



Portada: Albañiles, grabado de Eduardo Kingman

ÍCONOS

REVISTA DE FLACSO - ECUADOR

Nº 6. - Enero, 1999

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

DIRECTOR FLACSO-ECUADOR
ARQ. FERNANDO CARRIÓN

EDITOR ICONOS
FELIPE BURBANO DE LARA

CO-EDITOR ICONOS
SEBASTIÁN MANTILLA BACA

CONSEJO EDITORIAL

HANS ULRICH BUNGER
FERNANDO CARRIÓN
MARIA FERNANDA ESPINOSA
CORNELIO MARCHAN
FELIPE BURBANO DE LARA

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR
DISEÑO: K&T Editores Gráficos
IMPRESION: Edimpres S.A.

FLACSO ECUADOR

Dirección: Av. Ulpiano Páez
118 y Patria
Teléfonos: 232-029
232-030 / 232-031 / 232-032
Fax: 566-139
E-Mail: coords2@hoy.net

ICONOS agradece el auspicio de ILDIS y Fundación ESQUEL

INDICE

ACTUALIDAD

De la caridad al bono solidario
EDUARDO KINGMAN 3

Indisciplina y deslealtad en el Congreso
ANDRES MEJIA 13

Los dilemas de la diferencia
GIOCONDA HERRERA 22

HISTORIA Y CONFLICTO



¿La historia de límites o los límites de la historia?
ALICIA TORRES 29

La paz: una rectificación de equívocos
CARLOS VITERI 36

COMUNICACION Y CIUDADANIA

Ciudad, espacio público y comunicación
DORTE WOLLRAD 46

Ciudadanía: una cuestión de mediaciones
MARENA BRIONES 54

DIALOGOS



El Perú de Fujimori: entrevista a David Scott Pallmer
FELIPE BURBANO 61

FRONTERAS

Vuelve la crisis económica y de paradigmas
LUIS FIERRO 70

Los contrastes de Amartya Sen
MARK SAINT-UPERY 79

Pinochet: Más temprano que tarde
ANIBAL QUIJANO 92

ENSAYO



Fragmentos, rupturas, traiciones
JAVIER PONCE C. 101

RESEÑAS

Reseñas bibliográficas:
- Ciudadanía multicultural
- Emancipación y diferencia
- Creer que se cree
- Los fines de la historia
- La sociedad sin hombres
- Socialismo para escépticos
111

LA POBREZA COMO REPRESENTACION DE LA CARIDAD AL BONO SOLIDARIO

¿En qué medida la reciente discusión acerca del bono de la pobreza constituye un retorno a antiguas formas de representación ya superadas por los procesos de secularización y modernización social y cultural?

Eduardo Kingman Garcés
Profesor-investigador de FLACSO

Para el político como para el publicista, la discusión acerca del bono de la pobreza ha perdido, a esta fecha, todo interés. Este, como otros temas, forma parte de lo coyuntural, de lo que llama la atención durante un corto tiempo (no más de dos o tres semanas) para ser sustituido por una cadena de nuevos asuntos. El historiador tiene una relación distinta con los hechos, mucho más de larga duración, aunque posiblemente menos práctica.

Si para el publicista lo importante son los acontecimientos a partir de los cuales arma un espacio comunicacional, para la sociología histórica de lo que se trata es de desarrollar una suerte de genealogía de los hechos, con el fin de entender (y en parte imaginar) las relaciones existentes entre el presente y el pasado: los desplazamientos que se producen en el mediano y largo plazo.

Lo que pretendo en este artículo es pensar en qué medida la reciente discusión acerca del bono de la pobreza constituye un retorno a antiguas formas de representación aparentemente ya superadas por los procesos de secularización y modernización social y cultural. No me refiero tanto al viejo tema de la relación Iglesia-Estado -que de acuerdo a lo que algunos historiadores laicos sostienen "podría hacer levantar a Alfaro de su tumba"-, sino a algo aparentemente más sencillo: la pobreza como imaginario social.

Lo que llama la atención en el debate al que hago referencia es que se desarrolló en términos morales y de manera apasionada, de modo que no era únicamente un problema técnico o una política so-



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX.*



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

cial en particular lo que estaba en discusión -aunque sin duda existía un asunto de este tipo-, sino algo socialmente sensible o que llamaba a la sensibilidad. Era como si la propuesta hubiera removido lo que de modo poco preciso podríamos calificar como inconsciente social: determinadas esferas de relación aparentemente superadas por la modernidad, pero que continúan operando, aunque no fuese más que como fantasmas.

Para la historiografía liberal, así como para buena parte de la que se autodefine como marxista, es difícil entender el funcionamiento de instituciones estrechamente relacionadas con las mentalidades de una época, como la de la Caridad. Y esto en la medida en que las reducen a determinados contenidos de clase o de grupo, y que no están en condiciones de asumir su propia interpretación como un resultado de determinadas condiciones sociales y culturales, como una de las posibles formas de relación con el pasado. De Certeau ha llamado la atención sobre la difícil que le ha sido a nuestra época, dominada por un ethos sociológico y económico, entender un pasado histórico en el que predominaba y marcaba las formas de vida y de representación (lo religioso). A esto hay que añadir el hecho de que si bien el cristianismo se presenta como una verdad revelada, en la práctica está sujeto a diversas lecturas. La forma como es percibida la pobreza por los monjes benedictinos difiere concretamente de las formas como la entendieron los cátaros o las órdenes mendicantes medievales. Mientras los primeros destacan el papel de la pobreza de espíritu (la de los propios monjes), los se-

gundos parten de una valoración de la pobreza (sobre todo la voluntaria) en todos los ámbitos, como una opción de vida.

Y algo parecido sucede con la Caridad. Esta ha sido asumida como el resultado de una relación entre no iguales o como parte de la economía del don o, simplemente, como una obligación frente "al otro", fuese del tipo que fuese. El orden barroco, por su parte, como principal herencia de España, tiene sus propias formas de percepción de la Caridad. Esta forma parte de los procesos de exteriorización y publicitación de la fe.

El ejercicio de la caridad en la Colonia y en el siglo XIX

¿Cómo funciona la Caridad en la Colonia y el siglo XIX? En los escritos eclesiásticos se presenta como una vocación de servicio al prójimo y de servicio a los pobres, ya sean viudas, huérfanos, enfermos, desamparados o la propia Iglesia. Aunque aparece como una acción eminentemente espiritual, está estrechamente relacionada con dispositivos de poder y una economía política.

Los hospitales, hospicios, horfanatorios y demás instituciones de Caridad dependen para su funcionamiento de las rentas agrarias (bienes de propios, porcentajes de los diezmos, donaciones), así como de partidas otorgadas por el gobierno o por las municipalidades para fines específicos: para un leprocomio o una casa de temperancia o para la educación de los niños. También los particulares intervienen por iniciativa propia en la creación de

fondos censuales destinados a obras pías "los mismos que podían cubrir necesidades del culto o servir al prójimo necesitado" (Terán, 1991: 44).

La Caridad no solo permite al clero actuar como depositario de recursos públicos y privados destinados a la protección de los pobres, y acumular sobre esa base nuevas riquezas, sino mantener una influencia permanente sobre la vida de la sociedad.

La Caridad hay que entenderla como parte del orden patriarcal y jerárquico del cual forma parte,

el mismo que, por un lado, genera un conjunto de obligaciones con respecto "al Otro"; y, por otro, conduce a su naturalización. En la periferia de las familias aristocráticas o que se precian de serlo, existen hombres y mujeres pobres allegados a la espera de donaciones, ayudas, reconocimiento, apoyo moral.

Forman parte de la clientela de un linaje



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

o, en coyunturas especiales, de todo el grupo.

Existen pobres vergonzantes, miembros de las buenas familias caídos en desgracia, viudas, artesanos, jóvenes sin dote, blancos pobres, que no pueden solicitar amparo de modo público y deben hacerlo "de manera discreta" en el espacio privado de las casas, los conventos, las instituciones.

Existe, además, la pobreza de solemnidad como un recurso al que se acogen quienes quieren verse exonerados de impuestos y tasas públicas u obtener protección por parte del poder público (así, para la atención en una casa de salud o un centro de educación).

Sirvientes, artesanos, jornaleros, empleados de comercio, amanuences, todos se ven obligados a acudir alguna vez al sistema de la Caridad, o al favor o la influencia de los notables. Este complejo sistema de lealtades constituye una de las claves para entender el tipo de cultura política que se ejercita en el pasado, algunos de cuyos efectos continúan reproduciéndose aún ahora. Al mismo tiempo, forma parte del inmenso peso muerto que caracteriza a la sociedad de entonces.

La Caridad, a la vez que contribuye a establecer vínculos y relaciones clientelares, como parte de un orden patrimonial antes que pastoral, forma parte de los consumos de prestigio necesarios para la reproducción del propio grupo. De ahí que se vea rodeada por una ritualidad y una gestualidad, incluso cuando se presenta como no ostentosa, co-

Los huérfanos y los desvalidos

El funcionamiento de la Caridad pública durante el siglo XIX se puede mostrar a partir de dos instituciones: la Casa de Huérfanos y el Hospicio.

Las casas de huérfanos y el ciudadano de la infancia (1).

El abandono de niños en las puertas de las iglesias y los hospicios constituía una práctica corriente en nuestros países durante la Colonia y el siglo XIX.

Este tipo de práctica constituía un recurso extremo en condiciones de miseria, también un medio socorrido frente a la vergüenza moral, por parte de madres adúlteras y solteras. De hecho, el abandono era asumido como alternativa frente al infanticidio o como medio para evitar la muerte por hambre o inanición. Esto no significaba que la suerte del infante en el orfanatorio estuviese asegurada (2).

Se trataba de una práctica urbana, asumida en condiciones de condena social. Expresión perversa de un sistema que, al mismo tiempo que propiciaba las uniones ilegítimas entre individuos de distinta condición social, condenaba sus frutos. La ilegitimidad colocaba a los niños en situación de interdictos. Muchos niños se concebían en pecado y se gestaban en secreto, se abandonaban en los orfanatorios o en las puertas de las casas e iglesias. En los registros parroquiales se apunta ese origen, el de expósitos o abandonados. El Inspector del San Carlos proponía instalar un torno para que sean depositados los niños en lugar de que sean abandonados -"como de costumbre"- en los alrededores (3).

La Casa de San Carlos pertenecía a las Hermanas de la Caridad. Ahí eran

"entregados por la Policía los niñitos tiernos que son abandonados por sus madres; o que quedan huérfanos y aquí es donde les preparan la ropa y se vigila por su conservación y bienestar" (4). Existía, además, otra casa regentada por las madres de La Providencia.

La Casa de Huérfanos de la Providencia se hallaba incrustada en el laberinto de departamentos que formaban el Colegio de La Providencia y que, "constituido por un cúmulo de pequeños patios, pasadizos y piezas, sin orden ni disposición alguna, hacían difícil el orientarse". La localidad era pequeña, estrecha, sin ventilación, "metífica por la vecindad de la quebrada", de la que la separaba un muro "que amenaza ruina", sus pisos húmedos y las cubiertas averiadas, llenas de goteras, falta de patios y huertos en donde las internas puedan expandirse. En ella habitaban unas 70 asiladas provenientes de distintas partes de la República, parte de las cuales

mo acción beatificadora, como renuncia. Las acciones benéficas -en las que participan sobre todo las mujeres- al igual que las diversas prácticas mundanas, forman parte de un hábitus o, lo que es lo mismo, de un campo de normas y valoraciones al cual los individuos no pueden escapar "a no ser que renuncien al trato de su círculo social y a la pertenencia a su grupo" (Elías, 1993: 93).

El sentido de la Caridad se aprende desde la infancia, a través de la participación en este tipo de actividades y de la lectura de acciones edificantes. Está reservada, sobre todo, a las niñas y a los espíritus femeninos; forma parte de los adornos de la mujer y, a su vez, constituye un recurso de exteriorización de la fe.

La Caridad se presenta como renunciamiento, como lo opuesto a lo mundano. No obstante, no a todos se les exige que vayan tan lejos y en la práctica su papel es equivalente a los juegos mundanos indispensables para la reproducción social del grupo. Desde la perspectiva de la Contrareforma, el acceso al poder, lejos de ser un impedimento para servir al prójimo, constituye uno de los requisitos.

Socialmente la Caridad permite, además, acentuar las diferencias, y no tanto con relación a los pobres como con respecto a los recién llegados (advenedizos o igualados), que desconocen sus códigos y redes de redistribución. La Caridad, por último, supone una gran inversión de tiempo y de

recursos dirigidos a una acumulación fundamentalmente simbólica. La mayor parte de las acciones son, en términos de Bordieu, económicas objetivamente, sin ser económicas subjetivamente, sin ser el resultado de un cálculo económico racional.

La beneficencia pública y el proyecto liberal

En la sociedad señorial la relación con los pobres se organiza bajo patrones morales. No es que estuviese ausente una economía política, pero no era de buen gusto referirse a ella.

Como parte de un proceso político e ideológico, pero también como resultado del crecimiento de las ciudades y la diferenciación de los distintos sectores sociales al interior de ellas, así como del desarrollo del cálculo económico y el beneficio, se hizo necesario develar el juego de intereses que se encubría tras las acciones benéficas de la Iglesia, produciendo, al mismo tiem-



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

no eran huérfanas en el sentido más estricto del término, sino niñas entregadas por sus madres o sus padres a las instituciones de amparo social, o abandonadas. Algunas de las huérfanas eran seleccionadas para formarse como bedeles o como personal de servicio en los hospitales. Se procuraba que la educación de las huérfanas "fuese acorde a su condición". Distinta de la que recibían las pensionadas, también los métodos de enseñanza diferían aunque muchas veces compartían espacios comunes.

Las casas de huérfanos cumplen su rol en el reclutamiento de la servidumbre urbana. Esas casas permiten su formación como tales así como en actividades de servicio a las instituciones eclesiásticas: hermanas y legos, "instructores escolares", percherones de las casas de beneficencia.

Las niñas asimiladas en la casa de La Providencia se ocupan en labores de servicio y en labores de mano, "los

materiales los proporcionan las madres y los trabajan las niñas". Las internas permanecen de diez a veinte años en la casa, y algunas nunca las abandonan, asimiladas al servicio de las religiosas y a diversas labores industriales. En otros casos, las monjas se encargan de encontrarles ocupación entre las señoras caritativas de la ciudad o como costureras; alguna proporción de estas muchachas "se descarria"(5). Es posible que la preocupación no esté puesta tanto en las cualidades productivas del trabajo como en su fuerza moral; no obstante, es difícil diferenciar ambos aspectos. En el Reglamento de la Casa de Huérfanos de 1866 se dice expresamente que esta se financiará con limosnas y suscripciones particulares, con el mensual que se exija a los padres e interesados de las recogidas, y con el producto de la venta de las obras que se hagan trabajar en la casa.

En otros casos, la figura del huérfa-

no obedece a fines de protección moral. En el Estatuto de la Casa de Huérfanas de Quito de 1866, se dice que su objetivo "es poner en seguridad las jóvenes que por su edad, inexperiencia, aislamiento, indigencia y otras circunstancias, corren el peligro de perderse". Ahora bien, algunas de ellas son entregadas "por los interesados o por sus padres" en calidad de "recogidas". La Casa era administrada por la autoridad diocesana y se ocupaba de mujeres mayores de 12 años y menores de cuarenta. En los Reglamentos de la Casa se dice que en ella se observará "vida común perfecta" dentro de espacios vigilados. Las recogidas y huérfanas no solo que no pueden ser admitidas sino que no pueden abandonar el establecimiento sin la aprobación de los directores. Tampoco pueden salir a la calle a no ser por alguna "gravísima causa". En el reglamento se dice que "las huérfanas o recogidas podrán dejar la casa siempre



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

po, un conocimiento y una acción positiva con respecto "al Otro".

Con el liberalismo, las formas cotidianas de relación con los pobres son puestas en discusión. El liberalismo, aquí como en otras partes, se caracteriza por su descubrimiento del hombre y sus potencialidades (y de manera particular de sus potencialidades productivas). Sus representantes se quejan de la multiplicidad de conventos y monaste-

rios "con prácticas depresivas para la dignidad del hombre, como son los repartos de vituallas, de alimentos que propagan la ociosidad y la impotencia". La Caridad, como se la ha venido ejerciendo, alimenta el quemimportismo y la ociosidad y aleja al hombre de los elementos que la dignifican.

La Ley de Manos Muertas no sólo buscó desamortizar una parte de los bienes de la Iglesia y transferirlos a manos estatales (y privadas) sino de-

que se ofrezca modo de colocarlas en parte segura" (6). Existe una especie de fatalidad en todo esto: un paso del espacio cerrado del orfanatorio al espacio cerrado doméstico, concebidos como espacios protegidos.

El hospicio y la casa de pobres desvalidos

El "Hospicio y Casa de Pobres Desvalidos" había sido fundado por el obispo Blas Sobrino Moyano en 1785 para recluir no sólo a los "pobres mendigos que abundan en la ciudad de Quito y viven como vagabundos sin parroquia alguna", sino a los innumerables falsos mendigos "verdaderos holgazanes que perjudican al público, ya en la falta de servicios y artesanos, ya en tomar el sustento que no se les debe"(7).

Con el tiempo, el Hospicio sirvió de asilo a toda clase de infelices y menesterosos de caridad como los varilo-

sos, lazarinos, sífilíticos, dementes, contrahechos y huérfanos. Los internos tienden a ser recluidos en espacios distintos dentro del mismo edificio, con el fin de evitar el contagio mutuo y facilitar su control, pero no están sujetos a trato especializado, cosa que sucede con el desarrollo de la medicalización. Lazarinos, sífilíticos, dementes, contrahechos, ancianos y huérfanos forman parte de un mismo universo marginal, hasta cierto punto indiferenciado. Hacia 1900, en la sección destinada al llamado Hospicio de Pobres se asilaban 235 ancianos y ancianas, en el manicomio 129 locos, en el lazareto 78 elefanciacos, y en la casa de huérfanos 107 niños y 123 niñas. También algunas mujeres pérfidas fueron encerradas ahí (así como en el Buen Pastor). De hecho, muchas mujeres fueron llevadas por sus maridos al hospicio, amparados por una normatividad que los favorecía. Los ancianos eran recogidos en las calles o

llevados por sus familiares; la mayoría de ellos hubieran preferido las incertidumbres de la mendicidad callejera a la reducción dentro de la institución hospiciaria. Los hospicios eran casas de encierro aunque se veían encubiertas por el ropaje de la protección (el proporcionar abrigo y sustento). También algunos políticos fueron a parar ahí, sobre todo durante el garcianismo. Algo de esto se puede leer en el "Pacho Villamar" de Roberto Andrade:

"El Hospicio es el lugar de reclusión de los elefanciacos y los locos y está situado a un extremo de Quito, en las faldas de la colina llamada Panecillo. Es un sitio de horror para todo el vecindario y a las habitaciones interiores nadie entra sin permiso de la autoridad eclesiástica ya que la política está subordinada a aquella. Años han recibido allí seres con salud, bondadosos y completamente inocentes, sólo porque su libertad era perjudicial a intereses de malvados..."(8).

bilitar el poder material y espiritual del clero, de manera particular su influencia sobre el pueblo. La beneficencia buscaba, de acuerdo a Eloy Alfaro, "devolver al pueblo lo que es del pueblo". Contribuía, de hecho, a un cierto fortalecimiento del Estado y a una secularización en la relación con los pobres; favorecía una centralización de los recursos destinados a su auxilio, a decidir las formas de su distribución, reglamentar las instituciones, administrarlas a base de acciones técnicas; no sólo se trataba de hacer de los pobres objeto de preocupación del Estado, sino dar lugar a nuevas formas de representación social (así diferenciar entre sectores rentistas, industriales y obreros, trabajadores, vagos y delincuentes, falsos y verdaderos pobres). Mas todo esto se da en un contexto en donde ni el Estado se había modernizado realmente ni la sociedad había resuelto los conflictos que le permitan convertirse en una sociedad moderna. A la larga, lo que llamamos sociedad nacional se montó a partir de un juego contradictorio de intereses sociales, económicos, culturales. Por un lado, el interés renovado y, hasta cierto punto, moderno por una ciudadanía y, por otro lado, una rémora propia del antiguo régimen orientada a reproducir un mundo fragmentado, basado en la privatización del

poder, la segregación y la exclusión.

