática de los otros. En este sentido, no puedo conocerme perfectamente o conocer mi “diferencia” respecto de los otros de una manera irreductible. La falta de conocimiento parecería, desde una perspectiva dada, un problema para la ética y la política. ¿No necesito acaso conocerme para actuar responsablemente en las relaciones sociales? Con seguridad, hasta cierto punto, sí. Pero, ¿hay una cierta valencia ética para mi falta de conocimiento? Estoy herida, y encuentro que la herida misma testifica el hecho de que soy vulnerable, de que estoy entregada al Otro de maneras que yo no puedo predecir o controlar completamente. No puedo pensar sola en la cuestión de la responsabilidad, en un aislamiento respecto del Otro; si lo hago, me he sacado a mí misma por fuera del nexo relacional que enmarca el problema de la responsabilidad desde el comienzo.

Si me entiendo a mí misma en el modelo de lo humano, y si los tipos de duelo público que están a mi disposición clarifican las normas por las cuales lo “humano” está constituido para mí, entonces parecería que yo estoy tan constituida por aquellos a quienes yo he llevado luto como por aquellos cuyas muertes yo reniego, cuyas muertes sin nombre y sin rostro forman el trasfondo melancólico para mi mundo social, sino incluso mi “primermundismo”. Antígona, arriesgándose a la muerte por enterrar a su hermano contra el edicto de Creón, ejemplificó los riesgos políticos de desafiar la prohibición contra el duelo público en tiempos de creciente poder soberano y unidad nacional hegemónica (Butler, 2000). ¿Cuáles son las barreras culturales contra las cuales luchamos cuando tratamos de averiguar acerca de las pérdidas por las que se nos pide no llevar luto, cuando intentamos nombrar, y traer bajo la rúbrica de lo “humano”, a aquellos a los que los Estados Unidos y sus aliados han dado muerte? De la misma forma, las barreras culturales que el feminismo debe negociar tienen que establecerse en referencia a la operación de poder y la persistencia de la vulnerabilidad.

Una oposición feminista al militarismo emerge de muchas fuentes, de muchos escenarios culturales y en cualquier cantidad de idiomas; no tiene que hablar -y finalmente no puede hablar- en un único idioma político, y no debería requerirse ninguna gran instalación de los legados epistemológicos. Esto parecería ser el compromiso teórico, por ejemplo, de la organización Women in Black (Mujeres de Negro) (Scott, 2002). Un *desideratum* viene del importante ensayo de Chandra Mohanty (1991), “Under the Western Eyes” (Bajo la Mirada de Occidente), en el cual ella mantiene que las nociones de progreso dentro del feminismo no pueden ser equiparadas con una asimilación a las así llamadas nociones Occidentales de la agencia y de la movilización política. Allí, ella argumenta que el marco comparativo en el cual las feministas del Primer Mundo desarrollan su crítica de las condiciones de opresión de las mujeres del Tercer Mundo, en base a demandas universales, no sólo malinterpreta la agencia de las feministas del Tercer Mundo, sino que también produce falsamente una concepción homogénea de quienes son ellas y de lo que quieren. Desde su punto de vista, ese marco también reproduce al Primer Mundo como el sitio de la auténtica agencia feminista y lo hace produciendo un Tercer Mundo monolítico frente al cual se debe entender a sí mismo. Finalmente, ella argumenta que la imposición de versiones de la agencia sobre los contextos del Tercer Mundo, resaltando la ostensible falta de la agencia expresada por el velo o el burka, no sólo malinterpretan los diferentes significados culturales que el burka tiene para la mujer que lo usa, sino también niega los modismos propios de la agencia que son relevantes para esa mujer (Abu-Lughod 2002a y 2002b; ver también 1998). La crítica de Monhanty (1991) es completa y verdadera -y fue escrita hace más de una década-. Me parece que ahora la posibilidad de una coalición internacional tiene que repensarse en base a esta y otras críticas. Tal coalición tendría que ser modelada en nuevos modos de traducción cultural y sería diferente a apreciar esta o

aquella posición, o solicitar reconocimiento de formas que asuman que todos nosotros estamos fijados y congelados en nuestras varias ubicaciones y “posiciones de sujeto”.

Podríamos involucrarnos en algunos debates intelectuales que se desarrollen al mismo tiempo y encontrarnos juntos en la lucha contra la violencia, sin tener que estar de acuerdo en muchos asuntos epistemológicos. Podemos estar en desacuerdo con el estatus y el carácter de la modernidad y aún así encontrarnos juntos para hacer valer y defender los derechos de las mujeres indígenas a la atención de salud, a la tecnología reproductiva, a salarios decentes, a la protección física, a tener derechos culturales, a la libertad de congregación. Si me vieran en esa línea de protesta, ¿se preguntarían acaso ustedes cómo una postmodernista fue capaz de reunir la “agencia” necesaria para llegar hasta allí ahora? Lo dudo. ¿Ustedes asumirían que yo he caminado o he tomado el tren subterráneo! De la misma manera, varias rutas nos llevan a la política, varias historias nos llevan hasta la calle, varios tipos de razonamiento y de creencias. No necesitamos conectarnos a un solo modelo de comunicación, un solo modelo de razón, una sola noción del asunto, antes de que estemos en capacidad de actuar. Ciertamente, una coalición internacional de activistas y pensadores(as) feministas –una coalición que afirme el pensamiento de activistas y el activismo de pensadores(as) y se niegue a ponerlos en categorías distintivas que nieguen la complejidad actual de las vidas en cuestión- tendrá que aceptar el orden de las algunas veces inconmensurables creencias epistemológicas y políticas y los modos y medios de la agencia que nos llevan al activismo.

Habrán diferencias entre mujeres, por ejemplo, en lo que se refiere al rol de la razón en la política contemporánea. Spivak (en Devi 1995:199) insiste que no es la *razón* lo que politiza a la mujer tribal de la India que sufre la explotación de las compañías capitalistas, sino un juego de valores y un sentido de lo sagrado que viene dado por la religión. Y Adriana Cavarero (2000) dice que no es porque so-

mos seres racionales que estamos conectados unos con otros, sino más bien, porque estamos *expuestos* unos a otros, requiriendo de un reconocimiento que no sustituya al reconocer por el reconocido. ¿Queremos decir que es nuestro estatus como “sujetos” el que nos ata a todos aún cuando, para muchos de nosotros, el “sujeto” es múltiple o fracturado? ¿Y la insistencia en el sujeto como una precondición de la agencia política no borra los modos más fundamentales de dependencia que sí nos atan y de los cuales emerge nuestro pensamiento y filiación, la base de nuestra vulnerabilidad, afiliación y resistencia colectivas?

¿Qué nos permite confrontarnos los unos con los otros? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para una coalición feminista internacional? Siento que para responder a estas preguntas no podemos ver dentro de la naturaleza del “hombre”, o de las condiciones *a priori* de lenguaje, o las eternas condiciones de comunicación. Tenemos que considerar las demandas de traducción cultural que asumimos para ser parte de una responsabilidad ética (más allá y más acá de las prohibiciones explícitas de pensar al Otro por debajo del signo de lo “humano”), de la forma como tratamos de pensar con respecto a los dilemas mundiales que enfrentan las mujeres. No es posible imponer un lenguaje de la política desarrollado dentro de los contextos del Primer Mundo a las mujeres que están enfrentando la amenaza de la explotación económica imperialista y la obliteración cultural. De otra parte, estaríamos mal si pensáramos que el Primer Mundo está *aquí* y el Tercer Mundo está *allá*, que un Segundo Mundo está *en algún otro lugar*, que algún sujeto tras bambalinas coloca estas divisiones. Estas topografías han cambiado, y lo que una vez se pensó como frontera, eso que delimita y sujeta, es un sitio altamente poblado, si no ya la misma definición de nación, confundiendo la identidad en lo que bien podría llegar a ser una di-rección muy auspiciosa.

Que yo esté condenada a ustedes, se debe a que ustedes ya están condenados a mí, ya que yo no existo en ninguna parte sin ustedes. No

puedo reunir al “nosotros” excepto al encontrar la manera en la que estoy atada al “tú”, al tratar de traducir y encontrar que mi propio lenguaje debe romperse y rendirse ya que yo sólo existo para conocer al “tú”. Tú eres lo que yo gano a través de esta desorientación y pérdida. Así es como, una y otra vez, lo humano se vuelve realidad, como lo humano se convierte en aquello que todavía debemos conocer.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L., ed., 1998, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- , 2002a, “Do Muslim women really need saving?”, documento presentado en el Simposio Responding to War, Columbia University, 1 de febrero.
- , 2002b, *Asia Source*, Entrevista con Nermeen Shaikh, 20 de marzo, www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfm.
- Barringer, F. & Jehl, D., 2002, “U.S. says video shows captors killed reporter” *New York Times*, 22 de febrero, A:1.
- Butler, J., 2000, *Antigone’s Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York.
- Cavareto, A., 2000, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, trans. P. Kottman, Routledge, New York.
- Devi, Mahasweta, 1995, *Imaginary Maps: Three Stories*, traducido por y con introducción de Gayatri Chakravorty Spivak, Routledge, New York & London.
- Freud, S., 1957 (1917), “Mourning and melancholia”, en *Standard Edition* No. 14, Hogarth Press, London, pp. 243–258.
- , 1961 (1923), “The ego and the id”, en *Standard Edition* No. 19, Hogarth Press, London, pp.12–66. London.
- Garfield, R., 1999, “Morbidity and mortality among Iraqi children from 1990 through 1998: Assessing the impact of the Gulf War and economic sanctions”, en *Fourth Freedom Forum* (marzo 2002).
- Mohanty, C., 1991, “Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses”, en C. Mohanty, A. Russo & L. Torres, editors, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 61–88.
- New York Times, “A nation challenged; President Bush’s address on terrorism before a joint meeting of congress”, *New York Times*, 21 de septiembre de 2001, B:4.
- Safire, W., 2001, “All is not changed”, *New York Times*, 27 de septiembre, A:21.
- Scott, J. W., 2002, “Feminist reverberations”, manuscrito no publicado, presentado en la Twelfth Berkshire Conference on the History of Women, junio, University of Connecticut at Storrs.
- Spivak, G., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Serie ANTOLOGÍA

Democracia, gobernabilidad y cultura política

Felipe Burbano de Lara, compilador

FLACSO- Ecuador - 2003

En los noventa se marca un viraje importante de los estudios políticos ecuatorianos en torno a los temas de interés académico. Las preocupaciones se volcaron sobre tres ejes: democracia, cultura política y gobernabilidad. Las razones de semejante viraje -muy importantes en términos teóricos y políticos- se explican por las crecientes dificultades experimentadas por la democracia ecuatoriana a lo largo de la década. En buena medida, fue el temor a un posible colapso del proceso de transición democrática lo que movió la reflexión sobre las tres temáticas señaladas. Parecía necesario, entonces, discutir qué se entendía por democracia, qué la define como régimen político y forma de gobierno, y qué tipo de cultura política resulta compatible con su arquitectura institucional. A comienzos de los años noventa, todas estas preguntas resultaban extremadamente novedosas para los estudios políticos ecuatorianos.

Los artículos seleccionados en esta Antología no agotan las problemáticas propuestas, por supuesto, pero son representativos de las más sugerentes y consistentes líneas de análisis en cada una de ellas.

DIÁLOGO

o

Barroco y modernidad alternativa

Diálogo con Bolívar Echeverría¹

Mauro Cerbino² y

José Antonio Figueroa³

*Bolívar Echeverría es doctor en filosofía y maestro en economía. Hizo sus estudios en la Universidad Libre de Berlín. Es actualmente catedrático titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus investigaciones y sus publicaciones pertenecen al campo de la filosofía y la historia de la cultura. Su trabajo más reciente aborda temas que tienen que ver con la cultura de la modernidad, en especial con el “ethos barroco”. Coordina actualmente un proyecto de investigación sobre “Lo barroco en la historia de la cultura de la América Latina”. Sus principales obras son: *El discurso crítico de Marx* (ERA, 1987), *Las ilusiones de la modernidad* (El Equilibrista, 1995), *Valor de uso y utopía* (Siglo XXI, 1998), *La modernidad de lo barroco* (ERA, 1999) y *Definición de la cultura* (Itaca, 2001). En 1997 recibió el Premio Universidad Nacional y en 2003 el premio Pío Jaramillo Alvarado otorgado por Flacso-Ecuador.*

Mauro Cerbino y José Antonio Figueroa: Bolívar, tú viviste en Berlín hace unos cuarenta años, antes de la caída del muro. Nos gustaría arrancar con una pregunta referida a este pasaje de tu trayectoria intelectual, con la intención de motivar una especie de cruce entre tus vivencias antes y después de la caída del muro de Berlín. ¿Cómo ves hoy el debate en el campo del marxismo y la izquierda en general?

Bolívar Echeverría: En el tiempo que estuve allá, que fue entre 1962 y 1968, Berlín se identificaba con su época, de manera similar a la que otras ciudades hacen lo mismo con otras épocas. Así como Benjamín dice: “París, capital del siglo XIX”, así también podría decirse “Berlín, capital de los años 20”; es decir, la peculiaridad de esa época agitada y trágica y la peculiaridad de la ciudad descrita por Döblin en su famosa novela (Berlín- Alexanderplatz) coinciden hasta confundirse entre sí. Y mira, para mí, y tal vez no sólo para mí, Berlín podría ser también “la capital de los años sesenta”. Berlín era en esa época la ciudad ejemplar de la Guerra Fría, era el punto en donde amenazaban tocarse los dos polos que debían mantenerse separados y, de alguna manera, en empate, para que no sobreviniera la hecatombe de la guerra nuclear, la guerra última y final, etc. etc. En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una Puebla del Occidente democrático en el medio hostil del “mar comunista”,

1 Filósofo, profesor de la Universidad Autónoma de México. Premio Pío Jaramillo Alvarado 2003.

2 Antropólogo, Profesor-Investigador de Flacso-Ecuador.

3 Antropólogo, Profesor asociado de Flacso-Ecuador

subvencionada por la *Bundesrepublik* del “milagro económico alemán”. Y era esa artificialidad precisamente la que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que eran imposibles de encontrar en el resto de Alemania. Escaparate de libertades, debía permitir que muchas actitudes y discursos anti-pequeño-burgueses, que quedaban en ella de antes del nazismo y que eran ajenos al buen sentido alemán de posguerra, se hicieran presentes sin recato. Así, por ejemplo, en medio de una sociedad totalmente anticomunista, es decir, casi identitariamente anticomunista, incluso el marxismo, la “ideología” de la odiada “Zona soviética”, podía permitirse sacar la cabeza. Ciertos profesores de la Universidad Libre de Berlín comenzaron a hablar del marxismo; pero no del marxismo como el sustento de alguna nueva doctrina política y menos aun del dogma del socialismo real, cuya realidad nefasta la teníamos ahí, a dos cuerdas de distancia, sino del marxismo en el sentido puramente teórico, como un discurso utópico indispensable en la modernidad. Recuerdo, por ejemplo, al profesor Lieber, que fue el primero en abrir en la Universidad Libre de Berlín, allá por 1964, un seminario sobre temas marxistas en torno al libro de Lukács *Historia y conciencia de clase*.

La redefinición del concepto de “proletariado” a la que invitaba la discusión en torno al libro de Lukács, llevó a varios estudiantes que pertenecían a la juventud del Partido Socialdemócrata, entre ellos a Rudi Dutschke, a plantear que la revolución sólo podía pensarse en términos planetarios y que dentro de ellos, la lucha de liberación de los pueblos del “tercer mundo” ocupaba provisionalmente el lugar que en términos nacionales había ocupado la lucha del proletariado.

M.C., J.A.F.: Una idea marcusiana también...

B.E.: Así es... Dejaron de ver en la expansión y consolidación del capitalismo un proceso de simple ampliación por contagio, como el de una mancha de aceite, y la imaginaron como

una expansión que polarizaba a la economía del planeta, que creaba “zonas burguesas” y “zonas proletarias”. El hecho de que la clase obrera europea desconociera su “vocación” revolucionaria, y se aburguesara junto con el conjunto de su sociedad nacional, se compensaba con el hecho de que las naciones oprimidas del tercer mundo se “proletarizaran” en el nuevo escenario planetario de la lucha de clases.



M.C., J.A.F.: ¿estos movimientos estaban ligados a las luchas anticoloniales?

B.E.: Así es, muy atentos a eso. Ten en cuenta que el movimiento estudiantil alemán resurgió a partir de las manifestaciones que hacíamos conjuntamente los pocos estudiantes latinoamericanos y estos estudiantes -socialistas me refiero-. Cada vez que venía alguno de esos dictadores africanos, Tschombé, etcétera,

o algún presidente latinoamericano, constitucional o cuasi, o algún autócrata del Medio oriente, el Sha de Irán, por ejemplo, invitados por la Alemania Occidental, para que hicieran gestos de horror ante “la ignominia del muro de Berlín” y esas cosas, las manifestaciones estudiantiles crecían en número y en radicalidad. Lo que más los llenaba de indignación era la mentira que estaba en el uso autojustificador que el estado occidental hacía de esos tópicos suyos en el tercer mundo...

M.C., J.A.F.: ¿Crees que hubo una forma de revitalización del latinoamericanismo en el debate que suscitó la lucha anticolonial?

B.E.: Yo creo que sí, porque en ese momento, en verdad, los únicos estudiantes extranjeros que más o menos estábamos organizados en Alemania éramos los latinoamericanos, y era así con nosotros con quienes más contacto tenían los estudiantes alemanes, con quienes más discusiones tenían, Por ejemplo, el libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*, no lo discutieron con árabes o norafricanos, sino con nosotros.

M.C., J.A.F.: A fines de los años 80 o a principios de los años 90, aquí en el Ecuador, empezaron a difundirse escritos tuyos en torno a uno de los ejes de tu obra que es el tema del mestizaje. Creo que esa posición contrastaba con el neo-indigenismo que estaba también consolidándose con fuerza en el escenario nacional. Ahora, 10 o 15 años después, cuando nos encontramos en un contexto nacional marcado por un cogobierno de indígenas y cuando se ha consolidado

la multiculturalidad, ¿cómo se podría repensar el tema del mestizaje?

B.E.: En esa época, cuando planteé el problema del mestizaje, lo hacía justamente en polémica soterrada con el fundamentalismo indigenista. Lo que decía es que, indios puros, propiamente, capaces de sacar de sí la semilla de su civilización arcaica y de hacerla germinar como la alternativa salvadora frente a la modernidad decadente y en crisis, no existen; que, en toda América, no hay indios que no hayan entrado en un proceso histórico de mestizaje; que este mestizaje es, más que de nadie, en un sentido o en otro, un proyecto suyo y que los rasgos actualmente reprimidos de su identidad, igual que los rasgos reprimidos de las otras identidades (americanas, ibéricas, africanas, asiáticas, para no

hablar de las nuevas, las que se gestan en la vida cotidiana de nuestros días), no podrán reivindicarse en un proyecto volcado contra la modernidad, sino sólo en uno que persiga una modernidad alternativa frente a la que prevalece actualmente, que es la capitalista. Tal vez en alguna zona perdida, si todavía las hay, de la Amazonía, existan indios puros, pero creo que la simple presencia de los aviones, como pájaros que se saben hechos por el ser humano, al atravesar el cielo de la cuenca amazónica, afectan ya, mestizan y distorsionan esas culturas tan cerradas, complejas y frágiles que son las culturas arcaicas. Pero lo que quisiera subrayar es esto: yo partía de la idea de que lo importante, en la historia de la cultura, no es la transformación que sufrirían ciertas sustancias identitarias o ciertas identi-

Cuando planteé el problema del mestizaje, lo hacía en polémica con el fundamentalismo indigenista. Quería plantearlo como un hecho de creación de formas a partir de formas anteriores. Pensarlo como actualización de una voluntad de forma que pierde la suya anterior al transformar otra, ajena.



dades sustanciales, sino al contrario, la decantación y la fidelidad creativa a esa decantación, de ciertas “sustancias” identitarias evanescentes y pasajeras por parte del comportamiento social, teniendo en cuenta que éste, antes que nada, es un comportamiento creador de formas. Quería plantear el problema del mestizaje como un hecho de creación de formas a partir de formas anteriores y para ello, entonces, me pareció interesante considerar lo peculiar del comportamiento de los indios a comienzos del siglo XVII y particularmente de los indios ciudadanos del siglo XVII; peculiaridad a la que me parece adecuado calificar de barroca. ¿Por qué barroca? Por lo siguiente: los indios a los que me refiero son indios que estaban ya convencidos de que su antiguo mundo, el mundo de sus abuelos, de sus bisabuelos, era un mundo que se había ido para siempre, que era imposible de reconstruir; de que lo único que podían hacer ellos para mantenerse en vida, y para poder así cultivar los restos de su identidad ancestral, era asumir y apoyar o incluso reconstruir la civilización de quienes los habían vencido y casi aniquilado. Era una civilización que venía deteriorándose y que, para entonces, estaba en trance de desaparecer, descuidada por sus introductores ibéricos, los conquistadores y sus hijos, abandonados ellos mismos por la metrópolis, a la que habían dejado de ser tan útiles como en el siglo pasado. La única posibilidad que ellos veían de vivir una vida más o menos civilizada, y por tanto menos hostil a su supervivencia, era, paradójicamente, la de apoyar o incluso sustituir a los europeos en la reproducción e incluso la reconstrucción de la civilización europea que había destruido la suya. La de imitar o representar teatralmente la vida europea, pero como lo hace el comportamiento barroco, según el cual la vida real se ve obligada a sacrificarse a la vida ficticia y la ficción ésta pasa a ser una nueva realidad. Quería pensar el hecho del mestizaje, no bajo el modo de la influencia de una sustancia cultural sobre otra, sino bajo el modo de la actualización de una voluntad de forma que pierde la suya anterior

al transformar otra, ajena. En la América ibérica, decía, no se ha dado una prolongación de lo europeo existente, como sucedió en Norteamérica, sino una recreación o reinención, una restitución de eso ya existente por otra versión diferente de eso mismo.

M.C., J.A.F.: Conscientes de que corremos el riesgo de un cierto reduccionismo, de un cierto empobrecimiento del asunto, ¿podríamos hablar de algún ejemplo que hayas podido observar o estudiar en Latinoamérica con este efecto de recreación o, como yo diría, de resignificación?

B.E.: Mira, yo creo que los ejemplos que generalmente se dan, que son los ejemplos del arte: del arte barroco de México, de la escuela quiteña, del barroco cuzqueño, de ese barroco llamado “colonial”, tan famoso a últimas fechas, son en verdad los ejemplos menos representativos, menos fuertes, que pueden darse de este barroquismo. Ahí, son todavía las mismas formas europeas las que están siendo alteradas, remodeladas en el sentido de los americanos. El trabajo al que someten a esas formas resulta bastante superficial. En el ámbito religioso, sobre todo, en el de la religiosidad popular, donde otro catolicismo sustituye, sin quitar de su sitio, al oficial; donde María, la mediadora de Dios, la marginal, pasa a estar “en el centro”, a “sustituir provisionalmente”, por un pequeño momento que resulta eterno, a ese mismo Dios. Pero no sólo en ese ámbito, sino también, por ejemplo, en el del erotismo real, más enrevesadamente “perverso” de lo que se cree, en la recomposición de las relaciones reales de parentesco, de una permisividad calladamente desafiante, en el urbanismo espontáneo, en el uso re-codificador de la lengua española, creador del español americano. Incluso en la economía y la política se puede ver con mucha claridad ese barroquismo radical. Y es el apareamiento justamente de la corrupción como medio de producción. Es interesante ver que en el siglo XVII se genera en América algo así como una “economía mundo”, para hablar con Braudel:

un conjunto orgánico de crecimiento de capital, una vida económica subterránea que es, ya de entrada, “informal”. Esto que ahora sostiene la vida de las gentes, por debajo de la producción formal y por eso torpemente globalizada, en la América Latina, la “informalidad” de la economía, tiene raíces profundas en la historia. El único modo en que podía funcionar la economía en América, era el de la corrupción, del distorcionamiento estructural de la legalidad en el proceso mismo de su cumplimiento. Las leyes y disposiciones de la Corona se cumplían obedientemente, pero “representándolas”, es decir, filtrándolas a través de una “legalidad salvaje”, informal, que parasitaba en ellas pero las subordinaba calladamente en la práctica. El famoso “se obedece pero no se cumple”...

M.C., J.A.F.: Es la matriz católico cristiana que se contrapondría a la matriz protestante...

B.E.: Sí, completamente...

M.C., J.A.F.: En este sentido, no sé si se trata de una recreación de esto, o es un asumir un poco algo que viene de la metrópolis, de España, de Europa, ¿no?

B.E.: Claro, el barroquismo no aparece por “primera vez” en América, sino “también” en América. Y en este caso, en el de la economía y la política, aparece en condiciones inéditamente favorables...

M.C., J.A.F.: ¿Verías ahí la posibilidad de establecer condiciones para un proyecto alternativo, un proyecto de sociedad, un proyecto de modernidad alternativa desde América Latina?

B.E.: No, yo no creo que se pueda armar un proyecto de modernidad alternativa barroca. ¡Para nada! Creo que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y que pervive entre nosotros con efectos en un cierto senti-

do positivos, por aligeradores de la vida, pero en otro sumamente dañinos, por promotores del conformismo. Que la modernidad alternativa, como “negación determinada” que sería, tendría matices barrocos, si sale de la América Latina, pero siendo necesariamente una modernidad post-barroca, puesto que sería post-capitalista.

M.C., J.A.F.: Continuando en esta línea de análisis, cuando estableces las relaciones entre el nivel económico y el ethos barroco, planteas que en oposición al ethos barroco está la modernidad del capitalismo central que privilegia lo que sería el nivel abstracto de la teoría del valor. Este privilegio de los elementos abstractos sería lo que generó ese impresionante movimiento que terminó en la objetivización total del mundo, y la destrucción del mundo sería una de las tendencias. Por el contrario, en la modernidad barroca, al privilegiar el valor de uso, nos encontraríamos con una modernidad menos devastadora. Sin embargo, al analizar las formas económicas de estas modernidades excéntricas nos encontramos que la devastación es a veces hasta más grande en las modernidades excéntricas que en las modernidades centrales. ¿Cómo compatibilizar tu crítica a la noción de valor del capital, hecha de elementos provenientes de la Escuela de Frankfurt y del hispanoamericanismo, sin caer en una apología de sistemas que han producido hechos tan devastadores, o quizá más devastadores que los de la modernidad central?

B.E.: Mira, mi planteamiento no es exactamente el que dices, es tal vez un poquito más complejo. Yo parto de esta idea: ahí donde comienza a funcionar la economía en torno a la valorización del valor, ahí, todo el proceso vital se ordena necesariamente en torno a la contradicción entre el valor de uso y el valor abstracto valorizándose, que sería la acumulación del capital. Esta es una contradicción que se resuelve de ciertas maneras institucionales: construyendo un estado nacional, por ejemplo. Ahora bien, lo interesante para mí es

el modo como esa neutralización institucional de la contradicción capitalista esta siendo vivida, experimentada y asumida por los seres humanos en su vida cotidiana. En lo que yo planteo, el hecho general de la subordinación del valor de uso al valor valorizándose, es decir, el hecho general de la devastación que trae consigo la modernidad capitalista es algo a lo que ningún método de vida puede escapar, ningún ethos, ningún tipo de comportamiento mediador: ni el realista o pragmático ni el romántico ni el clásico y, por supuesto, tampoco el barroco. Nadie puede escapar a ese destino de devastación: es la ley de la época. Pero lo interesante, desde mi punto de vista, está en el cómo lo vive la gente, en el modo como ella experimenta la neutralización institucional y política de esa contradicción económica y esa devastación. A ese

modo de vivir la neutralización de la contradicción capitalista, de construir un “mundo de la vida” según ese modo, es al que llamo yo un ethos moderno. Hay, digo entonces, distintas maneras de vivir esa neutralización, distintos ethos modernos; el uno, el más afín, el más funcional al capitalismo, el “realista” o “pragmático”, el estudiado por Max Weber, es el que parte de una denegación considerablemente neurótica, en verdad, de la existencia misma de una contradicción que esté siendo neutralizada. Sin cuestionar que aquello que el capital induce en la producción y el consumo, supone es lo mejor que los creadores y disfrutadores del valor de uso podrían imaginar; es decir, que no puede haber ninguna contradicción porque lo que es bueno para el valor abstracto autovalorizándose es natural-

mente bueno también para los seres humanos. Es obviamente el ethos más afín a la reproducción de la economía capitalista. En total contraposición a éste, y para no hablar de todos los demás, lo que hace el ethos barroco es vivir la institucionalidad como la neutralización de la devastación del valor de uso del

mundo de las cosas por el valor económico capitalista que él tiene, pero vivirla de una manera sumamente peculiar, la manera de la teatralidad barroca, trascendiendo esa destrucción del valor de uso mediante una reconstrucción del mismo pero en lo imaginario, restaurándolo como un valor de uso de segundo grado. Por eso no es demasiado exagerado decir que el barroquismo nace en verdad en las partes más bajas o más marginales de la sociedad, “en la basura”, allí donde la neutralización es más urgente y difícil,

donde la contradicción es inocultable y aguda y donde no hay escapatoria de la devastación. No nace sino que es aprovechado en los palacios de los mecenas romanos, no está primero en la gran pintura ni en el ingenio artesanos, sino en acciones desesperadas como las de los desarrapados de Nápoles o como la del mestizaje de los indios ciudadanos de América, del que hablábamos antes. Pero hay que tener claro que el ethos barroco no rescata ni puede rescatar al valor de uso de su devastación; lo que hace es trascender la destrucción del valor de uso, que es inevitable. Al hacerlo, al teatralizar la existencia, al instalarse en lo imaginario, parece estar dotado de esa famosa “magia” que convierte al mundo en “maravilloso” y que tanto atractivo tiene para los neobarrocos.