La sociedad del siglo XIX estuvo organizada en torno a un ethos religioso, concebido a partir de la segunda mitad de ese siglo como "civilización cristiana". El laicismo, a la vez que promete liberar las relaciones materiales y espirituales de cualquier atadura, constituyendo a partir de ahí un mercado abierto de objetos, hombres, ideas, termina transando con el sistema señorial las bases mismas de su nuevo - y a su vez viejo- orden. Claro que a estas alturas está en duda si los liberales se prometieron o no a sí mismos ir más allá en sus aspiraciones.

Las relaciones con los pobres en la primera mitad de este siglo hay que entenderlas como parte de este contexto en el que se han perdido las bases de sustentación anteriores sin que acaben de definirse otras nuevas. En Europa, "los Otros" convertidos en

trabajadores, vagos, locos, enfermos, niños, mujeres, han pasado a ser objetos de aparatos y dispositivos modernos, estatales y privados, los mismos que han sido estudiados en profundidad por Foucault y sus seguidores. Aquí este proceso se da pero de modo insuficiente, lo cual en parte constituye una carga y en parte una suerte. Y algo semejante sucede con la cultura política que no acaba de actualizarse. De un lado, hay un sentimiento populis-

Lo que llamamos sociedad nacional se montó a partir de un juego contradictorio de intereses sociales, económicos y culturales

El principio en que parece basarse esta institución es el de la separación rigurosa que es "exclusión social pero reintegración espiritual" (como apunta Foucault). Lugar donde almas escogidas "se han consagrado, por un voto solemne y sagrado al alivio de los males, de las enfermedades, de que puede hallarse atacado su cuerpo y su alma" (9). ¿Por qué se resistían entonces los pobres y los enfermos a habitarlo? Es como si lejos de ver en él un espacio de misericordia, lo encontrarán turbio, sombrío, una prisión. Cosa que no alcanzan a entender las autoridades eclesiásticas:

"Es considerado el hospicio por todos los pobres como un beneficio que el cielo les manda? Parece imposible pero no. Véase que repugnancia tienen los pobres que se llaman vergonzantes en pedir, aun por algunos días, un asilo en esa morada en donde se les proveerá de todo lo que necesiten, y que carecen en su desnudo y menesteroso

albergue" (10).

¿Cuando comienza a modificarse la estructura del hospicio? ¿Sobre que bases? Con la secularización de la beneficencia durante el liberalismo sus instituciones pasan a vincularse aún más con la policía: los requerimientos de la ciudad son los determinantes. Eso se expresa en el informe sobre "la situación del Hospicio o Manicomio" emitido por el "médico de la casa" en 1929. Se trata de un documento interno, tipado a máquina, que reposa en el Archivo de Historia de la Medicina. En el texto se da cuenta del tipo de enfermos que ahí se asilan y las condiciones en las que se encuentran. Aun cuando se evidencian diversos tipos ("mentales, ancianos, cancerosos") lo común a todos ellos es su condición de ibíd extrema. Llama la atención la situación de los cancerosos y enfermos incurables, abandonados a su suerte en el Hospicio.

El "Hospicio o Manicomio", tal co-

mo se lo describe, se asemeja a ratos más a un centro de encierro que a una casa de salud. Encierro que se encuentra reglamentado, de tal modo que quien entra ahí no pueda salir, o al menos no puede salir sin sujetarse a una serie de dispositivos: el que lo pida un pariente y el que sea aceptable acceder a ese pedido, por ejemplo. No obstante, a su interior se realizan diversos tipos de prácticas sanitarias. Algunos médicos están ya operando bajo los parámetros de la psiquiatría.

ta antioligárquico a favor del pueblo y de los pobres, "la chusma" en términos acuñados por Velasco Ibarra y, por otro lado, una nostalgia pasadista por antiguos vínculos patrimoniales. Esto atravieza buena parte del siglo XX y continúa, en alguna medida aunque bajo nuevas formas, en nuestro fin de siglo.

Crecimiento económico, Estado caritativo y bono de la pobreza

Los códigos actuales de organización de la vida social son los del crecimiento económico. En condiciones de crisis éstos se convierten en excluyentes de cualquier otra alternativa. El liberalismo planteó poner en manos del Estado la Beneficencia Pública. El neoliberalismo, por el contrario, centra sus preocupaciones en la economía y de modo particular en el crecimiento financiero, desatendiéndose del desarrollo social. En términos generales, podríamos hablar de una naturalización de lo social: por un lado, aparentemente, no existe una relación entre pobreza y políticas de ajuste y, por otro lado, el mejoramiento social, si se da, es algo que sigue al crecimiento de la economía. No obstante, tanto el Banco Mundial como el FMI plantean actualmente políticas compensatorias y llaman la atención a sus seguidores locales por no tenerlas en cuenta. Se trata de una suerte de paradigma global por el cual a la vez que se destruye se siente nostalgia o mala conciencia por lo que se destruye -las comunidades indígenas, los pobres, la naturaleza, las culturas.

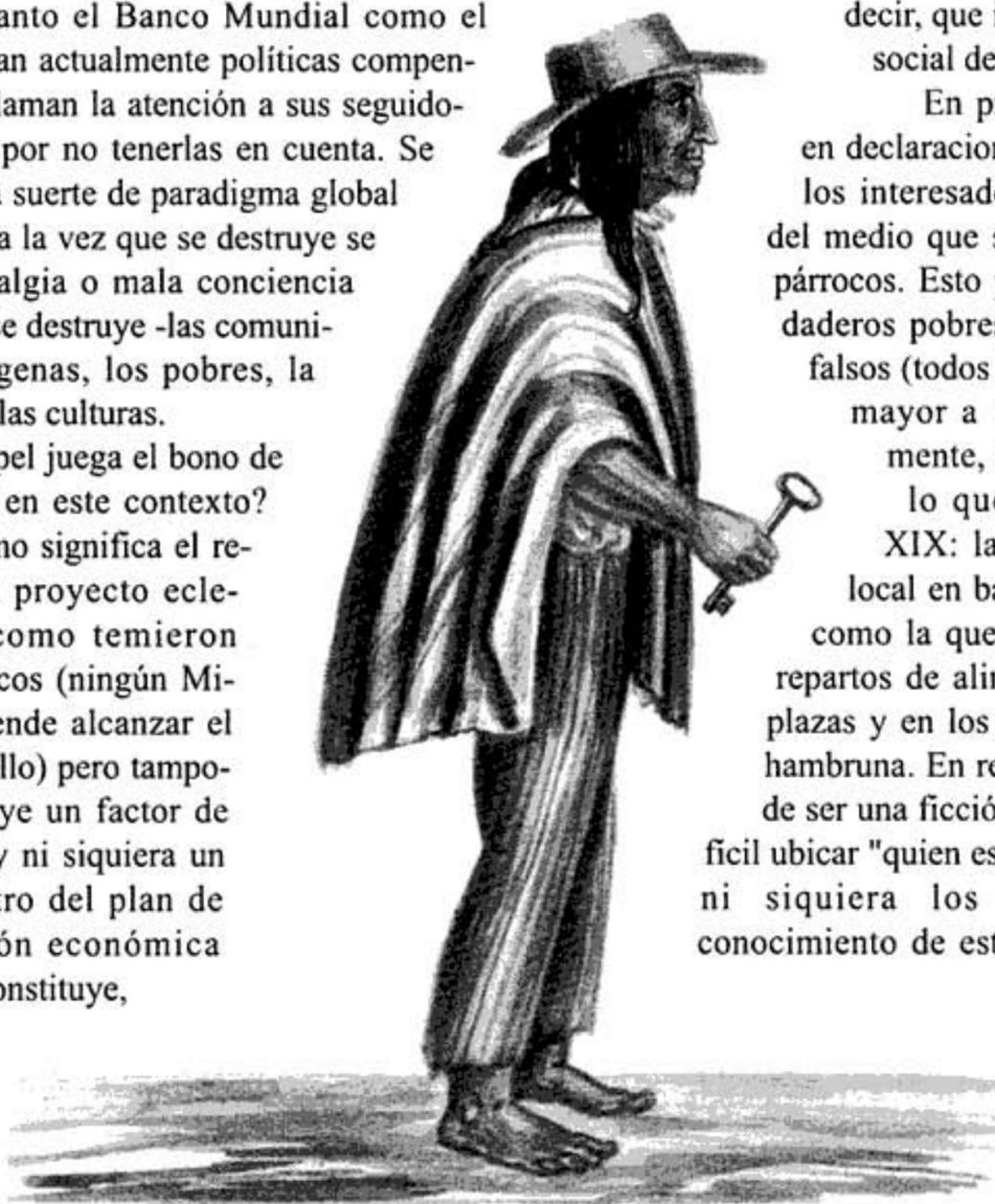
¿Qué papel juega el bono de la pobreza en este contexto? De hecho, no significa el regreso a un proyecto eclesialístico, como temieron algunos laicos (ningún Ministro pretende alcanzar el Cielo con ello) pero tampoco constituye un factor de desarrollo y ni siquiera un factor dentro del plan de reactivación económica del país. Constituye, en realidad, algo aleatorio. El bono obedece a

una política global orientada a generar compensaciones al tiempo que se deja actuar a la economía. Estas compensaciones no responden a una búsqueda de desarrollo social y están más cerca, históricamente, a la Caridad que a la Beneficencia.

La medida, por otra parte, no ha sido dirigida al conjunto de la población afectada sino a los sectores que el Estado ha acordado calificar como pobres.

La pobreza es, como hemos visto, una construcción cultural. Los criterios para definirla fueron en la Colonia y el siglo XIX principalmente morales, mientras que el liberalismo trató de introducir criterios clasificatorios positivistas (en parte científicos y en parte policiales). El Estado moderno -o que aspira a serlo- justifica su acción con dispositivos tecnocráticos, buena parte de los cuales han sido diseñados bajo parámetros internacionales. Elabora mapas de la pobreza e introduce sistemas de registro, cruza diversas fuentes de información con apoyo de la informática; moviliza los modernos medios comunicacionales con el fin de generar opinión; utiliza recursos privados como los de la Iglesia y del sistema bancario. Actúa a nivel poblacional y de alguna manera, se podría decir, que interviene sobre el cuerpo social de la nación.

En principio, el bono se basa en declaraciones de pobreza que hacen los interesados y en el conocimiento del medio que supuestamente tienen los párrocos. Esto permite ubicar a los verdaderos pobres y diferenciarlos de los falsos (todos los que tienen un ingreso mayor a 150 dólares). Aparentemente, no existe diferencia con lo que acontecía en el siglo XIX: la escena se arma a nivel local en base a una relación directa como la que se producía durante los repartos de alimentos y vituallas en las plazas y en los conventos, en épocas de hambruna. En realidad, todo esto no pasa de ser una ficción. Por un lado, hoy es difícil ubicar "quien es pobre" o quien no lo es -ni siquiera los párrocos tienen un conocimiento de este tipo- sobre todo en el mundo urbano y en el seno de una economía informal. Por otro lado, todos sabemos que el proceso está previamente



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX.*

definido a nivel tecnocrático (un número x de pobres atendidos por el Estado). De modo que lo que realmente interesa no es la atención que se da a tal o cual pobre, como pudo suceder en el pasado cuando la Caridad implicaba algún tipo de relación cara a cara, sino los efectos políticos y, en primer lugar, el tipo de verdad que se logra generar para los medios.

El programa, de este modo concebido, permite ajustar los mapas de la pobreza y contar con un registro de los pobres basado en la autoconfesión. Todo esto amplía la mirada del Estado sobre los pobladores constituyendo, de acuerdo a los expertos, "una fuente invaluable de información", la misma que podría ser aplicada a otros programas compensatorios como los de la salud. El registro de los pobres incluye una fotografía reciente y datos familiares y domiciliarios. Se realizan cruces con otros bancos de datos como los del Registro Civil y el Seguro Social. Estar informado sobre lo que sucede en la población ha sido siempre preocupación del Estado y lo es, aún más, del Estado moderno en la era informacional.

Los antropólogos podrían desarrollar, además, una nueva etnografía de la pobreza. Si la pobreza en el pasado se definía a partir del ritual del reparto de vituallas, favores, alimentos, en el espacio público o en el doméstico, hoy existe un nuevo ceremonial de la pobreza. El Presidente hace uso de un crucifijo para anunciar las medidas de ajuste, como si se tratara de un nuevo pacto entre la Iglesia y el Estado, conducente por un lado al sacrificio y por otro a la conmiseración. Los pobres, por su parte, se ven sujetos a su propio ritual. Se inscriben en las sacristías de las iglesias, donde hacen su declaración y luego realizan largas colas junto a otros pobres ante las ventanillas bancarias destinadas especialmente para ellos (una comentarista ingenua escribía que por fin los pobres podían hacer uso del sistema bancario). Pero, además, habría que saber como los representados (los pobres) imaginan a su vez a los que les representan.

La Caridad funciona ahí donde se da una comunicación directa, armada a partir de espacios privados (las haciendas, las unidades domésticas) espacios públicos (las iglesias, las plazas) y semi-públicas (los espacios cerrados de los hospicios, hospitales y conventos). El bono de la pobreza for-

ma parte, igualmente, de una estrategia comunicacional pero en donde el papel fundamental es jugado por los medios. Los factores morales forman parte de las estrategias mediáticas, las mismas que actúan, en último término, como estrategias políticas.

En cuanto al clero, se parte de una ficción, a la que ya hemos hecho referencia: ellos tienen una relación cotidiana con la gente, saben quienes son pobres y quienes no lo son. Se trata de algo semejante a lo que sucedía con el Clero en el XIX: ubicaba a los parroquianos en la medida en que era su confesor y avalizaba o no sus actos. En realidad hoy, en un mundo crecientemente urbanizado, los individuos ya no forman parte de un solo espacio y están en condiciones de vivir varias vidas al mismo tiempo.

El presidente hace uso del crucifijo para anunciar las medidas de ajuste, como si se tratara de un nuevo pacto entre la Iglesia y el Estado

La pobreza había pasado a ser objeto de otras formas de representación en la presente década. Las ONGS y la propia Iglesia habían contribuido a dignificar a los pobres y a relacionar la pobreza con las necesidades de equidad y justicia social. Los propios sectores populares habían generado estrategias de autodesarrollo y autovaloración, al punto que se llegó a hablar -aquí como en otros lugares de los Andes- de "la otra modernidad" o de "desborde popular".

Más, es posible, que la profundización de la crisis esté dando lugar al retorno de los antiguos imaginarios sobre la pobreza. De lo contrario, cómo podemos explicarnos la autohumillación (propia del tiempo de la hacienda) que practican grupos de campesinos, indígenas en las calles de Guayaquil y Quito. Lo paradójico de esto es que se trata de miembros del sector social que más ha contribuido a poner en cuestión la forma excluyente de constitución de la ciudadanía.

En cuanto a la Iglesia, se ve atravesada por una discusión de otro orden, de carácter moral e incluso teológica. Si el designio del cristianismo es servir al prójimo más necesitado, ¿desde dónde hacerlo? ¿Se puede servir desde el Estado asumiendo sus políticas o es necesario bajar al seno de los pobres identificándose con sus necesidades cotidianas? En el segundo caso se trata de retomar la opción de los órdenes mendicantes, de los heréticos o del Vaticano II: la pobreza voluntaria. En el primero se trata de asumir las cosas "con realismo".

Tiene razón el gobierno en buscar la participación de la Iglesia ya que la medida tiene mucho en común con la antigua institución de la limosna, a más de que de un modo u otro rememora las estrategias desarrolladas en la segunda mitad del XIX para fortalecer el Estado. Sin embargo, la Iglesia ya no es la misma del pasado, ni siquiera su jerarquía, la cual no es ajena a los problemas de conciencia propios de nuestro tiempo.

"El bono es humillante para los pobres, sería como volver a la limosna" han declarado algunos sacerdotes. Sin embargo, un buen número de pobres acepta las condiciones que se les impone. ¿Pero se sienten realmente humillados? ¿O al asumir los distintos pasos que conducen al cobro del bono (verdadero viacrucis) no hacen más que reproducir un antiguo ritual, un tipo de comportamiento -o tal vez una estrategia- incorporado a un hábitus?

En condiciones de crisis, la mendicidad se ha generalizado. Esta forma parte de las tácticas de sobrevivencia de muchas familias campesinas y urbano-marginales y se ve acompañada de sistemas de humillación pero también de simulación e inclu-

so de una picaresca, como si estuviéramos viviendo los tiempos de la acumulación originaria.

El bono responde a esas circunstancias y se mueve en esa lógica al institucionalizar la limosna. En el contexto del neoliberalismo la figura histórica no es la del Estado benefactor sino la del Estado caritativo. ¿Pero quien accede al bono se deja llevar por el engaño o hace uso de una estrategia (entre otras) frente a la crisis?

La posición de algunas organizaciones indígenas y campesinas es posiblemente la más interesante. ¿Por qué no se asigna el bono a las comunidades y organizaciones rurales y urbanas con el fin de generar proyectos productivos solidarios? Más eso sería pedir al gobierno que se interese en el desarrollo social, lo cual supone no solo una decisión económica sino también política. Al igual que el populismo (o tal vez en disputa política con él) se apunta al sector informal de la población. No existe, hasta ahora, interés en fortalecer los grupos organizados promoviendo el desarrollo social.

Notas:

(1) Al respecto ver con más detalle "De la beneficencia de antaño a la auténtica Caridad", Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia No. 8, II Sem/1995-ISEM/1996, Quito

(2) Un estudio realizado por historiadores chilenos sobre la mortalidad de los niños abandonados en las casas de caridad en Santiago entre 1750 y 1930, muestra como de cada 10 niños siete morían en los primeros meses (Salinas: 44 y ss)

(3) MM Copiadores de correspondencia 1901-1906: 311

(4) ANH. Q. Copiadores de Comunicaciones de la Presidencia, año 1918

(5) AHM, Informe de la Casa de Huérfanas, en Informe de la Junta de Beneficencia, Quito, 1902

(6) AE/Q. Gobierno Eclesiástico, Caja Arzobispo José María Yerovi, años 1865-1866

(7) Boletín Eclesiástico, Auto del Hospicio, año XVIII, Mayo 1911

(8) Andrade, Roberto, Pacho Villamar, Edit. ARIEL, Quito, pp. 88

(9) La Voz del Clero, año I, Trim. 2, No. 5, Imp. de Juan Campuzano, 4 de octubre, 1872: 81

(10) Ibid: 81

Bibliografía:

- Bourdieu, Pierre, 1991, El sentido práctico, Madrid, Taurus

- De Certau, Michael, 1993, La escritura de la historia, México, Universidad Iberoamericana

- Geremek, Bronislaw, 1989, La piedad y la honra, Barcelona, Alianza

- Little, Lester, 1980, Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa Medieval, Madrid, Taurus

- Marshall Th, Bottomore Tom, 1992, Ciudadanía y clase social, Madrid, Alianza

- Terán, Rosemarie, 1991, "La ciudad colonia y sus símbolos", en Las ciudades de los Andes, (Eduardo Kingman, coordinador), Quito, Ciudad

Indisciplina y deslealtad en el Congreso Ecuatoriano

Se estima que en cada período legislativo cerca del 12% de los diputados se han “cambiado de camiseta”, sea para afiliarse a otra organización política o quedar como independientes

Por Andrés Mejía Acosta
Politólogo

Introducción

Este artículo pretende explicar las variables que influyen en el cambio de partidos de los diputados en el Congreso ecuatoriano. Se estima que en cada período legislativo entre 1979 y 1996, cerca del 12% de los diputados en promedio se han “cambiado de camiseta” (desafiliado de sus partidos), sea para afiliarse a otra organización política o quedar como independientes. Esta práctica, también conocida como “camisetazo”, es percibida como una característica natural de la conducta legislativa que parece no afectar la reputación individual del diputado que incurre en ella.

El análisis del tema es particularmente relevante puesto que es un fenómeno característico de un Congreso fragmentado. Existen algunos estudios bien documentados sobre el grado de indisciplina y deslealtad en Brasil y, como se demostrará más adelante, confirman algunas de las tendencias observadas en el Ecuador. Por otro lado, la discusión se vuelve relevante puesto que el Congreso de Ecuador aprobó recientemente un Código de Ética para prevenir las desafiliaciones. Por tanto, es importante aportar algunos datos empíricos a la discusión.

Esta investigación ha sido posible gracias a una base de datos en la que he registrado los perfiles de los casi 600 diputados que han pasado por el Congreso desde 1979, incluyendo su afiliación partidaria, provincia y las comisiones legislativas a las que han pertenecido. El gran número de casos considerados en este estudio refuerzan el poder de predicción del modelo estadístico desarrollado a continuación.