El ethos barroco vive la institucionalidad como la neutralización de la devastación del valor de uso del mundo de las cosas por el valor económico capitalista que él tiene, pero vive de una manera sumamente peculiar, trascendiendo esa destrucción del valor de uso mediante una reconstrucción del mismo pero en lo imaginario.



M.C., J.A.F.: Hay un ejemplo para mí paradigmático y problemático, tratando de pensar en esta forma de destrucción a través de la trascendencia del valor de uso, en el contexto de América Latina. Me refiero al narcotráfico, que se da en zonas que coinciden mucho con los imaginarios de las zonas que te atraen: son zonas absolutamente marginalizadas, zonas de altísima incidencia de mestizaje, y también en zonas donde también hay una problemática relacionada con lo que sería el valor y el valor de uso. Al plantear que existe una forma de trascendencia del valor de uso, y al no aceptarlo explícitamente, ¿no es esta una forma de opacar el deseo material que es lo que determina el accionar de estos vastos estamentos sociales? Si tu tienes un deseo, no lo vas a trascender, sino que lo vas a tratar de realizar ¿haciendo uso de este deseo de esperar a que lo trascienda, como lo planteas en el barroco, no es también una forma de deslegitimar ese deseo?

B.E.: En un sentido sí, pero lo que me parece a mí es que, en todos estos fenómenos informales, se da la instalación de mundos cuya consistencia es imaginaria, ¿no es así? Por ejemplo, Pablo Escobar. Escobar era un idolatrado entre las poblaciones controladas por su mafia, ¿por qué? Porque les construía un mundo artificial, de un valor de uso que no tenía ningún sustento, que no existía más que para el momento. Esa es un poco la idea. No traía una transformación social, no promovía una redistribución de la riqueza, no fomentaba las fuerzas productivas. No había nada de eso, sino simple y llanamente la posibilidad de vivir un mundo que la legalidad declaraba imposible; la aprovechaban incluso acosados por el ejército, incluso temerosos de que al salir del lugar en donde estaban comiendo o disfrutando los abatieran a balazos.

M.C., J.A.F.: Esa es una característica del capitalismo, el valor de uso se agota en sí mismo. Pero, el problema es que en contextos periféricos, el valor no aparece, porque el sistema no lo permite, no existe ni siquiera un

marco de legitimidad, en que se le diga a la gente, bueno, efectivamente, potenciemos esto hacia delante. Entonces, el valor se agota en sí mismo, se agota a través del uso, me parece.

B.E.: Yo no sé, yo lo que veo, en verdad, es que las leyes del mercado funcionan ahí perfectamente, las leyes del mercado capitalista...

Aparece una legalidad parasitaria, no alternativa sino parasitaria, porque todos estos procesos son procesos perfectamente funcionales en el capitalismo. El narcotráfico no es algo que atente contra las leyes del capitalismo, sino que se inserta perfectamente en su vigencia. Tal vez los estados se escandalicen o hagan como que se escandalizan ante el narcotráfico, pero el narcotráfico y el lavado de dinero son perfectamente útiles para el funcionamiento de la economía capitalista. Lo que aparece ahí, creo yo, es que cuando el estado, nacional o transnacional, necesita de este fenómeno, permite el apareamiento de una especie de tumor económico de legalidad parasitaria que intenta, dentro de la imposibilidad oficial o formal de su existencia, existir de todas maneras. Ese sería el comportamiento barroco ¿no? “En verdad nuestro negocio no tiene legitimidad, en verdad el estado nos debería golpear y nos golpea. En verdad esto no tiene ningún futuro, ninguna perspectiva, pero hoy, sólo por hoy y dentro de estos límites, aquí y ahora, vamos a vivir de esta cosa”.

La sociedad parasitaria funciona muy bien, porque funciona en términos autoritarios; lo que hay ahí son las ordenes de los capos, sustentadas en la violencia y todo lo demás, por eso funciona perfectamente mientras puede.

M.C., J.A.F.: Estamos hablando del narcotráfico que sería un ejemplo extremo pero existe también todo el campo del trabajo informal. Lo interesante es que si uno hace la conexión con el período colonial, cuando los mestizos y las castas hacían una serie de actividades ilegítimas, el asunto es que parece que hubiera una urgente necesidad de esta-

blecer mecanismos de legalización y alejar de lo subterráneo a estos sectores, desde una lógica del reconocimiento implícito del valor.

B.E.: Sí, como tú dices, esta sería la figura más extrema del fenómeno de la informalidad. Pero como tú dices también, en el conjunto de la vida cotidiana de prácticamente todos los países latinoamericanos, la corrupción, es decir la creación de esas legalidades parasitarias, subterráneas, casi clandestinas, que tienen sin embargo una inmensa potencia, es un hecho. No es posible hablar de la economía latinoamericana si no tomamos en cuenta este proceso de producción-consumo anómalo, condenado por el proceso oficial, pero que es indispensable para él; que tiene sus propias leyes, que rigen en la ilegalidad como parásitos dentro de la legalidad establecida. En esa anomalía, en esa catástrofe de la legalidad, encuentran ellas su plenitud. Esa plenitud en medio del vacío, que es lo peculiar del barroco, comenzó a cultivarse tempranamente en la América Latina, ya a comienzos del siglo XVII. Ahí se fundó el mundo barroco, un mundo muy pleno, muy rico, creador de formas, pero que se da siempre bajo la convicción de que no tiene derecho a existir, de que en principio puede ser aniquilado, como lo fue efectivamente, de un plumazo, por Carlos III en 1768. Una medida casi puramente administrativa bastó para que se viniera abajo ese mundo barroco, en el que se puso a prueba una modernidad capitalista alternativa.

M.C., J.A.F.: Para topar temas un poco más generales, ¿cómo has leído tú el texto de Hardt y Negri, *Imperio*? ¿Cuáles crees que son las repercusiones que puede tener este texto al interior del debate? ¿Qué problemas pone, propone, tanto al interior del marxismo como de la izquierda? ¿Qué reflexiones, sobre todo para América Latina, ves que proponga este texto?

B.E.: Creo que la parte fuerte de la argumentación del texto, es la que le corresponde obviamente a Negri, y es una argumentación

que podríamos llamar ortodoxa marxista, casi ultra ortodoxa marxista, en el sentido en que él se atiene a lo que sería la reconstrucción del argumento fundamental o básico de *El capital* de Marx, en el sentido de la consideración del capital como una entidad cuya reproducción es en principio o en potencia necesariamente planetaria, una entidad que sólo cuando alcanza su planetariedad llega a ser realmente. Para Negri, me parece, todas las figuras que ha tenido el capitalismo desde el siglo XIX, han sido figuras que se han ido aproximando a la escala planetaria, que sería la propia del funcionamiento de la acumulación del capital. En ese sentido, el imperio es la culminación de esto, es decir, es la “dictadura del capital” en el momento en que puede por fin deshacerse de recursos de los que tuvo que echar mano a lo largo de esta historia; recursos, por ejemplo, como la constitución de soberanías nacionales, de conglomerados de capital separados unos de otros en base a monopolios demográficos y territoriales. Una nueva base tecnológica ha permitido que el planetarismo de por fin al capital la figura que le corresponde, una figura que ya puede prescindir, de esas corporizaciones y encarnaciones todavía primitivas que maniataban a la acumulación de capital. El imperio no tiene raíces, no se asienta en ninguna parte, no tiene territorio, ni tiene tampoco asidero étnico de ningún tipo; no tiene preferencias nacionales. Esa era la idea de Marx justamente. La figura concreta es un mal necesario para el capital; mientras menos estorbo sea, mejor para él porque entonces puede funcionar mejor.

M.C., J.A.F.: ¿Cómo te explicas que de parte de ciertos intelectuales marxistas de izquierda haya habido una especie de rechazo al texto?

B.E.: Creo que tiene que ver con el hecho de que estos argumentos de Marx no llegaron a manejarse ampliamente en el marxismo del siglo XX. Por muchas razones: razones políticas concretas que hicieron del marxismo una

ideología de soporte al dogma del “socialismo real”; razones de historia cultural, en el renacimiento post 68 del marxismo, con el predominio del marxismo de la convergencia este-oeste y el althusserismo, que expulsó por ideológicas y hegelianas. El hecho de que la lectura de *El Capital* hecha por Negri es una lectura que se hizo en verdad sobre todo en Alemania y en ciertos representantes del marxismo en Italia, una lectura que quedó sin mayor trascendencia en el marxismo francés e inglés, que fueron los dominantes en Occidente.

M.C., J.A.F.: El elemento novedoso me parece, aparte de lo que tú señalas, también es esta idea de que esa supuesta oposición o resistencia al capital global, tendría que, necesariamente, ser una resistencia y oposición global a su vez. Hay una fuerte crítica a to-

dos los localismos, incluso, pasando por todo el trabajo que hacen las ONG's, distribuidas por toda América Latina y por todos los países en desarrollo, o los “sures” del mundo. Entonces ahí, me parece que, Negri dice: “la posibilidad de que haya una resistencia, una oposición a algo que podamos subvertir de este capital global, tiene que ser necesariamente global”. Entonces, esta noción de multitud que realmente deja como medio planteada o por plantearse.

B.E.: Ahí podría haber tal vez una discrepancia, porque lo que veo es que la dictadura del capital reformula, reubica, redimensiona lo que conocemos como estado nacional, pero no trata de eliminarlo, mientras que, según tengo entendido, Negri supone la tendencia a

su eliminación completa. Los últimos años han hablado un poco en contra de esto, justamente con lo que sucede ahora con los Estados Unidos. Yo creo que ahí hay una confusión entre redimensionamiento del estado nacional, que para muchos debería ya dejar de llamarse nacional, pero que tiene o cumple todavía una cierta función

en el proceso planetario de acumulación de capital, y lo que sería una total eliminación del mismo. Porque lo interesante de todo esto, me parece a mí, es que el capital, aún en términos de capital global o de imperio, necesita de todas maneras corporizarse, tomar cuerpo, necesita tener una concreción de algún tipo. El tipo de concreción va a ser diferente, sin duda, pero la concretización tiene que darse. El que se ha dado durante siglos ha sido el de la concreción del estado nacional; un estado cuyas

pretensiones absolutas, de detentador incuestionable de la soberanía, resultan ahora torpes, inoperantes, puesto que ancla esa soberanía en “la sangre y el suelo”, en la raza y el territorio, y no en marcas “más sutiles” de identidad, como los “estilos de cultura” o las “elecciones civilizatorias” –Oriente, Occidente, cristianismo, Islam, etcétera- desde donde parece que habla ahora, ya en un lenguaje transnacional, la voluntad del capital.

M.C., J.A.F.: Pero esa concreción podría ser simplemente una máscara hacia la cual podría ir cierto tipo de oposición, pero lo que está atrás de la máscara, está conectado en la red virtual... El problema está detrás de eso y las conexiones en red que existen para sostener al capital global.

La subjetividad humana, su autarquía, su autorrealización es como Sísifo: recomienza siempre de nuevo, aunque una y otra vez termine por ser derrotada, por ser arrancada del ser humano y trasladada a la cosa. La posibilidad de subvertir el orden está ahí, desde lo más mínimo e íntimo hasta lo más amplio y colectivo.



B.E.: Ese es el punto en que sí adquiere sentido la noción de “multitud”, porque junto a eso o frente a eso, hay efectivamente una cantidad de redes de resistencia que se mueven por las mismas vías transnacionales por las que se mueve el capital.

Aglutina estos distintos particulares, que conformarían ciertas multitudes globalizadas, como para tener un cierto tipo de incidencia política? ¿O ya no se puede hablar de incidencia política?

B.E.: Pienso que la noción misma de incidencia política es algo que tiene que cambiar, porque obviamente la idea de incidencia política estuvo siempre conectada con la idea de la construcción de un contrapoder, del tipo que tú quieras. Era siempre un contrapoder que en algún momento decisivo iba a enfrentarse al poder, también como tú quieras, con las armas y las estrategias y tácticas que tú quieras, y llegar a sustituirlo de alguna manera. Esta es, caricaturizando, la idea que teníamos de cómo se pueden cambiar las cosas. Ahora resulta claro que el monopolio total y absoluto de la violencia, detentado por el estado nacional-transnacional, vuelve imposible que uno imagine siquiera un enfrentamiento tipo Vietnam, en el que David se vuelve capaz de tumbar a Goliat con el poder de su honda. Es imposible pensar en la violencia subvertidora del *establishment* como una violencia que ataque desde exterior a las fuerzas armadas de ese *establishment*.

M.C., J.A.F.: ¿Y qué es lo posible?

B.E.: Posible es una violencia sutil, paradójicamente “pacífica”, que sea capaz de provocar efectos de implosión en el *establishment*. La construcción de un poder diferente del de las armas en el campo de batalla cuya consistencia está por descubrirse. Yo creo que estamos en el momento de un desafío a la imaginación, más que de otra cosa...

M.C., J.A.F.: Para ti, ¿qué significa hoy, ser de izquierda?

B.E.: Significa dirigir o alinear las ideas y los comportamientos, sea donde sea y en el lugar que sea, en referencia a la posibilidad de una modernidad alternativa, no capitalista. Esa sería mi definición.

M.C., J.A.F.: Habías hecho referencia a la expulsión casi por decreto del barroco en el siglo XVIII, por una racionalidad más vinculada a un racionalismo de estado. Sin embargo, desde fines del siglo XIX empieza a resurgir con fuerza no solamente producción estética, sino reflexiones de filosofía social, que tienen una gran concatenación con el barroco. Para el siglo XX las conexiones ya son absolutamente explícitas. Uno de los intentos de los fundadores del realismo mágico es redescubrir la correlación entre mestizaje y barroco, generalmente en disputa con Europa, como sucedió en la disputa con el surrealismo llevada a cabo por Carpentier y luego hay una clara intención de recuperar el barroco en el contexto postmoderno como lo haces tú o Carlos Espinosa. Más allá de las historias intelectuales ¿cuáles serían los escenarios que nos permitan ver cómo se ha ido revigorizando el sistema del barroco?

B.E.: La historia de las elites hispanoamericanas se conecta mucho con la historia europea. Esto es comprensible porque esas elites pretendieron adoptar identidades nuevas, diferentes de la heredada de España, de la que debían distinguirse para justificarse y que se encontraba por lo demás “tan desprestigiada”. Los ciudadanos de las nuevas repúblicas comenzaron a imitar, incluso a copiar, identidades (francesa, inglesa, italiana, incluso alemana) tratando -de manera que delataba, sin querer, su barroquismo- de que la imitación fuera suficiente para convertirlos en lo que querían ser. La fundación de las repúblicas, muchas de ellas sin ningún sustento histórico, económico ni de ningún tipo, vino a llenar en términos puramente militares, de cau-

dillismo militar, el vacío de gobierno que dejó la retirada de la corona española. Eran fundaciones cuyo proyecto de identidad no era propositivo sino sólo autonegador. Niegan la única identidad que se había conformado justamente en la época barroca, y que fue combatida desde mediados del siglo XVIII, con el despotismo ilustrado. Durante todo el siglo XIX las elites latinoamericanas, las dueñas de las repúblicas, se plantearán militantemente como antibarrocas, como anti-latinoamericanas. Ahora bien, es interesante ver cómo lo barroco funciona justamente en aquellos que lo están combatiendo. La creación de las repúblicas es ella misma, un hecho barroco, porque implica un fingir ser algo que se sabe que no se es. Vivimos durante estos casi dos siglos, encaramados sobre una sociedad sometida, representando el papel de estados nacionales, a sabiendas de que no teníamos ni íbamos a tener la base para serlo, es decir, una acumulación de capital nacional (no una masa de recursos naturales nacionales) relativamente autosuficiente y por ello competitiva en el mercado mundial. Hemos representado que somos el estado nacional paraguayo, el estado nacional ecuatoriano, peruano o colombiano, incluso el estado nacional argentino o mexicano, a sabiendas de que éramos una pura representación y en espera del milagro que nos pasara de la ficción a la realidad. El barroquismo de las elites antibarrocas, lo único que las hermana con sus sociedades, se mostró ya en la fundación de las repúblicas. El barroquismo es tan fuerte entre nosotros que incluso, en el campo de las artes, nuestro romanticismo tiene mucho de barroquismo disfrazado...

M.C., J.A.F.: ¿Crees que se puede plantear (y cómo lo verías) la constitución de un lugar epistemológico del pensamiento latinoamericano, que empezaría sosteniendo la producción de un discurso filosófico sobre las formas culturales en Latinoamérica? ¿Tú ves que hay, o se puede hablar ya, de una tradición de un pensamiento epistemológico latinoamericano? ¿Cómo se articularía eso? ¿De qué estaría hecho?

B.E.: No lo creo. Pienso que en América Latina lo que hubo primero fue la expulsión del discurso propiamente filosófico, el discurso nuevo, moderno, post-teológico, como efecto de la fortaleza del discurso teológico renovado por los jesuitas, y lo que ha habido después es la sustitución de éste por el discurso de la ficción, por la reflexión encarnada en el efecto poético. Creo que es en la literatura en donde se ha volcado la capacidad reflexiva de los latinoamericanos, que lo más fuerte está allí. Si queremos saber qué es, qué pasa en el Perú, creo que hay que comenzar por leer *Conversación en la catedral*. La inmensa cantidad de estudios sociológicos y etnológicos que hay sobre ese país sólo alcanza sentido si se siguen las claves para entenderlo que vienen en libros como ese, de él mismo, de Alegría, de Arguedas, de Bryce Echenique, etcétera. Ahora bien, lo que ha habido también es la pretensión, a partir de esta reflexión en imágenes que es la reflexión literaria, incluso por parte de los mismos autores de esta literatura, de dar el salto hacia el discurso puramente reflexivo o teórico o filosófico, como sea, sin respetar las exigencias epistemológicas de ese salto... Es decir, cuando se parte de constatar la existencia de lo maravilloso en la construcción del mundo barroco para sustancializarla enseguida como un rasgo propio de la naturaleza y la humanidad que se dan por estos lares (un rasgo en el que todos, especialmente los europeos racionalistas, suelen ser invitados a perderse), se traiciona lo más esencial de la vigencia de ese mundo, que es su artificialidad, su contingencia, su falta de naturalidad, precisamente. Se toma por un dato natural y se construye toda una epistemología sobre la factualidad del mismo, algo que no es un dato natural sino por el contrario una invención, un escenario creado para soportar la miseria, transfigurándola teatralmente en lujo, haciéndola maravillosa. Y eso me parece muy mal, porque se abandona lo principal del barroco que es su ambivalencia, es decir, se desconoce el trasfondo de desesperación que sustenta a lo maravilloso.

M.C., J.A.F.: Pero, al nombrar el fingimiento se está hablando del desencanto del mundo, de manera análoga a la lógica tecno-burocrática de origen anglosajón y protestante...

B.E.: Un desencanto que queda fuera cuando de la forma barroca en literatura se deriva una epistemología y a veces hasta una *weltanschauung*. Es lo que me disgusta, en ocasiones, de los neobarrocos como teorizadores de la cultura; Carpentier, por ejemplo. Creo que están tan fascinados con el mundo trascendido, que se olvidan del mundo que hubo que trascender, algo de eso se nota incluso en nuestro clásico, en *Cien años de soledad*.

M.C., J.A.F.: Pero si ha habido cuatro siglos de barroco y las condiciones del continente han ido deteriorándose a pasos crecientes, ¿es necesario hablar del barroco o es necesario desencantarnos de él, radicalmente?

B.E.: Sí, si es radicalmente. La cuestión es que no se trata de pensar de modo barroco, sino de modo poscapitalista, porque todos los otros ethos también están metidos en eso.

M.C., J.A.F.: No es una pregunta fácil, ni la respuesta tampoco... Pero, cuando tú dices, ser de izquierda es pensar alternativo al capitalismo, ¿de qué modo?

B.E.: Efectivamente es una pregunta difícil, sin duda, como tú dices... pero la clave de su respuesta me parece que está en esto: la enajenación que caracteriza a la modernidad capitalista no es un hecho que aconteció alguna vez en el pasado y cuyos efectos perduran en el presente, sino un proceso que está sucediendo permanentemente en todos los actos humanos de la vida cotidiana y no sólo en la imposibilidad estructural de una democracia real. La subjetividad humana, su autarquía, su capacidad de autorrealizarse libremente es como Sísifo: recomienza siempre de nuevo, aunque una y otra vez termine por ser derro-

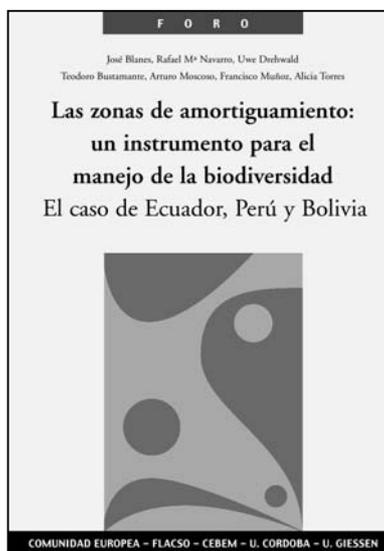
tada, por ser arrancada del ser humano y trasladada a la cosa, a lo ajeno, al valor-capital. La posibilidad de subvertir el orden establecido está siempre ahí, desde lo más mínimo e íntimo hasta lo más amplio y colectivo. La resistencia contra la modernidad capitalista no tiene siempre que estar consagrada por el ámbito de la política; su vocación de convertirse en una rebeldía colectiva se cumple muchas veces esquivando ese ámbito consagrado, esa versión política de lo político. Ser de izquierda no tiene ahora que ver con la topografía de la Convención Nacional sino con el estar en pro o en contra del sentido enajenante de la modernidad capitalista.

M.C., J.A.F.: Es decir, ¿pensar que lo político está hoy adscrito a la vida cotidiana?

B.E.: Claro, yo creo que eso se ha venido dando, sobre todo a partir de las experiencias de las muchedumbres con las nuevas técnicas. La generalización casi inmediata de las innovaciones técnicas radicales ha sido el fenómeno más globalizador que se ha dado en los últimos veinte o treinta años. La búsqueda de una lengua franca de la cultura, de una "identidad mínima" y por ello "franca" de todos los empleadores de la nueva técnica, ha llevado al apareamiento de fenómenos fascinantes, que llevan, por ejemplo, en el ámbito de la estetización de la vida cotidiana, a la creación de artes inéditas. El rock, desde los años sesenta, no debería ser visto sólo como un nuevo género en el amplio panorama de la música. El rock abre un nuevo momento, una nueva época en la historia de la música... Es, en muchos aspectos, a la vez una regresión y un salto más allá respecto de lo que se configuró hace unos dos o tres mil años como arte musical, una post-música que es lugar de lo político sin serlo de la política. Pero estos son temas muy difíciles, como tú dices, de los que podemos hablar con más tiempo en otra ocasión.

Mayo de 2003.

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Serie FORO

Las zonas de amortiguamiento: un instrumento para el manejo de la biodiversidad

El caso de Ecuador, Perú y Bolivia

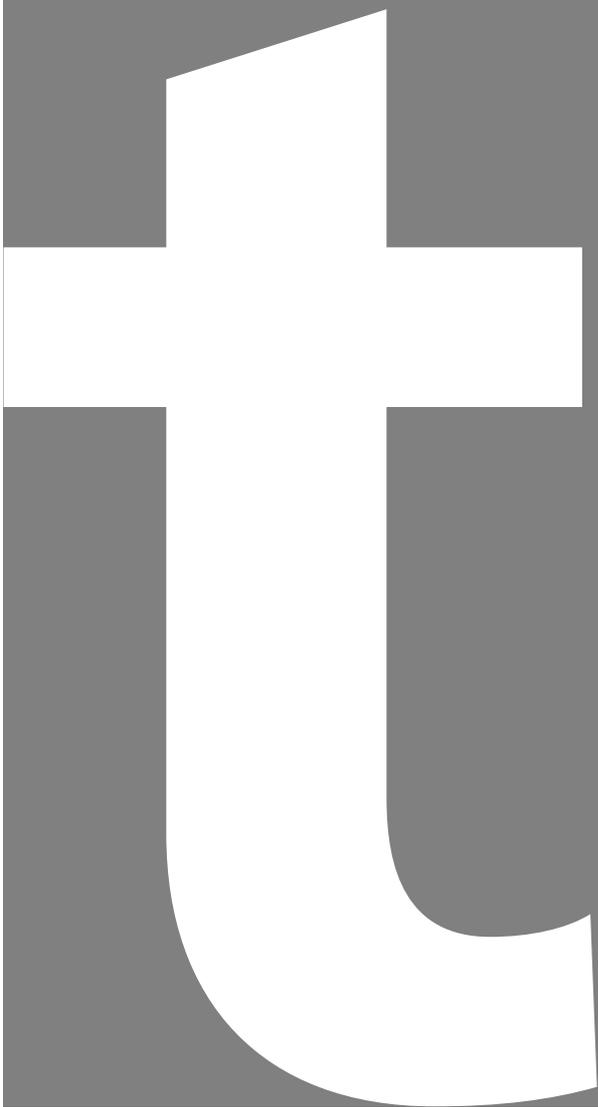
Varios autores

FLACSO- Ecuador - 2003

En los noventa se marca un viraje importante de los estudios políticos ecuatorianos en torno a los temas de interés académico. Las preocupaciones se volcaron sobre tres ejes: democracia, cultura política y gobernabilidad. Las razones de semejante viraje -muy importantes en términos teóricos y políticos- se explican por las crecientes dificultades experimentadas por la democracia ecuatoriana a lo largo de la década. En buena medida, fue el temor a un posible colapso del proceso de transición democrática lo que movió la reflexión sobre las tres temáticas señaladas. Parecía necesario, entonces, discutir qué se entendía por democracia, qué la define como régimen político y forma de gobierno, y qué tipo de cultura política resulta compatible con su arquitectura institucional. A comienzos de los años noventa, todas estas preguntas resultaban extremadamente novedosas para los estudios políticos ecuatorianos.

Los artículos seleccionados en esta Antología no agotan las problemáticas propuestas, por supuesto, pero son representativos de las más sugerentes y consistentes líneas de análisis en cada una de ellas.

TEMAS



Etnicidad y exclusión en Ecuador:

una mirada a partir del censo de población de 2001

Mauricio León Guzmán¹

“Como no hemos ido nunca a la escuela, somos casi analfabetos. A veces no sabemos siquiera hablar español; no sabemos sumar. Los dueños de las tiendas nos engañan, porque no sabemos contar y todo eso. Compran a los precios que quieren y pagan menos. Nos engañan porque no tenemos instrucción”.

Mujer indígena de la Asociación
10 de Agosto, Ecuador²

En los últimos años se han realizado varios esfuerzos para visibilizar las condiciones sociales de los grupos étnicos minoritarios en las estadísticas oficiales. Este es el caso del Sistema de Indicadores Sociales de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (SIDENPE), elaborado conjuntamente por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y la Secretaría Técnica del Frente Social a través de su unidad de información y análisis, el Sistema In-

tegrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE). Otras iniciativas se refieren al VI Censo de Población y V de Vivienda y el III Censo Agropecuario que incorporaron dos preguntas para identificar a los grupos étnicos en el Ecuador. Estas se refieren al idioma o lengua y a la autodefinición étnica (ver Anexo 5). La primera pregunta ya fue incorporada en anteriores censos de población y encuestas de hogares³. En cambio, la pregunta de autoidentificación étnica constituye una novedad en el país. Aunque estas preguntas no son suficientes para dar cuenta de una realidad social y cultural compleja y no han logrado la aceptación de las organizaciones indígenas, constituyen avances en el proceso de reconocimiento de la diversidad étnica en las estadísticas nacionales. Esta nota pretende describir los usos analíticos potenciales y las limitaciones de las preguntas incorporadas en los censos y las encuestas. En particular, se enfatiza el argumento de que el objetivo prin-

- 1 Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE. Agradezco los comentarios de Pilar Troya, Jorge Orbe y Natalia Wray. No obstante, el contenido del documento y los errores y omisiones son de responsabilidad exclusiva del autor.
- 2 Citado en Banco Mundial, *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000-2001. Lucha contra la pobreza*, Washington, 2001.
- 3 El primer censo de población realizado en el país, levantado en 1950, incluyó preguntas sobre idiomas y dialectos aborígenes.



cial de las preguntas es mostrar las desigualdades en los logros sociales entre distintos grupos étnicos antes que establecer el número exacto de indígenas o afroecuatorianos en el país.

En lo que sigue se presentan los principales resultados arrojados por las fuentes estadísticas más recientes. Luego, se compara la incidencia y distribución de las poblaciones indígena y afroecuatoriana por cantones. Finalmente, se analiza la manera cómo estas definiciones de etnicidad permiten medir las diferencias en los logros sociales.

Resultados estadísticos sobre la etnicidad en el Ecuador

La primera fuente estadística en arrojar resultados sobre la pregunta de autodefinición étnica fue la Encuesta de Medición de Indicadores de la Niñez y los Hogares (EMEDINHO), aplicada en el año 2000 a escala nacional. Dicha encuesta fue realizada para evaluar el cumplimiento del Ecuador de las metas establecidas en la Cumbre Mundial a favor de la Infancia llevada a cabo en 1990 y consistió de módulos adicionales agregados a la encuesta regular de empleo del INEC. Varias instituciones ecuatorianas (SIISE, INEC, el Instituto Nacional del Niño y de la Familia) y algunas organizaciones internacionales (UNICEF, PNUD, y UNFPA) acordaron financiarla y solicitaron la expansión de la muestra a las áreas rurales. En el marco de este proyecto, el SIISE, con la asistencia técnica de la Universidad de Cornell, diseñó y solicitó la inclusión de un módulo adicional sobre etnicidad y capital social con la finalidad de realizar un estudio sobre discriminación étnica en el mercado laboral. En la encuesta se probaron varias definiciones estadísticas de etnicidad tales como lengua, lengua de los padres y autodefinición étnica⁴.

Todas estas alternativas de medición constituyen aproximaciones estadísticas a una realidad social y cultural. No pretenden, como se dijo antes, determinar el número exacto de población indígena o afrodescendiente, sino más bien contar con mediciones que permitan detectar las desigualdades y la discriminación que sufren estos grupos. De hecho, estas preguntas pueden estar sujetas a subestimación debido a la no cobertura de determinadas comunidades y la menor disposición a considerarse como indígena o afrodescendiente en determinados contextos sociales. Además, la pregunta sobre la lengua corre el riesgo de subestimar el porcentaje de población indígena, debido a que su cálculo no incluye a comunidades indígenas que no tienen una lengua propia.

Para fines de comparación entre las distintas fuentes primarias se analizan las cifras tomando como población de referencia a la de 15 años o más. No obstante, cabe indicar que el censo de población de 2001 aplicó la pregunta de lengua a las personas mayores de 1 año y la de autodefinición étnica a toda la población. Los resultados que se obtienen al utilizar una u otra población de referencia no cambian significativamente.

1) Autodefinición étnica

Según el censo de población de 2001, el 6.1% de la población de 15 años o más se autoconsideró como indígena y el 5.0% como afrodescendiente. De estos últimos, un 2.3% se autodefinieron como negros y un 2.7% como mulatos. El 77.7% de la población de 15 años o más se consideró mestiza y el 10.8%, blanca⁵. Llama la atención que el porcentaje de personas que se autoconsideran blancas sea mayor al porcentaje de personas que se auto-definen como indígenas. Este dato es curioso en un país como Ecuador y probablemente

4 Los resultados de la EMEDINHO se encuentran publicados en SIISE, *Los niños y las niñas, ahora!!*, 2001.

5 Los porcentajes calculados en el censo de población de 2001 para el total de la población son: 6.8% indígena, 2.2% negro, 77.4% mestizo, 2.7% mulato y 10.5% blanco.

Cuadro I
Etnicidad según el Censo de Población 2001
% de la población de 15 años o más

	Autodefinición	Habla lengua nativa	Habla lengua nativa o se autodefine
Indígenas	6.1	4.6	6.6
Afroecuatorianos	5.0	n.a	n.a
Negros	2.3	n.a	n.a
Mulatos	2.7	n.a	n.a

Fuente: INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda
 Elaboración: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE

sugiere la existencia de un comportamiento, en el primer grupo, tendiente a no reconocer su mestizaje.

En general, los resultados del censo no difieren significativamente de los encontrados en la EMEDINHO 2000. En esta encuesta, el 5.7% de la población de 15 años o más se autoconsideró indígena y un porcentaje similar se autodefinió como afroecuatoriano. Es de esperarse que, dada la importancia que ha tomado el movimiento indígena en el Ecuador y la consiguiente revalorización social de ser indígena, mediciones futuras proporcionen porcentajes superiores. Adicionalmente, en la EMEDINHO un 72.4% de la población mayor de 14 años se consideró mestiza y un 15.4% blanca.

El censo agropecuario de 2000 también incluyó las preguntas de lengua y autoidentificación étnica. Esta última se aplicó a la persona productora cuando ésta fue directamente entrevistada. La persona productora es la persona natural que decide y organiza las actividades habituales de producción y comercialización de la unidad de producción agropecuaria. Este censo se levantó en el área rural del país y muestra que el 21% de las personas productoras se autodefinió como indígena, el 1.5% como negra, el 72% como mestiza y el 5.5% como blanca (Anexo 2)⁶.

2) Lengua

En el censo de población de 2001, 4.6% de la población de 15 años o más declaró hablar una lengua nativa, mientras que en la EMEDINHO este porcentaje fue del 4.4%⁷. En las encuestas de condiciones de vida de 1995, 1998 y 1999 los porcentajes fueron 3.5%, 3.6% y 5.8%, respectivamente. Una definición adicional de etnicidad incluida únicamente en la EMEDINHO es la lengua que hablan o hablaban los padres. Según ésta, en el año 2000, el 12.5% de la población de 15 años o más tendría ascendencia indígena⁸. Al comparar las cifras relacionadas con la lengua que hablan o hablaban los padres y las relacionadas con la lengua que habla el individuo, se nota un proceso de pérdida de un rasgo importante de la cultura indígena, como es la lengua, entre una generación y otra. El censo agropecuario indagó sobre los idiomas que se hablan en el hogar de la persona pro-

6 Ver INEC-MAG-SICA, III Censo Nacional Agropecuario, *Resultados Nacionales y Provinciales*, vol. 1, 2002.

7 El porcentaje calculado en el censo de población de 2001 para las personas de un año de edad o más es 4.7%.

8 Según el censo de población de 1950, el 13.5% de la población de 6 años y más hablaba una lengua nativa.

Cuadro 2
Etnicidad según la EMEDINHO
% de la población de 15 años o más

	Autodefinición	Habla lengua nativa	Habla lengua nativa o se autodefine	Padres hablan o hablaban lengua nativa	Autodefinición o habla lengua nativa o padres hablan lengua nativa
Indígenas	5.7	4.4	6.6	12.5	14.3
Afroecuatorianos	5.7	n.a	n.a	n.a	n.a
Negros	3.6	n.a	n.a	n.a	n.a
Mulatos	2.1	n.a	n.a	n.a	n.a

Fuente: INEC, Encuesta de medición de indicadores de la niñez y los hogares
 Elaboración: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE

ductora. Los resultados indican que el 17.5% de las personas productoras residen en hogares en los que se habla lengua nativa y español, 1.3% en hogares en que se habla sólo lengua nativa y 80.2% en hogares en que se habla solo español (Anexo 2).

3) Lengua y autodefinición

Otra alternativa de medición es la combinación de las distintas definiciones. Por ejemplo, en el censo de población de 2001, el 6.6% de la población de 15 años o más habla una lengua nativa o se autodefine como indígena. Este resultado coincide exactamente con el porcentaje equivalente obtenido en la EMEDINHO 2000. Esta encuesta permite también combinar las dos definiciones anteriores con la lengua que hablan o hablaban los padres. El resultado indica que el 14.3% de la población de 15 años o más habla una lengua nativa, se autodefine como indígena o sus padres hablan o hablaban una lengua nativa.

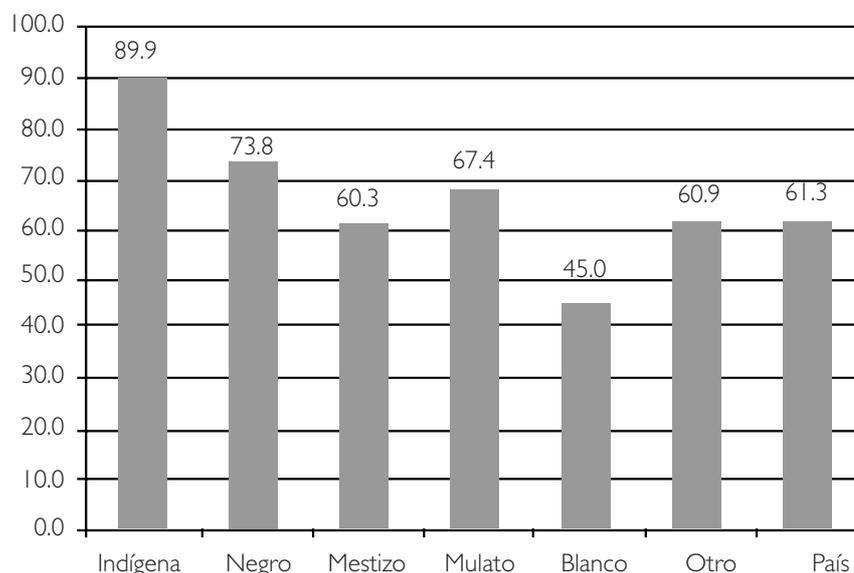
Dependiendo de la definición estadística que se escoja, la población indígena estaría entre el 4% y el 14%, en tanto que la población afrodescendiente abarcaría alrededor del 5% de la población total. Las cifras muestran

la dificultad que implica la medición estadística de una realidad cultural diversa y compleja, así como el carácter relativo e insuficiente de las preguntas actualmente existentes. Sin embargo, como se expone en las secciones siguientes, estas preguntas aportan información valiosa para evidenciar la existencia de resultados distributivos inequitativos por razones étnicas y para aproximar la distribución geográfica de la población indígena y afrodescendiente.

Distribución geográfica de los grupos étnicos

En este lugar, se analiza la incidencia o porcentaje de la población indígena y afroecuatoriana por provincias (Anexos 1 y 4). Se entiende por *incidencia* el porcentaje de población indígena o afro en cada provincia, que resulta de dividir el número de población indígena o afro de la provincia para el total de población de la provincia. También se analiza la distribución del total de población indígena o afro por provincias y cantones. La *distribución o contribución* es el porcentaje que resulta de dividir el número de indígenas o

Gráfico I
% de población pobre según necesidades básicas insatisfechas (NBI)



Fuente: INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda
 Elaboración: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE

afros de la provincia o cantón para el total de indígenas o afros en el país. Estos dos indicadores no necesariamente coinciden. El segundo está más influenciado por el tamaño absoluto de la población. Ambos se calculan a partir del censo de población de 2001 y se refieren, en el caso de la población indígena, a la población de 1 o más años de edad que habla lengua nativa o se autodefine como indígena y, en el caso de la población afroecuatoriana, a la población de cero años de edad en adelante autodefinida como negra o mulata.

La población indígena y afrodescendiente se encuentra en todo el país. No obstante, tiene una presencia importante en ciertas provincias y cantones. En el caso de la población indígena, adoptando la definición combinada de lengua y autoidentificación, las provincias con mayor incidencia son Napo (56.1%), Morona Santiago (41.3%), Chimborazo (38.7%), Pastaza (38.4%), Orellana (31.4%), Imbabura (25.8%), Cotopaxi (24.8%), Bolívar (24.4%), Cañar (17.3%), Tungurahua (15%), Zamora Chinchipe (12.8%) y Sucumbíos (11%).

Sin embargo, el indicador de distribución o contribución muestra que cerca del 50% del total de indígenas se concentra en Chimborazo (17.6%), Pichincha (12.2%), Imbabura (10.0%) y Cotopaxi (9.8%). Otros porcentajes altos de contribución corresponden a las provincias de Tungurahua (7.5%) y Guayas (6.0%).

El 50.2% de los indígenas se encuentra concentrado en los siguientes cantones: Quito (8.1%), Otavalo (5.7%), Riobamba (5.5%), Ambato (5.3%), Colta (4.4%), Guaranda (4.1%), Guayaquil (4.0%), Pujilí (3.8%), Guamote (3.7%), Tena (3.0%) y Alausí (2.6%).

Cabe destacar que el 12.1% de la población indígena, es decir, aproximadamente uno de cada diez indígenas, reside en los dos principales cantones del país: Quito y Guayaquil.

Las provincias con mayor porcentaje de población afrodescendiente son Esmeraldas (39.9%), Guayas (6.6%), Carchi (5.4%), El Oro (5.4%), Sucumbíos (5.2%) e Imbabura (4.8%). No obstante, cerca de las

tres cuartas partes de la población afroecuatoriana se concentra en Guayas (35.9%), Esmeraldas (25.5%) y Pichincha (13.0%). El 50.6% de la población afrodescendiente reside en los cantones Guayaquil (26.0%), Esmeraldas (11.6%), Quito (9.5%) y Eloy Alfaro (3.5%). Aproximadamente una de cada tres personas afrodescendientes se encuentra en los dos principales cantones del país, Quito y Guayaquil (36%).

Cabe destacar que los cantones Quito y Guayaquil aparecen como lugares que concentran porcentajes importantes de la población afrodescendiente e indígena.

Desigualdad y exclusión por razones étnicas

Es necesario enfatizar que antes que determinar un porcentaje exacto de población indígena y afroecuatoriana, el objetivo de estas preguntas es proporcionar elementos para evidenciar la desigualdad de logros sociales de estos grupos respecto de la mayoría blanco-mestiza, resultado debido, en parte, a la presencia de prácticas excluyentes en la asignación de recursos públicos y en la oferta de servicios básicos.

Cuadro 4			
Tasa de analfabetismo			
Población de 15 años o más			
Autidef. étnica	Hombre	Mujer	Total
Indígena	20	36	28
Negro	11	12	12
Mestizo	7	9	8
Mulato	8	10	9
Blanco	4	5	5
Otro	6	9	7
Total	8	10	9

Fuente: INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda
Elaboración: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE

Cuadro 3	
Años de escolaridad media según grupo étnico.	
Población de 24 años o más	
Lengua	Escolaridad
Sólo Español	7.4
Sólo Lengua Nativa	2.1
Sólo Idioma Extranjero	9.9
Español y Lengua Nativa	3.5
Otro	14.2
Autodefinición	Escolaridad
Indígena	3.3
Negro	5.8
Mestizo	7.3
Mulato	6.5
Blanco	9.2
Otro	7.5
Total	7.2

Fuente: INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda
Elaboración: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE

Un indicador que resume la carencia de condiciones de vida elementales de la población es la *incidencia de la pobreza* según necesidades básicas insatisfechas (NBI). El porcentaje de población pobre en el país, según la definición de necesidades básicas insatisfechas sugerida por la Comunidad Andina, es 61.3% (ver Anexo No. 6). Sin embargo, este promedio nacional esconde diferencias al interior del país. Como se observa en el gráfico No. 1, nueve de cada diez personas autodefinidas como indígenas y siete de cada diez personas autodefinidas como negras son pobres. La incidencia de la pobreza en estos grupos es claramente superior al promedio nacional. El único grupo étnico con una incidencia de la pobreza inferior al promedio del país es el conformado por quienes se autodefinieron como blancos. En efecto, un poco menos de cinco de cada diez personas autodefinidas como blancas es pobre (45%).

Otros indicadores sociales que muestran diferencias importantes en los logros sociales entre grupos étnicos son aquellos referidos a la educación. En el cuadro No. 3 se describe la *escolaridad promedio* de la población de 24 años o más según grupo étnico. El cuadro muestra que quienes hablan solo lengua nativa tienen 2.1 años promedio de escolaridad, mientras que quienes hablan solo español tienen 7.4 años en promedio. Según la auto-identificación étnica, se observa que quienes se autoconsideran indígenas tienen en promedio 3.3 años de escolaridad, mientras que quienes se autodefinen como blancos tienen un promedio de 9.2 años. Adicionalmente, quienes se consideran negros tienen una escolaridad promedio de 5.8 años y los que se autoidentifican mestizos, 7.3 años de escolaridad. Se aprecia claramente que los grupos autodefinidos como indígenas, negros y mulatos, tienen una escolaridad inferior al promedio nacional y al nivel alcanzado por la población blanco-mestiza.

Las tasas de *analfabetismo* indican también que las poblaciones indígena y negra son las más afectadas. La primera presenta una tasa del 28% y la segunda del 12%, porcentajes muy superiores a la tasa correspondiente a la población autodefinida como blanca, 5%. Se observa que en todos los grupos étnicos las mujeres presentan tasas más altas de analfabetismo; sin embargo, son las mujeres indígenas las mayormente afectadas (Cuadro No. 4).

Las *tasas netas de asistencia escolar* confirman los menores logros educativos de las personas autodefinidas como indígenas y negras. Se destaca en los tres niveles de educación, primaria, secundaria y superior, que las mujeres indígenas tienen menores tasas netas de matrícula que los hombres indígenas, mientras que en el caso de la población autodefinida como negra sucede lo contrario, las mujeres presentan tasas más altas de matrícula que los hombres (Anexo No. 3).

En los indicadores descritos, sistemáticamente las poblaciones indígena y negra tienen menores logros que el promedio nacional y que la población que se autoconsidera mes-



Antonio Mena

tiza y blanca. Se observa también que la población autodefinida como indígena tiene siempre los menores logros sociales de todos los grupos étnicos, siendo incluso inferiores a aquellos de la población autoconsiderada negra. Aquí cabe preguntarse si este resultado se debe a que los indígenas sufren mayor discriminación que los negros o si, más bien, se debe al carácter más rural de los asentamientos indígenas en contraposición a una población negra más urbana. O formulado de otra manera, en qué medida las diferencias entre indígenas y negros son explicadas, por un lado, por las diferencias entre las ciudades y el campo y, por otro, a distintos grados de exclusión y discriminación por razones étnicas.

Otro resultado que aparece en forma sistemática es que las mujeres indígenas tienen menores tasas de matrícula en todos los niveles que los hombres indígenas, contrario a lo que sucede en el resto de grupos étnicos. Se destaca el hecho de que las mujeres negras tienen logros educativos significativamente mayores a aquellos de los hombres negros, con excepción del analfabetismo en donde las mujeres de todos los grupos étnicos presentan mayores tasas que los hombres. Aquí, se pueden formular otras interrogantes: ¿por qué las mujeres indígenas tienen menores logros educativos que los hombres indígenas, mientras las mujeres negras tienen mayores logros educativos que los hombres negros? ¿se debe esto a que las normas y roles sociales entre hombres y mujeres son distintas en los grupos in-

dígenas y negros? ¿en qué medida influyen en estas decisiones las distintas posibilidades de incorporación al mercado laboral y de movilidad social entre hombres y mujeres?

Las preguntas planteadas son un ejemplo de las múltiples posibilidades analíticas que ofrecen las fuentes estadísticas que han incorporado preguntas de etnicidad.

Conclusión

En resumen, de la evidencia presentada se puede argumentar que las preguntas para medir etnicidad sí cumplen su objetivo principal: analizar las diferencias en los logros sociales alcanzados por distintos grupos étnicos. Si bien proporcionan estimaciones del tamaño absoluto y relativo de la población de estos grupos, éste no es su objetivo primordial y, como muestra este documento, dependiendo de la definición estadística que se escoja, el tamaño estimado de la población indígena puede variar significativamente.

La medición de la etnicidad o el grado de conservación de la cultura no es fácil mediante instrumentos como las encuestas y censos. No obstante, las preguntas empleadas en la EMEDINHO, el Censo de Población de 2001 y el Censo Agropecuario de 2000 no son arbitrarias y se basan en preguntas que han sido aplicadas en otros países multiétnicos.

La información del censo permite identificar adicionalmente la distribución geográfica de la población indígena y afroecuatoriana. Estos resultados coadyuvarán a una mejor asignación de recursos e intervención de políticas. Por ejemplo, se podría incorporar un criterio explícito de asignación de recursos en las parroquias y cantones con alta presencia de población indígena y afroecuatoriana en la metodología para evaluación de proyectos establecida en la Subsecretaría de Inversión Pública del Ministerio de Economía y Finanzas.

Otra utilidad de las preguntas analizadas es que constituyen instrumentos para realizar indagaciones más especializadas sobre discriminación étnica. Son importantes, igualmen-

te, para analizar la pérdida o recuperación de ciertos rasgos culturales como la lengua o el sentido de pertenencia a un determinado grupo social. Sin embargo, debe aclararse que no son suficientes para dar cuenta completa de una realidad social y cultural tan compleja. Es necesario incluir otras variables étnicas en las estadísticas oficiales e impulsar la construcción de nuevos sistemas de indicadores socioeconómicos y culturales de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. La existencia del Sistema de Indicadores Sociales de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (SIDENPE) es un primer paso importante en este sentido. Su ampliación y uso ayudará a interpretar mejor la realidad cultural y étnica del país y retroalimentará al sistema estadístico nacional con la formulación de requerimientos de información y propuestas de adecuación y ampliación de variables en los instrumentos de recolección de información estadística. La construcción de un sistema similar para la población afroecuatoriana se vuelve fundamental. Los recientes censos de población y agropecuario, a pesar de las limitaciones expuestas, proporcionan una oportunidad valiosa para elaborar y ampliar estos sistemas.

En suma, las preguntas sobre etnicidad actualmente incorporadas en las estadísticas nacionales merecen una evaluación crítica, pero también una defensa razonada. En particular, pueden coadyuvar a un mejor entendimiento de la diversidad étnica en el Ecuador y a una mejor formulación de políticas dirigidas a modificar los resultados distributivos adversos de las poblaciones indígena y afrodescendiente.

Anexo I Incidencia y distribución de la población indígena y afroecuatoriana en el Ecuador				
Provincia	Indígena según lengua o autoidentificación Mayores de 1 año		Afroecuatorianos según autoidentificación Población total	
	Incidencia	Contribución	Incidencia	Contribución
Azuay	4.0%	2.7%	1.2%	1.2%
Bolívar	24.4%	4.7%	1.3%	0.4%
Cañar	17.3%	4.0%	1.4%	0.5%
Carchi	3.0%	0.5%	5.4%	1.4%
Cotopaxi	24.8%	9.8%	0.9%	0.5%
Chimborazo	38.7%	17.6%	0.7%	0.5%
El Oro	1.5%	0.9%	5.4%	4.7%
Esmeraldas	3.3%	1.4%	39.9%	25.5%
Guayas	1.6%	6.0%	6.6%	35.9%
Imbabura	25.8%	10.0%	4.8%	2.7%
Loja	3.4%	1.5%	0.8%	0.5%
Los Ríos	1.1%	0.8%	4.2%	4.5%
Manabí	0.9%	1.1%	2.5%	4.9%
Morona Santiago	41.3%	5.3%	0.7%	0.1%
Napo	56.1%	5.0%	1.4%	0.2%
Pastaza	38.4%	2.7%	1.1%	0.1%
Pichincha	4.5%	12.2%	3.3%	13.0%
Tungurahua	15.0%	7.5%	1.2%	0.9%
Zamora Chinchipe	12.8%	1.1%	0.8%	0.1%
Galápagos	4.5%	0.1%	4.2%	0.1%
Sucumbíos	11.0%	1.6%	5.2%	1.1%
Orellana	31.4%	3.0%	3.5%	0.5%
Zona no delimitada	1.6%	0.1%	6.3%	0.8%
Total	6.6%	100.0%	5.0%	100.0%

Fuente: INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda
Elaboración: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE

Anexo 2
Etnicidad según el censo agropecuario 2000

Porcentaje de personas productoras por idiomas que se hablan en su hogar

Idioma	%
Sólo español	80.2
Sólo lengua nativa	1.3
Sólo otro idioma	0.0
Español y lengua nativa	17.5
Español y otro idioma	0.8
Lengua nativa y otro idioma	0.1
Español, lengua nativa y otro idioma	0.1
Total	100.0

Fuente: SICA-INEC-MAG, III Censo Agropecuario

Porcentaje de personas productoras entrevistadas por autodefinición étnica

Autodefinición	%
Indígenas	20.9
Negros	1.5
Mestizos	71.7
Blancos	5.5
Otros	0.4
Total	100.0

Fuente: SICA-INEC-MAG, III Censo Agropecuario

Anexo 3**Etnicidad y educación según el Censo de Población 2001**

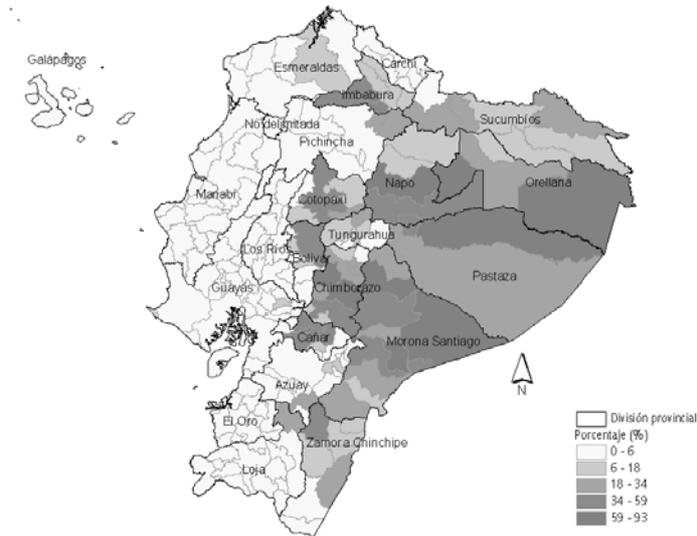
Tasa neta de asistencia primara Niños entre 6 y 11 años			
Autodefinición étnica	Hombre	Mujer	Total
Indígena	85	84	85
Negro	82	85	83
Mestizo	89	90	90
Mulato	86	87	87
Blanco	91	92	92
Otro	89	89	89
Total	89	89	89

Tasa neta de asistencia secundaria Niños entre 12 y 17 años			
Autodefinición étnica	Hombre	Mujer	Total
Indígena	24	19	22
Negro	29	34	31
Mestizo	44	46	45
Mulato	37	40	39
Blanco	53	55	54
Otro	40	44	42
Total	43	44	44

Tasa neta de asistencia superior Población entre 18 y 24 años			
Autodefinición étnica	Hombre	Mujer	Total
Indígena	4	3	3
Negro	4	7	6
Mestizo	13	15	14
Mulato	7	9	8
Blanco	18	19	19
Otro	12	13	13
Total	13	14	14

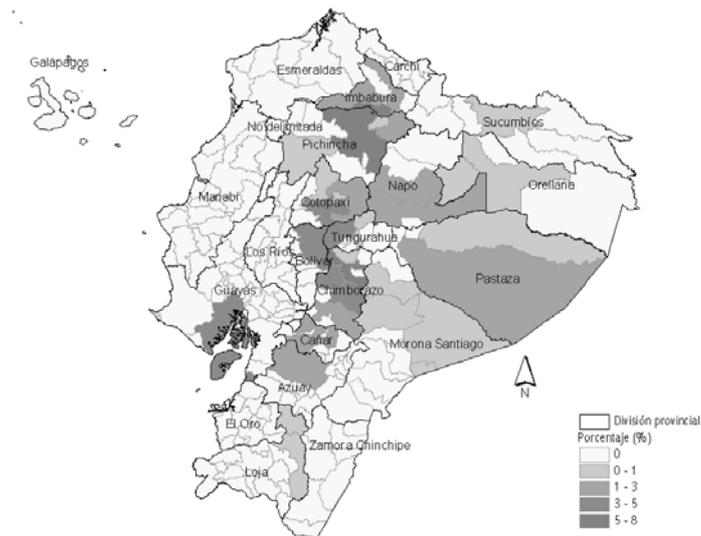
Fuente: INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda
Elaboración: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE

Mapa 1
Incidencia o porcentaje de población indígena por cantones



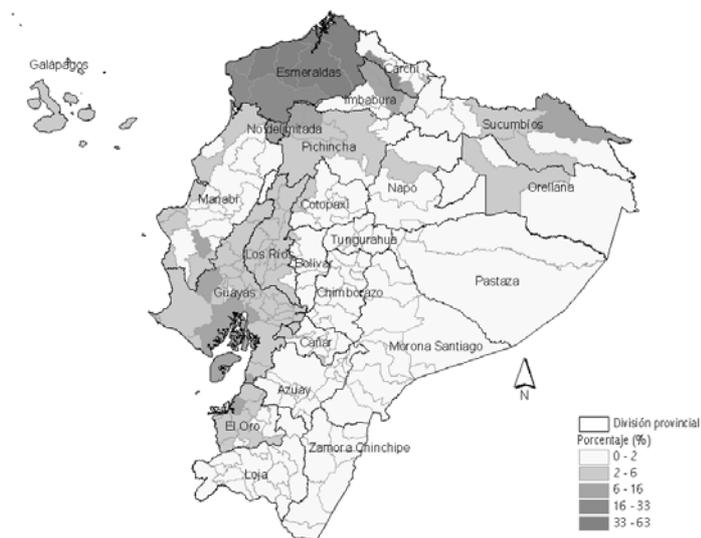
FUENTE: SIISE; a partir de los datos del Censo de Población y Vivienda, INEC 2001

Mapa 2
Distribución de la población indígena por cantones



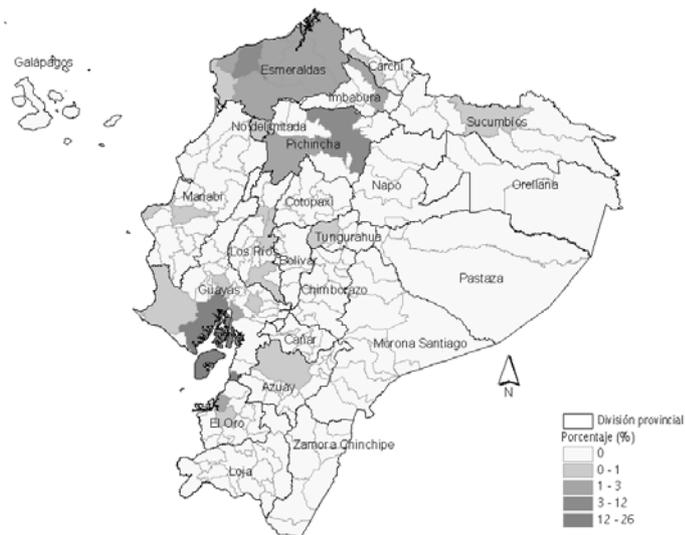
FUENTE: SIISE; a partir de los datos del Censo de Población y Vivienda, INEC 2001

Mapa 3
Incidencia o porcentaje de población afroecuatoriana por cantones



FUENTE: SIISE; a partir de los datos del Censo de Población y Vivienda, INEC 2001

Mapa 4
Distribución de la población afroecuatoriana por cantones



FUENTE: SIISE; a partir de los datos del Censo de Población y Vivienda, INEC 2001

Anexo 5

Preguntas sobre etnicidad

1. VI Censo de Población y V de Vivienda, INEC, 2001.

VI. DATOS DE POBLACION

PARA PERSONAS DE 1 AÑO O MAS

¿CUÁL ES EL IDIOMA O LENGUA QUE HABLA?