El principal hallazgo del estudio es que, contrario a lo que dice la sabiduría popular, la identificación ideológica de un partido sí es determinante en la decisión de un diputado para cambiarse de camiseta. Consistente con el caso brasileño, el modelo muestra que los diputados de izquierda son menos proclives a cambiarse de partido, los diputados de derecha lo son más y los de partidos de centro, personalistas o populistas son los que auspician más camisetazos. Por otro lado, se encuentra que el cambio de camisetas está orientado a complacer las demandas de los electores, pues se encuentra que diputados de provincias más pequeñas o de partidos más chicos son más propensos a cambiarse de

partido. Finalmente, y como ya lo he demostrado en un escrito anterior, este modelo corrobora que en Ecuador no existe una acumulación de carrera legislativa y, por lo tanto, la antigüedad de un diputado no evita que se siga cambiando de camiseta.

Más allá de la discusión académica, el cambio de camisetas tiene importantes repercusiones en la gobernabilidad de un presidencialismo multipartidista. En primer lugar, afecta la rendición de cuentas y la calidad de la representación política. El resultado ha sido que en Ecuador hay una desconexión crónica entre los diputados y sus electores, que se refleja, además, en una competencia política basada en personalismos y clientelas excluyentes. En segundo lugar, el cambio de partidos afecta la capacidad de los líderes de partidos para lograr alguna disciplina al interior de sus bloques y mantener la coherencia en las políticas que impulsan al interior del Congreso. Dado que los diputados pueden rechazar libremente las decisiones del partido desafiándose del mismo, los conflictos intrapartidarios se resuelven en divisiones y no a través de debates internos. Finalmente, el cambio de camisetas hace difícil predecir la formación de coaliciones en el Congreso, así como su durabilidad, más allá de los contenidos de las políticas mismas. Como es evidente, los conflictos dentro del Congreso también debilitan su capacidad legislativa frente a las iniciativas del Ejecutivo.

Algunas consideraciones teóricas

La literatura especializada hace una primera distinción entre indisciplina y deslealtad de los diputados hacia sus partidos, aunque ambos fenómenos han sido estudiados simultáneamente y reflejan una problemática similar. La indisciplina es una reacción común de los diputados que no están de acuerdo con la línea adoptada por su partido y deciden votar de manera diferente en el Congreso. Sin embargo, es más difícil predecir qué es lo que motiva a un diputado a renunciar a su partido (o ser expulsado de él) y cambiarse a otro partido.

De acuerdo con la lógica de la acción colectiva, se ha argumentado que en congresos altamente

fragmentados se dificulta la posibilidad de formar coaliciones de gobierno. En ocasiones, el Presidente de la República incluso tiene que recurrir a mecanismos extralegales para lograr las mayorías necesarias para aprobar legislación. En tales casos,

la aprobación de iniciativas de ley se vuelve un proceso costoso y lento. Por su parte, algunos diputados están dispuestos a cambiar sus votos y apoyar al Presidente a cambio de asignaciones para sus provincias o futuras designaciones dentro del gobierno.

Desde la perspectiva legislativa, la decisión de un diputado para cooperar o separarse de una coalición depende de algunos factores institucionales (como el tamaño del partido al que pertenece o la importancia de la provincia a la que representa) así como de sus preferencias y ambiciones personales. Siguiendo con el argumento de Linz, en un sistema presidencialista, la disciplina de partido es más difusa ya que los diputados tienen menos incentivos para cooperar con el Presidente y/o votar contra sus partidos. En este escrito se entiende como disciplina a la propensión de los diputados a votar conjunta o coherentemente con las doctrinas de su partido. La lealtad por su parte es la pertenencia de un diputado al partido. Si el diputado se halla en permanente contradicción con el voto de su partido, es de esperarse que se produzca un divorcio, sea que la dirigencia del partido expulsa al legislador, o que éste se cambie a otra organización.

Según Ames, los diputados abandonan sus partidos cuando tienen la motivación y la autonomía para hacerlo. Los motivos para abandonar el partido pueden ser ideológicos, cuando las preferencias políticas del diputado están en contradicción con los principios que defiende la mayoría; o electorales, cuando las demandas de quienes eligieron al político (especialmente cuando los votos están localizados en una sola región) le motivan a buscar otro partido más acorde con sus necesidades. Tan importante como la motivación para cambiarse de camiseta, es la autonomía que gozan los diputados para hacerlo. Si un diputado ha ganado una alta posición dentro de la jerarquía del partido, el/ella tendrá más libertad de acción para tomar sus propias decisiones. Sintetizando ambos argumentos, se puede asumir que un cambio de partido ocurrirá

Más allá de la discusión académica, el cambio de camisetas tiene importantes repercusiones en la gobernabilidad de un presidencialismo multipartidista

cuando: 1) el cambio no afecta la reputación política del diputado de frente a los ciudadanos que votaron por él; y 2) el nuevo partido le ofrece al diputado un espacio político que mejora su situación en el partido de procedencia.

Partiendo de tales supuestos, un diputado se cambiará de camiseta cuando el beneficio de afiliarse a un nuevo partido (o permanecer independiente) es más grande que el costo de dejar el partido anterior. Tal decisión puede ser motivada por las ambiciones personales del legislador o por las presiones inminentes de su electorado. Se asume también que en la decisión de cambiarse, el diputado sabe que su desafiliación no le afectará su reputación personal ni política. Este modelo sobre cambio de camisetas pretende demostrar la siguiente hipótesis: en un contexto político caracterizado por la debilidad de las organizaciones partidarias, la opción del camisetazo es relativamente “barata y conveniente”, pues a estos diputados que se cambian de partido no los abandonan sus electores y, además, pueden lograr una mejor situación política en otro partido. Específicamente, interesa comprobar aquí si los diputados que se han cambiado de camiseta responden a electorados concentrados (por ejemplo, en provincias pequeñas), si tienen mayor o menor antigüedad dentro del Congreso, si pertenecen a partidos más grandes o pequeños y si éstos son más o menos ideológicos.

Un modelo para analizar el cambio de camisetas

Para iniciar el análisis, he definido como unidad de estudio la lealtad individual de un diputado a su partido político, medido año tras año. Una ventaja de este enfoque es que el modelo puede captar si un diputado se ha cambiado de camiseta más de una vez durante el mismo período legislativo. Además, la muestra de casos disponible aumenta considerablemente, reforzando la predicción del modelo estadístico. Se dispone de 1.223 casos de “diputados por año” (aproximadamente, un promedio de 70 diputados durante 17 años legislativos)

En un contexto político caracterizado por la debilidad de las organizaciones partidarias, la opción del camisetazo es relativamente “barata y conveniente”, pues a los desafiliados no los abandonan sus electores

La variable que interesa explicar es el cambio de camisetas (codificada como PSWITCH), que mide (1) si el diputado se cambió de partido en ese año y (0) si no lo hizo. El tipo de variable dicotómica utilizada aquí, requiere

un modelo estadístico del tipo LOGIT. La lista de cambios de partido se elaboró comparando los partidos de pertenencia de los diputados al inicio de cada período legislativo (en el mes de agosto) con los del siguiente año. Dicha lista de camisetazos fue verificada en los registros de desafiliaciones del Congreso, el Tribunal Supremo Electoral y la cobertura de prensa. El número total de cambios de camiseta (n=141) también incluye aquellos que se cam-

biaron de partido entre diferentes períodos legislativos (o sea, que volvieron al Congreso bajo el auspicio de otro partido) y aquellos que fueron electos por un partido pero entraron al Congreso como miembros de otro partido (n=29).

A continuación, se enumeran una serie de variables institucionales que pueden ayudar a explicar mejor la lógica de los cambios de camisetas.

El cambio de camisetas y la conexión electoral

En su obra clásica, Mayhew argumenta para el caso estadounidense que los diputados son individuos racionales que buscan promover sus carreras personales y ambiciones políticas (Mayhew, 1974). De acuerdo con este argumento, a los diputados les interesa mantener una buena relación con sus votantes para aumentar sus posibilidades de reelección. Si este argumento es aplicable para el contexto ecuatoriano, podríamos suponer que los diputados que provienen de provincias más pequeñas o responden a grupos específicos de electores, tienen profundas motivaciones electorales para cambiarse de partido en determinado momento. Para verificar esta hipótesis, se incluye en el análisis una variable que mide el número de diputados que se eligen en la provincia de procedencia del diputado (codificada como DMAGN). Es plausible suponer que los legisladores ecuatorianos que vienen de provincias más pequeñas (y que eligen a un menor número de diputados al Congreso), tienen

demandas más específicas de sus provincias. Cuando estas demandas no figuran en la agenda de prioridades del partido al que pertenecen los diputados, éstos se cambian a un partido que les ofrezca beneficios selectivos más concretos para ellos mismos o sus electores.

En la misma línea de la conexión electoral, se puede argumentar que el número de reelecciones de un diputado al Congreso es una buena medida de su grado de popularidad y aceptación entre los electores. Para ello se ha incluido una variable que mide el número de reelecciones al Congreso (codificada como REELEC), y adopta valores desde 0 (no reelecciones) hasta 2 (máximo número de reelecciones observadas hasta 1996). El efecto del número de reelecciones es controversial, pero se puede esperar que mientras más años ha estado un diputado en el Congreso, establece una mejor relación con su propio partido y es menos proclive a cambiarse de camiseta.

El cambio de camisetas y la ideología de partido

En un reciente estudio sobre la cohesión de los partidos en un contexto igualmente fragmentado como lo fue el Congreso Constituyente de Brasil, se encontró que el cambio de partidos está más relacionado con discrepancias ideológicas y programáticas, que con posibles beneficios individuales para los diputados (Mainwaring and Pérez-Liñán, 1997: 470). Frente a este sorpresivo resultado, y dada la estructura personalista de la política en Brasil, he incluido una variable para evaluar la orientación ideológica en Ecuador y su relación con el cambio de camisetas. Para ello, utilizo una versión simplificada de la clasificación hecha por Michael Coppedge sobre partidos políticos en Ecuador. El resultado se refleja en el siguiente cuadro:

Clasificación de los partidos políticos en Ecuador de acuerdo con su Ideología, 1979-1996.

EXTREMA IZQUIERDA	IZQUIERDA	CENTRO/ POPULISTA	DERECHA	EXTREMA DERECHA
1	2	3	4	5
FADI	PD	CID	FRA	PCE
PLN	ID	APRE	PLRE	
MPD	DP	PRE	PSC	
PSE		CFP	PUR	
		FNV		
		PNR		
		IND		

Fuente: Michael Coppedge (1997).

La ideología de los partidos se codifica en dos variables ficticias. La una controla el cambio de camisetas en partidos de centro (PIDCENT) y la otra controla cambios en partidos de izquierda y extrema izquierda, codificados en una misma variable (PIDLEFT). El efecto de los partidos de extrema derecha y derecha se absorbe en el intercepto del modelo. La hipótesis implícita es que los individuos que pertenecen a partidos políticos mejor definidos ideológicamente tendrán menos incentivos para cambiarse de camiseta que aquellos diputados pertenecientes a partidos de ideología indefinida o liderados por una figura personalista. Por lo tanto, se puede esperar que ocurran más cambios de camiseta en los partidos de centro que hacia los extremos del espectro ideológico.

El cambio de camisetas y la actividad legislativa

Existe otro grupo de variables que desde el interior del Congreso afectan la posibilidad de un cambio de partido. Estas tienen que ver con el tamaño relativo de los partidos en el Congreso y la pertenencia a una Comisión Legislativa Permanente.

En primer lugar, he incluido una variable para medir el porcentaje de asientos que tiene el partido del diputado en el Congreso (RPSIZE). Siguiendo con la lógica de la acción colectiva elaborada por Olson, se podría esperar que los partidos pequeños tienen mayor poder para monitorear y controlar la disciplina de sus cuadros (Olson, 1965). Sin embargo, en el fragmentado contexto ecuatoriano, parece que los diputados perciben los beneficios colectivos de pertenecer a un partido mayor, y por el contrario, son más proclives a cambiarse de camiseta mientras más chico es el partido al que pertenecen.

La otra variable de interés codifica el porcentaje de escaños obtenidos por el partido de gobierno (PZPSIZE). Se ha argumentado que un fuerte contingente del partido presidencial en el Congreso, favorece la formación de coaliciones de gobierno y facilita la estabilidad en las relaciones Ejecutivo-Legislativo. La hipótesis correspondiente es que mientras más grande sea el partido de gobierno en el Congreso, puede facilitar la formación de coaliciones y desincentiva el cambio de camisetas de los diputados. Por el contrario, es de esperarse más cambios de partidos mientras más pequeño es el partido del Presidente en el Congreso.

El hecho de que un diputado sea miembro de

una de las Comisiones Legislativas Permanentes, se considera como un factor de autonomía y prestigio de los diputados que les otorga cierta libertad de decisión frente a los lineamientos de su propio partido. Esta variable categórica (COMM) se codifica 1 si el diputado pertenece a una comisión y 0 si es que no. Si se sostiene el argumento de la autonomía legislativa, elaborado previamente por Lowi (1979) y Cox y McCubbins (1993), se observará que la pertenencia a una Comisión le da al diputado libertad para cambiarse de camiseta con mayor frecuencia.

Evaluando el modelo estadístico

El análisis estadístico del cambio de camisetas arroja resultados sorprendentes para el caso ecuatoriano y, en buena medida, consistentes con la experiencia brasileña. El modelo muestra un alto poder de predicción global (X cuadrada de 90.35%) con un coeficiente estadísticamente significativo de 0.005. Los coeficientes para tamaño de la provincia (DMAGN), ideología (PIDLEFT y PIDCENT), el tamaño del partido (RPSIZE) y reelección (REELEC) son todos significativos y la dirección prevista. Sin embargo, ni la membresía al Plenario de las Comisiones (COMM) ni el tamaño del partido de Gobierno (PZPSIZE) son variables relevantes para explicar el cambio de camisetas.

La probabilidad de cambio de camisetas, predicha por este modelo, se describe en el siguiente cuadro.

Número de cambios de partido predichos por el modelo.

PREDICCIONES DEL MODELO			
CUADROS OBSERVADOS	NO CAMBIOS	CAMBIOS DE PARTIDO	PORCENTAJE PREDECIDO CORRECTAMENTE
No cambios (1082)	1.051	31	97.13%
Cambios (141)	87	54	38.30%
Total	1.138	85	90.35%

Unidades: Número de diputados por año.

El cuadro muestra que el 97.13% de los "no cambios" ha sido correctamente predichos mientras que el 38.30% de los cambios ha sido predichos correctamente. La capacidad total de predicción es de 90.35% de los casos.

Regresión LOGIT para medir el cambio de partidos en el Congreso de Ecuador, 1979-1996.

La variable dependiente, cambio de partido, está codificada así: cambio de partido = 1; no cambio de partido = 0. (coeficientes de la regresión sin estandarizar, errores standard entre paréntesis)

PREDICCIONES DEL MODELO	
Variables Independientes	Modelo LOGIT
Constante o intercepto	-.5054* (.2395)
DMAGN	-.0985** (.0306)
REELEC	-.7817** (.2209)
PIDCENT (1)	1.0430** (.2626)
PIDLEFT (1)	-.7067* (.3176)
COMMITTEE (1)	-.0197 (.2116)
RPSIZE	-.1397** (.0173)
PZPSIZE	-.0011 (.0074)
No cambios correctamente predichos	97.13%
Cambios correctamente predichos	38.30%
Predicción total	90.35%
N	1.223

* Coeficiente significativo al nivel 0.05.
** Coeficiente significativo al nivel 0.01.

Interpretando el cambio de camisetas

El modelo logit interpretado en el cuadro 4 demuestra que, manteniendo todas las demás variables constantes, un diputado ecuatoriano tiene una probabilidad del 38% de cambiarse de partido en un año determinado. Evidentemente, esta probabilidad es atenuada de acuerdo con la presencia o ausencia de las variables más significativas del modelo, a saber, el tamaño de la provincia, la ideología del partido y el tamaño del partido. La mayor variación en la probabilidad de cambio ocurre al considerar la ideología del partido: un diputado de derecha es dos veces más propenso a cambiarse de camiseta que un diputado de izquierda, y un diputado de centro es tres veces más propenso al cambio, pues enfrenta una probabilidad cerca del 58%! Aunque se podría descomponer de mejor manera la variable ideológica, el argumento básico demuestra que en Ecuador, en contra de lo que

afirma la sabiduría popular, la ideología de partido es un componente importante para explicar las desafilaciones de los partidos políticos. Este hallazgo tiene particular relevancia porque muestra que aún en un sistema de partidos erosionado, la ideología puede jugar un papel determinante en el cambio de camisetas aún por encima de las ambiciones individuales de los diputados.

Para confirmar el argumento sobre disciplina partidaria, un reciente estudio sobre valores y actitudes de diputados en Ecuador indica que la mayoría de los diputados de partidos de izquierda piensan que un diputado que vote en contra de las decisiones de partido debería ser expulsado del partido. Por su parte, los diputados de partidos de derecha y de centro parecen ser más tolerantes hacia los diputados indisciplinados y lo mismo podría aplicarse a los que se cambian de camisetas. (Ver cuadro 4)

Aunque la literatura ha discutido intensamente la desconexión existente entre políticos y electores en Ecuador (Conaghan, 1995; Pachano, 1996; Mejía, 1998), el modelo muestra que los diputados tienen en mente su relación con la provincia a la que representan antes de decidir cambiarse de partido. Hay una baja probabilidad de que un diputado proveniente de una provincia grande se cambie de partido, pero esta probabilidad aumenta conforme es más pequeña su provincia de procedencia. Quizás esto ocurre porque el diputado responde a una presión inminente de sus electores para buscar un partido que satisfaga los intereses regionales. En efecto, el cuadro 4 muestra que la probabilidad de camiseta de un diputado proveniente de una provincia que elige a uno o dos representantes, es más del doble que la de un diputado nacional (con un tamaño de distrito igual a 12). Nuevamente, esta tendencia hacia el localismo es corroborada por el estudio de Mateos y Alcántara, quienes encuentran que la mayor parte de diputados provenientes de partidos de centro y de derecha, prefieren votar de acuerdo con las necesidades de sus provincias, aún si ese voto se opone a los lineamientos establecidos por sus partidos políticos (Mateos y Alcántara, 1988: 89-90). Mas aún, la mayor parte de diputados está de acuerdo con que "es muy importante" obtener recursos para sus regiones, y el porcentaje de respuestas varía para los diputados de centro (100%), de derecha (96%) y de izquierda (57%).

Al medir el efecto del tamaño del partido sobre la probabilidad de un cambio de camiseta, se encuentran resultados que cuestionan los supuestos convencionales. Antes de elaborar el análisis es

necesario aclarar que un partido "grande" o "chico" tiene una connotación relativa en un contexto fragmentado como lo es Ecuador, donde ningún partido ha ganado la mayoría absoluta de la legislatura en los últimos 30 años. El cuadro de probabilidades indica que un diputado proveniente de un partido grande (un máximo de 46% de escaños en el Congreso) tiene una probabilidad de menos de 0.1% de cambiarse de camiseta. La relación logarítmica aumenta con un menor tamaño de partido: así, hay un 5% de probabilidad de que el diputado se cambie de camiseta si pertenece a un partido con 16% de escaños en la Cámara. Si el partido del diputado tiene menos de 3% de escaños, la posibilidad de que éste se pase a otro partido es de 25%. En principio, estos resultados pueden resultar contradictorios si se recuerda que en 1979 el mayoritario partido CFP sufrió los camiseta de casi la mitad de sus miembros, provocando la desintegración irreversible de dicha organización. Sin embargo, hay que evaluar que éste fue un subproducto especial del conflicto entre el Presidente Roldós y el líder de la Cámara Asaad Bucaram, que dividió las lealtades en el CFP. Por el contrario, el caso de la Izquierda Democrática en 1988 demuestra que el partido (con más de 42% de escaños en el Congreso) se mantuvo intacto de rompimientos y mantuvo la lealtad de sus miembros hasta el final del período en 1990.

La interpretación de este hallazgo indica que los diputados que pertenecen a partidos más grandes son menos proclives a cambiarse de camiseta porque perciben los beneficios de la acción colectiva de un partido mayoritario. En el fragmentado contexto de la política ecuatoriana, un diputado mejora sus posibilidades de éxito si goza de acceso a recursos financieros y políticos que sólo un partido grande le podría ofrecer. Ya que un partido chico carece de las posibilidades (políticas y financieras) para auspiciar las iniciativas de un diputado, o no tiene los recursos para distribuir beneficios dirigidos a su provincia, entonces el legislador prefiere cambiarse a un partido que le ofrezca estas posibilidades. Este argumento deberá ser profundizado en un futuro modelo, que analice hacia qué partidos se van los diputados que abandonan los partidos chicos.

Hasta el momento he argumentado que los diputados de provincias grandes y de partidos de izquierda son menos proclives a cambiarse de partido. Sin embargo, esta afirmación presenta una paradoja, pues según los coeficientes de correlación elaborados para el modelo, los partidos disci-

Cuadro 4. Interpretación de los resultados del modelo LOGIT. Probabilidad de cambio de partido de acuerdo con el tamaño de la provincia, la ideología del partido y el tamaño del partido en el Congreso.

Probabilidad constante de que un diputado se cambie de partido: 0.3763							
Probabilidad de cambio del diputado más común (moda): 0.3208							
Diputado menos proclive al cambio: 0.0001							
Diputado más proclive al cambio: 0.8443							
Variable	Tamaño del distrito electoral o provincia (M)						
M	1	2	3	3.5*	5	10	12
Probabilidad de cambio	0.3652	0.3427	0.3208	0.3102	0.2795	0.1916	0.1630
Variable	Ideología del partido						
Ideología			Centro	Derecha	Izquierda		
Probabilidad			0.5728	0.3763	0.1890		
Variable	Tamaño del partido						
Tamaño			Más pequeño	Promedio	Más grande		
Escaños			2.60%	16.19%	46.38%		
Probabilidad			0.2473	0.0469	0.0007		

* Tamaño de distrito (provincia) promedio

plidados de izquierda obtiene sus mejores votaciones en distritos pequeños. La aparente contradicción se podría explicar tomando en cuenta que para un diputado que está por decidir un cambio de camiseta, el “efecto ideológico” de (pertenecer a) un partido de izquierda es más fuerte que las motivaciones electoralistas de pertenecer a una provincia pequeña. Este hallazgo nos lleva a proponer que los partidos de izquierda son más sujetos de rendición de cuentas ante su electorado y más disciplinados en el Congreso. Cabe entonces preguntar ¿por qué este prototipo de disciplina y responsabilidad partidaria (inexistente en un sistema de partidos erosionado) no ha generado mayores simpatías electorales hacia los partidos de izquierda? Quizás precisamente porque la adhesión a principios ideológicos más definidos ha convertido a los partidos de izquierda en organizaciones más ideológicas y programáticas dentro del Congreso, característica que no les permite apelar a un rango más amplio de electores.

Finalmente, el modelo de cambio de camisetas prueba que en el contexto ecuatoriano no existe una elaborada noción de formación de carreras legislativas entre los diputados, aspecto que ha sido

frecuentemente identificado como esencial para la profesionalización de los Congresos en otros países de América Latina. Curiosamente, el modelo muestra que hay una relación positiva entre el número de reelecciones de un diputado al Congreso y la probabilidad que éste tiene de cambiarse de partido político! En realidad, la frecuencia de los cambios de camiseta no deberían interpretarse como un efecto del número de reelecciones, sino como una posible causa. La debilidad y erosión de los partidos ecuatorianos ha motivado para que los diputados que deseen repetir su experiencia legislativa busquen en la siguiente elección, el auspicio de un partido más “funcional” que mejore sus oportunidades electorales y de trabajo legislativo. Esta explicación es consistente con el hecho de que casi el 20% de los cambios de camiseta (26 de 141) ocurrieron fuera de un período legislativo, entre aquellos diputados que lograron la reelección.

Para resumir el contenido del modelo estadístico podríamos observar un escenario ideal, en el que un diputado provenga de un partido mediano o grande, con ideología izquierdista, y de un distrito grande, tiene una probabilidad de 8.5% de cambiarse de partido. En el otro extremo, si el legislador proviene de un pequeño partido de centro y de una provincia relativamente chica (como Imbabura que elige a 3 diputados), el modelo predice que hay una probabilidad del 84.5% de que ese diputado se cambie de camiseta.

Conclusiones

Este estudio empírico demuestra que aún en un contexto de partidos en erosión, se pueden encontrar patrones que explican el cambio de camisetas de los diputados. Se ha mostrado que existe una importante conexión electoral que motiva los cambios de camiseta, pero la ideología de partido también es determinante en la decisión de cambio. También se demostró que los diputados son más proclives a cambiarse de partido cuando provienen de partidos pequeños y buscan la reelección legislativa.

A pesar de la robustez teórica de estos hallaz-

gos, la actual reforma política en Ecuador ha adoptado algunos cambios que tienden a producir efectos inesperados, debilitando la rendición de cuentas de los diputados para con sus electores. Como se ha demostrado, hay factores estructurales que afectan el cambio de camisetas y, por tanto, no se pueden modelar simplemente a través de un Código de Ética Legislativo, como se pretende hacer actualmente. En realidad, la reforma legislativa muestra poca coherencia entre los fines deseados y los medios para alcanzarlos.

El aumento del número de diputados en el Congreso volverá más fluida y volátil la formación de coaliciones, y por ende, del cambio de camisetas. La proliferación de distritos pequeños y la creación de otra provincia en la región Amazónica generarán mayores incentivos para que los diputados busquen satisfacer las necesidades específicas de sus regiones, aunque para ello tengan que renunciar a la disciplina de su partido. El sistema electoral que permite la competencia de diputados independientes y la elección a través de un voto personalizado, brindará mayor libertad para que los diputados electos puedan cambiarse de partido cuando las necesidades personales o de su distrito así lo demanden. Finalmente, la eliminación del Plenario de las Comisiones Legislativas ha quitado atribuciones a la jerarquía del partido y, por lo tanto, los líderes

El aumento del número de diputados en el Congreso volverá más fluida y volátil la formación de coaliciones y, por ende, el cambio de camisetas

de las facciones tienen menos mecanismos para asegurar y hacer cumplir la disciplina del partido entre sus miembros.

Desde la perspectiva de la gobernabilidad, queda claro que el Ejecutivo no puede apoyarse en el respaldo de un Congreso fragmentado en sus partidos, de fluidas coaliciones y volátiles compromisos. Por eso, los presidentes en Ecuador han adoptado por gobernar a través de mecanismos extra-legislativos (como son los decretos presidenciales y las Consultas Populares para reformar leyes que no pasarían por el Congreso) y a veces extra-legales (como es la compra de votos y la corrupción de diputados).

Mucho se ha discutido en el contexto de América Latina sobre la inoperancia del Poder Legislativo y la falta de compromiso de los partidos políticos con las demandas ciudadanas. Paradójicamente, las reformas operadas recientemente en Ecuador tienden a reducir y debilitar aún más el papel desempeñado por los partidos en la articulación y representación de dichas demandas, erosionando también el papel que juega el Congreso frente al Ejecutivo. El cambio de camisetas es, pues, el más claro ejemplo de que los partidos representan a una suma de individualidades políticas, que operan al margen de un proyecto coherente de acción política.

Referencias

- Ames, Barry. 1995a. "Electoral Strategy Under Open-List Proportional Representation." *American Journal of Political Science* 39:406-33.
- Ames, Barry. 1995b. "Electoral Rules, Constituency Pressures, and Pork Barrel: The Bases of Voting in the Brazilian Congress." *Journal of Politics* 57:324-343.
- Amorim Neto, Octavio. 1998. "Of Presidents, Parties, and Ministers: Cabinet Formation and Legislative Decision-Making Under Separation of Powers." *Disertación de Ph.D.* University of California, San Diego.
- Amorim Neto, Octavio, and Gary W. Cox. 1997. "Electoral Institutions, Cleavage Structures, and the Number of Parties." *American Journal of Political Science* 41:149-174.
- Carey, John M., and Mathew S. Shugart.

1995. "Incentives to Cultivate a Personal Vote: a Rank Ordering of Electoral Formulas." *Electoral Studies* 14:417-439.

- Carey, John M., Octavio Amorim Neto, and Mathew S. Shugart. 1997. "Outlines of Constitutional Powers in Latin America." In *Presidentialism and Democracy in Latin America*, eds. Scott Mainwaring and Matthew S. Shugart. Cambridge: Cambridge University Press.

- Conaghan, Catherine. 1994. "Loose Parties, Floating Politicians and Institutional Stress: Presidentialism in Ecuador: 1979-1988". In Linz and Valenzuela (eds.). *The Failure of Presidential Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Coppedge, Michael. 1997. "A Classification of Latin American Political Parties", Working Paper #244, Kellogg Institute, November.

- Deheza, Grace Ivana. 1997. "Gobiernos de

Coalición en el Sistema Presidencial: América del Sur." Disertación Doctoral, European University Institute, Florence.

- Figueiredo, Argelina and Limongi, Fernando. 1995. "Partidos Políticos na Camara dos Deputados: 1989-1994" *Dados* 38: 497-524.

- Geddes, Barbara. 1994. *Politicians' Dilemma: Building State Capacity in Latin America*. Berkeley: University of California Press.

_____. 1991. "A Game-Theoretic Model of Reform in Latin American Democracies," *American Political Science Review* 85:2 (Junio): 371-92.

- Hagopian, Frances. 1996. *Traditional Politics and Regime Change in Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Jones, Mark. P. 1995. *Electoral Laws and the Survival of Presidential Democracies*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Laakso, Maarku, and Rein Taagepera. 1979. "Effective Number of Parties: A Measure With Application to West Europe." *Comparative Political Studies* 12:3-27.

- Lijphart, Arend. 1984. *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*. New Haven: Yale University Press.

- Lijphart, Arend. 1994. "Presidentialism and Majoritarian Democracy: Theoretical Observations." In *The Failure of Presidential Democracy. Comparative Perspectives*, vol. 1, eds. Juan Linz and Arturo Valenzuela. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Mainwaring, Scott. 1991. "Politicians, Parties, and Electoral Systems: Brazil in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 24:21-43.

- Mainwaring, Scott and Shugart, Matthew (eds.). 1997. *Presidentialism and Democracy in Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Mainwaring, Scott, and Aníbal Pérez Liñán. 1997. "Party Discipline in the Brazilian Constitutional Congress." *Legislative Studies Quarterly*, XXII, 4, Noviembre de 1997.

- Mejía-Acosta, Andrés. 1996. "La No reelección Legislativa en Ecuador". en *Este País*, 60, Mexico, Marzo.

_____. 1998. "Partidos Políticos: el eslabón perdido de la representación", CORDES, Quito, Marzo.

- Morgenstern, Scott. 1996. "The Electoral Connection and the Legislative Process in Latin America: Parties, Factions, and Alliances in Theory and Practice." Disertación Doctoral, University of California, San Diego.

- Olson Jr., Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

- Pachano, Simón. 1996. *Democracia sin Sociedad*. Quito: ILDIS et.al.

- Putnam, Robert. 1993. *Making Democracy Work* Princeton: Princeton University Press.

- Riker, William H. 1959. "A Method for Determining the Significance of Roll Calls in Voting Bodies." In *Legislative Behavior: A Reader in Theory and Research*, ed. John C. Wahlke and Heinz Eulau. Glencol: The Free Press.

- Sartori, Giovanni. 1976. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. New York: Cambridge University Press.

- Sartori, Giovanni. 1997. *Comparative Constitutional Engineering: An Inquiry into Structures, Incentives and Outcomes*, rev. ed. New York: New York University Press.

- Shugart, Matthew S., and John M. Carey. 1992. *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Shugart, Matthew S., and Scott Mainwaring. 1997. "Presidentialism and Democracy in Latin America: Rethinking the Terms of the Debate." In *Presidentialism and Democracy in Latin America*, eds. Scott Mainwaring and Matthew S. Shugart. Cambridge: Cambridge University Press.

- Taagepera, Rein. 1997. "Effective Number of Parties for Incomplete Data." *Electoral Studies* 16:145-151.

LOS DILEMAS DE LA DIFERENCIA

Feminismos, interpretación y política

Si bien el reconocimiento de la diferencia ha puesto al descubierto la complejidad de nuestro tejido social, su concreción en el análisis interpretativo y en la política está colmada de ambigüedades.

Por Gioconda Herrera
FLACSO Ecuador

Uno de los debates más enriquecedores en las Ciencias Sociales de los 90s es aquel alrededor de las tensiones entre universalidad y diferencia. Si bien esta tensión nació en el seno de la Antropología, cuya razón de ser estuvo siempre ligada al estudio de la "otredad", a partir de los 80s toma cada vez más importancia en el debate de la Sociología y la Teoría Política, ciencias tradicionalmente ancladas en presupuestos de universalismo, muchas veces con tintes etnocéntricos y androcéntricos. Bajo la influencia de corrientes postestructuralistas, algunos feminismos y la política de identidades, el reconocimiento de la heterogeneidad, la particularidad y la diversidad ha ganado cada vez más terreno en las interpretaciones sociales, en el discurso político y en los nuevos paradigmas del desarrollo. En la práctica, sin embargo, este reconocimiento tiende a quedarse en lo formal y descriptivo.

¿Cómo articular analíticamente el género, la raza, la etnicidad, la clase social para explicar la desigualdad so-

cial, más allá de la descripción? ¿Cómo relacionar la diferencia y la diversidad con planteamientos de igualdad y de justicia social? ¿Cómo compatibilizar el reconocimiento de la diversidad con la necesidad homogenizante de la interpelación política?

Si bien el reconocimiento de la diferencia ha puesto al descubierto la complejidad de nuestro tejido social, su concreción en el análisis interpretativo y en la práctica política está colmada de ambigüedades. Por ejemplo, en muchos casos el reconocimiento de la clase social y la etnicidad en agrupaciones políticas de mujeres ha significado la abstención de reconocerse públicamente como organizaciones feministas. En el Ecuador y en América Latina, la inclusión del tema de clase en el debate sobre la identidad de las agrupaciones políticas femeninas derivó en torno a si denominarse movimiento de mujeres o movimiento feminista, es decir, en torno a la negación o aceptación del feminismo y no como una variante dentro del mismo, como ocurrió con los movimientos de mujeres trabajadoras, no blancas o no heterosexuales en los países del norte. Muchos



Carybé, *La Hora del Crepúsculo*

son los factores que pesan en este rechazo al feminismo por parte de las mismas mujeres, una de las razones es una cultura política de izquierda muy apegada al clasismo como referente movilizador; otra es, pienso, el simple desconocimiento de la diversidad de planteamientos y debates que se han dado dentro del propio feminismo y, por ende, una prejuiciada identificación entre feminismo y pensamiento burgués, “ajeno a nuestra realidad”.

En la teoría social el debate sobre los principios de igualdad y el derecho a las diferencias se ha traducido en posiciones dicotómicas entre seguidores de las tesis deconstruccionistas que plantean la irreductibilidad de las diferencias y, por tanto, la necesidad de una política de identidad fundada en la negación; y posiciones que rescatan la potencialidad liberadora del proyecto de la modernidad, del universalismo y la racionalidad, alineados alrededor de los planteamientos de Jürgen Habermas.

Este artículo presenta la forma que ha asumido este debate dentro del feminismo en dos campos, el interpretativo: ¿cómo definir a la mujer? O más radicalmente, ¿existe acaso un sujeto mujer? Y el ético político: ¿es posible pensar en un sujeto político mujer? O más radicalmente, ¿tiene sentido el feminismo desde la diferencia?

Es pertinente situar los dilemas de la diferencia en el debate feminista, pues constituyen uno de los

Es pertinente situar los dilemas de la diferencia en el debate feminista, pues constituyen uno de los nudos fundamentales que han alimentado el pensamiento feminista desde los 70s

nudos fundamentales que han alimentado el pensamiento feminista desde los años 70 (Nicholson, 1990). Uno de los retos para Gayle Rubin era precisamente teorizar sobre “la infinita diversidad y monótona similitud” de la subordinación femenina. Si en los 70s la diferencia se situaba en relación con el canon masculino y priorizaba la dicotomía hombre/ mujer, reivindicando la existencia de una experiencia femenina como constituyente de un todo; en los 80s esta experiencia se diversifica con las voces, desde el propio feminismo, de mujeres negras, tercermundistas, lesbianas, que cuestionan esta primera mirada sobre la diferencia y buscan nuevos marcos de referencia analíticos y de práctica política sobre los cuales fundar su quehacer académico y político. Estos grupos legitiman la necesidad de dar mayor atención a otros factores como la orientación sexual, la clase social, la etnicidad, la nacionalidad, para entender las discrimina-

ciones de género. Un producto adicional de estos cuestionamientos generales dentro del feminismo fueron los estudios sobre la construcción social de las masculinidades; estos no son sino una nueva veta que continúa la reflexión feminista de romper con visiones homogenizadoras de la desigualdad. Estos mismos estudios sobre masculinidad reciben el impulso definitivo de las feministas postestructuralistas más que de ninguna otra corriente teórica.

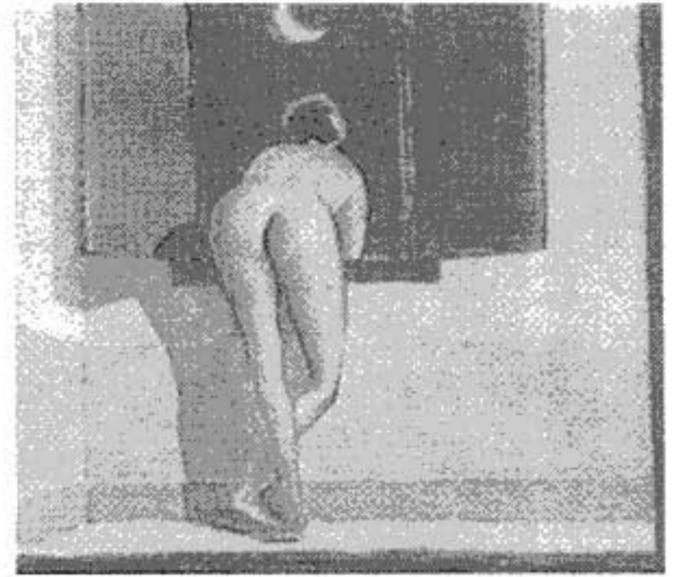
Por otro lado, si uno de los oficios de las ciencias sociales es el desmontar los estereotipos sociales asentados en nuestro sentido común y en nuestra visión del mundo, y el de deconstruir la forma en que la dominación naturaliza las relaciones de poder, una de las contribuciones más importantes del feminismo ha sido la desbiologización de la sexualidad. Desde diversas tendencias teóricas, tanto del feminismo radical (Mackinnon, 1987) como del postestructuralista (Butler, 1990) se ha buscado desnaturalizar la relación más "natural" para nuestra moderna concepción occidental que es la sexual, demostrando tanto las relaciones de poder que se construyen en ella como las constricciones culturales que moldean la heterosexualidad. El tema de la sexualidad como espacio de poder y, por tanto, de relaciones desiguales, conduce las discusiones sobre los principios de igualdad y el derecho a la diferencia, a nuevos terrenos en que los puntos de partida son, por ejemplo, la transformación de valores culturales homofóbicos, que permean nuestras prácticas cotidianas.

En suma, la razón de ser del feminismo ha sido precisamen-

Si uno de los oficios de las ciencias sociales ha sido desmontar los estereotipos asentados en nuestro sentido común, una de las contribuciones más importantes del feminismo ha sido la desbiologización de la sexualidad

te el reconocimiento de la diferencia, que luego evolucionó hacia un reconocimiento de las diferencias y el rechazo a posiciones esencialistas y ahistóricas. El ejercicio mismo de teorizar sobre una supuesta experiencia femenina diferente es el que llevó a antropólogas e historiadoras a profundizar sobre temas como la articulación de clase, raza y etnia, el posicionamien-

to

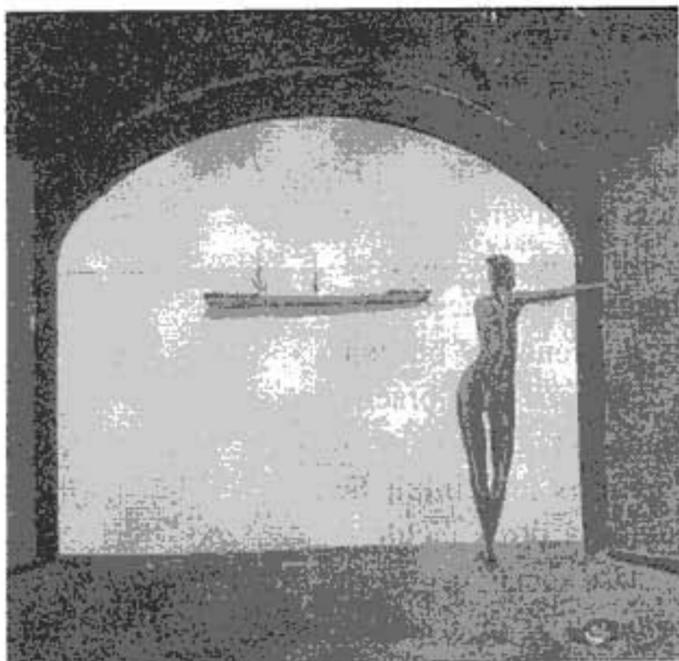


del/la investigadora respecto a su objeto de estudio, el lugar de enunciación de los sujetos, y otros temas que ahora dominan la discusión acerca de la diferencia.