Sólo Español.	1	
Sólo Lengua Nativa.	2	→
Sólo Idioma Extranjero	3	
Español y Lengua Nativa.	4	→
Otro (especifique)	5	

¿Cuál lengua nativa?

PARA TODAS LAS PERSONAS

¿CÓMO SE CONSIDERA: INDIGENA, NEGRO (Afro-ecuatoriano), MESTIZO, MULATO, BLANCO U OTRO?

Indígena	1	→	_____
Negro (Afro-ecuatoriano).	2		
Mestizo	3		¿A qué Nacionalidad indígena o Pueblo Indígena pertenece?
Mulato	4		
Blanco.	5		
Otro	6		

2. Encuesta de Medición de Indicadores de la Niñez y los Hogares (EMEDINHO), INEC, 2000.

BLOQUE 10: ETNICIDAD, REDES SOCIALES Y REPRODUCCION DE CAPITAL HUMANO - PERSONAS DE 15 AÑOS Y MÁS

1. ¿Qué idioma hablan o hablaban sus padres?

Lengua nativa	1
Lengua nativa y español	2
Español	3
Idioma extranjero	4

2. ¿Qué idioma habla usted comúnmente?

Lengua nativa	1
Español	2
Idioma extranjero	3

3. ¿Qué otro idioma habla además del indicado anteriormente?

Lengua nativa	1
Español	2
Idioma extranjero	3
Ninguno	4

4. Usted se considera:

Blanco	1
Negro?	2
Indígena?	3
Mestizo?	4
Mulato?	5
Otros, especifique	6

8. ¿Cuál es el idioma que habla o hablaba el PADRE de (.....)?

Lengua nativa	1
Español	2
Lengua nativa y español	3
Idioma extranjero	4

14. ¿Cuál es el idioma que habla o hablaba la MADRE de (.....)?

Lengua nativa	1
Español	2
Lengua nativa y español	3
Idioma extranjero	4

3. III Censo Agropecuario

DATOS ADICIONALES DE LAS PERSONAS PRODUCTORAS

¿Cuáles son los idiomas que se hablan en el hogar de la Persona Productora?

Español	Si/No
Quichua u otra lengua nativa	Si/No
Otro idioma	Si/No

Realice la siguiente pregunta únicamente cuando el entrevistado sea la Persona Productora

¿Cómo se considera usted?

Indígena	1
Negro (a)	2
Mestizo (a)	3
Blanco (a)	4
Otro (a)	5

4. Encuestas de Condiciones de Vida, INEC, 1995, 1998 y 1999.

SECCION 4. EDUCACION PARTE B. EDUCACION ESCOLAR EN ADELANTE. PARA PERSONAS DE 6 AÑOS Y MAS.

IDIOMAS

¿Qué idiomas habla?

Solo español.	1
Solo Quichua	2
Solo Shuar	3
Español y Quichua	4
Español y Shuar	5
Español y otro, cual?	6
Otros, cuáles?	7

Anexo 6**Definición de pobreza según necesidades insatisfechas**

1. Viviendas con características físicas inadecuadas:

Aquellas que son inapropiadas para el alojamiento humano: con paredes exteriores de lata, tela, cartón, estera o caña, plástico u otros materiales de desecho o precario; ó con piso de tierra. Se incluyen las móviles, refugio natural, puente ó similares.

2. Viviendas con servicios inadecuados:

Viviendas sin conexión a acueductos o tubería, o sin sanitario conectado a alcantarillado o a pozo séptico.

3. Hogares con alta dependencia económica.

Aquellos con más de 3 miembros por persona ocupado y que el Jefe(a) del hogar hubiera aprobado como máximos dos años de educación primaria.

4. Hogares con niños(as) que no asisten a la escuela

Aquellos con al menos un niño de seis a doce años de edad que no asiste a la escuela.

5. Hogares con hacinamiento crítico:

Aquellos con más de tres personas en promedio por cuarto utilizado para dormir.

Hogares pobres: son aquellos que tienen al menos una de las cinco carencias consideradas.

¿Retornará “lo social”?

Eduardo Bustelo²

“No hay ser humano extrasocial; no existe, ni como realidad ni como ficción coherente, un *individuo* humano con *sustancia* asocial, extrasocial o presocial”.

Cornelius Castoriadis,
Ciudadanos sin Rumbo.

La política social fue planteada a lo largo de su desarrollo histórico como la política de “construcción de sociedad”. El eje de esa propuesta reconciliaba la libertad de los individuos con la igualdad, en tanto dimensiones indisolubles de la ciudadanía. Pero siempre existió una tensión entre el principio de la igualdad y la lógica concentradora de la acumulación capitalista. Esta tensión abrió el espacio de la política como instancia arbitral para redistribuir ingresos a través del estado. Así, la economía estaba contenida por la política y era puesta en función del bien de todos como “economía social”.

Aunque en el caso de América Latina ese “social histórico” nunca llegó a implementarse por completo, es de destacar que las reformas sociales fueron planteadas precisamente en un sentido inverso al descrito ya que estu-

vieron claramente supeditadas a la obtención de los equilibrios macroeconómicos y a una sustantiva reducción del sector público, y se centraron en programas poco integrados que daban paso a la intervención del sector público no estatal. Acompañaba el enfoque fiscal un discurso centrado sobre la necesidad inquestionable de mejorar la gestión introduciendo mayor eficiencia, definida ésta como una relación de optimización entre costos y beneficios.

Del lado de la sociedad en donde avanzó un proceso de “individuación”, han predominado brotes de iniciativas casi imposibles de ser traducidas en un programa conjunto que devuelva el sentido de pertenencia a una ciudadanía común que, además, han dado paso a un proceso de “asistencialización” de la sociedad civil³. En estas condiciones, a las que se suma la crisis de representatividad política, la política social se ha vuelto crecientemente emergencial y de corto plazo.

Paralelamente, el proceso de globalización añade su propia agenda de dificultades, en particular, la “desterritorialización” de la política social. La globalización hace que se separen el poder de la política, de modo que los resortes de aquel quedan afuera de definiciones soberanas de los Estados. Y como las prioridades pasan esencialmente por la economía, nuevamente se debilitan los mecanismos de integración social y se desmantelan los meca-

1 Trabajo presentado en el encuentro “Perspectivas de la Política Social en América Latina” organizado por el INDES-BID en Washington entre el 17 y 19 de abril del 2002. Esta versión es sustancialmente más corta; la síntesis fue realizada por Alison Vásquez, profesora-investigadora de Flacso-Ecuador.

2 Director de la Maestría en Política Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

3 Todos tienden a realizar tareas “sociales”: las iglesias, las empresas, los medios de comunicación, los bancos y, por supuesto, el gran espectro de organizaciones sociales y las ONGs.

nismos de protección. Asimismo, como la productividad del capital se autonomiza de la productividad del trabajo, se acrecienta la sociedad de “riesgo” aumentando el desempleo, la precarización del trabajo y la informalidad.

Planteado este escenario: ¿se podría pensar en la implementación de un “social” que

resignificase el paradigma histórico?

¿Podríamos postular un retorno a “lo social”? O por lo menos: ¿es posible poner en práctica una política social que imagine la construcción de una sociedad tan justa como sea posible?

Este trabajo pretende comenzar una reflexión sobre una agenda de la política social que responda a un tri-

ple desafío: la recoleque como política en el espacio público, plantee un conjunto de valores morales que la sustenten como proyecto de construcción de una sociedad autónoma, y afronte el problema de la desigualdad social como el principal desafío para la sustentación de la democracia.

El “social histórico”

La política social en su configuración moderna se cristaliza después de la Segunda Guerra Mundial. Se trataba en ese momento de construir una “nueva” sociedad en los países europeos, que venían de un largo desarrollo en donde se fueron concretando los principios que dieron nacimiento al Estado de Bienestar. Dichos principios fueron el resultado de significativas luchas sociales sobre todo a partir de la Revolución Industrial. En un contexto en donde las economías habían sido desbasta-

das por la guerra, se planteaba primero una re-construcción a partir de un *proyecto nacional* cuyo eje central se anclaba en la perspectiva de edificar una sociedad basada en una solidaridad intra-clase e inter-classes. Por eso y en segundo lugar, la política social nació y continúa asociada a la idea de “construcción de sociedad”, una sociedad basada fundamentalmente en formas más igualitarias de organización. Por supuesto que esto debía ser compatible con la libertad pero con una “libertad positiva” o sea, una libertad individual y principalmente social, en el sentido que integraba a los individuos en la posibilidad de construir un proyecto colectivo.

Otro eje central de este desarrollo era el trabajo como la dimensión básica de la ciudadanía. En efecto, la ciudadanía no era sólo pensada como principio de integración política sino principalmente como organización básica unificadora de la vida social. A partir de esa definición como modalidad de existencia, se estructuran los otros elementos relacionados con la productividad, el salario y la protección social. Estos dos últimos eran centrales: se trataba de tener un salario que fundamentase la autonomía vital y moral del ciudadano asociado a un sistema de protección para él y su familia a lo largo de toda la vida, independientemente del estatus laboral.

Un proyecto nacional basado en el desarrollo de una sociedad más igualitaria adicionaba un cuarto principio que era crucial en la consolidación de la ciudadanía: el acceso universal a la educación. La educación era la socialización de los individuos en términos de una cultura común, lo que les posibilitaba interpretar su individualidad con pertenencia social y concebirse como partes de un proyecto conjunto. También se trataba, aunque secundariamente, de inducir mayores niveles de productividad y crecimiento económico puesto que la ciudadanía nunca se pensó afuera de la materialidad que le da su sustento y que garantiza la misma como ciudadanía “emancipada” de la necesidad.

Finalmente, el quinto principio conductor de la política social era el contexto de un pro-

¿Se podría pensar un "social" que resignificase el paradigma histórico?
 ¿Es posible una política social que imagine la construcción de una sociedad justa?
 ¿Podemos aún plantearnos proyectos colectivos?
 ¿Es la idea de sociedad como "esencia moral" una idea definitivamente perdida?

yecto colectivo que estaba anclado en el estado como instrumento redistribuidor del ingreso y la riqueza. La política social entonces buscaba formas más igualitarias de organización, lo que incluía como instrumento central el financiamiento de la misma.

Por lo tanto, la política fiscal era tan importante desde el punto de vista de la equidad distributiva como el “gasto” social.

No está demás recordar que la implementación de este paradigma “social histórico” fue tremendamente exitoso en la consolidación de las sociedades nacionales de Europa, tanto desde el punto de vista político como económico y social, lo que se revela entre otras cosas, en el fortalecimiento de la institucionalidad democrática. Cabe ahora analizar su desmantelamiento.

La dilución de la sociedad

Aunque las visiones pueden ser muy diferentes sobre el origen y el concepto mismo de sociedad, puede afirmarse que la idea fuerza estuvo asociada a la voluntad de construcción de proyectos colectivos y, fundamentalmente, a la posibilidad de recuperar la esencia social de la persona, a través de lazos que tienen como base valores compartidos. Este compartir despoja al individuo de una “autocentralidad” al asumirse miembro de un conjunto: más que como negación, la membresía social, era entendida como ensanchamiento y expansión. Hoy la idea de sociedad en la cultura moderna cobijó una tensión entre individuo y sociedad, ampliamente resuelta a favor del individuo⁴.

⁴ En este punto y el siguiente quizás sea importante tener las opiniones de autores como Dubet y Martuccelli (2000:70) para quienes la idea de una sociedad se ha desplazado de una concepción unitaria a otra basada en una combinación aleatoria de representaciones múltiples, o sea, la experiencia de heterogeneidad del sujeto sustituye la idea de unidad.



Una de las principales fuentes del individualismo moderno está constituida por los planteamientos de Kant relacionados a la autonomía, pero tomando en cuenta

que éstos se movían en el marco de dos problemas temporales muy concretos: la monarquía y el fanatismo religioso. Kant pretendía poner límites a toda forma de absolutismo y por lo tanto su planteo tuvo una significativa influencia en las ideas políticas y sociales posteriores. A su vez, la vertiente liberal inglesa-escocesa, particularmente J. Bentham, A. Smith y J. S. Mill, van a unir el individualismo con el utilitarismo (asociado a una visión económica de la existencia, la de beneficio o satisfacción proveniente del consumo). El individualismo se hace plenamente posesivo (Macpherson, 1962), se transforma en la cultura de lo vacío y en un desplante de demandas insaciables basadas en el “ego building” (Bruckner, 1996 y 2001); finalmente llega al narcisismo y al hedonismo que completarán el cuadro de amplificación del “yo” moderno (Lasch, 1999).

Los “peligros” del individualismo fueron claramente percibidos entre otros por Tocqueville y Weber en sus estudios sobre Estados Unidos. El primero percibió en el individualismo el retiro del ciudadano al mundo de lo privado, lo que lo hacía indiferente a la participación en lo público, anticipándose así en su análisis al fenómeno moderno de vaciamiento de la política. El individualismo es cuna de insensibilidad puesto que no reconoce la “otredad”. Para Weber, en cambio, la característica más importante del individualismo estadounidense es que conformaba una democracia de rasgos anti-estatales pero de naturaleza asociativa. Durkheim, por su lado, se reveló contra las formas de individualismo extremo que atomizaban la sociedad puesto

que la misma “no es una polvareda infinita de individuos desorganizados”. Su preocupación era que el individualismo como actitud auto-referenciada es casi sinónimo de anomia, lo que disolvía cualquier posibilidad de solidaridad orgánica. Parsons ve en la sociedad la metáfora del sistema y dentro de sus distintas funciones postula “la integración” como la más importante. En estas visiones sobre la sociedad hay un hilo argumental más allá de las divergencias: la percepción de que los seres humanos no pueden vivir ni ser pensados fuera de la sociedad y que el conjunto no es una mera adición de individuos dispersos sino que tiene sentido en sí mismo.

En nuestra región heredamos una fuerte tradición individualista, tanto por parte de los conquistadores como de los pueblos indígenas (Fuentes, 1992:50). A su vez, la idea de sociedad ha sido tradicionalmente débil debido tal vez a una “modernidad” latina que nunca terminó siendo un proyecto completo: siempre tuvimos una sociedad poco integrada, con profundas segmentaciones y grandes disparidades sociales. En efecto, las “sociedades” latinoamericanas nunca completaron un proceso de integración definitiva (aún hoy se mantiene la exclusión de las poblaciones indígenas, la marginación y la pobreza tanto rural como de crecientes segmentos urbanos)⁵.

Sobre el cuadro de esa “sociedad” latinoamericana de baja estructuración social e institucional, la implementación de políticas económicas neoliberales centradas en el interés individual como principio organizativo de la conducta humana acentuó el individualismo que venía de nuestra “tradicición”. Al mismo tiempo, el desmantelamiento del estado acentuó aún más la “privatización” del espacio público.

Ahora bien, algunos se interrogan sobre la viabilidad política y la conveniencia de la idea de una sociedad “nacional” en el contexto de la globalización. Hardt y Negri (2002) sostienen la hipótesis de la desaparición o inutili-

dad de la idea de un estado nacional, que no funciona en una lógica Imperio - contra-Imperio ya que, la vieja idea de soberanía montada sobre el eje interior- exterior caducó con la globalización. Sólo la fuerza de la muchedumbre, la mayoría de las veces inorgánicamente expresada, puede construir una fuerza alternativa de flujos e intercambios globales.

Cabe entonces preguntarse: ¿podemos aún plantearnos proyectos colectivos? ¿Tenemos que renunciar a la idea de tener un “proyecto nacional” que se base en las dimensiones endógenas del desarrollo? Debemos pensar un “social” distinto de la sociedad, como responsabilidad social de individuos⁶. ¿Es la idea de sociedad como “esencia moral” una idea definitivamente perdida?

La sociedad fragmentada⁷

Otra de las modalidades a través de las cuales se expresa la “dilución” de la sociedad es la creciente emergencia de identidades sociales, directamente relacionada al proceso de individuación y los derechos específicos. No se trata de la re-emergencia de las tradicionales luchas indígenas, campesinas, estudiantiles y obreras en América Latina. Estos nuevos “actores” basan su constitución fundamentalmente a nivel de la cultura o en la práctica asistencial a los pobres⁸.

5 Sí se tuvo, no obstante, sociedades “nacionales” en el sentido que se estructuraron como estado-nación después del proceso de independencia política.

6 Ulrich Beck (1999) plantea el advenimiento de una nueva forma de hacer política y de manifestar una solidaridad comprometida, expresada en el compromiso de los individuos que se preocupan y destinan tiempo personal al trabajo político y social, que es aún altamente inorgánica: los ciudadanos se expresan de muchas formas y en muchas modalidades asociativas; sus acciones son discontinuas y con un elevado nivel de espontaneísmo. Esta visión recuerda “la lógica de las muchedumbres” descrita por Hardt y Negri (2002).

7 Las reflexiones en este punto son una ampliación complementaria de otro trabajo. Véase (Bustelo, 2000, cap.VII).

8 Existe una variante más socialmente orientada como la conformación de los piqueteros en Argentina, los “sin tierra” en Brasil, el movimiento que rescata los pueblos indígenas en México, movimientos de luchas urbanas y por los derechos humanos, etc. Es muy

A partir de la conformación del sujeto en la cultura moderna y la caída de la idea de proyectos colectivos, comienza a emerger una visión “sicologista” de lo social como proyección del yo a ámbitos grupales, como búsqueda de identidades ahora “sociales”, y como definición en la cultura de derechos específicos⁹. Surgen así los derechos sociales “subjetivos”: los derechos de las mujeres, las minorías étnicas, los niños, los discapacitados, los homosexuales, los indígenas, etc. Estos representan expansiones de la identidad individual a grupos afines. Ya no existe una ciudadanía de derechos en el contexto de una pertenencia común, sino una ciudadanía “diferenciada” que respeta la identidad individual y la proyecta en afinidades particulares.

Esta visión, que tiene un origen en la lucha contra las discriminaciones en la cultura principalmente en los países desarrollados, cumple un rol muy importante en el discurso neo-liberal en la medida en que la política social ya no se define por su dimensión redistributiva como un punto crucial ante la concentración capitalista, sino que ahora traslada su ámbito a la cultura, y su finalidad básica es el reconocimiento de identidades¹⁰. Este despla-

zamiento es favorable al sistema de dominación imperante; tiene graves consecuencias institucionales ya que la propuesta de relación entre estado-sociedad civil subyacente a él, ha sido funcional a la reducción de los roles del estado y su delegación al mercado cuando hay rentabilidad, o al denominado “tercer sector” cuando la tarea es “asistir” a los pobres. Así, la política social se privatiza.

En la misma línea, el discurso de las ONGs volcadas al voluntariado social ha transitado por un ataque sin piedad al estado y la política. Se ha identificado al estado como sinónimo de corrupción, ineficiencia e insensibilidad. La moralidad, inexistente en el sector público (estatal), se traslada “liberada” al campo de una sociedad cuya civilidad, ahora voluntaria, expresa la “nueva” solidaridad individual, fruto de un compromiso personal y directo, implementado en proyectos concretos, no burocráticos y, sobre todo, no políticos. No hay autor en los países desarrollados que no reivindique el tercer sector o al voluntariado de las ONGs como el lugar en donde está naciendo un “social” renovado y en donde se están regenerando las bases de la política. Un “social” donde se reconcilia al individuo con la solidaridad y al egoísmo con el bien: un “social” sin sociedad y supuestamente liberado de la política (Beck, 1999).

Ahora bien, la sociedad civil en América Latina no tuvo ni tiene el vigor que como planteamiento de fortalecimiento de la democracia ha tenido la sociedad civil en países desarrollados. El asociativismo era pensado como un punto crucial en la lucha contra el centralismo -en donde se visualizaban las posibilidades de arbitrariedad y autoritarismo-. Lo que hoy se denominaría como “tercer sector” tenía allí un profundo contenido político en la construcción del armazón democrático e institucional de las sociedades modernas. En América Latina, el campo del “tercer sector” más que fortalecer la sociedad civil constituye un espacio social en donde se convalidan las relaciones de poder existentes ya que plantean un “social” fuera de relaciones sociales y, más aún, fuera de las relaciones de

temprano aún para realizar una caracterización de esos movimientos por demás heterogéneos aunque debe admitirse que comparten rasgos muy importantes de particularismo y búsqueda de identidad.

9 Según Dubet y Martuccelli (2000:79) existe una tercera lógica en la pérdida de la idea de sociedad -la primera es la integración y la segunda la estrategia- que está basada en la representación del sujeto. Según estos autores, los actores no se identifican solamente por sus pertenencias e intereses sino porque la vida social propone ahora varias representaciones de la subjetividad.

10 La discusión sobre el tema de las identidades es muy profundo. Aquí intento referirme brevemente al problema de las políticas de reconocimiento y las políticas distributivas. Judith Butler (2000) ha planteado esta polémica sobre la materialidad de los procesos y la cultura. Por otro lado, Giovanni Sartori (2001) señala que el multiculturalismo no es la afirmación sino la negación del pluralismo. A su vez, Eric Hobsbawm (2000) afirma su preocupación por el tema de las intolerancias y la violencia que un mal planteamiento del multiculturalismo y la etnicidad frecuentemente inspira.

dominación, lo que de alguna manera evade el problema de la desigualdad social. Y al contribuir directa o indirectamente a la reducción del espacio público, el contenido de su acción se reduce a la ética “indolora” del compromiso indivi-

dual, lejos de consolidar un proyecto democrático de solidaridad pública. El individuo, desencantado de la política y la democracia, encuentra en ese espacio “puro” su redención, en donde “los otros” son tomados como excusa para su realización personal. Lo “social” es la manifestación de la dimensión ética del yo. Se trata de una visión de una moralidad centrada en la “sociedad civil”, lejos del estado y de las políticas públicas.

¿La sociedad sin trabajo?

Un elemento crucial en el desarrollo del “social histórico” ha sido el trabajo como factor económico, social y cultural estructurante de la vida de las personas. A través del mismo y del sistema de protección a lo largo de la vida se garantizaba la superación del mundo de las necesidades y el acceso a una ciudadanía emancipada de los condicionantes materiales.

Lo que acontece hoy es que la productividad del capital se ha independizado de la productividad del trabajo: cada vez son necesarias menos unidades de trabajo por unidad de producto en una determinada función de producción. Sumado a esto, la incorporación de las mujeres a la fuerza de trabajo hace que hoy exista un excedente estructural de mano de obra que ciertamente no disminuirá.

En los países desarrollados, particularmente en Europa, la nueva reflexión en torno a la reducción de horas de trabajo distribuidas y, por ende, el incremento de tiempo libre ha confluído en pensar en la existencia de personas “liberadas” de trabajo que pueden



dedicarse al arte, a la solidaridad, a la política. Beck llama a esto “trabajo cívico”, el mismo que se financia mediante un ingreso de ciudadanía y tiene cobertura de seguridad social (pensión y

seguro médico); para mantener el sistema en funcionamiento, este esquema debe ser complementado con trabajo remunerado. Es decir, hay una masa constante de horas de trabajo que se distribuye entre quienes tienen empleo remunerado y los que no lo tienen y, en esta situación, todos trabajan conservándose el sistema de protección social (Beck, 2000).

Por su parte, el sistema laboral en EE.UU. optó por la flexibilización de las relaciones laborales y de los programas del sector público destinados a que la gente vuelva al trabajo regular (“workfare”). Los resultados en términos de reducción de la tasa de desempleo demuestran que el sistema es efectivo aún cuando hay efectos “no deseados” como el aumento de la pobreza extrema, el descenso de los salarios reales, la disolución de los vínculos familiares y el aumento de la población encarcelada, así como impactos de la elevada tasa de circulación y rotación del trabajo sobre la productividad (Sennet, 2000). Y tanto en Europa como en EEUU. un problema emergente es el carácter crecientemente “inmaterial” del trabajo, lo que implica una obsolescencia creciente de las competencias de las personas ocupadas así como, una “desespacialización” del trabajo (Beck, 2000).

En América Latina, por efecto de la globalización, ha aumentado el desempleo abierto, el sub-empleo, la precarización laboral, han bajado las remuneraciones reales y ha crecido el mercado informal de trabajo. Como en la región no existió “sociedad de trabajo”, no se instituyó un sistema de seguridad social accesible para una proporción muy grande de la

población jubilada que no haya aportado previamente durante su vida activa. Adicionalmente, el problema en la región no es “el tiempo libre” (como supuestamente lo es en los países desarrollados) sino el tiempo en donde no se trabaja con una remuneración adecuada, es decir, la pobreza del trabajo. Ante esto, se ha propuesto como alternativa un ingreso básico de ciudadanía para todas las personas, particularmente los desocupados¹¹. El problema de esta iniciativa es cómo financiarla y sobre todo cómo utilizar productivamente el tiempo de las personas en una cultura del trabajo y no de un subsidio¹².

Mientras tanto, y en términos de “social histórico”, lo que continúa siendo insoslayable en nuestra región es la necesidad de generar empleo productivo, evitando caer en la “sociedad sin trabajo”. Para esto es inminente un crecimiento con elevación de la productividad media de la economía, con tecnologías de uso intensivo de mano de obra, más probable en empresas medianas y pequeñas. Los proyectos públicos y privados deben ser evaluados en función de su impacto en la generación de empleo y, fundamentalmente, los programas de asistencia social. De ahí que la articulación entre programas de ingresos para desempleados e iniciación en actividades económicas productivas sea ineludible.

La des-socialización de la educación

Tradicionalmente, el acceso a la ciudadanía era concebido en el “social histórico” como un eje crucial en la conformación del senti-

miento de pertenencia a una sociedad; esa pertenencia era definida principalmente por el acceso a los derechos sociales, de los que la educación-formación era el proceso mediante el cual se socializaba a las personas en la ciudadanía. La educación tenía en su propuesta original un eje homogeneizador atribuible no solo a la idea foucaultiana de “orden disciplinario” sino a la necesidad de inducción a las virtudes cívicas y a la construcción de una narración que fundamentaba el origen, el desarrollo, el destino y la simbología del patriotismo. La escuela de tradición republicana homogenizaba en el sentido de desarrollar la membresía social de las personas en la construcción de un piso cultural básico, sin el cual no podría existir un sentido de pertenencia común¹³. Por su lado, en América Latina este proceso de patriotismo fue confundido con autoritarismo e inducción de un sistema de valores propenso a su dominación.

Pero al igual que en otras dimensiones ya analizadas no tardará en aterrizar aquí el proceso de individuación y de generación de la subjetividad moderna. También se produce en la escuela una “sicologización” del proceso de enseñanza y sobre todo de los métodos pedagógicos. Ahora la escuela se transforma, pasando de ser la generadora de valores comunes a ser la estructuradora -a través del apren-

Hay que recolocar lo social en lo público, entendido como el ámbito del zoon politikon, de la superación del círculo de lo privado, de la participación en lo que concierne a todos, en fin, de la res-pública. El resurgimiento del ámbito político se hace imprescindible: la política es la posibilidad de la libertad.

11 La propuesta de un ingreso básico de ciudadanía no cumpliría los requisitos de la ciudadanía ya que al menos parte de los ingresos deben provenir de trabajo remunerado. Pero aunque fuese una “ciudadanía subsidiada” sería una respuesta válida, ya que permitiría que las personas alcanzaran al menos el nivel de su reproducción social.

12 Aquí tienen gran validez todas las propuestas destinadas a pensar un “social productivo” para hacer que las personas tengan acceso a la ciudadanía económica.

13 Un planteamiento en torno al profundo debate en Francia relacionado a la “producción” del individuo, a los procesos de des-institucionalización y al significado de la escuela republicana y los desafíos emergentes por la des-socialización, figura en el libro de F. Dubet y D. Martucelli (2000:202-207).

dizaje- de un proyecto personal (utilitarismo cultural).

A su vez, el proceso de mercantilización de lo social presiona sobre la escuela: la escuela debe responder también a presiones y demandas crecientemente com-

plejas y, particularmente, debe adaptarse a diferentes mercados. La escuela se “privatiza” y las escuelas públicas deben aceptar el principio de la competencia como forma de incrementar la calidad de sus prestaciones (quasi-mercados). La enorme distancia entre los ingresos determina por último que lo privado sea para los que pueden y lo público quede reducido a la pobreza: se pasa entonces de la escuela homogeneizadora a la escuela diferenciadora.

La base conceptual estos procesos ha sido la denominada teoría utilitarista del “capital humano”. Dicho enfoque se basa en la demostración de que la inversión en la educación puede ser una inversión rentable si su tasa de retorno es superior al costo de oportunidad del capital. Así como la escuela puede ser una empresa para ganar dinero, la formación humana consiste básicamente en saber cómo acumular dinero. Se termina así tergiversando el desarrollo humano identificándolo con el éxito económico. De este enfoque también puede inferirse una visión “productivista” del saber, asociado a la creatividad y la innovación tecnológica. Los productos que obtienen más rendimiento en el mercado son los que tienen un alto valor agregado en términos de innovación incorporada y esto tiene que ver con el saber y las competencias adquiridas. El individuo innovador, creativo y competitivo -productor o consumidor- es el objetivo de la educación en el capitalismo en contraposición profunda con el ciudadano, portador de una individualidad y autonomía.



Transformismo conceptual: la sociedad como “capital social”

Una de las versiones frecuentemente invocadas a través del lenguaje económico para conceptualizar la sociedad es reducirla a

“capital social”. A nivel microeconómico, el capital social es definido como una función de maximización de la utilidad siendo dicha utilidad definida, a su vez, como la elección de la “red social” que más convenga al individuo. A nivel macroeconómico, el capital social es definido como el conjunto de valores que potencian las relaciones de confianza y que son funcionales a la minimización de costos de transacción y al crecimiento económico (Fukuyama, 1996).

Sea como maximización de la utilidad individual, como minimización de costos de transacción o como regalo (en el marco de la llamada “economía del cuidado”), la visión económica de la sociedad como capital social enfatiza la relación funcional positiva que aquella tiene respecto al comportamiento económico¹⁴. El principal argumento desarrollado por Polanyi en la *Gran Transformación* (Polanyi, 1957) es aquí dado vuelta: en lugar de que los mercados estén contenidos en las relaciones sociales, en el enfoque del capital social éstas están al servicio del mercado del capital social forma parte del lenguaje adulterado con que el enfoque “economicista” trata “lo social”. Pareciera que se intentara “traducir” al lenguaje entendible de los mercados “un social utilitario”, inofensivo, un “asociativismo” benéfico funcional a sus intereses. Y nuevamente en este caso, el capital social se plantea fuera de relaciones sociales y particularmente de relaciones de dominación. Más aún, el capital social es un espacio absoluta-

14 El cálculo, aún como regalo, está siempre presente pues quien regala tiene la perspectiva de reciprocidad.

mente distante de lo público y está expresado en un lenguaje incoloro que oculta las relaciones sociales de poder y que, por lo tanto, desplaza la política línea argumental del capital social se reproduce luego haciendo de la economía *la* variable independiente. De este modo, la lógica de este enfoque llega finalmente por otra vía, a “la rendición” de la sociedad¹⁵.

Reflexiones finales

El fracaso en términos de bienestar y ciudadanía de la población de América Latina, agudizado a partir de los 90, plantea la urgencia del debate sobre políticas públicas en torno a la sociedad como conjunto dentro del ámbito público, sobre la base de un “social” que coloque el eje sobre la igualdad en función de la conformación de la democracia.

Esta reflexión debe superar la visión de la “novedad” cuya principal característica es la hostilidad con el pasado, la discontinuidad. El tiempo es una producción cultural que no está “afuera” de los códigos del “pasado”. Si bien no es repetición, tampoco es negación de la historia. Siguiendo a Castoriadis: “el tiempo es la perpetua posibilidad del surgimiento de lo Otro” (Castoriadis, 2000:12). En este contexto, volviendo a la pregunta inicial, su reformulación sería: ¿en qué consistiría un “social” resignificado cuya “creatividad” sea a la vez una especificidad histórica no hostil a la experiencia?

15 No se está aquí descalificando a los economistas ni a la economía como campo de saber. Sólo me estoy refiriendo al proceso mediante el cual la economía se convierte en “ideología económica” bajo una apariencia de cientificidad. Los economistas disponen de un equipamiento conceptual potente para la gestión de los recursos financieros y para la evaluación de las políticas públicas y, por tanto, para proteger el interés público y el patrimonio común. No obstante, debe aclararse que los criterios para fundamentar la intervención del Estado como beneficios en escala, mercados imperfectos, asimetría de la información, externalidades, etc., son difíciles de aplicar, aunque siempre ayudan a evaluar los problemas y las decisiones a implementarse.

En primer lugar hay que recolocar lo social dentro del espacio público, entendido como el ámbito del *zoon politikon*, de la superación del círculo de lo privado, de la participación en lo que concierne a todos, en fin, de la *res-pública*. Y la des-socialización como proceso de abolición de la sociedad es sin lugar a dudas una de las principales causas de la sensación de abandono, de falta de pertenencia y de soledad en la cultura moderna.

No obstante, la política social implica también la distribución material de lo que se acumula socialmente; por esto se instala en un ámbito de disputa y conflicto; es decir, es esencialmente política. Y su discusión implica abandonar la idea de política como mecanismo de división, a cambio del retorno a su esencia moral y pública.

Por esta razón es que parte de un “social resignificado” en el sentido de construcción de sociedad, incluye la reforma política y la reforma del estado¹⁶. Es en éstas reformas donde está presente la construcción de la legitimidad democrática indispensable para la restauración de lo público y el retorno del poder al interior de la política. La conclusión sería que “lo social” requiere de una política, que no hay un “social” afuera de las relaciones sociales y que, por lo tanto, la asociación en-

16 En este sentido es importantísimo el enfoque de gestionar mejor las políticas públicas. La gestión no sería sólo la gestión “eficiente” de lo que hay sino un proceso de apertura hacia nuevas formas institucionales para la protección y ampliación del patrimonio común, esto es, de la *res pública*.

La autonomía comprende la posibilidad de salirse del "guión global" así como autonomía respecto de los procesos de determinación que surgen de la técnica, entendida como incontenida o como una variable exógena que excluye, conforme a su avance, la incidencia o importancia del trabajo humano.

tre lo social y la política sólo tiene sentido en el ámbito público.

En segundo lugar, “un social resignificado” pasa por la construcción de una sociedad autónoma. En este sentido, tomo la noción de autonomía de Castoriadis: una sociedad puede inventar su futuro independientemente. La autonomía comprende dos dimensiones: la primera está relacionada a la idea de una sociedad nacional o sea, a la posibilidad de salirse del “guión global”. La segunda está relacionada a la autonomía respecto de los procesos de determinación que surgen de la técnica, entendida como una técnica incontenida o una variable exógena; más aún, una variable que excluye conforme a su avance, la incidencia o importancia del trabajo humano. Este modelo responde a incitaciones teóricas desde la economía y la política, desde las relaciones empresariales y sindicales, más no desde un supuesto poder inmanente de la tecnología como organizadora del trabajo. La tecnología funciona con el trabajo y debe estar en función de un tiempo humano.

En tercer lugar, la desigualdad social no puede ser soslayada como el principal problema de la región y, por lo tanto, como el primer componente de un “social resignificado”. La base axiológica de la política social consiste en la cultura pero principalmente en su materialidad, esto es, en cómo distribuir lo que se acumula y cómo gestionar y cuidar el patrimonio común de lo que poseemos. Esto equivale, en la práctica, a construir sociedades más igualitarias pues sin igualdad no es posible la sociedad. Por eso es muy importante el tema de los valores compartidos como sociedad y las instituciones sociales que los sustentan; entre ellas, la más relevante, la de la justicia, que en última instancia establece una sociedad concreta al definir los procedimientos y los valores en términos de los cuales resolvemos nuestros conflictos. Y la política social como construcción de igualdad alude esencialmente a la justicia distributiva.

En este contexto, el resurgimiento del ámbito político se hace imprescindible: la política como apertura de espacios, como ámbito

de consensos pero también de regulación, de arbitración, de coaliciones y fracturas. La política, como afirma Castoriadis, no es la felicidad que es objeto de búsqueda del ámbito privado, sino la posibilidad de la libertad. En la política no hay negación de las fuerzas, pero estas pueden ser direccionadas y por ende la democracia es la mejor posibilidad que tenemos de devolver el poder a la política. La democracia es la afirmación de la igualdad y por eso un “social resignificado” coincide hoy en América Latina con la profundización de la democracia y sus instituciones que son el verdadero programa de la igualdad.

El economista Albert O. Hirschman (1986) ha estudiado las relaciones entre lo público y lo privado en términos de oscilaciones que él mismo se resiste a clasificar como ciclos económicos inevitables o enfoques que asumen un comportamiento pendular de la historia. Sin embargo, percibe una secuencia privada-pública ilustrada con argumentos basados en el entrecruzamiento entre lo individual y lo colectivo.

Ante la preeminencia indiscutida de lo privado y su continua permanencia en la agenda pública en las dos últimas décadas en nuestra región, deseo como conclusión reelaborar la pregunta inicial de este trabajo: ¿no sería tal vez fecundo que ante los hechos que suceden -la mayoría cargados de negatividad y de un intenso dramatismo- nos interrogásemos si no estamos ante la víspera de la emergencia de una preocupación ciudadana por “lo social” como la política pública de la igualdad?

Bibliografía

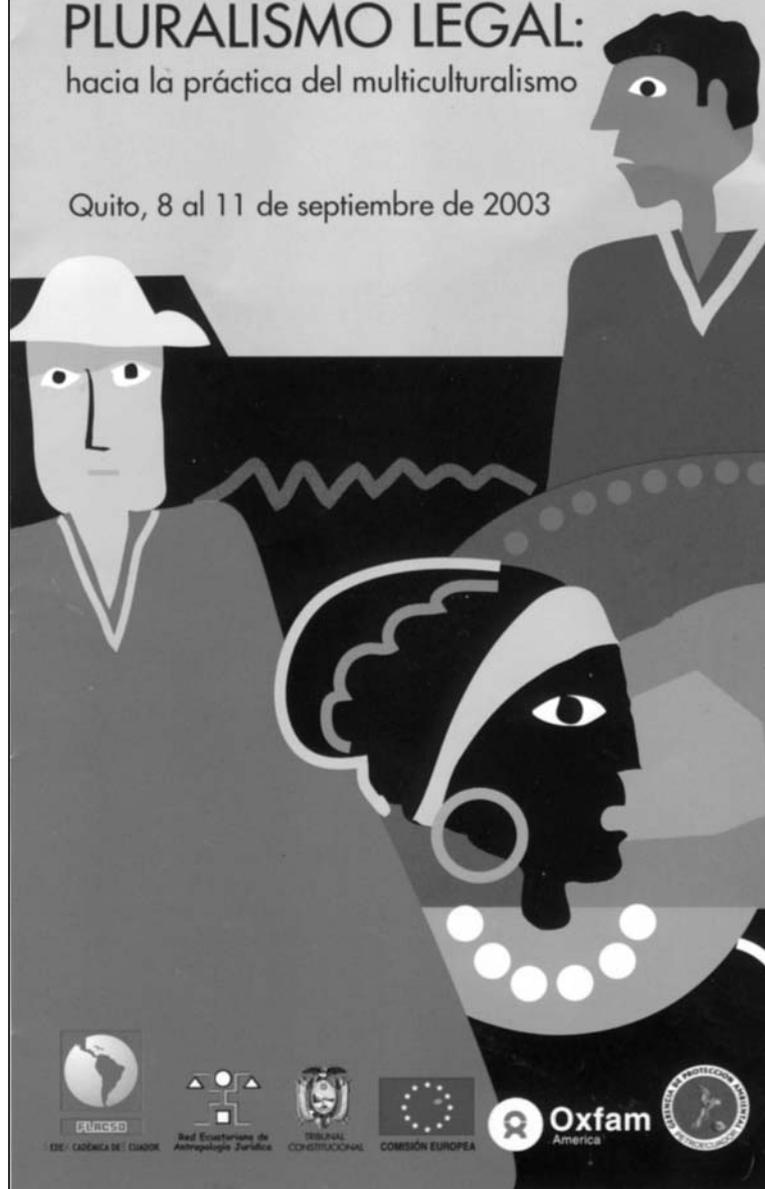
- Banfield, E.C., 1958, *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, Free Press. USA.
- Bauman, Z., 2001, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Beck, U., 1999, *La invención de lo político*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- , 2000, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

- Béjar, H., 2001, *El mal samaritano. El altruismo en tiempos del escepticismo*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Béjar, H., 2000, *El corazón de la República*, Ediciones Piados Ibérica, Barcelona.
- Boltanski, L. y Chiapello, E., 2000, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Bruckner, P., 2001, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona.
- , 1996, *La tentación de la inocencia*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Bustelo, E.S., 2000, “El abrazo: apuntes sobre las relaciones entre estado y ONGs” en, *De Otra Manera. Ensayos sobre Política Social y Equidad*, Hommo Sapiens Ediciones, Rosario, Santa Fe, Argentina.
- Butler, J., 2000, “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* No. 2, Ediciones Akal, España.
- Castoriadis, C., 2000, *Ciudadanos sin brújula*, Ediciones Coyoacán, México.
- CEPAL, 2000a, *La brecha de la equidad. Una segunda evaluación* (LC/G.2096), Santiago de Chile.
- CEPAL, 2000b, *Panorama social de América Latina 199-2000*, (LC/G.2068-P), Santiago de Chile.
- CEPAL, UNICEF, SECIB, 2001, *Construir equidad desde la infancia y la adolescencia en Iberoamérica* (LC/G.2144), Santiago de Chile.
- Dubet, F. y Martuccelli, D., 2000, *¿En qué sociedad vivimos?*, Ediciones Losada, Buenos Aires.
- Fraser, N., 2000, “Heteroxesismo, falta de reconocimiento y capitalismo”, en *New Left Review* No. 2, Akal Editores, España.
- Fuentes, C., 1992, *El espejo enterrado*, Editora Taurus, México.
- Fukuyama, F., 1996, *Confianza*, Editorial Atlántida, Buenos Aires.
- Garretón, M.A., 2001, *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina*, División de Desarrollo Social, CEPAL. Santiago de Chile.
- Hardt, M. y Negri, A., 2002, *Imperio*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Hinchman, L., 1996, “Autonomy, Individuality and Self-Determination”, en Schmidt, James, editor, *What is Enlightenment?*, University of California Press, California, USA.
- Hirschman, A.O., 1986, *Interés privado y acción pública*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hobsbawm, E., 2000, “La izquierda y la política de identidad”, en *New Left Review* No. 0, Ediciones Akal, España.
- Jáuregui, R., Egea, F. y de la Puerta J., 1998, *El tiempo en que vivimos y el reparto del trabajo*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Lasch, C., 1999, *La cultura del narcisismo*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Macpherson, C.B., 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism*, University of Toronto Press, Toronto, Canada.
- Merquior, J.G., 1993, *Liberalismo viejo y nuevo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Polanyi, K., 1957, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston.
- Putnam, R., 1993, *Making Democracy to Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton, USA.
- Sartori, G., 2001, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.
- Sennet, R., 2000, *La corrosión del carácter. Las Consecuencias Personales del trabajo en el Nuevo Capitalismo*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Sposati, A., 2002, “Por una Regulação Social em Busca de um Mundo Justo”, Trabajo presentado al Encuentro de Académicos Especializados sobre “Perspectivas de Política Social” organizado por el INDES-BID. Washington 17 al 19 de abril del 2002.
- Van Staveren, I., 2000, “A Conceptualization of Social Capital in Economics: Commitment and Spill- Over Effects”, Working Paper Series No. 324, Institute of Social Studies, The Hage, The Netherlands.
- Taylor, C., 1989, *The Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Young, I.M., 1989, “Polity and Group Difference: A Critique of the ideal of Universal Citizenship”, en *Ethics* No.99, pp. 250-274.

PRIMER CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA Y PLURALISMO LEGAL:

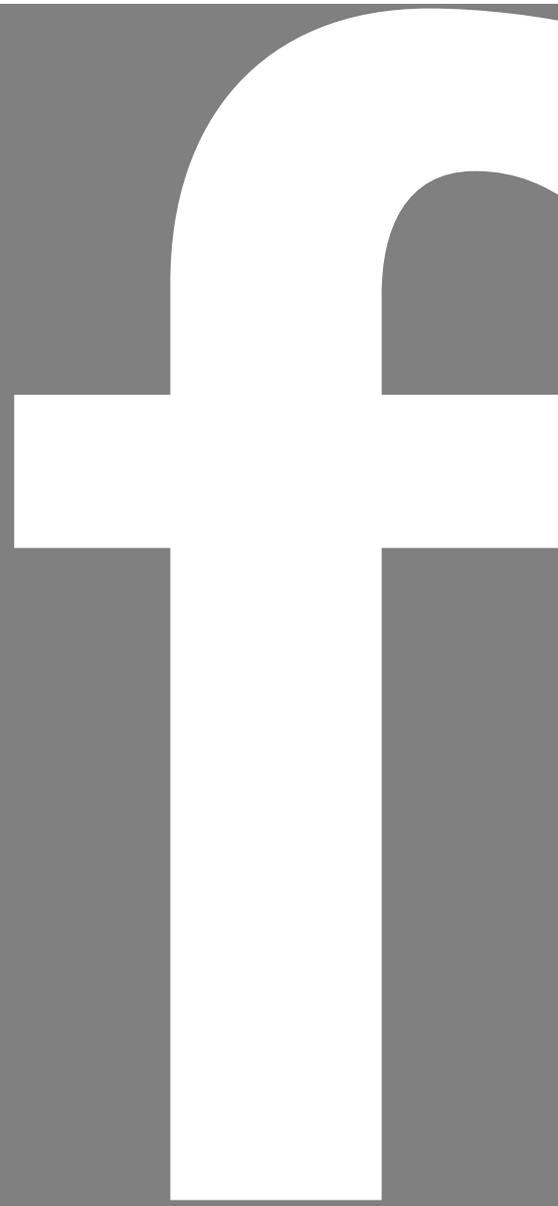
hacia la práctica del multiculturalismo

Quito, 8 al 11 de septiembre de 2003



La Red Ecuatoriana de Antropología Jurídica, considerando la importancia que para el país tiene el debate de los temas del pluralismo jurídico y como parte del proceso de preparación para el IV Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica a realizarse en agosto de 2004, convoca al "PRIMER CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA Y PLURALISMO LEGAL: hacia la vigencia del multiculturalismo" y al curso: "Contextos y determinaciones de los derechos colectivos en sociedades multi-culturales".

El evento contará con conferencias magistrales, paneles de discusión temática y el curso. Estas actividades pretenden contribuir a la formación y capacitación de líderes locales, profesionales y estudiantes interesados en el tema, así como a fortalecer el debate y la reflexión dentro de las ciencias sociales y de la sociedad ecuatoriana.



FRONTERA

Argentina:

de la crisis de 2001 a un nuevo presidente

Orlando D'Adamo¹,
Virginia García Beaudoux²
y Gabriel Slavinsky³

Antecedentes de la elección presidencial 2003 en Argentina

La renuncia del presidente Fernando De la Rúa el día 20 de diciembre de 2001, no sólo significó el final de La Alianza como proyecto político⁴, sino que ubicó al régimen democrático en su zona de mayor riesgo luego de la restauración democrática de 1983. La crisis institucional de inusitada gravedad esta vez no fue protagonizada por los militares, como era tradicional en la historia política argentina, sino por una movilizadora y demandante sociedad civil.

Esta crisis institucional trajo aparejado el severo problema de una cuestionable legiti-

midad para cualquiera que tomara las riendas del gobierno y estaba, además, enmarcada dentro de otra: una crisis económica de una hondura sin precedentes en la historia del país. El cargo de vicepresidente también se encontraba vacante desde la renuncia de Carlos Álvarez en octubre de 2000. Tal como lo prevé la Constitución Nacional, asumió la jefatura de la Nación el presidente provisional del Senado, quien convocó a una sesión extraordinaria de la asamblea legislativa en la que se designó a Adolfo Rodríguez Saá, gobernador de la provincia de San Luis. Durante su efímera presidencia, declaró el *default* - cesación de pagos con los organismos internacionales de crédito- ya que, a su criterio, debía darse prioridad a la situación de emergencia argentina. Renunció el 30 de diciembre de 2001, denunciando la falta de apoyo de gobernadores. Fue una renuncia con claras vistas al futuro, sabiendo que se presentaría a elecciones y competiría por un mandato legitimado por la ciudadanía.

El 1 de enero de 2002 asumió Eduardo Duhalde como presidente interino. Prestó juramento el primer día del año como quinto presidente de la Argentina en trece días. La sociedad civil estaba expectante y dominada por la incertidumbre. De perdedor electoral en 1999 a presidente, el ex gobernador de la Provincia de Buenos Aires se ocupó, según sus propias palabras, de “apagar incendios”. Su mandato fue establecido hasta el 10 de diciembre de 2003 pero, pese a lograr una muy leve y tensa estabilidad social, le faltaba la le-

1 Universidad de Buenos Aires y Universidad de Belgrano, Argentina.

2 Universidad de Buenos Aires y Universidad de Belgrano, Argentina.

3 Universidad de Buenos Aires, Argentina.

4 La Alianza como fuerza política fue el producto de la unión de lo que, hasta ese momento, habían constituido dos partidos políticos diferenciados: la Unión Cívica Radical (UCR) y el Frente para un País Solidario (FREPASO). A partir de esa conjunción, a pesar de ser una coalición, la Alianza se presentó como un partido político en el escenario político y electoral, si se define al partido político como un grupo identificado por una etiqueta oficial que presenta candidatos a cargos públicos a las elecciones (Sartori, 1980).

gitimidad necesaria para continuar hasta la fecha fijada y se encontraba jaqueado por las presiones internas de su propio partido político. Todo ello lo obligó a adelantar las elecciones para el 27 de abril de 2003.

Pese a su carácter de presidente de transición, Duhalde tomó algunas medidas que cambiaron el rumbo de los acontecimientos: devaluación, “pesificación” de la economía y acuerdo con el FMI. Con la inclusión en el Ministerio de Economía de Roberto Lavagna, pudo concluir su mandato con relativa calma, controlar razonablemente las variables de la economía y generar los consensos mínimos que permitieran llegar a un proceso electoral, aunque con ciertas turbulencias y de alta complejidad: por primera vez el Partido Justicialista se presentó dividido y con tres candidatos diferentes.

La elección se configuró así como la única alternativa, en un momento clave, para definir el rumbo de una nación en crisis. Escenario de instituciones golpeadas y representantes políticos carentes de todo viso de legitimidad. En esas condiciones se arribó a la elección presidencial de 2003, veinte años después de iniciar el tránsito por la democracia. Los partidos tradicionales llegaron a esta última elección en las mismas condiciones que el electorado: divididos y fragmentados.

La situación del justicialismo fue la más paradigmática. Duhalde buscaba un candidato para poder auspiciar y volcarle los beneficios de su gran “aparato” político. Su objetivo era uno y claro: vencer a Carlos Menem. Inicialmente apoyó a Juan Manuel De La Sota - gobernador de la Provincia de Córdoba- y, finalmente, se dirigió a una de las pocas alternativas que le quedaban: Néstor Kirchner, gobernador de Santa Cruz, quien se había autoproclamado candidato meses antes.

El tiempo transcurría sin que se supiera si se realizaría la interna Justicialista. Duhalde sabía que si Menem ganaba la interna era altamente probable que tuviera que ponerle la banda presidencial. Menem, a su vez, conocía que la interna lo favorecería, ya que entendía que estaba muy afianzado entre sus votantes y

que dentro de su partido era muy fuerte. Marchas y contramarchas ocuparon las páginas de los periódicos, sin despertar el interés de la ciudadanía que miraba el capítulo de las internas como uno más que ponía en evidencia a una clase política más preocupada por sus propios intereses que por los del país. El Partido Justicialista realizó los congresos conocidos como “de Parque Norte” y “de Lanús” para definir si se convocaba o se rechazaba ir a internas. Finalmente, se vieron truncadas. El 24 de enero el congreso nacional del PJ las anuló y aprobó el sistema de *neolemas* mediante el cual autorizó a tres candidatos - Carlos Menem, Néstor Kirchner y Adolfo Rodríguez Saá- a participar directamente en la elección general.

Al mismo tiempo, en medio de una profunda y aguda crisis de identidad y luego del fracaso estrepitoso de la administración De La Rúa, la centenaria UCR debió articular elecciones internas para seleccionar su candidato. Ellas fueron las peores de la UCR en su larga vida política: agresividad, antagonismo exacerbado y acusaciones de fraude caracterizaron al proceso de selección de candidatos, a tal extremo que recién concluyó en marzo de 2003 cuando se definió el último distrito restante.

Además de los tres candidatos justicialistas y el radical, aparecieron otros dos protagonistas que adquirieron peso propio: Ricardo López Murphy, ex Ministro de Defensa del presidente De la Rúa y fugaz Ministro de Economía de su administración; y Elisa Carrió, también ex militante radical y comprometida en cruzadas anticorrupción ya desde el gobierno de Menem. Ambos armaron su propia estructura como actores ajenos a conflictos partidistas. López Murphy optó por una campaña fuertemente basada en el *marketing* político y en una hábil estrategia de propaganda. Por el contrario, Elisa Carrió eligió casi no hacer publicidad política, resumiéndola a esporádicas presencias en mítines y algunos pocos *spots* televisivos y afiches callejeros



Elecciones y campaña 2003

La crónica presentada se enmarca en un proceso que, en las últimas décadas, indica que en Argentina se ha producido una observable progresiva erosión de las identidades partidarias e ideológicas, que ya no actúan como determinantes del voto en la misma proporción en que lo hacían en décadas anteriores. De ese modo, se ha producido un “corrimiento valorativo que se verifica hoy en día en la red motivacional del voto” (Martínez Pandiani, 2001:81). Se registra un constante retraimiento del voto cautivo y un *in crescendo* del denominado “electorado volátil” o “voto flotante”, voto que cambia de sentido de elección a elección, de la franja de votantes independientes. Ello constituiría un indicador de que el voto de tipo partidario, aunque continúa existiendo, ya no resulta suficiente para garantizar el resultado final de las elecciones con el caudal del voto alineado, de base o mi-

litante. Si bien se continúa votando a los grandes partidos, no se lo hace de manera consistente. Como señala Rosendo Fraga, “los votantes son menos cautivos, son más independientes. Los candidatos importan más que los partidos. Hay un electorado que está más desideologizado y pensando más en soluciones concretas que en grandes principios” (en Fundación Konrad-Adenauer, 2000:44). El número de votantes estables declina y el voto comienza a depender de otras instancias, como la campaña o el candidato.

En términos generales, podría afirmarse que durante los primeros meses de la campaña para las elecciones presidenciales de 2003, el electorado demostró casi nulo interés por los comicios dado que se percibía a la elección como el espacio en el que el Partido Justicialista dirimiría su frustrada interna a nivel nacional. Pero la publicación de sondeos de opinión que indicaban que un tercer candidato, proveniente de otra fuerza política, tenía chances de llegar al *ballottage*, actuó como disparador del interés del electorado. Ese aumento del interés en ese contexto no debe sorprender: desde hace décadas son numerosos los estudios realizados en diferentes partes del mundo que avalan la hipótesis de que a mayor competencia partidaria percibida, mayor la probabilidad de obtener altas tasas de interés y participación en el proceso electoral (Milbrath & Goel, 1981; Agger, Goldrich & Swanson, 1964; McDonough 1971).

En Argentina es posible observar que en las elecciones recientes “los votantes han demandado bienes menos celestiales y más terrenos: estabilidad económica, honestidad pública, mejor educación y mayor seguridad” (Waisbord, 1996:220). En esa transformación cultural, los partidos políticos ven disminuida mucha de su capacidad de movilización, teniendo los votantes, cada vez más, a votar por -o en contra- de una persona en lugar de por un partido o programa (Manin, 1998). Dado el cada vez mayor peso de los votantes independientes, tanto los dos candidatos del PJ con chances de llegar a la segunda vuelta -Carlos Menem y Néstor Kirchner-, como el

tercero en discordia -Ricardo López Murphy-, pusieron a sus partidos a trabajar a modo de “*catch all*” (Kirchheimer, 1966, 1980), compitiendo por el centro ideológico del electorado, motivando una forma proselitista más centrada en personas que en partidos, menos apegada a doctrinas. En el caso de López Murphy, inclusive, su partido Recrear Argentina, creado sobre la hora y solo ocho meses antes de los comicios, podría calificarse casi de “partido virtual” o “partido *light*” (Mazzoleni, 1996: 200), esto es, como aquel tipo de partidos que apuntan a votantes sin vinculación, que cuentan con una red laxa de apoyos, que utilizan técnicas de *marketing* dirigido, realizan operaciones de encuestas generalizadas, apuntan cuidadosamente a los segmentos de votantes seleccionados, tienen un estilo profesional, hacen uso excesivo de la publicidad en televisión y de la imagen de su líder.