Una de las características más interesantes del debate igualdad-desigualdad-diferencia en el feminismo es que se ha nutrido tanto de discusiones teóricas como de cuestionamientos surgidos de la práctica política del movimiento feminista a nivel mundial. Es decir, siempre estuve movido por la necesidad de cambiar la teoría para cambiar la práctica. En ese sentido, la permanente superposición entre ser y deber ser que caracteriza la producción de género en ciencias sociales, entre un discurso interpretativo "neutro" y un discurso normativo, con todas las limitaciones que ha tenido en términos de producción "científica", como lo discutiré a continuación, ha resultado muy fructífero en el debate sobre la

diferencia en la teoría social.

En lo que sigue presento la forma en que los dilemas de la diferencia han permeado las interpretaciones feministas en ciencias sociales, haciendo hincapié en las investigaciones históricas. Para ello me centraré en el trabajo de Joan Scott (1996) y su particular visión de cómo articular la raza, la clase y el género. Una segunda parte está dedicada a analizar cuáles han sido los principales planteamientos de la teoría política feminista, es decir la posición ético política sobre el tema. Aquí me basaré sobre todo en los planteamientos de Phillips (1991), Butler (1992, 1995) y Fraser (1990, 1995) para argumentar en favor de una posición que pueda reconciliar los elementos transgresores de la de-



construcción sin abandonar un proyecto político de justicia social.

Las manifestaciones de las diferencias

El quehacer interpretativo desde el feminismo ha estado marcado por la tensión entre ser y deber ser. En un inicio, se pensaba que una forma efectiva de luchar contra la opresión del patriarcado era visibilizar a las mujeres en todos sus espacios. La producción de conocimiento estaba cruzada por esta tarea. Sin embargo, mientras más se urgaba en el mundo femenino, desde la historia, la economía, la antropología, más diversidad aparecía y menos posibilidades de pensar en un sujeto mujer homogéneo. Por otro lado, el sesgo normativo con que muchas investigaciones fueron emprendidas, a veces contribuyó a la formulación de interpretaciones poco atentas a lo que demostraban los hechos.

Las manifestaciones de la diferencia aparecieron desde diversos ángulos. Las feministas negras, o representantes de otras minorías étnicas, reclamaron la diversidad de sus experiencias y cómo éstas entraban en contradicción con muchos de los planteamientos supuestamente universales del feminismo "blanco", de clase media. Estuvieron en la mira, por ejemplo, el significado de la división entre público y privado (¿qué quiere decir estar confinada al espacio doméstico para una mujer trabajadora que ha vendido su fuerza de trabajo desde la infancia?), el posicionamiento de las mujeres frente al trabajo doméstico no remunerado (¿son espacios de explotación o de resistencia frente al capital?), los estereotipos sexuales de mujeres blancas y negras (la supersexualización de las mujeres negras contrastando con la infrasexualización de las mujeres blancas), entre otros. En suma, lo que se develó es que existían distintas percepciones de la opresión y éstas debían ser reflejadas en las interpretaciones sociales elaboradas desde una perspectiva feminista si realmente se quería responder al mandato normativo de producir un conocimiento comprometido.

Otra expresión de la diferencia fue la que surgió desde la nueva sensibilidad que nos otorga la mirada de la sexualidad como socialmente construida. Parafraseando a Joan Scott, podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿qué tienen en común, a parte de la similitud de sus órganos sexuales, una religiosa de claustro que mira a su cuerpo como punto de trascendencia para comunicarse con Dios, y una trabajadora sexual que mira a su cuerpo como fuente de ingreso? (Scott, 1996, p. 5) Cabe re-

saltar que en este ejemplo se trata de dos casos en que el cuerpo femenino no está necesariamente definido por la maternidad.

Para Scott, el reconocimiento de la diferencia ha significado constatar hechos descriptivamente, pero sin mayor análisis de cómo se ha producido la diferencia. Es decir, no se ha prestado atención a las relaciones que establecen las diferencias. Esto ha producido, en la mayoría de los casos, nuevas etiquetas descriptivas (mujeres de clase media, mujeres aristócratas, mujeres negras, mujeres indígenas) como identidades fijas y tan esencializadoras como aquellas que se buscaba cuestionar, Mujer o mujeres. En otras palabras, bajo esta óptica se concibe a las distinciones sociales como hechos sociales y no como procesos y se descuida la naturaleza relacional y contingente de la diferencia, es decir, su historicidad (Scott, 1996, 7-8). El punto es entonces no solamente constatar la diferencia sino buscar sus orígenes, historizarla, entender las específicas relaciones de poder involucradas en ella. La articulación de la raza, la etnicidad, la clase social y el género solo puede captarse si volcamos el análisis a la relación que cada una de estas categorías de desigualdad establece entre sí. Valdría la pena preguntarse, por ejemplo en nuestro caso, ¿cuál es la percepción de las mujeres blanco-mestizas de lo indígena y de las mujeres indígenas; y vice versa, qué piensan las mujeres indígenas de los hombres y las mujeres blancas de las mestizas, o inclusive, existe o no una percepción sexuada del otro/a entre estos dos grupos? ¿Cómo influye el poder y la opresión en la percepción de género que tiene cada grupo de sí mismo y del otro? ¿Cuáles eran las visiones de los dominadores sobre las indígenas, cuan sexuadas eran estas miradas? ¿Existían géneros, hombres y mujeres, en las representaciones de los dominadores sobre los/las indígenas o más bien se trataba ante todo de objetos de energía laboral?

Otro conjunto de preguntas parecido surge

La articulación de la raza, la etnicidad, la clase social y el género solo puede captarse en la relación que cada una de estas categorías de desigualdad establece entre sí



cuando pensamos en el control de la sexualidad de las mujeres, otro de los argumentos más utilizados para explicar la dominación femenina. ¿Tenía o tiene este control el mismo valor social en mujeres de clase media, alta o baja? ¿Qué grupo era el más amenazado de ser rechazado socialmente si transgredía las reglas del control sexual? ¿Cuáles han sido los momentos de nuestra historia en que el control sexual de las mujeres ha sido más marcado, más o menos funcional a la dominación? Los fundamentalismos religiosos de cualquier tipo (protestante, católico, musulmán, judío) tienden

generalmente al control de la sexualidad de las mujeres como uno de sus argumentos más movilizadores. Para algunos autores, el auge de estos fundamentalismos está relacionado con una sensación de inseguridad social, de ruptura con valores fijos en sociedades en transición, que buscan asegurar una imagen sólida e inquebrantable de la espiritualidad de las mujeres, esto explicaría su auge en los últimos años (Hawley et al., 1995).

Uno de los intentos por articular históricamente la relación entre género, clase social y etnicidad es el muy popular artículo de Marfil Francke (1993), lectura obligada de los programas de género del área andina. En "Las trenzas de la dominación", Francke adelanta una posición muy iluminadora sobre cómo estas tres categorías se han conjugado en la historia de América Latina para definir las formas de dominación y cómo deter-

Varios investigadores produjeron trabajos orientados a visibilizar la enorme diversidad de experiencias femeninas, pero esto mermó la posibilidad de pensar en un sujeto femenino unitario

minan la diversidad de identidades y opresiones femeninas. Resalta la necesidad de entender estas opresiones en relación con el fenómeno de la conquista, de la colonia y la explotación económica y racial. La autora acude a la metáfora de la trenza para demostrar cómo a lo largo de nuestra historia la desigualdad tuvo tres vertientes, dos de las cuales, la raza y la clase social, siempre fueron más visible que la tercera, las desigualdades de género, tal

como en una trenza, compuesta por tres mechones de los cuales sólo aparecen dos. Este sugerente trabajo termina, sin embargo, con un impulso esencializador, con una mirada hacia las mujeres pobres e indígenas como las víctimas de esta triple dominación y, por tanto, portadoras per se de un proyecto de liberación.

En ese sentido, el trabajo de Francke es una muestra fehaciente de la tensión que mencionábamos al comienzo, entre el discurso normativo, el de buscar un camino de acción y el interpretativo, el de adentrarse en las ambigüedades que conforman el tejido social para explicarlas sin necesariamente construir sujetos de vanguardia.

Los dilemas ético-políticos de la diferencia en el feminismo

Si, por un lado, las historiadoras y las antropólogas producían más y más trabajos orientados a visibilizar la enorme diversidad de experiencias femeninas, esto poco a poco parecía mermar la posibilidad de pensar en un sujeto femenino unitario, tanto en la interpretación como en la política.

La teoría política feminista se planteó en un principio el dilema entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia. El primero, inclinado a las tesis liberales clásicas, busca la igualdad para hombres y mujeres ante la ley y en la vida cotidiana, y mantiene como utopía una sociedad en la que el género, como la clase y la raza, se conviertan en categorías prescindibles, es decir, un mundo en el que ya no sea necesario hablar de géneros. Para el feminismo de la diferencia, como lo señala Phillips (1991: 4) las mujeres tienen una distinta concepción del poder (Hartsock, 1983), un sistema moral diferente (Gilligan 1982), una personalidad más orientada a lo relacional que los hombres (Chodorow, 1979); es decir, todo un universo diferente de



experiencias, de conocer, de trabajar, de vivir, de sentir, de crear. Para el feminismo de la diferencia, el punto no es alcanzar un mundo en que el sexo sea irrelevante sino una sociedad en que la diferencia sexual no actúe como un eje de desigualdad. Una posición intermedia es aquella que mira al feminismo de la diferencia como una posición transitoria hacia una sociedad sin géneros (Phillips, 1991).

Las implicaciones de cada uno de estos modelos son diversas y demandarían una revisión detallada del derecho, la teoría democrática y de las críticas feministas a la teoría política. Mencionaremos solamente que la trampa de estas dos visiones está en que cuando una mujer y un hombre son tratados de la misma manera ante la ley, significa que las mujeres son tratadas como si fueran hombres, y cuando hombres y mujeres son tratados de distinta manera, la norma la imponen los hombres, frente a la cual las mujeres son lo especial, lo particular, lo distinto, siempre en una escala inferior. Esta misma imagen coloca a los hombres como los normales y a las mujeres como demandantes de "ayuda especial" (Phillips, 1991, 36). Esta es una expresión más de la tensión entre universalidad y diferencia a la que se ha visto abocado el feminismo, esta vez en el terreno de la política y las políticas.

Una tercera posición, mucho más radical, establece una crítica frontal a la política de identidad, es decir, a la necesidad de que el feminismo cuente con una concepción homogénea de la identidad de las mujeres o simplemente con una identidad, sea ésta igual a la de los hombres (¿el ser humano?) o esencialmente diferente, y trate de fundar una práctica política que no esté basada en una identidad fundamental o en un sujeto estable (Butler, 1995; Elam, 1997). En realidad, esta postura lo que hace es redefinir la política: bajo esta concepción, el feminismo no buscará ni liberar al sujeto femenino, ni asegurarle ciertos derechos fundamentales. "En vez de tomar al sujeto político como un hecho,...la política deconstructiva volcaría su atención al modo en que los derechos construyen realmente a los sujetos políticos habilitados para esos derechos, así la apelación a los derechos es siempre una apelación a una determinada interpretación de lo humano como más humana que otras interpretaciones" (Elam, 1997:7). Es decir, de lo que se trata, enton-

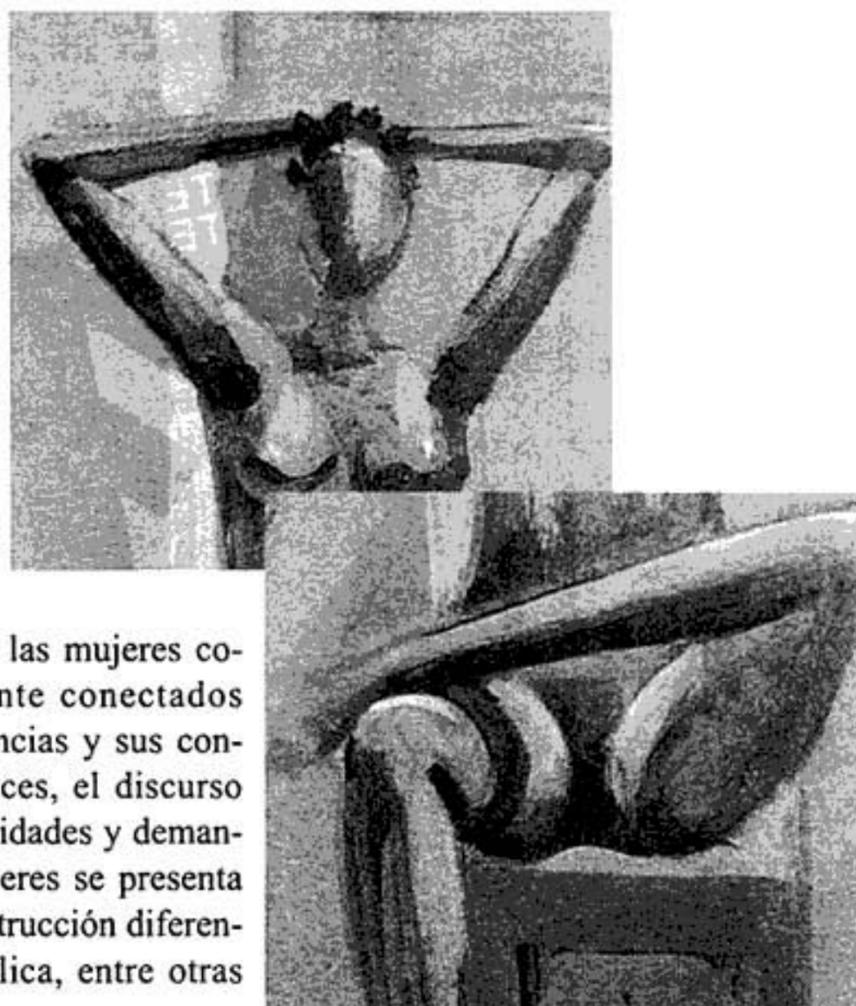
ces, no es de asumir una posición (standpoint) sino de no perder la capacidad de interrogación "a las operaciones excluyentes por medio de las cuales se establecen las posiciones (políticas)" (Butler y Scott, 1995). Una visión deconstructiva y feminista de la política no invoca, entonces, un alegre pluralismo, no se trata de reconocer las diferencias y aceptarlas sino de establecer una crítica sistemática a las formas en que se van creando estas diferencias, exponer los tipos de exclusiones e inclusiones,

las jerarquías que legitiman; en otras palabras, señalar más que resolver las contradicciones de la dominación.

Esta posición ha recibido muchas críticas por parte de feministas preocupadas por la pérdida de un sujeto político. Si no existe un posicionamiento definido, ¿desde dónde se construyen los derechos de las mujeres, los reclamos de igualdad y de diferencia, las demandas por justicia social? Estos dilemas siguen siendo objeto de

numerosos debates dentro y fuera del feminismo. Muchos de ellos están arrojando posiciones intermedias como las de Nancy Fraser, para quien si el momento político actual ya no gira en torno a la unidad alrededor de intereses universalmente compartidos o identidades fijas, no es tampoco deseable perseguir un cuestionamiento radical a todo tipo de acción política desde la negación, sino es más bien el momento de pensar en torno a alianzas y afinidades entre distintas mujeres y distintos grupos que entiendan los elementos comunes entre las mujeres como íntimamente conectados con sus diferencias y sus conflictos. Entonces, el discurso sobre las necesidades y demandas de las mujeres se presenta como una construcción diferenciada que implica, entre otras

Una visión deconstructiva y feminista de la política no invoca un alegre pluralismo, no trata de reconocer las diferencias y aceptarlas, sino establecer una crítica sistemática



cosas, por ejemplo, que no existen soluciones únicas y universales a problemas como la vivienda, el cuidado infantil, el seguro social, etc... (Fraser y Nicholson, 1990: 35). Muchas son las interrogantes que ha provocado la reflexión postestructuralista, muchas las tensiones que persisten en el

feminismo. Lo que sí es innegable es que su inmensa riqueza teórica puede dar interesantes luces sobre dilemas interpretativos y de acción política que permitan abrir caminos hacia formas más iluminadoras de entender la ciudadanía y la política.

Bibliografía

- Judith Butler y Joan Scott, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, 1992, Londres y Nueva York.
- Judith Butler, *Gender Trouble*, Routledge, 1990.
- "Contingent Foundations" en *Feminist Contentions*, Routledge, 1995, pgs. 35-57. Londres y Nueva York.
- Diane Elam "Hacia una solidaridad sin fundamento" en *Feminaria*, Año X, No. 20, Octubre de 1997, pgs. 1-14, Buenos Aires, Argentina.
- Marfil Francke, "La trenza de la dominación"
- Patricia Hill Collins *Black Feminist Thought*, Harper Collins, Londres, 1990.
- Fraser y Nicholson, "Social Criticism without philosophy: an encounter between Feminism and Postmodernism", en Nicholson (de.) *Feminism-Postmodernism*, Routledge, 1990, Londres, Nueva York.
- Carrol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard

University Press, 1982.

- Nancy Hartsock, *Sex, Money and Power*, Northeastern University Press, 1983
- Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs" en Nicholson (ed) *Feminism-Postmodernism*, Routledge, 1990, Londres, Nueva York, pgs. 190.233.
- Hawley, *Fundamentalism and Gender*, Columbia University Press, 1995.
- Catherine Mackinnon, *Feminism Unmodified*, Harvard University Press, 1987.
- Linda Nicholson (ed.) *Feminist Contentions*, Routledge, 1995, Londres y Nueva York.
- Ann Phillips, *Engendering Democracy*, Pennsylvania State University Press, 1991.
- Joan Scott, *Feminism and History*, Oxford University Press, 1996.
- "Deconstruir Igualdad versus Diferencia: usos de la teoría posestructuralista para el feminismo" en *Feminaria*, Año VII, noviembre de 1994, pgs. 1-9) Buenos Aires, Argentina.

Intercambio de publicaciones

TEXTO y CONTEXTO



Es una publicación de la Universidad de los Andes, Colombia, fundada en 1984. Tuvo su origen en los Foros y Seminarios interdisciplinarios llevados a cabo en esta universidad.

Frente al duro desafío de poder comprender la realidad de manera sistemática y científica, *Textos y Contextos* se presenta como un medio para compartir críticamente el trabajo de cada investigador y como un espacio a través del cual se genere una discusión sobre los temas que más preocupan a la sociedad contemporánea.

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria Casilla 17-11-06362

Tel: 232-029 / 232-031 Fax: (593) 2 566139

E-mail: flacs@uio.satnet.net

Quito - Ecuador



¿LA HISTORIA DE LIMITES O LOS LIMITES DE LA HISTORIA?

La firma del acuerdo de paz entre Ecuador y Perú ha generado un inusitado debate sobre la historia del Ecuador. Este artículo intenta ofrecer algunos elementos de reflexión sobre el tema

Por Alicia Torres
FLACSO-Ecuador

El 26 de octubre de 1998, los presidentes de Ecuador, Jamil Mahuad, y de Perú, Alberto Fujimori, firmaron un Acuerdo de Paz entre los dos países, que pone fin a 56 años de beligerancia y conflictos posteriores a la firma del Protocolo de Río de Janeiro en 1942.

Las opiniones, análisis, calificativos con respecto a este “hecho histórico” cubren una amplia gama de tonalidades, que van desde señalar sus ilimitadas ventajas, hasta aquellas que lo miran con cierto escepticismo y desconfian-

za. Sin embargo, más allá de estos ejercicios de predicción sobre los efectos positivos o negativos, la firma del acuerdo ha despertado un inusitado debate sobre la historia del Ecuador. Expresiones como “nos han mentado siempre”, “la historia ecuatoriana está plagada de mitos”, “es necesario reescribir la historia”, “construir una nueva historia”, “escribir la historia verdadera”, han sido recurrentes en los días posteriores a la firma del acuerdo, a tal punto que el Ministro de Educación formó un grupo de historiadores y geógrafos para que realice una revisión de los textos de Historia

y los mapas del Ecuador.

Este artículo intenta ofrecer algunos elementos de reflexión sobre este tema: ¿Es la historia ecuatoriana una historia de mitos y mentiras?

La historia como metáfora del pasado

Dening (1988) define la Historia como una metáfora del pasado y una metonimia de presente. Según el Diccionario



de la Real Academia de la Lengua Española (1972), metáfora, en retórica, significa "tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita; alegoría en que unas palabras se toman en sentido recto y otras en sentido figurado". Metonimia, por su parte, significa "tropo que consiste en designar una cosa con el nombre de otra tomando el efecto por la causa o viceversa"; el autor por sus obras, el signo por la cosa significada, v.gr. las canas por la vejez, el laurel por la gloria.