Los resultados dieron como perdedor al tercer candidato y dejaron en carrera a los dos justicialistas que encabezaban la intención de voto en las encuestas. La fórmula Menem-Romero obtuvo 24.45% de los votos, el binomio Kirchner-Scioli 22.24% y López Murphy-Gómez Diez 16.37%. De ahí en más, la campaña electoral correspondiente a la segunda vuelta con miras al truncado *ballottage*, dado que Menem decidió desertar faltando tan solo cinco días, se transformó en una *critical election* (Burnham, 1970) o elección que giró casi en torno a un único eje, que desplazó a un segundo plano a los demás *issues*: la división social “menemismo- anti-menemismo”.

Resultado de las elecciones y estilos de liderazgo presidencial

Siguiendo los principios vigentes en la Constitución, la renuncia de Menem al *ballottage*, fundada en los resultados de sondeos que lo daban como seguro perdedor de la contienda frente a una aplastante victoria de su rival, posicionó automáticamente a Néstor Kirchner como ganador de la elección y presidente

de la Nación. Diversos interrogantes se plantearon al considerar que el flamante mandatario había asumido con poco más de 22% de legitimidad si se considera el resultado electoral de la primera vuelta. El fantasma de la ingobernabilidad o ausencia de condiciones favorables para la acción de gobierno que dificultarían la actividad y capacidad gubernamental (Alcántara, 1994), parecía cernirse nuevamente y acercar al sistema político argentino. Sin embargo, los resultados de diversos sondeos de opinión realizados desde la fecha de asunción hasta la actualidad, revelan la presencia de muy altos niveles de optimismo en las expectativas de la ciudadanía tanto con referencia a la persona del presidente Kirchner como a la capacidad de su administración para gestionar

problemas centrales de la agenda pública y controlar las variables de la economía. La mayoría de las personas se manifiesta satisfecha con el resultado de la elección, avalando la presunción de que el nuevo presidente cuenta con una fuerte legitimidad a pesar del truncado final electoral ausente de *ballottage*. Asimismo, es significativa la cantidad de ciudadanos que opina que Kirchner será un buen presidente, lo que indica que cuenta también con una alta aprobación inicial y un muy buen nivel de imagen positiva⁵.

Aún cuando es prematuro definir el estilo de liderazgo de Kirchner, todo indica que habría un “estilo K”: aparece decidido a ocupar el centro de la escena política, ejecutivo y frontal. La Argentina, un país donde hay más jefes que líderes, aguarda con ansiedad y esperanza la definición del “estilo K”.



5 Ver, por ejemplo, los resultados del sondeo “Expectativas para la Argentina Asociadas al Nuevo Gobierno”,

Una importante variable que resta por develar es cuál será el estilo de liderazgo característico del nuevo primer mandatario. Si recordamos a los presidentes argentinos desde la restauración democrática, se perciben diferentes estilos de liderazgo. Alfonsín no logró superar el destino de casi todos los líderes transicionales: la misma transición que lideró terminó por devorarlo. Carlos Menem, carismático, transgresor, pragmático, tan audaz como frívolo, no escapó a la suerte de los líderes personalistas: generó el antimemismo que, una década más tarde, le pasaría una costosa factura. El liderazgo de Fernando De la Rúa podría definirse como ausente. Apenas fue presidente, nunca líder. Eduardo Duhalde rompió las reglas de la transición y si ella no lo devoró fue porque desde el inicio se definió como transicional. Fue el clásico “líder bombero” (Hermann, 1986) frente a un incendio; siendo su rasgo principal su capacidad de maniobra política, generar poder y consensos. Apagado el incendio, su liderazgo no se extinguió. Así llegamos al actual presidente, Néstor Kirchner. Aún cuando es prematuro definir su estilo de liderazgo presidencial, todo indica que habría un “estilo K”: aparece en estos primeros días decidido a ocupar el centro de la escena política, ejecutivo y frontal. Busca darse a conocer frente a un electorado que iba a votarlo más que a elegirlo, así como también enviar mensajes claros a ciertos actores políticos y estratégicos dentro y fuera de su partido, no sólo para mostrarse como un líder autónomo con la intención de desestimar las críticas que recibió durante la campaña que lo posicionaban como títere de Duhalde, sino también tratando de ocupar el lugar de iniciador de una diferente concepción de cómo hacer política. La Argentina, un país donde hay más jefes que líderes, aguarda con ansiedad y esperanza la definición del “estilo K”.

Junio de 2003

Centro de Opinión Pública de la Universidad de Belgrano -COPUB-, en www.onlineub.com. También en *Diario La U*, 10 de junio de 2003, pp. 5.

Bibliografía

- Agger, Robert, Daniel Goldrich y Bert Swanson, 1964, *The Rulers and the Ruled: Political Power and Impotence in American Communities*, Wiley, New York.
- Alcántara, Manuel, 1994, *Gobernabilidad, crisis y cambio*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Burnham, Walter, 1970, *Critical Elections and the Mainspring of American Politics*, Norton, New York.
- Fundación Konrad Adenauer, 2000, *Trastienda de una elección. Campaña Presidencial Argentina 1999*, Temas, Buenos Aires.
- Hermann, Margaret, 1986, “Ingredients of Leadership”, en M. Hermann, editor, *Political Psychology*, Jossey-Bass, San Francisco.
- Kirchheimer, Otto, 1966, “The transformation of Western European party systems” en J. La Palombara, M. Weiner, editores, *Political Parties and Political Developments*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Kirchheimer, Otto, 1980, “El camino hacia el partido de todo el mundo”, en K. Lenk, F. Neumann, editores, *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, Anagrama, Barcelona.
- Manin, Bernard, 1998, *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid.
- Martínez Pandiani, Gustavo, 2001, *Marketing Político*, Ugerman Editor, segunda edición actualizada, Buenos Aires.
- Mazzoleni, Gianpietro, 1996, “Patterns and effects of recent changes in electoral campaigning in Italy” en D. Swanson, P. Mancini, editores, *Politics Media and Modern Democracy. An international study of innovations in electoral campaigning and their consequences*, Praeger, Westport, Connecticut.
- McDonough, Peter, 1971, “Electoral Competition and Participation in India”, en *Comparative Politics* No. 4, pp. 77-87.
- Milbrath, Lester y M.L. Goel, 1981, *Political Participation*, University Press of America, Boston.
- Sartori, Giovanni, 1980, *Partidos y sistemas de partidos. Vol. 1*, Alianza Universidad, Madrid.
- Waisbord, Silvio, 1996, “Secular Politics: The Modernization of Argentine Electioneering” en D. Swanson, P. Mancini, editores, *Politics, Media and Modern Democracy. An International Study of Innovations in Electoral Campaigning and Their Consequences*, Praeger, Connecticut.

Hacia una antropología de la representación de los sistemas globales

Marcelo Bonilla Urvina¹

Este artículo propone cinco reflexiones para impulsar una antropología de la representación que de cuenta de los actuales fenómenos de construcción y deconstrucción simbólica. Es decir, trata acerca de la creación identitaria en el contexto de la llamada globalización, un proceso planetario caracterizado por una serie de fenómenos de alta complejidad: transnacionalización del capital, descentralización de los procesos productivos, empoderamiento de grandes corporaciones transnacionales, fragmentación y desarticulación del estado nacional como unidad y campo de organización social de la modernidad (sobre todo en las ex repúblicas socialistas y en los países del llamado tercer mundo)², con el consecuente desmantelamiento de los sistemas de políticas sociales (salud y bienestar social). Otros fenómenos coetáneos y de igual importancia son los grados de fragmentación social y marginalidad a nivel planetario, de concentración -sin parangón en la historia- de riqueza material y simbólica en beneficio de elites de tipo transnacional adscritas a los centros de poder³, y la emergen-

cia de una serie de nacionalismos y movimientos sociales con una clara adscripción religiosa o étnica que representan nuevas formas de resistencia y supervivencia ante un nuevo orden que se fundamenta en estrategias de exclusión informacional (Bonilla y Cliche 2001).

Jonathan Friedman (1994) y Manuel Castells (1998) describen de manera detallada y analítica uno de los hechos que caracterizan la actual época de la historia humana y que es uno de los fenómenos centrales de globalización: la implosión de la modernidad y la reestructuración del tejido social, en especial del estado-nación como representación de la unidad y como campo de acción social. En el presente artículo nos interesa plantear elementos teóricos útiles para reflexionar este proceso de transformación de la nación (como imagen y símbolo político) y su recomposición en medio de un nuevo campo de juego de representaciones.

El intercambio simbólico asimétrico en la sociedad globalizada

Gracias a la dinámica de los flujos a través del uso instrumental de los medios de comunica-

1 Antropólogo.

2 José Bengoa (1999) explica que “la consecuencia de los recientes procesos de globalización en los países periféricos ha consistido en la disminución de la capacidad del Estado para controlar el desarrollo económico de sus países... En muchos casos los Estados de países periféricos han hecho un gran esfuerzo por poner sus economías nacionales, sus recursos humanos y naturales, a disposición de las fuerzas y necesidades de mercado internacional”.

3 “Las desigualdades mundiales han estado aumentando constantemente durante casi dos siglos. Un análisis de las tendencias de largo plazo de la distribución del ingreso mundial...indica que la distancia entre el país más rico y el país más pobre era de alrededor de 3 a 1 en 1820, de 11 a 1 en 1913, 35 a 1 en 1950, 44 a 1 en 1973 y 72 a 1 en 1992” (PNUD,1999, p.38).

ción y de las nuevas tecnologías de información y comunicación, se ha creado un espacio intemporal (el ciberespacio), un espacio de acceso libre a las elites, a través del cual ha sido posible la reconversión acelerada de bienes simbólicos (conocimiento) en bienes materiales (moneda) y viceversa. En torno a este fenómeno de reconversión en el capitalismo Juan Pujadas explica:

“La bases materiales del industrialismo, trabajo, propiedad de la tierra y capital, dan paso a los elementos emblemáticos de la sociedad postindustrial, de naturaleza no material: tiempo, identidad e información, que son bienes tan escasos como el dinero. El valor de este último no decae, pero en lo esencial sirve como moneda de cambio permutable con cualquiera de los otros tres factores” (1996:249-250).

A partir de la forma organizacional de las redes y la dinámica de flujos, y de la reconversión violenta de bienes simbólicos en bienes materiales, se están reordenando las diferencias culturales y materiales y se fijan los lugares simbólicos y materiales entre los grupos subordinados, periféricos y los nuevos centros poder. En medio de este proceso, la unidad y representación de poder de la modernidad, el estado-nación, como estructura de ordenación de las diferencias entre grupos sociales, constituye un obstáculo, en especial en las áreas periféricas y subordinadas. En el nuevo orden hegemónico, basado en la aceleración de la transferencia de conocimientos y de riqueza hacia las elites, se busca eliminar barreras, soberanías territoriales, culturales o políticas en unas regiones y reforzar y crear nuevas soberanías en otras⁴.

4 Un buen ejemplo de este proceso es el debilitamiento de los Estados Nacionales y de su poder soberano y político en el caso de países periféricos, como son los del llamado tercer mundo; y el desarrollo de nuevos ordenes paraestatales como el de la Unión Europea, dentro del cual se fortifican y renovan los sistemas policiales y estatales a través del desarrollo de sofisticadas leyes y reglamentos para el control de la inmigración. En la versión actual del mundo globalizado, desde los

Así, el sistema de adscripción identitaria-política, la ciudadanía, concebida como la relación de pertenencia política entre un individuo y una forma de organización y participación política, el estado-nación, tiende a desestructurarse por presiones de un nuevo orden internacional, dando lugar a un nuevo tipo de ciudadanía que se construye a través de un juego de imágenes -canalizadas por los medios de comunicación y la nuevas tecnologías de información y comunicación-. Desde este punto de vista, este nuevo tipo de ciudadanía esta fundamentada en el consumo informacional, aparentemente abierto y moderno, y esconde un proceso de marginación informacional que resulta de una dinámica asimétrica de intercambio simbólico, producida a su vez por la concentración de recursos tecnológicos e informacionales en las elites del sistema.

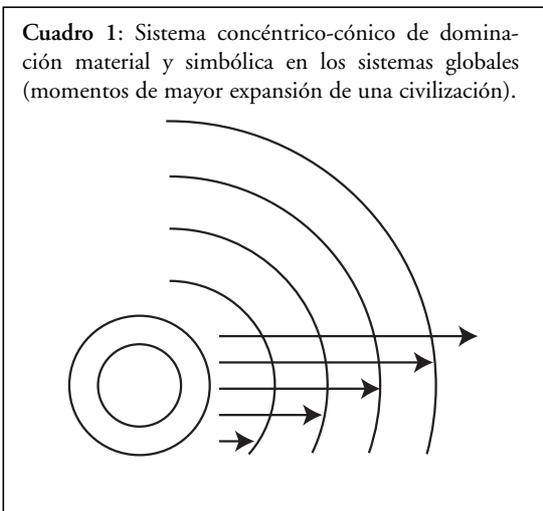
En esta nueva versión del sistema del capital, las elites se apoderan de la capacidad de reconstruir su memoria (Castells, 1998:33) a través del espacio intemporal; el proceso es facilitado por flujos informacionales canalizados por las nuevas tecnologías de información. El ciberespacio y su orden intemporal posibilitan una planificación reflexiva de la vida de estos grupos privilegiados. Según Castells, las grandes masas poblacionales, al estar excluidas de los flujos informacionales estratégicos, están desprovistas de esta posibilidad reconstructiva de la memoria. Sin embargo, nos atreveríamos a decir, estos grupos, ante la imposibilidad de acceder a espacios intemporales de reflexión y ante la total desarticulación y dislocación de sus formas de vida (ocasionadas por desestructuración familiar producida por los flujos migratorios y la transnacionalización de los ciclos de producción), desarrollan nuevas formas de reconstrucción de la memoria en el único espacio de resistencia que no puede ser capturado totalmente por la nuevas formas hegemónicas, a saber, el cuerpo (volveremos sobre este tema más adelante).

centros hegemónicos se controla al máximo el movimiento de los flujos de personas, y contradictoriamente se predica una libertad de intercambio.

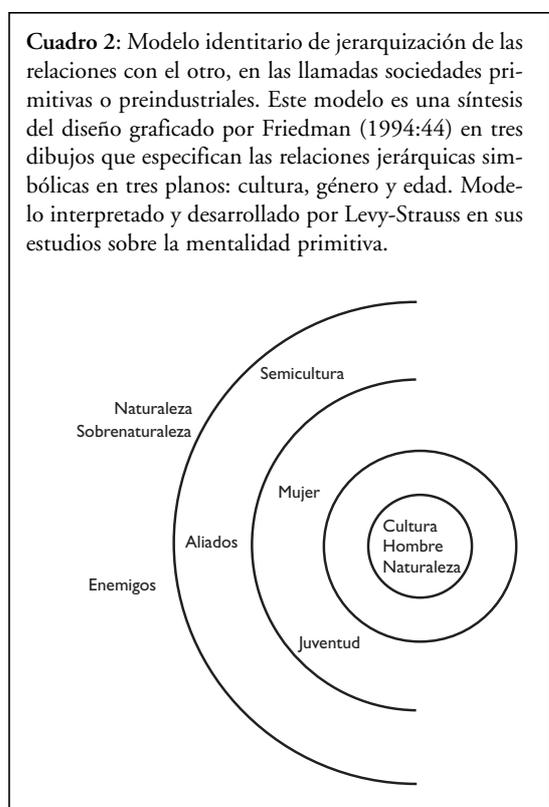
La construcción identitaria en los sistemas globales

Jonathan Friedman (1994) explica que algunos procesos de fragmentación de unidades políticas, de descentralización de sistemas productivos, de expansión de códigos hegemónicos con tendencia a globalizarse, ya se han producido anteriormente en el Occidente. Menciona, por ejemplo, el caso de la expansión comercial de las ciudades del sur de Europa en el Renacimiento (s. XVI), o el caso de las fases de mayor expansión de otras civilizaciones del mundo antiguo como la griega (s. V-VI, a.C.), la romana (s. I a.C. y s. I d.C.), etc. Algunos sistemas globales se han producido y reproducido a lo largo de la historia (Friedman, 1994:56-66); también en América se encuentran otros ejemplos similares correspondientes a la etapa precolonial como fueron el Imperio Inca y el Imperio Azteca.

La expansión de los sistemas globales es coetánea a una estructuración compleja de redes comerciales y simbólicas de largo alcance, que se presentan en torno a la construcción de un sistema concéntrico de dominación cultural y material. Tal sistema delimita con claridad los grupos ubicados en los centros de poder y los que se sitúan en las periferias de mayor o menor importancia. En el mayor esplendor de los sistemas globales, el juego de fuerzas define con claridad los lugares simbólicos y territoriales del centro, la periferia y los márgenes.



Friedman explica que el modelo de intercambios simbólicos y materiales de las mal llamadas sociedades primitivas (cuadro 2) -por las perspectivas evolucionistas-, queda atravesado por relaciones jerárquicas (cuadro 1) en el momento en que se produce la expansión o hegemonía de un modelo civilizatorio. Así, las poblaciones o grupos sociales que son periferizados (conquistados o dominados), pasan a suplantarse las posiciones simbólicas subordinadas y asignadas al mundo salvaje, la naturaleza, la mujer o la juventud (Friedman 1994:44-45)⁵.



5 Un ejemplo de desarrollo de este arquetipo de dominación simbólica es el de la organización del imperio soviético, Castells a partir de los análisis de A.M. Salmin dice: “La Unión Soviética era un sistema institucional centralizado, pero flexible, cuya estructura debía permanecer abierta y adaptable a recibir a nuevos países como miembros de la Unión, a medida que la causa de comunismo avanzara por todo el mundo. Se diseñaron cinco círculos concéntricos que al mismo tiempo constituirían zonas de seguridad y olas de expansión del estado soviético como vanguardia de la revolución” (ibid., p.58).

Cabe señalar que en relación a la construcción de las periferias en los sistemas globales, es necesario incluir la construcción de los sistemas legales y de las ilegalidades. En este sentido hay una correspondencia simbólica entre la construcción de los lugares y sociedades periféricas y la construcción de los márgenes sociales internos (las ilegalidades, las anomalías psiquiátricas y culturales). Por lo tanto, el plano micro, estudiado a profundidad por Foucault (1963, 1975) a lo largo de toda su obra, útil para la comprensión de las prácticas de dominación microfísicas, nos ayuda a comprender la construcción de los márgenes al interior de un fenómeno civilizatorio.

Es necesario aclarar que las explicaciones de estos arquetipos concéntricos de dominación solo constituyen simplificaciones para comprender fenómenos complejos que, si serían graficados, presentarían múltiples campos de fuerza y ordenaciones jerárquicas de varios centros y tipos de periferias y marginalidades; lo importante es captar las tendencias, el conjunto de fuerzas que se presentan en un campo civilizatorio, es decir, en un sistema global. Esto nos obliga a rescatar la noción de campo de Pierre Bourdieu, como “un área de juego regida por reglas explícitas y es-

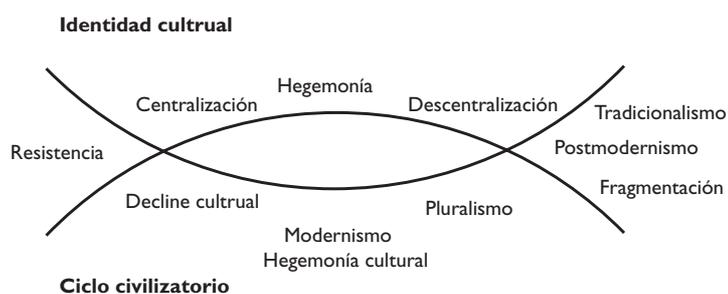
pecíficas con espacio y tiempo estrictamente delimitados” (1991:114), en la que intervienen conjuntos de actores en correlación de fuerzas, que ocupan diversas posiciones y que representan diferentes niveles de acumulación de poder material y simbólico. En un sistema global se pueden hablar de diversos tipos de estos conjuntos: de tipo regional, empresarial, de movimientos sociales de escala transnacional, de resistencias en los márgenes y periferias de tipo nacionalista, de movimientos fundamentalistas, etc. De acuerdo a lo expresado, asumimos la reflexión sobre identidad y cultura elaborada por Frederik Barth, según la cual las distribuciones de los sentidos y significaciones de un individuo, grupo o sociedad dependen de una posición de poder (1989:134).

La antropología como producto simbólico de una civilización

Retomando nuevamente a Friedman, nos interesa comprender cómo la antropología y sus diferentes corrientes han respondido a los procesos de contracción y expansión del proceso civilizatorio de Occidente. Como bien lo señala el citado autor, la antropología responde a los mecanismos del imaginario identitario y los cambios del sistema capitalista. A continuación reproducimos uno de los gráficos en los que Friedman intenta esquematizar los procesos de contracción y expansión del Occidente moderno.

A lo largo de este proceso, dinámico por excelencia, los actores y grupos sociales se ubican en diferentes lugares del campo de fuerzas de un sistema global, más o menos próximos a las tendencias y centros hegemónicos. En este sentido, compartimos la reflexión de Manuel Castells en cuanto al carácter histórico y dinámico de las identidades de diferentes grupos y sociedades, pues la resistencia cultural es más o menos intensa, de acuerdo al momento en el que se encuentre un proceso civilizatorio; inclusive, una identidad que en un momento dado representaba una

Cuadro 3: Friedman indica que “este diagrama expresa la relación explícita entre los periodos de expansión y contracción de la hegemonía, la disolución e integración cultural. Esto sugiere que la expansión de los imperios permite un incremento de la homogeneidad cultural, vía la relación entre la identidad de las elites y su efecto sobre los grupos subordinados. En periodos de decadencia o decline se invierte el proceso. La identidad dominante no abastece las demandas de los grupos subordinados que buscan nuevos referentes y alternativas identitarias y que pueden encontrarlas en las tradiciones represadas o reprimidas por la modernidad dominante” (1994:38, traducción propia).



acción de resistencia, en otro puede ser apropiada por la tendencia hegemónica y tornarse en una representación dominante (Castells, 1998:30).

En consecuencia, los diferentes grupos sociales de un sistema global tienden a deconstruir sus identidades en unos periodos de la historia, y en otros a esencializarlas, de acuerdo al juego de fuerzas simbólicas y materiales, a su posición próxima o distante, resistente o hegemónica, en relación a uno o varios centros de poder. Así, podemos decir que la identidad es el bien simbólico que surge de una lucha o negociación simbólica, de una relación de fuerzas y, por tanto, el juego de las identidades tiene una dinámica pendular.

Ahora bien, ¿qué papel ha jugado la antropología en medio del ciclo civilizatorio de Occidente? ¿Cuál es su función en medio de esta dinámica pendular de esencialización y deconstrucción identitaria? Si bien las respuestas a estas preguntas requieren de una historia crítica de la antropología de gran profundidad, nosotros procederemos a realizar una reflexión inicial en diálogo con el análisis de Friedman respecto a la emergencia de la antropología académica como un producto ideológico en el sistema global capitalista. Este autor describe las transformaciones en el imaginario de la disciplina antropológica y sus oscilaciones entre tres ejes que articulan seis polos teóricos contrapuestos.

El primer eje es el que articula un juego oscilatorio entre los dos polos teóricos del evolucionismo y el primitivismo. El segundo articula un juego similar entre la corriente teórica del materialismo y la del culturalismo.

6 Morgan y Spencer pertenecen a esta corriente antropológica. De esta corriente, se intentaba armar un gran cuadro de los cambios en la sociedad, desde formas primitivas hasta las más complejas, a partir de estudios etnográficos que combinan el análisis de los cambios tecnológicos y las transformaciones hacia una racionalidad cada vez más compleja de las sociedades.

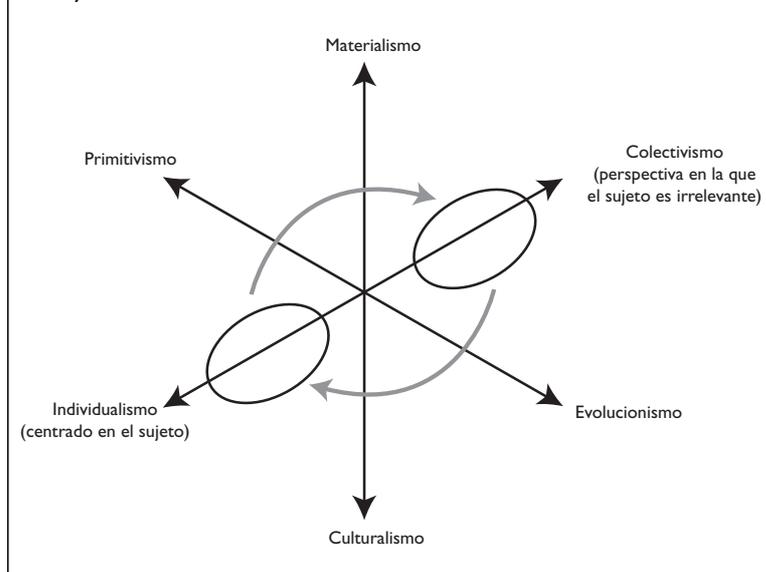
7 Esta escuela es heredera del humanismo y el idealismo alemanes; intenta consolidar una perspectiva según la cual a cada pueblo, sociedad o cultura corresponde un proceso diferente de cambio y desarrollo cultural. Esta es la razón por la que se denominó a esta corriente como "particularismo histórico".

Y un tercer eje articula otro juego entre la tendencia teórica del colectivismo y la del individualismo. Friedman grafica este juego oscilatorio del imaginario antropológico, (como se observa en el cuadro 4.)

Luego, el mencionado autor procede a analizar el nacimiento de la antropología a finales del siglo XIX, momento de mayor expansión del modelo industrial inglés y de predominio de teorías evolutivas⁶. Friedman expresa de forma acertada que este modelo evolutivo se consolidó a partir del trabajo de Engels. Fue Engels quien articuló la perspectiva evolucionista con la teoría de las fuerzas productivas, lo cual constituye la base de teorías posteriores como la del neo-evolucionismo y la del materialismo cultural.

Friedman describe cómo en las décadas de los años 20 y 30 del siglo XX surge una reacción a la perspectiva evolucionista, a saber, la escuela Boasiana⁷. Algunos discípulos de Boas (Friedman nombra entre éstos a Edward Sapir, creemos que se debería incluir también a Ruth Benedict) desarrollaron una clara crítica al modelo evolucionista predominante; inclusive, veían a algunas de las llamadas sociedades primitivas como modelos más adecuados para la vida humana. Esta respectiva llevaba

Cuadro 4: A través de este gráfico, Friedman (1994:55) explica las oscilaciones ideológicas de la antropología en interacción con los periodos de expansión y contracción de la civilización Occidental.



implícita una crítica al modelo desarrollista y evolucionista vigente. Esta la razón por la que Friedman agrupa a algunas expresiones de esta escuela dentro del polo o tendencia que denomina como “primitivismo”, que en síntesis constituiría una crítica a modernidad.

Por su puesto, el culturalismo entraría como parte fundamental de esta oscilación el momento en el que de forma paralela durante esas dos mismas décadas el hecho social es desvinculado del proceso de la evolución orgánica (material), a partir del desarrollo de la teoría del superorgánico social de Alfred Kroeber (en la antropología estadounidense) y del funcionalismo de Durkheim (en la antropología europea). A partir de esta perspectiva, el hecho social es visto como parte de una estructura total, y las instituciones como producto de interrelaciones de roles dentro de una sociedad (Friedman, 1994:53). Toda esta ruptura del hecho social con la evolución material-orgánica encontrará posteriormente su máxima expresión en el estructuralismo simbólico y lingüístico europeo (años 60s y 70s), según el cual el mundo social está gobernado por códigos semióticos.

Durante los años 40s y 50s en los Estados Unidos, el evolucionismo toma fuerza nuevamente. Friedman señala que este movimiento o deslizamiento del imaginario antropológico es coetáneo a la consolidación de la hegemonía estadounidense en el mundo, y se refleja en las investigaciones de antropólogos como Steward, Service, Sahlins y Frid. La máxima expresión de esta corriente tomará forma posteriormente con su máximo exponente, Marvin Harris, a través de su versión del materialismo cultural. De forma paralela al impulso neoevolucionista estadounidense surge la corriente estructuralista francesa cuyo máximo exponente es Levy-Strauss, la que incluye una crítica al proceso civilizatorio. Estas diferencias en el imaginario de la antropología, entre la teoría europea y la estadounidense, Friedman las explica por las diferentes posiciones en el campo de fuerzas del sistema global de entonces, entre estas dos corrientes y entre los roles diferentes de la nación francesa y la esta-

dounidense en el orden global de la época.

De forma general, la perspectiva de Friedman es ciertamente acertada, sin embargo, creemos que todo este juego de deslizamientos y juegos pendulares del imaginario antropológico de Occidente no se puede explicar sin la existencia de un eje ordenador de las fluctuación, un centro que fija los límites de los deslizamientos o el juego pendular entre un polo y otro (evolucionismo-primitivismo; materialismo-culturalismo; colectivismo-individualismo). Ese eje es el mito u utopía de la evolución. La evolución es el centro que pone límite al juego pendular. De acuerdo a esta perspectiva, primitivismo y culturalismo no cuestionan el fondo o el centro de la visión hegemónica evolucionista, tan sólo constituyen una lectura negativa de sus efectos, una evaluación negativa que no contiene una propuesta alterna. Bajo este punto de vista, creemos que uno de los principales objetivos de la antropología actual es deconstruir ese mito y todas sus elaboraciones teóricas (los conceptos de desarrollo vigentes a la época), pues esa es la única vía para lograr impulsar una reflexión crítica al interior de la disciplina y las ciencias sociales en general (Bonilla, 1999). En base a esta reflexión, podríamos graficar el siguiente cuadro de los deslizamientos del imaginario antropológico.

Fundamentalismo y nacionalismo: resistencia simbólica y control de la imagen en el mundo de la globalización

La circulación simbólica en el mundo actual se produce a través de los medios de información masiva (televisión, radio y la prensa) y por el uso selectivo y estratégico de las nuevas tecnologías de información y comunicación (tecnologías Internet) por parte de elites empresariales y académicas. A través de estos campos tecno-simbólicos circulan las imágenes tanto de grupos dominantes como de los subordinados. Como en ninguna otra época de la historia de la humanidad, actualmente

una imagen o una señal puede llegar instantáneamente de un lugar a otro del planeta, para ser vista por millones de personas: su transmisión es inmediata.

Una noticia o una imagen es más importante mientras más espectacular sea, es decir, mientras más vendible. La construcción del relato de la espectacularidad de la imagen no se circunscribe a los medios de comunicación y abarca otros sistemas de producción cultural como la industria cinematográfica y la industria de los juegos electrónicos.

En este contexto, los medios marcan los límites de la imagen visual; descubren y proyectan su espectacularidad, sin provocar una reflexión sobre toda la complejidad que se oculta detrás de ella. Como producto de este proceso, las representaciones de los otros se fijan y congelan en la pantalla. Estas imágenes descontextualizadas, aisladas de sus historias, constituyen mecanismos de encapsulamiento y codificación de las identidades periféricas y marginales en función de los centros hegemónicos.

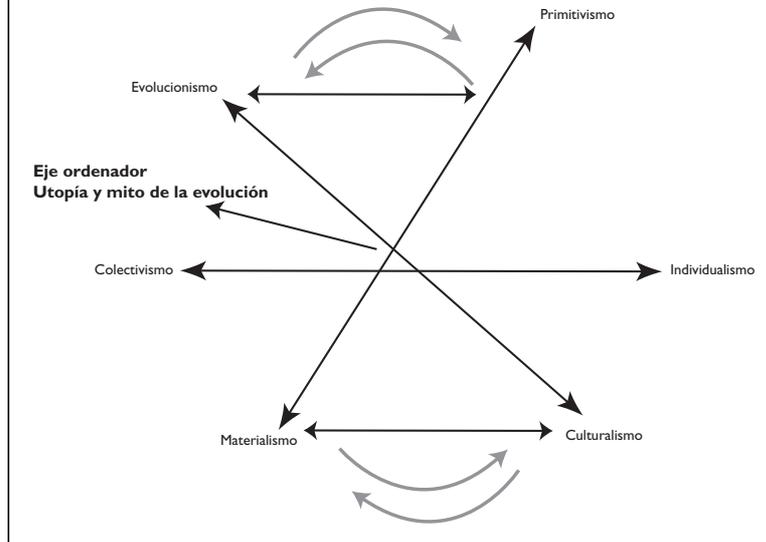
Así, la construcción de la imagen a través de los modernos medios de comunicación constituye la expresión más refinada, heredera de antiguas técnicas rituales fundamentalistas, para descontextualizar el mensaje. Los ejemplos son claros cuando se hiperboliza la violencia en Oriente Medio o cuando se transmite escenas e imágenes de terror separando la representación de sus referencias históricas y políticas.

Por lo tanto, la dinámica hegemónica de los medios genera un efecto antipolítico a través de la escencialización de la imagen del otro. Inclusive podríamos decir que la matriz del fundamentalismo instrumental en el actual sistema global cuaja a partir de las técnicas de edición y transmisión de imágenes de los medios de comunicación de masas. La noticia es parte de este complejo mecanismo decodificador de las identidades en el actual sistema global de atemporalización de las imágenes de las periferias y márgenes; de allí su consecuente subordinación a un nuevo orden mundial de diferencias y desigualdades.

En este sentido, nos alejamos de las perspectiva de Manuel Castells (1991:IX-X) quien ve los fundamentalismos de la era de la sociedad de información como fenómenos característicos del Islam y de los grupos fundamentalistas cristianos. En nuestra perspectiva, el fundamentalismo es una dinámica “abarcadora” de la sociedad de la información que traspasa todos los planos, segmentos y dimensiones sociales, y no se circunscribe al ámbito de la religiosidad, pues también se refleja en el uso comercial y espectacular de la representación.

Ante esta congelación hegemónica de las imágenes de los otros, las sociedades marginales y periféricas desarrollan discursos y prácticas de resistencia. Compartimos con Tilman Evers (1985:43-71) la idea de que esta resistencia, que conlleva una reconstrucción del tejido social, de nuevos esquemas de percepción y de acción sociales, se produce en los lados ocultos de la esfera social. De acuerdo al esquema teórico que hemos planteado, podríamos decir que esta reconstitución social se produce en los campos de las periferias o márgenes sociales, como por ejemplo, nuevos

Cuadro 5: En este gráfico representamos al mito o utopía evolutiva como el eje ordenador de deslizamientos pendulares del imaginario antropológico de Occidente entre campos teóricos alternos (evolucionismo-primitivismo; materialismo-culturalismo; colectivismo-individualismo). Además, este cuadro permite interpretar combinaciones entre los campos teóricos mencionados.



tipos de asociaciones de solidaridad y contrapeso político que aparecen en los barrios marginales de las grandes ciudades globales, como escudo protector de las grandes masas subordinadas ante los poderes centrales⁸.

Sin embargo, podríamos afirmar que la principal resistencia en el actual sistema global no se construye sobre los lugares o coordenadas espaciales de los márgenes o periferias de las ciudades globales⁹. Ante una informacionalización jerarquizada de la sociedad¹⁰, el único espacio en el que puede reconstruirse la resistencia es “el cuerpo”. Por tanto, la fuerza y emergencia de los fundamentalismos cristianos y principalmente los del Islam, son la respuesta más clara ante la construcción del modelo de la sociedad en red. Son una respuesta global a escala corporal-microfísica.

Reflexiones metodológicas

A partir de las reflexiones teóricas planteadas, y en diálogo con los planteamientos de George Marcus (1995) sobre las características ge-

nerales de una etnografía adecuada para abordar problemáticas y fenómenos del actual sistema global, queremos plantear la necesidad de refinar y construir metodologías etnográficas de perspectiva histórica y autoreflexiva, con características multisituacionales, multidimensionales y con capacidad de abordar espacios de conflicto.

Una antropología histórica y autoreflexiva

De forma paralela a la reconstrucción metodológica que exige una antropología en los actuales momentos, es necesario impulsar una perspectiva histórica de la disciplina. Una que se refiera a la urgencia de reflexionar sobre el papel de la antropología a lo largo del proceso civilizatorio occidental. Esta perspectiva histórica también incluye la autorreflexión por parte del antropólogo como parte de este proceso, y de su papel y rol en medio del trabajo etnográfico, tomando en cuenta que actúa en contextos de poder y subordinación. Si bien siguiendo nuestra reflexión llegamos a la conclusión de que el antropólogo interpreta y habla desde un lugar de poder cuando realiza su trabajo, también señalamos y marcamos la necesidad de que éste autoreflexione su trabajo y tome conciencia de su ubicación en medio de campos de fuerzas y conjuntos sociales en los que realiza su trabajo. Por lo tanto, el trabajo etnográfico no es un trabajo aislado de un contexto histórico-político, es una representación dinámica de él.

Si bien Marcus señala como característica de la etnografía multisituacional la ejecución de técnicas de comparación y relación de un fenómeno, lo que implica una observación a través de diferentes campos, sitios y objetos de estudio (1995: 102), en nuestro concepto este ejercicio comparativo puede ser más fructífero si acoplamos a nuestro estudio una perspectiva histórica, que nos pueda brindar una imagen de un contexto y proceso político más amplio y del juego de fuerzas en el que estamos actuando.

8 El arquetipo concéntrico de dominación, como esquema de organización y de ejercicio de poder se hace presente en las grandes ciudades de la época de la globalización. Un buen ejemplo es el que nos brinda Anthony Leeds, quien estudia las favelas como un sistema social de comunicación a partir del cual grupos marginales desarrollan estrategias de resistencia, lucha y negociación con los grupos de poder de las ciudades brasileñas. (en Anthony Leeds, Elisabeth Leeds, editores, s.f., pp. 27-49).

9 En la tesis de Maestría “Reescritura del cuerpo y la memoria en el pentecostalismo”, estudiamos todo el sistema ritual de un grupo fundamentalista cristiano, a través del cual se deconstruyen y reconstruyen las identidades y memorias corporales y cognitivas de sus adeptos. En nuestro concepto esta reinención de la memoria es parte de un complejo proceso de resistencia social ante realidades de exclusión y marginalidad (Bonilla, 2002).

10 Tal infomalización marca el mayor o menor acceso a la tecnología y a la información, de acuerdo a la posición social de los actores, y marca abismos radicales a través de la concentración de riqueza material y simbólica en las elites del norte desarrollado y en sus grupos satélites subordinados de las periferias, proceso que también marca la precariedad y empobrecimiento de grupos subordinados de las periferias internas y externas.

Técnicas multisituacionales y multidimensionales

Una antropología apropiada para estudiar fenómenos de un sistema global debe identificar los flujos clave de un fenómeno. Esto obliga a adaptar la etnografía a espacios y dimensiones contrapuestas. Por ejemplo, las representaciones de inmigración se construyen y transitan por diferentes campos (zonas urbanas, medios de comunicación, redes Internet, grupos políticos, asociaciones civiles). Lo interesante es definir la dinámica de los flujos, sus puntos de intersección, sus cambios en los diferentes campos, ya sean estos de carácter temporal o intemporal. En síntesis, los objetos de estudio de una antropología de la representación contemporánea son los flujos simbólicos inmersos en campos de fuerza¹¹. A continuación presentamos un gráfico que intenta ejemplificar las diferentes dimensiones y polaridades que se debería tomar en cuenta al momento de aplicar métodos etnográficos para estudiar fenómenos de un sistema global.

La intersección de flujos, zona de conflicto de poder, punto estratégico del estudio etnográfico

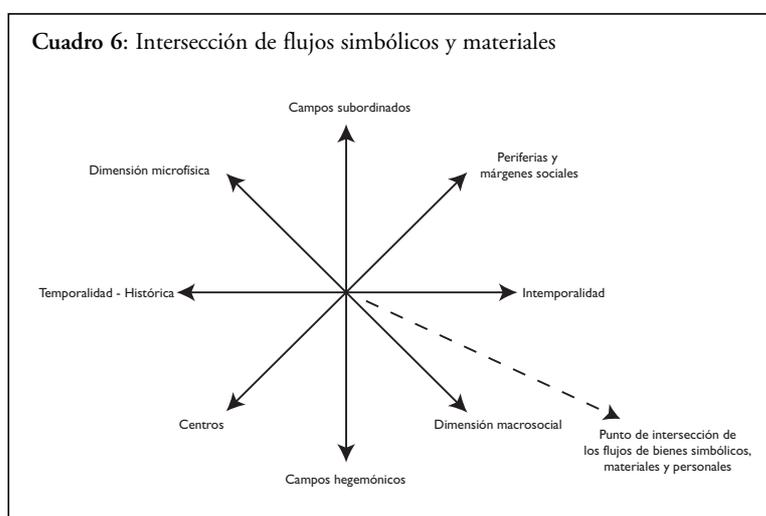
La observación etnográfica de la zona de conflicto y disputa por un bien simbólico y material es clave para la construcción de la antropología de la representación contemporánea, pues nos puede apuntar en la dirección de la identificación de diversos actores y campos sociales en colisión. Por ejemplo, desde nuestra experiencia etnográfica en relación al espacio Internet latinoamericano, pudimos constatar puntos de intersección y disputa por la apropiación de discursos de desa-

11 Marcus sintetiza modos de construcción de una etnografía multisituacional que compaginan con nuestra reflexión cuando describe diferentes estudios de observación e investigación de la circulación de personas (como es el caso de estudios migratorios), circulación de objetos y bienes simbólicos (metáforas, alegorías, historias de vida, cuentos). (Ver George E. Marcus, 1995, en "Annual Review Anthropology", vol. 24, p.105-110.)

rollo de esta nueva tecnología (perspectivas y políticas contradictorias sobre el uso de esta herramienta entre empresa privada, organismos públicos, ONGs, asociaciones civiles, etc.) (Bonilla y Cliche, 2001). La identificación del punto de conflicto, del lugar en el que se cruzan los intereses de diversos actores, es fundamental para una etnografía de los flujos simbólicos. En el cuadro 6 también hemos también contemplado este punto de disputa, desde donde a través de una observación etnográfica sistemática se pueden identificar tendencias hegemónicas o las de resistencia, y desde donde podríamos elaborar un primer mapa de los campos de fuerza en relación a los intercambios de un bien material o simbólico.

Conclusión

En el presente artículo hemos iniciado una reflexión sobre las principales líneas de acción a emprenderse con miras a construir una antropología de la representación sobre diversos fenómenos indentedarios en el contexto de la globalización. Bajo este marco conceptual, es imprescindible que de forma paralela al tratamiento de los problemas y fenómenos que estudiamos desde la antropología de la representación, reflexionar y analizar el campo disciplinario de la antropología y su función en el contexto histórico pertinente, esta reflexión



es vital para el trabajo etnográfico pues ayuda al antropólogo a situar su trabajo en medio de un campo de fuerzas y a esclarecer el lugar de su voz y la de los otros actores, el lugar desde el que construye su trabajo. Esto no anula la necesidad de elaborar una historia de la antropología, igual de importante en el marco de un proyecto disciplinario de mayor escala.

De la mano de una reconstrucción histórica de la antropología, que nos permita deconstruir las formas hegemónicas interiorizadas por la disciplina, lo cual como hemos explicado implica el reto de deconstruir el mito evolutivo que funciona como eje imaginario de su desarrollo teórico, es necesario innovar las metodologías etnográficas en miras al estudio de los fenómenos sociales de manera multidimensional y multisituacional, lo cual conduce a la exigencia de la interdisciplinariedad de la investigación.

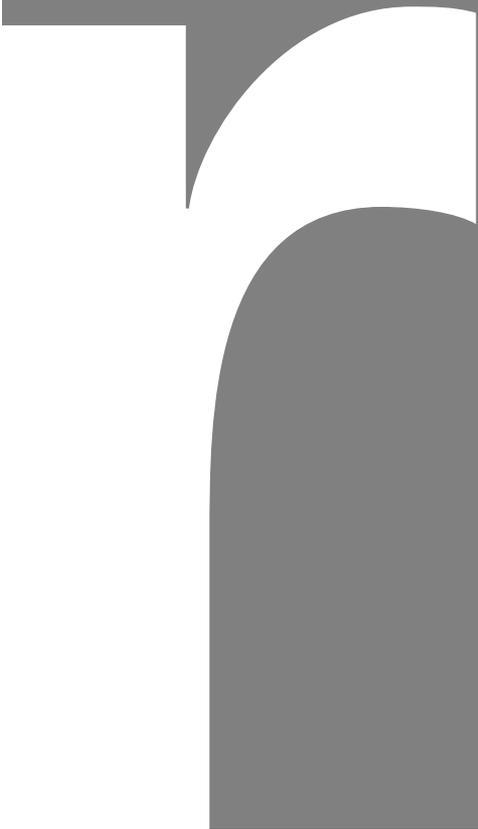
Se podría realizar la crítica de que la perspectiva y marco teórico planteado en el presente artículo contradice el objetivo de una ciencia social objetiva y neutral. En efecto el planteamiento que hemos realizado niega la posibilidad de una posición neutral, y opta por la posición de una antropología social basada en la reflexión política e histórica.

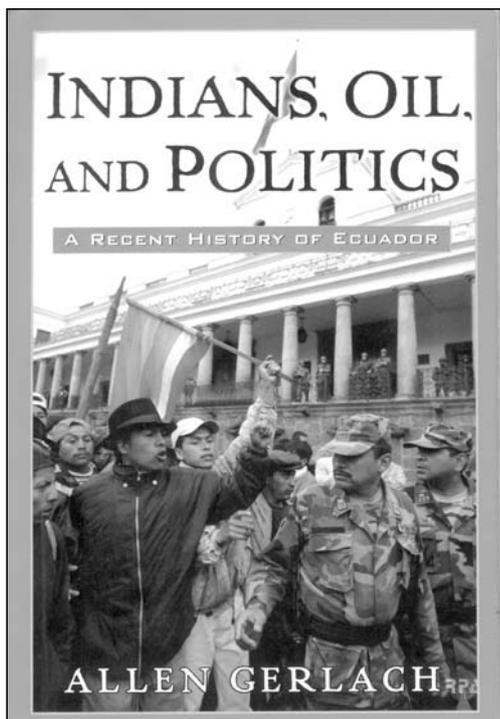
Bibliografía

Barth, Frederik , 1996, "The analysis of culture in complex societies", en *Ethnos*, vol. 54, pp.120-142.
 Bengoa, José, 1999, "Globalización, distribución de ingresos y derechos humanos", inédito.

Bonilla, Marcelo, 1999, "El efecto mitológico de la teoría de la cultura de la pobreza", en *Iconos*, No.7, Flacso-Ecuador, Quito.
 Bonilla, Marcelo y Cliché Gilles, 2001, "Investigación para sustentar el diálogo sobre el impacto de Internet en la sociedad latinoamericana y caribiega", en Bonilla M. y Cliche, G., editores, *Internet y sociedad en América Latina y el Caribe*, FLACSO-Ecuador, Quito.
 Bonilla Marcelo, 2002, *Reescritura del cuerpo y la memoria en el pentecostalismo*, Tesis de Maestría en Antropología, FLACSO-Ecuador, Quito, inédito.
 Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Taurus Ediciones, Madrid.
 Castells, Manuel, 1998, *El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid.
 Evers, Tilman, 1985, "Identity: the hidden side of new social movements in Latin America", en D. Slater, editor, *New social movements and the state in Latin América*, CEDLA, Amsterdam.
 Friedman, Jonathan, 1994, *Cultural Identity & Global Process*, Sage Publications, London.
 Foucault, Michel, 1963, *Naissance de la Clinique*, Presses Universitaires de France, Paris.
 ———, 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
 García Canclini, Néstor, 1995, *Consumidores y Ciudadanos*, Ed. Grijalbo, México.
 Pujadas, Joan Josep, 1996, "Antropología Urbana", en Prat J. y Martínez A., compiladores, *Ensayos de Antropología Cultural*, Ariel, Barcelona.
 Leeds, Anthony, s.f., "Poder Local em Relação com Instituições do Poder Supralocal", en Leeds, A. y Leeds E., *A Sociologia do Brasil Urbano*, Zahar Ed., Río de Janeiro.
 Lévi-Strauss, Claude, 1964, *Mythologiques I: le cru et cuit*, Plon, París.
 Marcus, George E., 1995, "Ethnography in/of the word system: The emergence of multi-sited ethnography", en *Annual Review Anthropology*, vol. 24, California, pp. 105-110.
 PNUD, 1999, *Informe sobre Desarrollo Humano*, PNUD.

RESEÑAS





Allen Gerlach

Indians, Oil, and Politics.
A Recent History of Ecuador

Scholarly Resources, Wilmington, 2003

El historiador estadounidense Allen Gerlach volvió sobre dos eventos dramáticos que surgieron en Ecuador a finales del siglo XX, la caída de Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad. En 286 páginas escritas en un estilo de crónica periodística, él describe la “conmoción” de 1997-2000, en un contexto de crisis económica, de corrupción institucionalizada y de creciente disparidad social. El libro se divide en ocho capítulos, cuatro de los cuales son dedicados a presentar el país y sus habitantes, el contexto histórico desde 1532, la era petrolera de los setenta y ochenta, y la emergencia del movimiento indígena, mientras que los últimos cuatro son dedicados a la vida política ecuatoriana de 1997 a 2000.

El capítulo uno recuerda los datos básicos sobre el Ecuador (población, ubicación geográfica, origen del nombre, etc.). El capítulo dos proporciona una revisión general de la

historia del país, desde la llegada de los conquistadores españoles en 1526 y la derrota de Atahualpa por Pizarro en 1532, hasta la independencia (1822) y la bonanza económica del cacao y el banano, que llevó a la reforma agraria de 1964. El capítulo tres trata del descubrimiento del petróleo en la Amazonía por Texaco (1967) y la modernización lanzada por los regímenes militares de Rodríguez Lara (1972-1976) y la Junta que lo derrocó (1976-1979). En este capítulo se da también una rápida revisión de los cuatro gobiernos que precedieron a Bucaram tras la transición democrática de 1979 (Roldós-Hurtado, Febrés Cordero, Borja y Durán Ballén). El capítulo cuatro presenta el surgimiento del movimiento indígena (con la Federación de Centros Shuar en 1964 y la Ecuarrunari en 1972) y su unificación en los ochenta, con la creación de la Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en 1986, y el partido político de izquierda Pachakutik, en 1996. Finalmente, este capítulo resume las demandas por derechos cívicos y el papel del movimiento indígena en los levantamientos nacionales de 1990, 1994 y 1997.

La segunda parte (de hecho, dos tercios del libro) cuenta el levantamiento de 1997 que derrocó al presidente populista Abdalá Bucaram y el golpe de estado del 21 de enero de 2000 en contra de Jamil Mahuad. El capítulo cinco muestra cómo el “paquete” de medidas de austeridad anunciado por Bucaram en diciembre de 1996 (incluido un plan de conversión, cortes en los gastos públicos y privatización de la industria de telecomunicaciones), junto con la corrupción generalizada (especialmente en la administración de las aduanas) llevaron a la huelga nacional de febrero de 1997 y la destitución del presidente por el Congreso, sobre la base de una “discapacidad mental”. Luego, el autor dedica largas páginas a las negociaciones en torno a la sucesión de Bucaram que se realizaron entre la vicepresidenta, Rosalía Arteaga, el jefe del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, Paco Moncayo, y el presidente del Congreso, Fabián Alarcón.

Los capítulos seis y siete relatan la caída de Jamil Mahuad. Gerlach cuenta con muchísimos detalles el creciente descontento en contra de la política monetaria, la quiebra del sistema bancario y la corrupción al nivel gubernamental. Recuerda cómo las concesiones hechas por Mahuad al ex presidente del Banco del Progreso, Fernando Aspiazu (que clamó haber financiado hasta con 3,1 millones de dólares la campaña de Mahuad en 1998), fueron en parte el origen de los paros de diciembre de 1999 y del golpe del 21 de enero de 2000. En este punto el autor narra en qué forma la “Junta de Salvación Nacional” de veinticuatro horas fue cesada, antes que el vicepresidente Gustavo Noboa asumiera la presidencia interina. Finalmente, el autor comenta que la división entre los coroneles y generales en el seno de las Fuerzas Armadas fue una consecuencia de la participación de unos cien militares en el golpe de Estado, entre los cuales se cuenta al actual presidente de la República, el Coronel Lucio Gutiérrez.

El libro se cierra con el gobierno de Gustavo Noboa, procedente del centro derecha, quien asumió la misma política que sus predecesores. El capítulo ocho recuerda de qué manera Noboa de pronto llegó a un acuerdo con el Congreso para adoptar la ley de reforma que le permitiría llevar a cabo la dolarización oficial, anunciada por Mahuad el 9 de enero de 2000. No obstante, no explica por qué el movimiento indígena fracasó en oponerse a la reforma económica más radical emprendida por el Ecuador, ni tampoco las dificultades de los movimientos sociales para quedar unidos después del “diálogo nacional” abierto por Noboa.

En realidad, el libro queda dividido en dos secciones distintas y la relación entre petróleo, indígenas y política no está nada clara. Uno puede lamentar algunos malentendidos sobre el movimiento indígena y los conflictos socio-ambientales relacionados con el petróleo en la Amazonía, como la sobre valoración del papel de los huaorani y de los derrames petroleros en el levantamiento de 1990, por ejemplo, o la confusión entre el papel de Te-

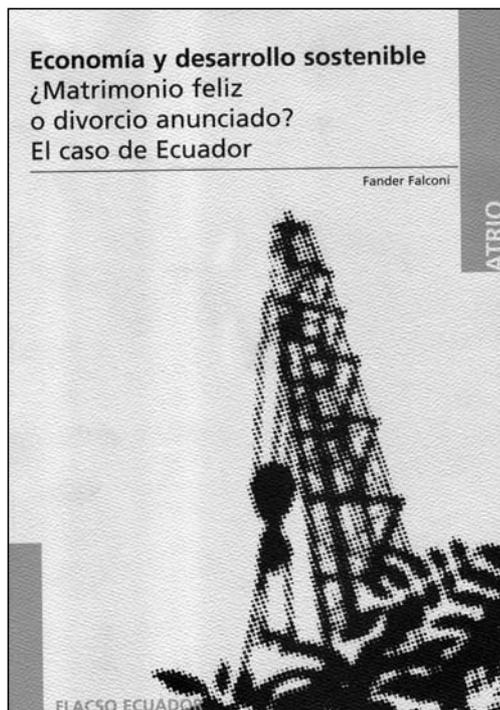
xaco y ARCO Oriente en Ecuador (siendo la primera la verdadera responsable de la contaminación masiva del Nororiente, mientras la otra se enfrentó con la resistencia de los quichua en el Pastaza tan solo a partir de 1988).

Por otra parte, la cronología meticulosa del derrocamiento de Bucaram y Mahuad (prácticamente basada en recortes de prensa) es de poca ayuda para entender la complejidad de los acontecimientos. Por lo tanto, pese a la voluntad del autor de ubicar estos eventos en la perspectiva de 30 años de historia, el análisis queda incompleto. En particular, el libro no explicita que la crisis de 1997-2000 es parte de una crisis de gobernabilidad y de las instituciones, lo cual permitió, por ejemplo, que el Congreso tomara control del ejecutivo en 1997 al nombrar a Alarcón presidente interino, cuando según la Constitución debía ser Arteaga, la vicepresidenta de ese entonces. Es más, aunque Gerlach considera que los generales manipularon al movimiento indígena con el afán de deshacerse de Mahuad, que había alcanzado picos de impopularidad a finales de 1999, él no da una explicación satisfactoria de las contradicciones del jefe del Comando Conjunto y Ministro de la Defensa, el General Carlos Mendoza. Al fin y al cabo, no queda claro si la actuación de Mendoza -quien reemplazó a Gutiérrez en la “Junta de Salvación Nacional” poco antes de anunciar su retiro y condenar el golpe- fue parte de una estrategia de los más altos mandos para neutralizar la insurgencia o fue un acto individual de traición.

A pesar de todo, el libro de Gerlach presenta una revisión interesante de los acontecimientos políticos que anunciaron el cambio de milenario. Uno aprenderá mucho de su resumen remarcablemente detallado de los tres últimos años del siglo XX, sobre un país que se volvió un verdadero laboratorio para las reformas y el análisis político.

Guillaume Fontaine

Profesor-Investigador de Flacso-Ecuador.



Fander Falconí

**Economía y desarrollo sostenible
¿Matrimonio feliz o divorcio
anunciado? El caso del Ecuador**

Flacso, Quito, 2002

Think Globally, Act Locally
Piense globalmente, actúe localmente
René Dubos

El lema no se aplica solamente al activismo político, sino también a la propia teoría. Con respecto a los indicadores de bienestar, Fander Falconí (2002) piensa globalmente y ha actuado localmente por haber puesto sus reflexiones dentro del contexto ecuatoriano. Lo que el autor nos presenta en este libro es un análisis rico y una síntesis amplia de un debate teórico de cómo medir nuestra condición colectiva de la vida. Falconí traza el desarrollo de varios acercamientos y fórmulas sobre sostenibilidad débil y fuerte, y aborda las objeciones de cada una. La inmensurabilidad se vuelve evidente en los intentos de monetarizar todo. Entonces, Falconí avisa “si la valora-

ción monetaria de los bienes y servicios ambientales es muy dudosa y cuestionable, lo es más la valoración monetaria de una cultura o de un modo de vida” (pág. 68).