Afirmar que la Historia es una metáfora del pasado y una metonimia del presente supone una concepción que redefine la noción común que la identifica con el pasado en sí mismo, que la asume como la descripción de lo que "realmente pasó", por una noción de historia que incluye "todas las formas en que [se codifica] el pasado de manera simbólica para construir un presente" (Dening 1988:2); que, por tanto, implica el contexto de quien escribe (escribió) y de quien lee la historia. Una noción de historia que se refiere a un pasado textualizado para el que se posee una "poética cultural" (1988:2); indagar en esta "poética" es encontrar la interpretación.

Pero no se trata únicamente de hacer de la historia una teoría interpretativa, sino también de hacer una antropología de la historia que, de acuerdo a Dening, es hacer historia de la gente

haciendo historia, porque los personajes viven a través y en las historias moldeadas; la vida social y cultural es un teatro en el que se despliega el personaje, así como un pasado significativo (1988:100). Por tanto, de lo que se trata es de hacer una "arqueología" de la construcción de la historia.

Ahora bien, ¿cómo realizar esta arqueología? En primer lugar, es necesario establecer la diferencia entre historia y memoria. La historia maneja una memoria legítima y legitimada por las relaciones de poder, y la memoria maneja unas historias también legítimas y legitimadas por las relaciones de poder. Lo que quiere decir que la historia oficial maneja una memoria oficial que se legitima por las relaciones de poder que permiten validar una interpretación como la única lectura posible sobre un suceso; mientras que la memoria maneja historias individuales y personales que se legitiman por esas mismas relaciones de poder por el otro extremo, y que no permiten la oficialización de la diversidad de interpretaciones posibles.

La memoria puede ser antihis-

tórica pero no ahistórica; es anti-histórica en la recuperación de las historias frente a una historia única y sobre todo frente a una interpretación única; pero no es ahistórica, la memoria no niega el juego entrelazado entre el espacio, el tiempo y la interpretación que se construye de un allá, desde un aquí.

La historia como acto cultural

A pesar de esta diferencia importante entre memoria e historia, que refiere a la política de la interpretación, es necesario tomar en cuenta que la expresión del pasado tanto en la memoria como en la historia es una "expresión moldeada", puesto que "hacer historia" es un acto cultural constante que al expresar el pasado construye relaciones sociales, estructuras sociales, establece límites de clase, de sexo, de edad, de roles (Dening 1988:2); es decir, es un acto mediante el cual se construye identidad; porque "hacer historia" es transformar de manera selectiva los eventos en formas públicas de narrativas cul-



turales que moldean la expresión para permitir que lo actual haga sentido sobre el ayer (1988:6); por tanto, la construcción de identidad no puede ser entendida como el desarrollo de una esencia

mas de archivo; y, efectivamente, está allí también, pero no únicamente. La historia se refiere a las diferentes formas de textualizar el pasado que están contenidas en variadas maneras: en los diarios personales, en los testimonios de viajeros, en las monografías históricas, en los chismes, en la historia académica, etc. Sin embargo, cada una de estas formas de textualizar el pasado supone una interpretación cultural determinada y sistemática permitida por un sentido común sobre los significados que estas expresiones tienen. Por tanto, la lectura de un texto histórico académico supone una interpretación distinta a la que se da sobre un 'texto vulgar', pero tanto los unos como los otros son textos abiertos (Dening 1988:6-7).

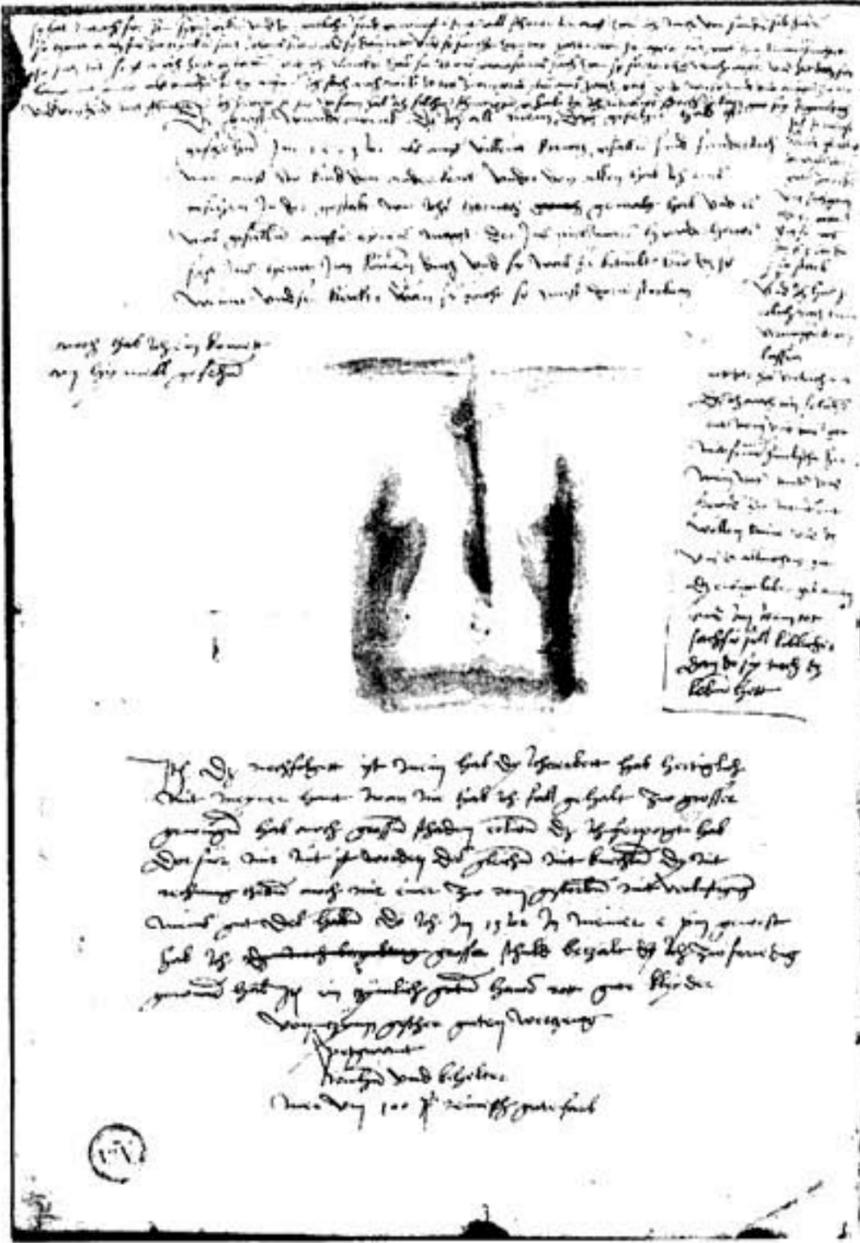
El siguiente elemento a indagar en la arqueología de la historia es analizar la diferencia entre lo que "verdaderamente pasó" y lo que "realmente pasó" (Dening 1988). Al incorporar los distintos pasados textualizados que se desplazan desde la historia oficial hasta la memoria colectiva, la "historia real" pierde sus perfiles, pues cada personaje performa una historia distinta y un efecto distinto de esa historia. Reconstruir lo que "verdaderamente pasó" es hacer la historia de todas estas voces; reconstruir lo que "realmente pasó" es, primero, dejar fuera la multivocidad de los textos, y segundo, es pretender crear una sola lectura o interpretación válida sobre los "hechos históricos", considerándolos co-

mo tales y no como textos que son abiertos a la posibilidad de varias lecturas. La historia es una reconstitución permanente de significados que se hace desde un presente, por ello, describir lo que "realmente pasó" es construir una historia no para establecer lo que realmente pasó, sino aquello que se inventa desde un presente que "otreriza" tanto al espacio, como al tiempo.

¿Y la oralidad?

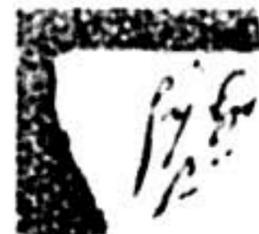
Esta arqueología ha interrogado al pasado textualizado, pero ¿qué ocurre con la oralidad? Esta pregunta permite abrir la discusión sobre la posibilidad de realizar una etnografía de la historia. Al hablar de un "pasado textualizado" no se hace referencia únicamente a un pasado escrito, sino que hace referencia a todas las formas de inscripción, que pueden ser escritas, aprendidas por una memoria social, guardadas en las formas de los espacios y en el cuerpo.

Para explicar cómo funciona el cuerpo como texto o como memoria, utilizo las propuestas de Connerton (1989) y Stoller (1994). Connerton parte de una distinción entre dos tipos fundamentales de prácticas sociales: las prácticas incorporativas (1989:72), que son aquellas prácticas que se realizan a partir de un cuerpo presente, sean estas acciones intencionales o no-intencionales. Un ejemplo de estas prácticas son la gama de posturas, de gestos que denotan una



única y siempre semejante a sí misma, sino en términos de una confrontación permanente entre el presente y el pasado, donde el presente transforma el pasado y aplica los principios de una poética cultural.

La incorporación de la memoria en la construcción de la historia abre, además, otro espacio de análisis: la variedad de historias sobre la Historia. Tradicionalmente se ha considerado que la Historia está condensada en los libros de historia, en los trabajos académicos, tal vez en los archivos institucionales y demás for-



coreografía de la autoridad. Estas gamas de posturas performativas culturalmente específicas son las que brindan el poder mnemotécnico al cuerpo. Y las prácticas inscriptivas (1989:73) que son las formas de guardar información, las enciclopedias, los índices, las fotografías, las computadoras, diskettes, cassettes, todos aquellos elementos que guardan información sin necesidad de la presencia de quien brinda la información. Preferentemente es una práctica intencional. Un ejemplo de estas prácticas es el alfabeto, que se debe a la transferencia sistemática de las propiedades temporales de la voz humana a las propiedades espaciales de las marcas inscriptas; esto es, a rasgos replicables de su forma, de su posición, de su distancia, orden y disposición lineal. Estos rasgos replicables no contienen un significado intrínseco en sí mismo y por esta condición han sido transformados en dispositivos mnemotécnicos mecánicos (Connerton 1989:75).

Sin embargo, esta distinción entre prácticas incorporativas y prácticas inscriptivas debe ser tomada como un dispositivo heurístico, puesto que muchas prácticas de inscripción contienen elementos de incorporación y en muchos casos es inconcebible una práctica de inscripción sin un elemento de incorporación (Connerton 1989:78).

Pero, ¿cómo estas prácticas sociales son incorporadas? Por un proceso que Connerton denomina de naturalización o de natu-

ralidad. Identifica dos tipos de naturalidad, la "naturalidad natural" y la "naturalidad forzada". La primera es percibida como natural por su casualidad espontánea y un despliegue uniforme de las ejecuciones; la naturalidad percibida como forzada es aquella donde es obvia la presencia de notas falsas, signos de una manera de comportamiento considerado como legítimo, es un comportamiento que refleja un código cultural reconocido antes que conocido (1994:88).

Los hábitos son aquellos que borrarán la diferencia entre naturalidad natural y naturalidad forzada; los hábitos son algo más que habilidades técnicas que existen por fuera de nuestros gustos o disgustos y que no poseen ninguna cualidad de urgencia o impulso o que carecen de una disposición afectiva. Los hábitos son disposiciones afectivas: una disposición formada a través de la frecuente repetición de un número específico de actos que forman parte fundamental e íntima de nosotros mismos y que tienen poder por ser esa parte fundamental e íntima de nosotros. Más que una disposición, el hábito es una forma de referirse a esa clase de actividad en que un número de rasgos son recolectados conjuntamente para formar una práctica; el hábito evoca operatividad, ejercicio en el sentido del efecto reforzante de los actos repetidos y que disminuye la atención consciente con la que nuestros actos son ejecutados. En otras palabras, el hábito es la naturalización de los actos, la in-

corporación de la práctica. Por ello, el cuerpo se convierte en una memoria habitual (Connerton 1989:88-94).

Para Connerton, las prácticas incorporativas no han sido tomadas en cuenta por la hermenéutica debido a un rasgo definitorio de estas prácticas: estas prácticas no serán totalmente adquiridas sin una disminución de la atención consciente brindada a ellas.

Este rasgo particular de las prácticas incorporativas, las convierte en un sistema particularmente efectivo de mnemotécnica,



puesto que los valores y las categorías que un grupo quiera conservar serán asegurados a través de los automatismos culturales, a través de la memoria habitual sedimentada en el cuerpo (1989:101-104).

El cuerpo como depositario de memorias culturales

Para Stoller (1994), la consideración del cuerpo como un depositario de memorias culturales es también muy importante; sin embargo, propone la necesidad de considerar el cuerpo no solamente como una fuente de inscripción, sino también como un texto. El considerar la incorporación significa para Stoller permitirse el análisis de la contra-memoria, la memoria de los marginales que depositan su memoria en cuentos, objetos y cuerpos antes que en textos (1994:639).

Por tanto, la oralidad también puede ser leída como un texto que tiene las mismas características sociales de un texto escrito; es decir, que está atravesada también por unas relaciones de poder, tal y como se condensan en la escritura, pues las relaciones de poder no son exclusivas de una u otra forma de expresión. La escritura y la oralidad cambian de



acuerdo a quien cuenta la historia, no es una historia, es si una historia relacional matizada por los diferentes actores y por las distintas formas que adoptan las relaciones de poder.

Así, la etnografía de la historia incorpora como fuentes a las distintas "reliquias", como expresiones de lo ocurrido, cifrado en algún mensaje y codificado en sus formas simbólicas; estas reliquias de lo ocurrido, son siempre interpretación de lo ocurrido, nunca lo ocurrido en sí mismo.

El archivo

Y finalmente, la arqueología analiza también un elemento im-

portante en el hacer historia: el archivo. Parecería ser que el archivo es aquel espacio objetivo y neutro donde se guardan esas 'reliquias' anotadas anteriormente. Sin embargo, así como hemos anotado una "poética cultural" para la lectura del pasado textualizado, existe también una poética para la conservación de ese pasado. La forma y lugar de conservación recontextualiza e influye en la lectura de ese pasado (Denning 1988:27).

Desde esta mirada arqueológica y etnográfica de la historia, se puede responder, entonces, a la pregunta planteada al inicio, ¿Es la historia ecuatoriana una historia de mitos y mentiras? Desde la perspectiva de una historia que pretende reconstruir lo que "realmente pasó" seguramente que la respuesta es si; pero desde la perspectiva de una historia que "cuenta" lo que "verdaderamente pasó", la respuesta es no porque esos "mitos y mentiras" se construyeron desde un presente que intentaba crear sentido sobre un pasado; ahora ese "presente" es un pasado sobre el que se intenta crear sentido desde un nuevo



presente. Por tanto, de lo que se trata no es de "reconstruir" el pasado, sino de evidenciar que para las diferentes ocasiones en que se usa la historia, se tiene un sentido diferente de ella y porque se la usa de maneras muy diferentes no es posible dar lugar al dominio de una sola forma de uso. Esas maneras distintas de usar la historia es lo que es la historia.

Solamente al utilizar esta

perspectiva de la historia es posible comprender como ciertos personajes y hechos históricos "cambian" de acuerdo al tiempo, como se "satanizó" a un personaje como Arroyo del Río frente a su reivindicación actual; o como comprender el recorrido del Diario Hoy, desde la Epopeya del Cenepa a la Paz sin condiciones. ¿Cambiaron los hechos históricos, o cambió el presente desde

donde se leen esos "hechos"? Y esto es justamente lo que pretende "deconstruir" una etnografía de la historia, no lo fáctico, sino las formas cómo se interpreta el pasado.

¿El Acuerdo de Paz con el Perú no ha significado claramente que la historia es una metáfora del pasado y una metonimia del presente?

Bibliografía

- Connerton, Paul, How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press, 1989
- Denning, Greg, History's Anthropology: The

Death of William Gooch. Lanham/New York/London: University Press of America, 1988

- Stoller, Paul, "Embodying Colonial Memories". American Anthropologist (96:3), 1994, pp.634-648.

LA PAZ: UNA RECTIFICACION DE EQUIVOCOS

La paz no puede constituirse sobre la continuidad de actitudes, conceptos y procedimientos. La firma del tratado de paz con el Perú plantea al país la oportunidad de construir una verdadera identidad amazónica

Carlos Viteri Gualinga (1)

“**A**maru-Mayu, la gran serpiente madre de los hombres”, fue el nombre con que denominaron los Incas a la superfluencia de las aguas que penetraban en la selva tendida al pie de su imperio. La

gran llanura amazónica, en sus más de 100 kilómetros que tiene de norte a sur, y 3.500 kilómetros de oeste a este, ingresó al mundo mítico europeo, desde las aciagas épocas de la conquista, allá por la primera mitad del siglo XVI.

El imaginario de los primeros europeos que penetraron en este inmenso manto verde extrajo

desde la antigua Grecia (de los tiempos del escritor latino Plinio, el historiador griego Herodoto y el poeta épico Homero) a las hijas de Ares (llamado Marte por los romanos) y Harmonía: las legendarias Amazonas, de cuya localización se decía, en los tiempos de Marco Polo, eran las islas oceánicas y que Cristóbal Colón, quizá, esperaba encontrar



Fotos: Mundos Amazónicos

en las costas del nuevo mundo. Así, transportadas por la imaginación, las Amazonas abandonaron los océanos para establecerse en el corazón de la impenetrable selva, para adquirir forma por primera vez en la historia del mundo occidental, en el relato del padre Gaspar de Carvajal —el dominico de la expedición de Pizarro y Orellana— quien aseguró haber sobrevivido al enfrentamiento con estas guerreras.

El mito de las Amazonas unida al de "El Dorado", el rey que se bañaba en oro, trastornó la imaginación de los aventureros europeos que, como el inglés Walter Raleigh, en su febril búsqueda del país de "El Dorado", se convenció de haber encontrado a monstruos acéfalos, que más tarde resultarían ser los Yekuana de Guyana, que tenían por costumbre llevar los hombros alzados. O como aquel vasco, Lope de Aguirre, que en 1560 se proclamó Rey de la Amazonia.

Las expediciones para incorporar tierras a las coronas española y portuguesa, la búsqueda de El Dorado, la cacería de los esclavos, las famosas reducciones y el expolio de los encomenderos, fueron hechos que determinaron la exterminación de la gran nación Omagua hasta el siglo XVIII.

Tras la senda de los conquistadores se encaminaron, no sin que muchos perezcan en el intento, las misiones de jesuitas y dominicos, como parte de la política de anexión de tierras y pueblos a las coronas. Pedro Teixeira fue el primero en viajar entre Pará-Quito-Pará, remontando el "río mar" en sentido opuesto al que Orellana lo hizo un siglo antes, de cuyo viaje el jesuita Cristóbal de Acuña escribió "El Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas" en 1641, donde tam-

bién se refirió a la existencia de las Amazonas, a quienes La Condamine describió, cien años después, como mujeres que seguían a sus maridos a la guerra.

Hacia la mitad del siglo XVIII la mítica amazonía recibió la visita de grandes científicos que no eran indiferentes a la leyenda de las Amazonas, como el geógrafo francés Charles Marie de La Condamine; el naturalista y también geógrafo alemán Alexander von Humboldt; y en el siglo XIX el padre de la zoogeografía, el británico Alfred Russel Wallace, entre otros. Todos ellos exploraron, codificaron y escribieron una versión de la amazonía.

A finales del siglo XVIII, la Amazonía castellana y portuguesa, fue azotada por otra oleada de fiebre de conquista y saqueo. La del caucho, que instauró en la cuenca del Putumayo, por intermedio de los hermanos Arana del Perú y sus socios británicos, el mayor régimen de terror y muerte del que se tenga memoria, en la región del departamento de Loreto, reclamado en la época por Colombia y Perú, en donde

los indígenas eran esclavizados para recolectar el caucho para un mundo que iniciaba a rodar.

La frontera y los indios

Viaje de la Sal (2)

Duraban varias lunas (meses), de tres a seis; eran realmente grandes expediciones, en canoas construidas especialmente para aquellas duras y prolongadas travesías, partían en un número promedio de seis embarcaciones, en su mayoría hombres adultos y jóvenes, y el imprescindible guía espiritual y médico, el sabio (yachac); unos llevaban en silencio sus intenciones de no retorno. Madres, esposas e hijos, se quedaban a esperar a que, a través de los meandros, el mismo río trajera de vuelta a sus intrépidos navegantes que partían en los viajes de la sal.