A pesar de dichas cautelas, mediciones más precisas requerirían un grado de disciplina mental que falta tanto a los políticos como al público. Lastimosamente, la pereza intelectual también tiene sus costos. El indicador PIB nos ha engañado. Adaptaciones para reverdecer el PIB también tienen sus sesgos y fallas. En su lugar, Falconí defiende un análisis multicriterial que implica una honestidad en representar la realidad como un complejo. A pesar de sus ventajas teóricas, el análisis multicriterial puede ser demasiado riguroso para un pueblo que quiere respuestas sencillas. Indicadores como la *huella ecológica* compensan sus fallas conceptuales por ser accesibles al público. Ahí volvemos al problema esencial. Tenemos indicadores, sí, pero ¿para quiénes son estos indicadores?, y aún más esencial, ¿por qué tenemos estos indicadores?

Puedo aseverar que la teoría económica es difícil, ¡aún para aquellos doctorados en economía! No se deben menospreciar los indicadores que sean toscos en términos teóricos toda vez que son afinados en términos de comprensión. En la prensa popular, en varios países y en diversos idiomas, he visto la *huella ecológica*, pero nunca he visto la ecuación de *el serafy*, mucho menos el acercamiento de análisis multicriterial. La huella ecológica ha logrado un perfil mundial que nos ayuda a entender la sostenibilidad: concientizar a la gente sobre los impactos, mejor dicho, los insultos ecológicos del consumo, especialmente los que provienen desde los países ricos.

Ahora, eso me recuerda una afirmación del premio Nóbel de química, Ilya Prigogine, cuando lanzó su libro *Order out of Chaos*, [1984] hace 20 años. Prigogine dijo que para aterrizar un nave espacial sobre la luna, la agencia National Aeronautics and Space Administration (mejor conocida por sus siglas, NASA) usa las ecuaciones newtonianas, no las de la relatividad einsteiniana que son más precisas. Para aterrizar la sociedad civil sobre

un planeta Tierra Sostenible, necesitaremos indicadores que posibiliten la asimilación de límites sobre la transformación de los recursos naturales. Por lo tanto, el fin del desarrollo sostenible es, sobretodo, la educación: educar a la gente para asimilar límites. Para algunas audiencias, quizás la mayoría, la huella ecológica será el indicador más eficaz y para otras, más sofisticadas, necesitaremos las complejidades abordadas por el análisis multicriterial como defiende Fander. Entonces, una pluralidad de audiencias justifica una pluralidad de indicadores.

¿Cuáles son las audiencias de este libro? Primero, yo señalaría a los gestores en el sector público que pueden poner en práctica lo que ofrece este valioso libro. Sin embargo, dudo que dicha aplicación sucediere en el corto plazo debido a la falta de una masa crítica de respaldo de la sociedad civil. Hay que cultivar dicho respaldo y el sitio de la siembra son las universidades. *Economía y desarrollo sostenible ¿Matrimonio feliz o divorcio anunciado?* debe integrarse como parte del currículo de los pregrados universitarios en la secuencia de macro-micro economía.

Olvidémonos, por favor, de cursos de economía ambiental, puesto que muy pocos alumnos avanzan más allá del primer año de economía. Este libro, en conjunto con otro recién lanzado, *The Economics of Deforestation: The Example of Ecuador* [La economía

de la deforestación: el ejemplo del Ecuador] por Sven Wunder (2000), dan a los alumnos análisis y síntesis de teoría en el contexto nacional que pueden servir como suplementos y contrapesos de los libros-textos de McGraw Hill, traducidos del inglés mecánicamente al español.

Finalmente, con respecto al subtítulo de *Economía y desarrollo sostenible, ¿Matrimonio feliz o divorcio anunciado?*, yo diría que ni es uno ni otro. Los dos han sido y seguirán siendo un *marriage blanc*, como dicen los franceses, un matrimonio de conveniencia sin amor.

Joseph Henry Vogel, PhD

Departamento de Economía

Universidad de Puerto Rico

Recinto Río Piedras

San Juan de Puerto Rico, 00931-3345

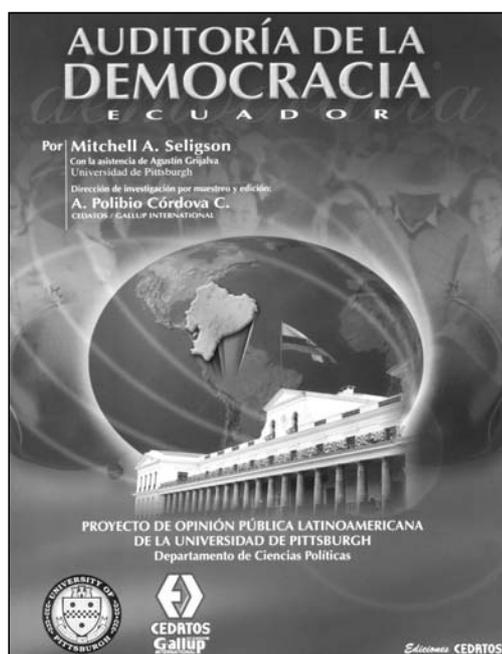
EE.UU.

josephvogel@usa.net

Bibliografía

Prigogine, Ilya y Isabelle Stengers, 1984, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Bantom Books, New York.

Wunder, Sven, 2000, *The Economics of Deforestation: The Example of Ecuador*, MacMillan Press, London.



Mitchell Seligson

Auditoría de la Democracia. Ecuador

Proyecto de Opinión Pública

Latinoamericana de la Universidad

de Pittsburgh y Ediciones Cedatos, Quito

y Pittsburg, 2002.

El objetivo de este estudio es contribuir al conocimiento cuantitativo de la cultura política en Ecuador, a partir de hipótesis de corte estructural-funcionalista y apelando al individualismo metodológico como herramienta de análisis. Si bien éste no es el primer trabajo cuantitativo sobre cultura política ecuatoriana, el desarrollo de investigaciones con este tipo de técnicas ha sido escaso¹, toda vez que tradicionalmente la cultura política se ha analizado a partir de estrategias metodológicas cualitativas y en torno a diferentes ejes temáticos. Seligson explora las actitudes políticas de los ciudadanos a partir del análisis de una encuesta nacional realizada en 2001 sobre una muestra a 2.916 hogares residentes en áreas urbanas (1.785) y suburbanas (1.131) de las 21 provincias continentales. El análisis, que contó con el apoyo técnico de CEDA-

TOS, fue financiado por la Agencia para el Desarrollo Internacional (USAID) y pretende contribuir en la evaluación de las percepciones que los ecuatorianos tienen respecto a los acontecimientos que ha vivido el país en los últimos años así como también en cuanto a sus actitudes democráticas. La investigación se estructura en torno a temas vinculados con la cultura política, a partir de una presunción de partida fundamental: una democracia para sobrevivir necesita ciudadanos comprometidos con ella. Si bien los datos presentados se circunscriben a la muestra ecuatoriana, el autor los presenta desde una perspectiva comparada con otras muestras nacionales del Centro de Opinión Pública de la Universidad de Pittsburgh y del Latinobarómetro, para poder comprenderlos mejor a la luz de lo que ocurre en América Latina.

Un primer eje tiene que ver con la existencia de una comunidad política, el tipo de sentimiento que los ecuatorianos manifiestan tener hacia ella y el apoyo a la democracia como el mejor sistema político en el que puede desarrollarse esa comunidad. Un segundo eje se vincula con los valores antidemocráticos, los factores que hacen más vulnerable a la democracia y las probabilidades de aceptación de un golpe de estado por parte de los ciudadanos. Un tercer eje temático tiene que ver con el gobierno local, la participación política y los problemas a los que se enfrentan los municipios, a los efectos de evaluar los procesos de descentralización política. Un cuarto eje tiene que ver con el Estado de Derecho y la percepción que los ciudadanos tienen respecto al mismo y la efectiva protección de los derechos

1 Entre esas excepciones vale destacar la de César Marcelo Baquero, 1979, "Emerging Patterns of Political Culture in Ecuador", Tesis Doctoral, The Florida State University; las realizadas por CEDATOS, Informe Confidencial y Market, todas ellas empresas de opinión pública, y los análisis a partir de la muestra ecuatoriana realizada por la Corporación Latinobarómetro. También han utilizado encuestas para sus investigaciones actitudinales: Anita Isaacs, 1991, "Problems of democratic consolidation in Ecuador", *Bulletin of Latin American Research* 10 (2) (London: Blackwell Publishers) y José Sánchez Parga, 1999, *Cultura política en la sociedad ecuatoriana*, ILDIS, Quito.

básicos por parte del aparato estatal en el territorio ecuatoriano. Un quinto tema tiene que ver con la corrupción, entendido como uno de los problemas más serios al que se enfrenta el país y, aunque se reconoce en el texto que las encuestas de opinión pública no son un buen instrumento para medir la magnitud y naturaleza de este problema como cuestión general, sí es un buen elemento para conocer las características de los procesos de corrupción en los que se ve involucrado el ciudadano en su vida cotidiana, toda vez que éste erosiona el apoyo político-institucional global. Finalmente, se explora la participación de la sociedad civil en el proceso político y los niveles de asociacionismo de los ciudadanos.

Si bien el trabajo es sumamente rico en análisis sobre diferentes variables interpretativas de las orientaciones cognitivas de los ecuatorianos, aquí sólo me detendré en algunos de los aspectos a mi juicio claves en la relación entre cultura política y democracia. La combinación de estas variables permiten construir un modelo en el que se asocia el apoyo al sistema y la tolerancia política, toda vez que los ciudadanos deben creer en la legitimidad de sus instituciones políticas, estar dispuestos a tolerar los derechos políticos de otras personas y sentirse parte de una comunidad política. El apoyo al sistema y la tolerancia a los otros se encuentran en este sentido asociados estadísticamente, por lo que es de esperar que aquellos que se sientan orgullosos de formar parte de una comunidad política y, a la vez, sean más tolerantes con los que piensan distinto y con los que son diferentes tiendan a apoyar más al sistema político.

Los datos presentados muestran que los ecuatorianos sienten que forman parte de una comunidad política y que la mayoría se sienten extremadamente orgullosos de formar parte de ella y esta percepción no varía regionalmente sino que se extiende de igual manera en todo el país entre ciudadanos de diferentes clases sociales, niveles de riqueza, género, edad y nivel educativo. Pero que los ecuatorianos se sientan orgullosos de ser ecuatorianos no significa que se sientan orgullosos del siste-

ma que los gobierna. Mientras el orgullo por ser ecuatoriano llega a niveles del 88%, el orgullo por el sistema político baja a niveles cercanos al 31% de los entrevistados. Así, el hecho de que se esté ante una comunidad política no significa que se confíe en el sistema institucional del país. Y esto es importante porque es fundamental que los ciudadanos manifiesten confianza en sus instituciones así como que consideren legítimo al sistema político, toda vez que aquellos sistemas en los que los ciudadanos descreen de él tiene pocas posibilidades de perdurar en el tiempo. Los ecuatorianos encuestados manifestaron bajos niveles de apoyo al sistema político como tal, convirtiéndose en uno de los países con más bajos apoyos de América Latina, así como también con bajos niveles de confianza en las instituciones centrales del sistema democrático.

La permanencia del sistema político y su futuro democrático tienen que ver también con los niveles de tolerancia que manifiesten los ciudadanos. Para que éste sea estable y democrático deben existir altos niveles de legitimidad así como también altos niveles de tolerancia hacia los otros, especialmente, hacia aquellos con los que se está en desacuerdo (pág. 45). Los datos muestran que el nivel de tolerancia de los entrevistados hacia los derechos de los que se manifiestan críticos al sistema político son bajos y que estos datos comparados con los de otros países de América Latina se encuentran en niveles magros, sólo por encima de Bolivia. Los ciudadanos antes de apoyar a los que son críticos al sistema tenderían a rechazarlos (pág. 48). Esto muestra altos niveles de intolerancia hacia los derechos básicos necesarios para el funcionamiento de una democracia, lo cual limita la posibilidad de que se realice una oposición constructiva por parte de aquellos grupos que no gobiernan y reivindican su diferencia.

El autor explora claves explicativas de la adopción de determinadas actitudes en los ciudadanos ecuatorianos. En este caso, tras un análisis de regresión múltiple se muestra que el género, la edad, el estado civil, el ingre-

so, la riqueza y el tamaño de la ciudad en que se vive no diferencian a los ecuatorianos en cuanto su apoyo al sistema. Lo que sí parecería tener un mayor peso explicativo es el nivel de educación del entrevistado. Es decir, a mayor nivel educativo, mayor información política y conocimiento de la realidad por lo que es de esperar un menor apoyo al sistema institucional ecuatoriano mientras que aquellos que manifiestan una situación económica personal más positiva, los que valoran mejor la situación económica nacional, los que están más satisfechos con la gestión de gobierno local y quienes se encuentran enfocados hacia los *inputs* del sistema y participan en reuniones municipales, expresan un apoyo mayor al sistema político (pág. 37). Asimismo, los niveles de educación y la región de pertenencia en la que se vive afectan los niveles de tolerancia política. Los ciudadanos de las zonas urbanas y rurales de la Sierra ecuatoriana se muestran más tolerantes que los de otras regiones y aquellos que cuentan con mayores niveles de educación, manifiestan mayor tendencia a la tolerancia. Los resultados obtenidos señalan que por lo menos un ecuatoriano de cada diez apoya el sistema político y a la vez expresa tolerancia política (el 13% de la muestra). Lo más preocupante es que el mayor número de entrevistados (el 45%) se posiciona en un nivel bajo de apoyo al sistema así como también manifiesta bajos niveles de tolerancia política. La investigación muestra además que son los ciudadanos residentes en el Oriente Norte los que expresan mayor apoyo a la democracia y los de la Costa urbana menores niveles de apoyo.

Estos datos resultan preocupantes para la estabilidad de la democracia si, además, los ciudadanos justifican la puesta en práctica de medidas antidemocráticas como un golpe de Estado y/o un gobierno militar, bajo condiciones de altos niveles de inflación, desorden social, corrupción, crimen y violencia (pág. 60). En este mismo sentido, un grupo importante señala que los civiles deben estar subordinados a los militares (48%), aprueban el empleo de métodos violentos para derrocar a

gobiernos elegidos democráticamente y manifiesta altos niveles de confianza en las Fuerzas Armadas. Y esto se vincula a otro de los apartados de la investigación, precisamente, el que explora la vigencia del Estado de Derecho en el país. Los ciudadanos manifiestan bajos niveles de confianza en la efectividad del sistema judicial para afrontar la delincuencia; denuncian una generalizada corrupción entre jueces, policías y fiscales y señalan que ambas variables son las principales explicaciones sobre la deslegitimación de las instituciones que protegen a las personas en Ecuador. Así, no es de extrañar que los ciudadanos, al no encontrar respuestas efectivas en las instituciones previstas por el sistema para protegerles, apelen a mecanismos no convencionales, al margen del Estado de Derecho.

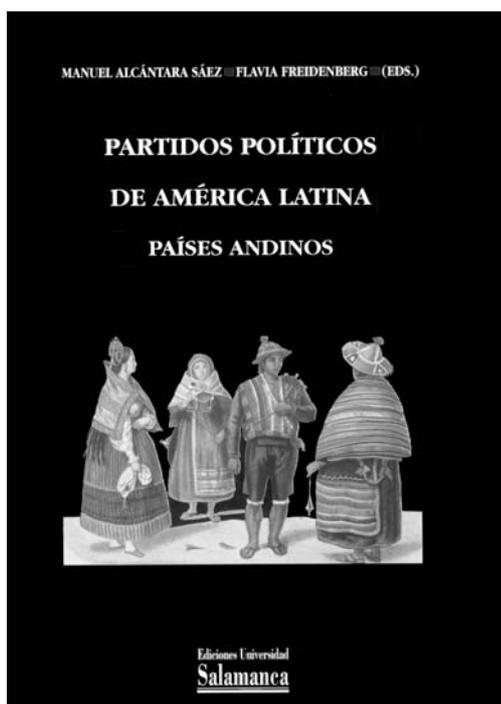
Tras analizar la percepción ciudadana hacia los procesos de descentralización y las gestiones locales; la corrupción y los efectos que ésta tiene sobre la vigencia del sistema político, se presentan los datos relacionados con la participación de la sociedad civil y las características de aquellos ciudadanos más involucrados en asociaciones religiosas, educativas, vecinales, profesionales, sindicales, cooperativas, cívicas y políticas. Frente a la pregunta de cuán activa es la sociedad civil, los datos señalan que los ecuatorianos son ciudadanos participativos en una serie de agrupaciones (comités parroquiales de la Iglesia, organizaciones de padres de familia, entren otras) pero casi no participan en asociaciones profesionales, sindicatos o partidos políticos.

El perfil del ciudadano medio ecuatoriano estaría dado por una persona que se siente extremadamente orgullosa de ser ecuatoriano pero que no cree que el sistema que le gobierna sea el mejor, que no confía en sus instituciones políticas y que manifiesta bajos niveles de tolerancia política hacia los que no están de acuerdo con él. Es un ciudadano que confía en la Iglesia, en las Fuerzas Armadas, en su familia y en su entorno, lo que denotaría altos niveles de confianza interpersonal, que se siente más cercano de las instancias locales de participación y que casi no actúa en organizacio-

nes cívicas y políticas. La agregación de estos datos como tendencias generales de los ciudadanos ecuatorianos alertan respecto a la relación entre cultura política y democracia. De ser esto así, resulta poco probable que la democracia permanezca estable en el tiempo, tal y como se está rutinizando en el país. Con bajos niveles de confianza en las reglas de juego, escasa tolerancia y respeto hacia lo diferente, aceptación de los mecanismos alternativos de acción política (incluso los violentos y extra-institucionales) y bajos niveles de participación en los canales establecidos por el sistema político es muy probable que sociedades históricamente fragmentadas y con subculturas regionales diferenciadas tengan dificultades para hacer gobernable el sistema político.

Este trabajo es fundamental para el conocimiento de las orientaciones psicológicas de los ecuatorianos hacia los procesos y objetos políticos. La exposición del contenido es didáctica, fácil de interpretar y con constantes referencias a las principales líneas de discusión en la Ciencia Política. Además, se agradece el esfuerzo para superar el nivel empírico-descriptivo a partir del uso de estadísticos más sofisticados de corte explicativo. También es relevante destacar la presentación de datos comparada a los efectos de poder contextualizar estos resultados en su entorno. Es de esperar que el material empírico que sostiene el libro de Seligson pueda ser llevado a cabo en futuras ocasiones, a los efectos de construir series temporales que permitan tener un mayor conocimiento de las percepciones ciudadanas hacia la democracia. Esta obra se presenta como un punto de inflexión en el estudio de la cultura política en Ecuador y es de esperar que sea material de consulta obligada tanto de académicos, analistas políticos como de cualquier interesado de la realidad política ecuatoriana.

Flavia Freidenberg
Universidad de Salamanca



Manuel Alcántara Sáez
y Flavia Freidenberg, editores

Partidos políticos de América Latina

Ediciones Universidad de Salamanca,
Salamanca, tres volúmenes, 2001.

La investigación politológica empírica anterior a la década de 1990 en relación al estudio de los partidos políticos en América Latina no ha sido muy abundante, especialmente en lo que se refiere a su estructura, organización y funcionamiento internos, debido quizá a la ausencia de información o a la dificultad para su obtención, lo cual ha constituido un obstáculo a la hora del desarrollo de investigaciones teóricas y empíricas comparadas entre distintos países o incluso entre partidos políticos dentro de un mismo país. Es también consecuencia del irregular avance de la poliarquía en la región, de suerte que el éxito de los procesos de democratización iniciados en la misma ha supuesto el realce del papel de los partidos.

Es en este contexto que la obra reseñada

adquiere una singular importancia. Teniendo en cuenta este vacío, el texto pretende dar a conocer la estructura y el funcionamiento de los partidos políticos relevantes de diez y ocho países de América Latina, realizando una investigación de naturaleza comparada que aborda los partidos desde una estructura multidimensional.

En el aspecto teórico, la obra parte de la idea de que un partido es la parte de un todo, el sistema político, y a su vez él mismo está integrado por diversas partes que conforman también un todo. Se destaca además, que el ambiente que rodea a este “mini sistema político”, que es el partido, imprime su influencia sobre él y, del mismo modo, el partido puede modificar su ambiente. De esta manera, el partido es una suerte de escenario donde diversos grupos participan (ámbito interno), como también él mismo participa en un escenario mayor (ámbito externo).

Partiendo de esta diferenciación se señala que el comportamiento de un partido puede observarse entonces en dos ámbitos: uno interno al partido y otro externo a él; en este último se distinguen tres arenas de actuación diferentes: el partido como organización electoral, el partido como organización de gobierno y el partido en la legislatura; y en el caso del ámbito interno dos: el partido como organización burocrática y el partido como organización voluntaria de miembros. Es el mismo partido, pero con actores, reglas de juego y procesos muchas veces distintos entre sí y, en ocasiones, enfrentados y con intereses diversos.

El ámbito externo y el interno constituyen la misma agrupación, pero algunas veces puede ser que al observarlos de manera diferenciada den la impresión de ser partidos distintos. Señalan los editores que ésta distinción es sólo analítica, ya que en la práctica ambos suelen estar integrados por los mismos miembros que cumplen con sus cargos de representación popular (en la arena gubernamental o en la arena legislativa) al mismo tiempo que ejercen sus cargos en las instituciones del partido.

En este sentido, el estudio de los partidos

políticos como organizaciones supone analizar las características organizativas de los mismos y sus relaciones con el entorno que los rodea. Así, en el desarrollo de esta investigación se ha observado a los partidos como sistemas y analizado su comportamiento en los diferentes ámbitos de actuación, resultando factible distinguir diversos niveles de análisis a partir de los cuales se puede hacer una primera aproximación de tipo empírico-descriptiva de los mismos. Para ello se ha tomado en cuenta la idea de que el entramado formal del partido no explica por sí solo el funcionamiento interno de una organización, aún cuando las reglas surgen de los hechos y su establecimiento refleja una visión particular acerca de lo que es la red organizativa institucional del poder y de lo que debería ser. No obstante se señala que el entramado formal es importante para tener una primera visión de lo que es el partido, de cómo es su estructura organizativa y las relaciones de poder internas, pero es cierto que por sí solo no permite conocer el funcionamiento interno de la agrupación, por lo que se intenta ir más allá de lo formal y conocer las estrategias de los dirigentes y estrategias de la organización. Teniendo en cuenta esta limitación, los editores sostienen que un primer paso para conocer a los partidos latinoamericanos deriva de las propias reglas de funcionamiento y del comportamiento tanto de los miembros, como de la organización como un actor en sí mismo.

En este orden de cosas, los tres volúmenes de que se compone la obra recogen de forma exhaustiva datos y análisis sobre la estructura y funcionamiento de cincuenta y seis partidos políticos de América Latina, de diez y ocho países, tratados individualmente desde un mismo enfoque y contemplando las mismas dimensiones y variables, con el objeto de presentar datos primarios que luego posibiliten la realización de estudios comparativos en niveles empírico-explicativos.

La obra se presenta dividida agrupando los países estudiados según su zona geográfica. Así, el primer volumen se ocupa de México, Centro América y República Dominicana; el

siguiente, volumen dos, comprende los capítulos referidos a los países andinos, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia; y el tercer y último volumen, los países del Cono Sur: Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil. De esta manera, cada capítulo se ocupa de un país desarrollando una estructura homogénea: una introducción con las características particulares del aparato institucional en relación a los partidos y con los rasgos fundamentales de la dinámica de competencia intrapartidista, pasando a continuación al análisis individualizado de cada partido desde un modelo teórico que pone énfasis en las actividades desarrolladas por los partidos en diferentes caras, las que a la vez se componen de distintos ámbitos.

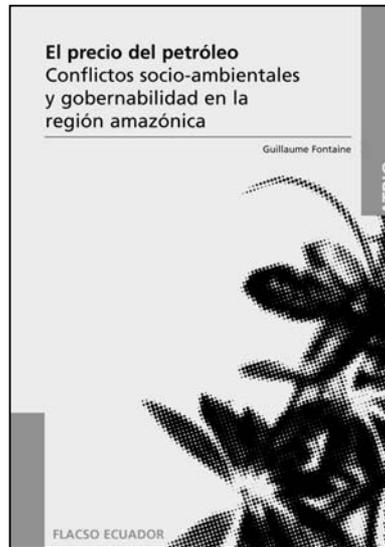
Los partidos que han sido objeto de este estudio fueron seleccionados en base a cuatro criterios según explican los editores en la introducción, y son: a) partidos que han obtenido representación en los legislativos nacionales en las tres últimas elecciones (fuerza numérica expresada en escaños o en votos obtenidos); b) los que hayan superado la barrera del cinco por ciento electoral en las tres últimas elecciones legislativas; c) los que tuvieran representación en todos los distritos electorales del país (fuerza territorial) o que su representación en determinados distritos fuera significativa; y d) los que contaran substantivamente en la dinámica partidaria del sistema político.

No cabe duda que este libro llena el vacío de estudios empíricos sobre las estructuras organizativas, el funcionamiento interno y el rendimiento de los partidos políticos en América Latina, ofreciendo además un marco comparado y datos obtenidos de fuentes directas y de codificación homogénea, por lo que se convertirá en una obra de obligada referencia para los interesados en el estudio de estos temas en la región. Los datos presentados provienen principalmente de fuentes primarias como documentos partidistas, prensa, leyes electorales y de partidos y del propio trabajo de campo llevado a cabo a lo largo de año y medio en el marco del proyecto de in-

investigación “Partidos Políticos y Gobernabilidad en América Latina” (Ref. Sec. 97-1458) financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Educación y Cultura de España, dirigido por Manuel Alcántara Sáez y adscrito al Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal y el Área de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Salamanca. En temas vinculados a cuestiones electorales e históricas, la información proviene de fuentes secundarias y todos los datos están cerrados en el año 2000. Cabe destacar la muy útil inclusión de una serie de cuadros que presentan la información de forma sintética y comparada, además de un anexo con información adicional como direcciones postales o electrónicas de los partidos latinoamericanos.

Sylke Narváez López
Estudiante del doctorado
en Ciencias Políticas,
Universidad de Salamanca
snl@usal.es

Ediciones de FLACSO - Ecuador



Serie ATRIO

El precio del petróleo Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región amazónica

Guillaume Fontaine

FLACSO- Ecuador - 2003

En los setenta y ochenta se multiplicaron los impactos socio-ambientales de las actividades petroleras, reflejando una crisis de la modernidad, caracterizada por una crisis ecológica, una crisis de la deuda, una crisis de la gobernabilidad y una creciente dependencia de los países amazónicos hacia los hidrocarburos. Mientras tanto, se operó una convergencia entre los movimientos transnacionales ecologistas e indígenas, amparados en el derecho internacional, que culminó con la Cumbre de la Tierra en junio de 1992. Lo que está en juego (para actores como las empresas, el Estado, los pueblos indígenas y las ONG ecologistas) es lograr una redefinición de los modelos de desarrollo, de tal manera que se concilie el desarrollo económico con el desarrollo social.

Así, el libro no propone una metodología más de resolución de conflictos, más bien, busca aportar nuevas herramientas para el análisis de las condiciones de la gobernabilidad global.

Contenido de ICONOS 16, mayo 2003

COYUNTURA

La política económica del gobierno de Lucio Gutiérrez

Una perspectiva desde la economía política
Rafael Correa

Lucio o la nostalgia

Santiago Ortiz Crespo

La ficción democrática: paradojas en las trincheras del poder

Ángel Bonilla y Ana María Larrea

DOSSIER

Medios, política y democracia

Mauro Cerbino

De mediadores a protagonistas

Crisis política, medios y comunicación en Venezuela
Andrés Cañizalez

Derrota y triunfo del gran elector:

elecciones 2002 en Ecuador
Gabriela Córdova

Los medios en la crisis argentina:

una aproximación
Roberto Follari

Debate público, guerra y desregulación informativa en Colombia

Fabio López de la Roche

DEBATE

El debate en torno a la cultura política:

comentarios al dossier de Íconos 15
Fernando Bustamante

Capital social y desarrollo rural

Luciano Martínez Valle

DIÁLOGO

“Saber perder es democrático, aunque duela en el alma”

Diálogo con Flavia Freidenberg
Felipe Burbano

FRONTERA

Bolivia: metamorfosis del sistema de partidos

René Antonio Mayorga

Imperio virtual

A propósito de la guerra en Irak
Márk Atila Edelényi

Objetivo militar: la abstracción.

La crueldad en la guerra colombiana
José Antonio Figueroa

TEMAS

La separación de los sexos: educación y relaciones de género

Ana María Goetschel

Más allá del caso Texaco

¿Se puede rescatar al Nororiente ecuatoriano?
Guillaume Fontaine

La justicia y el homo económico

Reflexiones en torno al pensamiento de John Rawls
Alison Vásconez R.

RESEÑAS

Loïc Wacquant,

Las cárceles de la miseria

Juan Fernando Regalado

Víctor Hugo Torres (coord.),

Viviana Maldonado, Inés Martínez,

Lola Vásquez,

La participación en Quito.

Miradas plurales

Karina Gallegos Pérez

Teun van Dijk,

Ideología, una aproximación multidisciplinaria

Pilar Egüez Guevara

Alejandro Moreano,

El apocalipsis perpetuo

Simón Ordoñez Cordero

SUGERENCIAS

Contenido ICONOS 15