Aún quedan memorias que



Fotos: Mundos Amazónicos

Fotos: Mundos Amazónicos



Las conversaciones y decisiones referentes a la integración fronteriza, al comercio y navegación, a la confianza y seguridad, deben contar con la participación de los pueblos afectados durante décadas por el cierre de la frontera

testimonian estos viajes, que vuelven sus rostros al pasado para hablar de las minas de sal de las cabeceras del río Huallaga, en donde por días enteros se dedicaban a cortar a golpe de hacha las rocas de sal, hasta que de tanto contacto, los pies quedaban carcomidos hasta los huesos. Los viajeros llegaban hasta Iquitos; allí intercambiaban productos como tabaco y artesanías utilitarias con hilos, telas, herramientas y la infaltable cachaza, el aguardiente de caña, entre otras cosas.

Cuentan que una vez, cuando una de aquellas expediciones atracó de retorno en el puerto, el ritual alborozado de bienvenida de las impacientes esposas se vio frustrado de súbito, no lograron reconocer a los suyos que acababan de llegar: ¿estos no son quienes esperamos! ¿Quiénes son entonces? ¿Cuál es mi esposo? ¿Y mi hijo? ¡Llevan puesta una ropa extraña! La razón era que a los viajeros, los militares peruanos los habían cortado sus largos

cabellos y los habían regalado sus trajes; entonces sus apariencias resultaban extrañas y de mal gusto a los ojos indígenas. Varias esposas se negaron a compartir el techo y la cama hasta que sus maridos recobrasen su fisonomía original.

La sal, objetivo central de estos viajes, significó para muchos pueblos indígenas amazónicos del Ecuador, el establecimiento de un genuino sistema de intercambio comercial y cultural; en consecuencia, la ampliación de las fronteras étnicas a lo largo de la vasta rivera amazónica a través de generaciones. Los viajes marcaron, definitivamente, la continuidad y la fusión de pueblos, la creación de nuevos nexos de parentesco y, sobre todo, el intercambio y desarrollo del conocimiento más profundo de la espiritualidad del cosmos indígena: el shamanismo, si así puede llamarse el saber más elevado de los pueblos de la selva.

Tras el conflicto fronterizo de

1941, estos viajes fueron suspendidos. Familias y pueblos quedaron separados por el muro invisible. El tiempo que vino dio paso a la memoria de los pocos que hasta hoy relatan como gestas heroicas las épocas en que se deslizaban y trepaban alegres y temerosos por las aguas de aquellos ríos, para encontrarse con su propio valor y descubrir el de otros. Esto que parece como el recuerdo de un pasado sin retorno, de pueblos que un día quedaron como cauces de ríos represados, hoy toma forma de futuro...

“Transitar libremente”

El Estatuto de los Garantes⁽³⁾ para el Alto Cenepa en su numeral ocho manifiesta: “Los miembros de las comunidades nativas de la región podrán transitar libremente entre las dos zonas ecológicas”. Esta resolución, sin duda, se inspira en el artículo 32 del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo, OIT (Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes), que están ratificados y tienen carácter de Ley Constitucional tanto en Ecuador como Perú (4). El referido artículo manifiesta: “Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural y del medio ambiente”. Esto significa que los derechos indígenas van más allá del libre tránsito.

La resolución de los garantes, entendida en el contexto del Convenio 169, significa el reconocimiento tácito del perjuicio que ha significado para los pue-

blos indígenas de frontera, el establecimiento de un límite divisorio irresoluto, que por sus características (separó pueblos, implantó un régimen de estado de sitio con las consecuentes arbitrariedades contra la población local), se constituyó en una frontera análoga al Muro de Berlín, en plena selva. Con este antecedente se torna indispensable que los gobiernos asuman con seriedad lo que los pueblos indígenas han venido reclamando: la participación en las conversaciones y toma de decisiones en el proceso de paz a futuro. Dicho de otra manera, en adelante, las conversaciones y decisiones en lo referente a la integración fronteriza, comercio y navegación, confianza y seguridad deben contar con la participación de los pueblos afectados en décadas por la frontera. Que han vivido un perjuicio incuantificable, debiendo suspender contra su voluntad, toda forma de intercambio cultural y familiar con sus consanguíneos y pobladores a lo largo de los afluentes del Amazonas. Este perjuicio se traduce en una enorme deuda moral y económica que tienen los Estados con los pueblos indígenas.

Perspectivas

En agosto pasado, aún cuando no se vislumbraba el desenlace de las negociaciones, en Pastaza, en una reunión entre dirigentes indígenas del país y cuatro altos funcionarios del flamante gobierno, los indígenas formularon un planteamiento que se puede calificar como histórico y visionario por su pragmatismo y contenido. Allí, en un debate en el que se planteó redefinir urgentemente las políticas y procedimientos petroleros para el centro y sur de la amazonía, se propuso, entre

otras, la necesidad de crear una nueva política de reversión de la renta petrolera. Uno de los objetivos centrales a los que apuntaron las demandas económicas de los indígenas, fue el levantamiento de una infraestructura co-

Para consolidar la paz, los habitantes de las fronteras conocen más que nadie que ésta no tiene que iniciarse desde cero. Ya existen las bases para ello

munitaria de comercio, navegación y comunicación a través de los pequeños y medianos afluentes del Pastaza, Napo y Amazonas. Ante el planteamiento, una funcionaria emocionada propuso que el diálogo con los indígenas y el régimen se denomine "Foro Amazonía dos mil", lo cual fue aceptado por los indígenas.

No es nada novedosa la aspiración indígena a reactivar sus relaciones interrumpidas por la frontera. Estas relaciones comprenden: re-uniones familiares, vistas mutuas, intercambios de conocimientos, diálogos organizacionales, intercambio de productos y especies vegetales y animales, y actividades comerciales. En esto de consolidar la paz en la profundización de las relaciones, los habitantes de las fronteras conocen más que nadie que no se tiene que iniciar de cero. Que existen las bases fundamentales de una continuidad

geográfica, cultural, social, ambiental y económica capaces de anular cualquier frontera. Lo cual queda demostrado también por los Shuar y los Achuar, quienes se encuentran preparando la realización del Encuentro Bi-nacional de las Nacionalidades Shuar y Achuar de Ecuador y Perú, en diciembre próximo. El objetivo es re-encontrarse entre familias y buscar objetivos y estrategias conjuntas de desarrollo, basados en la solidaridad, la cooperación y la administración de un territorio bi-nacional que acoge a setenta mil Shuaras y seis mil Achuaras.

Integración

Uno de los objetivos que se plantea la Comisión de Buena Vecindad es el de "establecer un nuevo régimen fronterizo, que esté adaptado a las realidades y aspiraciones de los habitantes de la región fronteriza de ambas naciones, para permitir su desarrollo sin restricciones".

Desde la perspectiva indígena amazónica, esto debe significar un giro en las políticas del Estado en relación con la Amazonía y básicamente en políticas que comprometen las circunscripciones territoriales indígenas reconocidos en la Constitución (5). Debe entrar en vigor la consulta y la participación indígena en los procesos de extracción de los recursos no renovables, para establecer conjuntamente normas de

Fotos: Mundos Amazónicos



La zona de la cordillera del Cóndor es considerada por los Shuar y los Ahuaruna como área sagrada. Por lo tanto, sería ideal que los flamantes parques nacionales sean manejados bajo este principio

procedimientos éticos y de beneficios equitativos, que estimulen una reactivación económica productiva, entre otras, asociada a los requerimientos de intercambio comercial y cultural a través de la frontera. En este aspecto se inscribe también la vigencia del derecho indígena a administrar los recursos renovables (bio-diversidad) y el respeto a la propiedad intelectual, que son campos indisolubles amenazados hoy por hoy por los cazadores de patentes.

Igualmente, no se puede pretender garantizar el derecho de estos pueblos a "un desarrollo sin restricciones" cuando el ochenta por ciento de los territorios indígenas se localizan en áreas protegidas y otras denominadas franjas de seguridad, que constituyen "impedimentos legales"

para la adjudicación de títulos a las comunidades. No está por demás decir que una comunidad sin la garantía de tenencia de su espacio vital, no tendrá ninguna posibilidad de desarrollarse.

La zona de la cordillera del Cóndor es considerada por los Shuar y Ahuaruna como áreas sagradas, por lo tanto sería ideal que los flamantes parques nacionales sean manejados bajo este principio, y asociado a los objetivos de reencuentro, solidaridad y cooperación que se encuentran estableciendo estos pueblos. O por lo menos, los Estados deberían planificar el manejo de los parques junto a los Shuar y Ahuaruna. De lo contrario, se estará perpetrando un borra y va de nuevo, que supondría la eliminación de un problema y la inmediata implantación de otro, que podría significar la continuidad de la restricción de la vida de los Shuar bajo un argumento ecologista y el control de la burocracia ecologista.

Sería deseable, igualmente, que los ciudadanos que habitan y que nacen en ésta área decidan por su propia voluntad ser Shuar ecuatorianos o peruanos o adoptar la binacionalidad como se reconoce en la Constitución (6).

Comercio, navegación

En el campo del Comercio y la Navegación se dice que "la navegación pacífica y el comercio por el río Amazonas y sus afluentes septentrionales serán posibles. Ecuador gozará de un derecho de tránsito terrestre por las vías públicas de acceso, ac-

tualmente existentes y que se construyan en el futuro".

Es necesario que se reconozcan como zonas de libre tránsito los ríos por donde históricamente han transitado las embarcaciones indígenas como también los senderos de selva. Porque esas son las vías públicas de las comunidades, muchas de ellas habrá que mejorarlas, lo cual supone el ensanchamiento de los caminos y su mantenimiento, construcción de puertos, muelles y astilleros para la construcción de embarcaciones de diverso calado. Infraestructura de comunicación, pistas de aterrizaje, entre otros requerimientos prácticos. El comercio y navegación no debe entenderse únicamente en términos de gran escala y calado, si no también, y sobretodo, debe ser ejercido -en el contexto indígena- a nivel familiar y comunitario, es allí cuando los ríos que actualmente no están siendo considerados aptos para los fines de comercio y navegación, se convertirán, al contrario, en las vías de acceso más importantes hacia el Perú.

Confianza y seguridad

En lo referente a Confianza y Seguridad se manifiesta que "la Comisión realizará encuentros parlamentarios, cursos, seminarios y otros eventos de carácter académico para afianzar la amistad entre los dos países. Además, se intentará un nivel de mayor

conocimiento y comprensión entre las fuerzas armadas y las sociedades”.

Al tenor de esta causa, sería deseable que el Estado apoye las iniciativas binacionales que los pueblos indígenas se propongan como ya lo han venido desarrollando, estos son, congresos, seminarios, encuentros y eventos de intercambio. Sería lógico que para estos eventos, se pueda transitar directa y libremente entre Ecuador y Perú por la frontera sin necesidad de viajar a través de las capitales.

En las relaciones con las Fuerzas Armadas, es necesario que eliminen los estatus de zonas y franjas de seguridad nacional establecidos en la amazonía en territorios indígenas. Estos han sido los argumentos para establecer un permanente estado de sitio en esta región. Un mayor conocimiento y comprensión entre Fuerzas Armadas y sociedad debe sustentarse en la confianza y el respeto mutuo de los derechos humanos colectivos e individuales. Sobre esto debemos construir una nueva relación civil – militar, capaz de contribuir a un desarrollo en armonía basado en la cooperación entre los diversos actores de las áreas de frontera. Esto supone una modificación de los roles de las Fuerzas Armadas, el mismo que debe ser producto de un verdadero diálogo civil-militar.

En directa relación a los derechos humanos colectivos e individuales, y en función de la confianza y seguridad, resulta impostergable poner fin a tres décadas de guerra de baja intensidad, implementada desde el Estado a través de la política hidrocarburífera contra los pueblos indígenas. La desoladora acción de la trilogía Estado-Petroleras-Fuerzas Arma-

das, que ha generado una cultura de violencia y polución social, ambiental y económica, debe terminar.

En coherencia con los principios de confianza y seguridad, se debe eliminar el criterio de que la única presencia humana válida, que patenta soberanía, defensa territorial y presencia del Estado, son los enclaves colonos en territorios indígenas. Después de los

La desoladora acción en la Amazonía de la trilogía Estado, petroleras y Fuerzas Armadas, que ha generado violencia y otros problemas, debe terminar

fracasos que hemos visto sobre estos proyectos, que no han provocado otra cosa sino el apareamiento de poblados abandonados a su suerte y, como si fuera poco, en conflicto permanente con las comunidades indígenas, es hora de remitir al olvido la anacrónica idea de las fronteras vivas. Es necesario que, en su lugar, los pueblos y ciudades que ya existen tengan resuelto por lo menos los servicios básicos, y que los derechos de los pueblos indígenas sean respetados y protegidos por el Estado.

Todas las proyecciones en estos campos deben servir para potenciar experiencias y propuestas ya encaminadas, como, por ejem-

plo, las iniciativas comunitarias orientadas a la recuperación y profundización de los conocimientos y tecnologías propias, para un mejor manejo de los territorios y sus recursos. Son experiencias que se implementan en varios pueblos indígenas. Allí giran propuestas económicas a largo plazo, en donde convergen el conocimiento indígena con lo más adaptable y compatible del conocimiento y la tecnología occidental. Este proceso se vería fortalecido con una política de intercambio y cooperación que ya se plantean varios pueblos indígenas, cuyas perspectivas abarcan desde los conocimientos shamánicos, productos elaborados, tecnologías, hasta el intercambio de especies botánicas y faunísticas que garanticen una recuperación mutua del banco genético in situ, lo cual constituye uno de los ejes de la seguridad alimentaria y económica de los pueblos.

Este proceso aportará a la consolidación cultural, tecnológica y económica de los pueblos indígenas como una respuesta a las necesidades presentes y futuras, y sobre todo, para poner fin al expolio físico, cultural y genético que los campeones de la globalización se hallan perpetrando, a través de reprochables acciones que se conocen como la piratería biológica y del conocimiento indígena como insumos patentables y como bases de la

biotecnología.

Una condición insoslayable para que exista la confianza y seguridad, para el libre tránsito y comercio en la frontera, es el desminado urgente de toda área afectada por ese flagelo de la guerra.

Un tratado de paz interna

Se ha dicho que una condición de la paz constituye la re-escritura de la historia. La historia interna del Ecuador y las relaciones con Perú no se pueden convertir en un palimpsesto. En adelante requieren ser escritas y leídas con otra visión, que no sea la de conquista y el victimismo. Debe ser una historia consensuada, no unilateral. Entonces antes que reescribirla necesitamos complementarla, desde otras versiones, incorporar la visión de los excluidos de la patria central, para que sea una historia completa, con los pueblos indígenas, sin mitos y sin prejuicios.

Se hace necesario trabajar en el espacio generador de las fronteras, la educación. Allí es necesario pensar en contenidos educativos comunes atravesados por la dimensión de la interculturalidad, la convivencia, la equidad y la paz.

Hay dos frentes de paz que construir simultáneamente: la paz internacional y la paz interna. Las bases formales de la primera están sentadas. Su consolidación depende de nuestra capacidad de construir la paz interna. Aquella trastocada desde cinco siglos por terribles fronteras del imaginario, son fronteras visibles e intangibles. Las fronteras de un sin fin de prejuicios que nos impiden aceptarnos y aceptar este país tal y como es: indio, mestizo, inmigrante, urbano, rural, andino y amazónico.

Las fronteras que se agigantan día a día a ritmo proporcional al sesenta por ciento de ecuatorianos pobres; aquellas que se amplían cada día y arrasa como el fuego; el espejismo del progreso petrolero que asfixia los derechos indígenas y de pobladores colonos. Las fronteras irremontables

Se hace necesario trabajar en la educación. Pensar en contenidos educativos comunes atravesados por la dimensión de la interculturalidad, la convivencia, la equidad y la paz

de la absurda deuda externa a costa de la desnutrición del 45 por ciento de los niños ecuatorianos. Las fronteras, en espiral, de la corrupción y el clientelismos que construyen cotidianamente caciques y beneficiarios a lo largo y ancho de la aldea patria, sitiando todo acto de ciudadanía a cuyo dance entran evasores de toda calaña sellando otra perversa frontera que separa al país de la civilización.

Estas son las fronteras que habrá que derrumbar en el camino hacia la paz interna.

Dar contenido a la vacuidad del país amazónico

Se insiste que en los términos en que se firmó el Acuerdo de paz de Itamaraty, el Ecuador ha

dejado de ser amazónico. Nada más absurdo. Lo "amazónico" debe ser entendido como una categoría identitaria y geopolítica en permanente construcción, y los hechos indican que Ecuador nunca se preocupó de construir una identidad amazónica. Su estilo de Estado y su "sociedad patria" (7) serrana y costeña desarrolló más bien desde imaginarios de conquista, una relación de odio y amor frente a la amazonía, la otra mitad de la geografía nacional. Odio por el infierno verde, y amor por el mito inmutable de El Dorado, y por ser "tierra sin hombres, para hombres sin tierra". Manteniendo en la marginalidad y la negación a los referentes reales de identidad amazónica: los pueblos indígenas. Esta ha sido y es la realidad de las relaciones del Ecuador con "esta selva más antigua que todos los Estados" como describe Luis Sepúlveda en su libro "Un viejo que leía novelas de amor", donde recrea maravillosamente esta relación odio-amor de un Estado que pretendió deshacerse de muchos pobres, enviándolos a la amazonía con promesas de desarrollo ganadero, maderero, minero y ayuda que jamás llegarían.

La identidad amazónica entendida desde la patria serrana y costeña en los últimos cincuenta años, se ha basado más que en hechos reales, en algo que se ha mantenido solo como una aspiración nunca ejercida, cual es, el

de ser ribereño del río Amazonas (como consta en el Protocolo Pedemonte-Mosquera de 1830), y que, en consecuencia, los barcos ecuatorianos naveguen en él. Una aspiración -nada más que eso- que se ha mantenido, curiosamente, pese a la vigencia del Protocolo de Río de Janeiro de 1942.

Es un gran equívoco condicionar "lo amazónico" al río Amazonas. Este no puede ni debe ser entendido como el único referente de la identidad amazónica del Ecuador. La amazonía es más que el gran río. Es un espacio territorial complejo, que comprende pueblos, culturas, diversidad biológica, cuencas hídricas, ecosistemas, suelos, pisos ecológicos y, como consecuencia de aquello, una composición ambiental imprescindible para el planeta.

Ecuador es uno de los ocho países que tiene el privilegio de tener dentro de sus límites territoriales una de las áreas más estratégicas de la geografía amazónica igual o más importante que la inmensa llanura baja. Este espacio que se cuelga y se desborda a través de las estribaciones orientales de los Andes, constituye el vientre del que nace y se alimenta un estratégico sistema hidrográfico que alimenta gran parte del universo hídrico de la Amazonía, cuya suerte ecológica depende y dependerá de lo que ocurriere en el territorio ecuatoriano.

En la medida en que el Estado y la Sociedad tengan la voluntad de construir una conciencia, que propicie la adopción de una visión distinta a la que se mantiene en el presente en esta geografía, que no sea la del usufructo inmisericorde, que nos comprometa a inventarnos nuevos conceptos de desarrollo y convivencia hombre y medio ambiente, allí sí el Ecuador se irá construyendo como el país amazónico que nunca ha sido. Libre de las anteojeras heredadas de la conquista.

Por lo tanto, la amazonía no puede continuar siendo sometida a la extrema presión de una economía extractiva sin contemplaciones y por un acelerado proceso de urbanización caótico, contaminante y depredador. Resulta importante entender que la región se ha visto constreñida a vivir en las tres últimas décadas un proceso que al resto de la sociedad le ha tomado más de un siglo. Esto ha significado la aparición sucesiva y acelerada de nuevos conflictos. Convirtiendo a la amazonía en el escenario donde conviven viejos problemas no resueltos (como la ausencia de servicios básicos, y los generados por la explotación petrolera, maderera y minera), con los nuevos que aún resultan indescifrables, especialmente para los pueblos indígenas como la biopiratería y tráfico de información



Fotos: Mundos Amazónicos

La amazonía ecuatoriana debe ser privilegiada a partir de los propios habitantes. El reto es convertirla en una región con un régimen de vida distinto

genética de los que no se libran ni las personas.

La amazonía ecuatoriana debe ser privilegiada empezando desde los propios habitantes amazónicos. El reto es convertirla en una región con un régimen de vida distinta, en donde todo proyecto humano, toda actividad económica, pública o privado tenga como componente substancial el manejo de los impactos socio-ambientales a corto, mediano y largo plazo. Por su heterogeneidad y conflictividad la amazonía debe ser el territorio de los consensos y no esa especie de tierra de nadie.

La amazonía no puede ser considerada como la periferia a la que hay que controlar y decidir a control remoto desde otras regiones del país e inclusive desde afuera. No se puede pretender su incorporación a la globalización al puro estilo de la época cauchera o valorando económicamente cada centímetro de bosque bajo

el concepto de servicios ambientales, mientras que los pobladores amazónicos aparecen en los primeros casilleros de los índices de pobreza y miseria.

La amazonía no puede continuar siendo un gran cementerio de proyectos experimentales por parte la "gran burocracia light" del "desarrollo sustentable". Tan poco debe continuar siendo un pretexto de los intereses de la burocracia política central, que cree haber encontrado la fórmula mágica para la solución de las necesidades sociales creando ineficientes aparatos políticos como el ECORAE. Mientras que

los gobernantes locales encubran sus sueños de pequeños caciques, incapaces de generar propuestas y estrategias de desarrollo y gestión desde el ethos amazónico.

En suma, la paz no puede construirse sobre la continuidad de actitudes, conceptos y procedimientos que actualmente existen. La firma del tratado de paz plantea al país esta oportunidad excepcional -y que al mismo tiempo se convierte en una condición sine qua non de la paz-, el de construir como país una verdadera identidad amazónica sobre la real dimensión múltiple de nuestra amazonía, con la garantía

en los acuerdos de integración, comercio, confianza, seguridad y navegación en el Amazonas y "sus afluentes septentrionales" que nunca se tuvo.

Si el Estado y la sociedad nacional no redimensionan su visión y forma de relacionamiento con la amazonía, y prevalece la consideración de la amazonía como "la colonia interna", como define la antropóloga María Fernanda Espinoza, Ecuador seguirá viéndose amazónico en la vacuidad de la muletilla nostálgica del slogan "Ecuador fue, es y será país amazónico".

NOTAS

- (1) Antropólogo, editorialista del Diario HOY.
- (2) Artículo publicado en el Diario HOY el 7 de febrero de 1998.
- (3) Tomado del Diario Hoy y El Comercio del 24 de octubre de 1998
- (4) El Convenio 169 fue ratificado por el Congreso Peruano en Marzo de 1994, Mientras que en Ecuador fue ratificado en Abril de 1998.
- (5) Artículo 244: "El territorio del Ecuador es indivisible. Para la administración del Estado y la representación política existirán provincias, cantones y parroquias. Habrá circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas que serán establecidas por la Ley"
- (6) Artículo 8 inciso 5 de la Constitución: Son ecuatorianos por naturalización: "Los habitantes de territorio extranjero en las zonas de frontera, que acrediten pertenecer al mismo pueblo ancestral ecuatoriano, con sujeción a los convenios y tratados internacionales, y que manifiesten su voluntad expresa de ser ecuatorianos".
- Art. 10 Quienes adquieren la ciudadanía ecuatoriana conforme al principio de reciprocidad, a los tratados que se hayan celebrado, y a la expre-

sa voluntad de adquirirla, podrán mantener la ciudadanía o nacionalidad de origen".

BIBLIOGRAFIA:

- . ALAIN, Gheerbrant. "El Amazonas, un Gigante Herido". Aguilar Universal.
- . PALACIO, Asencio José Luis. "Los Omaguas". Ed. CICAME, Quito 1989.
- . CASEMENT, Roger. "Putumayo, Caucho y Sangre". Ed. Abya-Yala 1985.
- . VITERI, Gualinga Carlos. "Viaje a la Sal". Diario HOY, 7 de febrero de 1998.
- . Diario Hoy 24 de octubre de 1998.
- . El Comercio, 24 de octubre de 1998.
- . ESPINOZA, María Fernanda, 1998. "La Amazonía Ecuatoriana: Colonia Interna". ICONOS No.5. FLACSO Ecuador.
- . CABODEVILLA, Miguel Angel, 1997. "La Selva de los Fantasmas Errantes". CICAME.
- . SEPULVEDA, Luis 1989. "Un Viejo que Leía Novelas de Amor". Tusquets Editores.
- . ASAMBLEA NACIONAL Constituyente. "Constitución política del Ecuador"
- . INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA. "Derechos indígenas".



Ciudad, espacio público y comunicación

En la medida en que el poder de decisión parece perderse en un complejo entorno internacional globalizador, la búsqueda de participación e identidad se concentra cada vez más en el ámbito de lo local

Dörte Wollrad
Ex investigadora de ILDIS

Introducción

El debate sobre las medidas económicas en la radio; el Pichincha detrás del aviso publicitario gigantesco de Coca Cola; los pitos agresivos de los conductores aproximándose a un congestionado redondel; el vendedor de mentas y chicles en el primer semáforo de la esquina; los chicos que limpian los parabrisas en la siguiente esquina; el hueco en la 12 de Octubre donde robaron la tapa del alcantarillado. . .

Atravieso la ciudad, voy de mi hogar a mi trabajo todos los días, como lo hacen miles de habitantes de Quito, en carro, bus, trole, caminando, desde el sur, desde el norte, del sur al norte, bajando laderas o subiendo del valle. Aunque vivimos en la misma ciudad, la conocemos en partes, la habitamos y percibimos de maneras muy distintas.

Hoy el 76% de la población latinoamericana, es decir, más de 300 millones de personas viven en urbes, y para el año 2000, América Latina será el continente de mayor población urbana en el mundo.

Este rápido y persistente proceso de urbanización genera cambios sociales, la concentración de culturas heterogéneas en espacios densos, nuevas formas de comportamiento e interacción, miedos tanto como oportunidades. La ciudad como *modus vivendi* es tanto un reto como una amenaza, tanto fascinación como riesgo. Si la disfrutamos o la sufrimos, si la analizamos o la gobernamos, la ciudad como reflejo condensado de la sociedad, nos provoca e inquieta permanente y directamente.

Probablemente por eso, el tema de su análisis

convoca de una manera masiva y multidisciplinaria, como se constató en el seminario internacional "Ciudad, Comunicación y Construcción de Ciudadanía", realizado del 7 al 9 de septiembre del presente año en Quito. El objetivo que FLACSO y la Fundación Ebert, como organizadores, se plantearon, fue acercarse al tema de la comunicación a partir de la dinámica de la ciudad con sus habitantes y actores (gobierno local, medios de comunicación, ciudadanía), y desde reflexiones teóricas tanto como experiencias y casos concretos. Gracias a las contribuciones de los ponentes internacionales, de los comentaristas nacionales y de la reunión plenaria, el seminario concluyó con una serie de propuestas y preguntas que abren camino a futuras investigaciones e intercambios.

Entendiendo el seminario, por lo tanto, como el punto de partida de un proceso de debate académico y político. Este artículo no se plantea resumir las investigaciones presentadas en el evento. Al contrario, intenta, desde ellas, señalar los ejes de la discusión, marcando las disensiones y preguntas abiertas que nos llevarán a un diálogo continuo sobre los nuevos fenómenos de la sociedad urbana. Los cuatro ejes del debate son la ciudad, la ciudadanía, el espacio público y la comunicación.

Ciudad

En el marco de los procesos de globalización y descentralización del poder político, el Estado está



perdiendo gran parte de su importancia como referente de las reindivnicaciones sociales, de las identidades y de los sentidos de pertenencia. En la medida en que el poder de decisión parece perderse en un complejo entorno internacional globalizador, la búsqueda de participación e identidad se concentra cada vez más en el ámbito de lo local. En consecuencia, la municipalidad, como unidad política más cercana, se está convirtiendo en el eje de las relaciones y reindivnicaciones sociales y políticas.

Partiendo de la polis griega, es decir, del concepto político de la ciudad, Mabel Piccini la define por su "desterritorialización", en tanto metáfora de la modernidad. La movilidad social y geográfica, y la concentración de una inmensa diversidad socio-cultural en las mega-ciudades, provocó la desafiliación de sus habitantes de los territorios y redes sociales tradicionales. Desubicadas entre la localidad y la aldea global, las ciudades se transformaron en no-ciudades, espacios del anonimato. El espacio público implicado en el concepto de polis, se pierde en el conjunto de no-lugares.

Esta visión de la muerte de la ciudad como cuna de la política, contrasta con interpretaciones que parten del hecho de que no existen ciudades abstractas. En su comentario, Marena Briones ofreció la definición de la ciudad como el escenario de relaciones sociales y, al mismo tiempo, como su pro-



ducto; por tanto, refleja las estructuras y problemas de la sociedad. Se autoconstruye y cambia permanentemente según dichas relaciones sociales. En la misma línea, Fernando Carrión propuso analizar la ciudad en su función como medio de comunicación, el pulso que nos habla del cambio social. Al lograr sintonizarse con ella, la ciudad podría servir como medio de comunicación entre el gobierno local y los habitantes. Para poder captar el mensaje del medio "ciudad" acerca del cambio social, hay que analizar los actores y sus nuevas formas de habitar la ciudad moderna.

Ciudadanía

Con la crisis de los agentes tradicionales de socialización, es decir, la iglesia, la escuela y la familia; de las formas tradicionales de representación (partidos políticos, sindicatos, etc.), movilización

social y relación territorial de los sujetos, aparecieron nuevas formas de interacción y afiliación social, menos duraderas, más puntuales, múltiples y desterritorializadas. La noción del ser colectivo se reemplaza gradualmente por un concepto del sujeto individual y flexible que circula por redes espontáneas y minoritarias, deslocalizándose psicológica y socialmente de manera permanente (Piccini). Sus identidades múltiples le llevan a formar tribus aisladas con culturas propias. Se fragmenta la colectividad.

Lo descrito hasta aquí nos lleva a dos preguntas:

¿Cómo valoramos la heterogeneidad de los sujetos urbanos? ¿Y cómo se define el concepto de ciudadano en este nuevo contexto? Por un lado, la heterogeneidad cultural acumulada en las urbes se puede valorar como un proceso innovador de gran potencial creativo: aunque formas tradicionales de afiliación e interacción social desaparecen, no se abre un vacío que produce caos. Los sujetos entran más bien en otras formas de interacción, tejiendo nuevas redes y solidaridades y articulándose por otros medios. El reto consiste en acompañar este proceso y apreciar las culturas múltiples – aunque fragmentadas – como riqueza urbana.

Esta celebración de la multiculturalidad (propuesta sobre todo por Shanti Pallai en su comentario), contrasta con una visión más pesimista que pone énfasis en la inseguridad, tanto por la falta de referentes tradicionales como por la violencia urbana (posición mantenida por Piccini). Según ella, la segregación de la ciudad y el nomadismo de sus sujetos plantea el exilio como estilo de vida, produciendo culturas frágiles e individuos adaptados al miedo. Estos individuos forman grupos restringidos y excluyentes, que les convierte en extranjeros y marginales frente al otro.

Mientras la celebración de la multiculturalidad corre el riesgo de glorificar la heterogeneidad y negar sus potenciales elementos de explosión social, la percepción de la realidad como caos nos puede impedir un análisis constructivo del cambio y de las soluciones que podría presentarse. Si bien es cierto que no hay heterogeneidad sin conflicto (Carlos Viteri en su comentario), como muestran las múltiples manifestaciones de intolerancia (tanto tradicionales como nuevas) que presenciamos dia-

riamente en las urbes, el problema no está tanto en la apreciación que nosotros podemos tener de la heterogeneidad, sino en el nivel de tolerancia actualmente presente en nuestras sociedades y la posibilidad de generarla en función de manejar la conflictividad social y cultural en las ciudades. Porque tanto celebrar como rechazar "al otro" significa negarse a una interacción cuyo requisito sería una reflexión acerca de la posición y perspectiva subjetiva desde la cual nos acercamos a la diversidad.

Queda como problema abierto la definición de ciudadanía. Si Carrión afirma que sin ciudadanía no hay ciudad, y Rosa María Alfaro constata que sin colectividad no hay ciudadanía, la fragmentación e individualización en la sociedad urbana pone en duda la posibilidad de que se construya ciudadanía en las urbes. ¿Pero ciudadanía en qué sentido? En el debate, el término surge tanto en su sentido político -como individuo con derechos y deberes, que se sujeta y pertenece de forma

igualitaria a un estado-, como en su sentido administrativo (usuario) y su noción económica como consumidor (Carrión). Como Alfaro señala, el sentido de pertenencia a una nación fue reemplazado por la identificación con una localidad que puede ser tanto el barrio como una comunidad virtual. Pero ni el ciudadano vecino ni el ciudadano global son suficientes para construir ciudadanía. Concepto clave del discurso político de ciudadanía es la igualdad, y como nadie (ni el Estado ni el Municipio) quieren o pueden encargarse de las desigualdades que ciudadanos conscientes podrían reclamar, el sujeto político fue reemplazado por el usuario o cliente de servicios públicos. Y en la medida en que la misma ciudad se convierte en mer-

La segregación de la ciudad y el nomadismo de sus sujetos, plantea el exilio como estilo de vida, produciendo culturas frágiles e individuos adaptados al miedo

cancia – como argumentó Fernanda Sánchez en el caso del city marketing – el usuario se convierte en consumidor de la ciudad y sus servicios. Así se evidenció en el debate la gradual despolitización del discurso sobre ciudadanía, desde un ciudadano (imaginario) activo y parte de un colectivo igualitario en sus derechos, a un consumidor/espectador (de igual manera imaginario) pasivo e igual apenas según su poder adquisitivo. Como causa y/o efecto de la despolitización del concepto de ciudadanía, también cambió radicalmente la idea del espacio público.

Espacio público

Democracia – afirma Alfaro – es el poder en público. El espacio público puede ser entendido, por lo tanto, como la esfera social en donde los distintos intereses sociales miden, negocian y concertan sus fuerzas entre sí y ante el poder. Allí se define y decide la agenda política.

La ya mencionada crisis de la representatividad política y el distanciamiento de las instituciones políticas, crearon un vacío en la mediación entre los ciudadanos y el poder que fue llenado por los medios de comunicación, los nuevos mediadores que nadie eligió, que no son representativos pero que gozan de una tremenda credibilidad en la población. Su tarea informativa se amplió a una noción de abogacía e interactividad: Vía teléfono, fax e internet el ciudadano puede participar en encuestas o presentar sus quejas al político en la pantalla y de esta manera sentirse parte del debate y del poder público.

Los medios construyen el escenario de un diálogo imaginario-mediático entre el público y el poder, privatizando e individualizando el espacio

El espacio público puede ser entendido como la esfera social en donde los distintos intereses sociales se miden, negocian y concertan sus fuerzas entre sí y ante el poder

público. Este "servicio a domicilio" con que nos entregan el debate y supuestas posibilidades de participación desde el hogar, reduce la necesidad de información e intercambios en la calle o la plaza, en el mercado o los bares del barrio. Al mismo tiempo, los medios –con un enfoque mayoritariamente sensacionalista – nos presentan un imaginario urbano de alta inseguridad y violencia. Aunque

es cierto que los medios no nos dicen qué pensar, sino sobre qué pensar, su impacto en la percepción individualizada del entorno en que vivimos es indiscutible. Sobre todo en cuanto a la televisión, se puede decir que lo que pasa por la pantalla pasa por ser real. Y si los miedos acrecientan la importancia de los medios (Alfaro cita a Martín Barbero), las posibilidades de habitar el entorno que nos ofrece la ciudad, refuerzan los miedos. La segregación

espacial de la ciudad, los condominios/fortalezas, los centros comerciales de alta vigilancia y las autopistas reemplazan los puntos de encuentro por puntos entre los cuales circulamos, puntos de desencuentro que ofrecen un anonimato que sugiere seguridad. Esta pulverización del espacio público, la inflexión del espacio y tiempo urbano (Piccini) nos lleva nuevamente a preguntas abiertas: Si el espacio público está desapareciendo y a la vez lo público se autoconstruye (Armando Silva cita a Habermas), ¿cómo y en qué lugar se articula la ciudadanía? ¿Cuáles son las nuevas – aunque fragmentadas – formas y medios de articulación? Si lo público sigue autoconstruyéndose pero bajo nuevos paradigmas y en nuevas redes, hay que refinar el instrumentario metodológico para su análisis. Aquí se evidencia la importancia de la comunicación como instrumento y producto del cambio social.

Comunicación

Comunicación no es la entrega mediática de información, la vía jerárquica del emisor al receptor que muchos siguen entendiendo por el término. Comunicación es el conjunto de relaciones sociales y su producto, como Briones afirma en su comentario. Y es un instrumento en el manejo de estas relaciones que puede implicar las más distintas intenciones: La ya mencionada intención difusionista que es la disociación de la información del



proceso comunicacional y la mera negación del otro; la propagandística que –como en el caso del city marketing y más frecuentemente en los esfuerzos comunicacionales por parte de partidos políticos – apunta a la manipulación; y la relacional que promueve el diálogo y, por ende, el empoderamiento de los distintos actores sociales frente a la negociación de sus intereses (Alfaro).

Mientras los modelos difusionistas y propagandistas no prevén ni permiten una contestación, un proceso de doble vía, el relacional entiende la comunicación como un proceso circular.

Frente a la fragmentación del potencial ciudadano y la pulverización del espacio público, conviene reflexionar sobre la medida en que las estrategias adoptadas por los medios masivos de comunicación, el gobierno local y los mismos actores sociales están actualmente contribuyendo o podrían contribuir en un futuro a la recuperación de la ciudad y sus espacios públicos. Como prueba Alfaro, la radio y la televisión, y en ciertas franjas sociales la prensa escrita, se convirtieron en la fuente más importante de información sobre lo que pasa en la ciudad. Y sin querer subestimar la capacidad con que individuos y grupos negocian el mensaje mediático, se puede decir que los medios tienen gran

parte del poder definitorio de lo real. Pero si lo real se compone de un sin número de imaginarios, hay que preguntarse si los medios reflejan y quieren reflejar esta pluralidad multicultural urbana. ¿Qué subculturas minoritarias acceden al medio gobernado por los ratings y ventas? ¿Qué y cuántos actores habitan el espacio público puesto en escena por los medios? ¿Cuántos habitantes de la ciudad acceden a la interacción mediática vía teléfono, fax o internet? ¿Qué procesos de exclusión e inclusión refuerzan los imaginarios mediáticos? La posibilidad de interacción con los medios de hecho está tecnológicamente limitada.



Sin embargo, la negación "del otro" en un trabajo difusionista es un

problema criticado por algunos medios y muchos periodistas.

Una concientización

sobre la heterogeneidad y, más directamente, sobre la creciente desigualdad de las realidades urbanas y los impactos y conflictividad que la noción de la información podría generar en distintos grupos, ayudaría a construir un mosaico periodístico más completo de la ciudad. Seguramente, sería más constructivo con respecto a la formación de ciudadanía que los supuestos espacios de participación en los medios y más propositivo que contestatario.

Los gobiernos locales - ámbito político más cercano y perceptible - en cambio imitan, en muchos casos, estrategias nacionales de comunicación y optan por la propaganda como su instrumento de comunicación con los ciudadanos. Aunque eso se entiende en la perspectiva reducida de intereses electorales, el impacto ha sido más bien negativo: O el público detecta la intención manipuladora y rechaza el mensaje, o el público descansa pasivamente como espectador de tantas maravillas. Si es cierto - como señala Carrión - que únicamente un gobierno de cercanía, descentralizado y atento tiene el potencial de manejar la creciente heterogeneidad y conflictividad urbana, una política municipal de comunicación con estrategias relacionales se convierte necesariamente en la política clave del gobierno local.

Las experiencias planteadas por Antanas Mockus convencen en este sentido y muestran que la

caja de herramientas comunicacionales de la cual dispone el municipio es mucho más grande y variable que el spot o la cuña radial. Prueban, además, que dialogar y negociar con los distintos y opuestos intereses, y crear reglas vía códigos simbólicos comunes, baja efectivamente los índices de violencia e intolerancia urbana. Promover la recuperación de espacios públicos, negociar y establecer un equilibrio entre la sanción legal y la gratificación moral, y acordar y socializar reglas culturales acerca de la convivencia en la ciudad, son procesos comunicacionales que fortalecen la gobernabilidad local. Aunque ciertamente no hay que ilusionarse con el poder pacificador de estas medidas frente a la tremenda desigualdad social que se concentra en las ciudades, la comunicación relacional implica participación y empoderamiento y es, por lo tanto, parte de la solución.

Que no todos los ciudadanos son espectadores pasivos, sino negociadores activos de los mensajes comunicacionales, podemos constatar a diario en nuestras ciudades: Frente a municipalidades ajenas y medios masivos excluyentes, creció sobre todo en esta década la cultura grafiti, tanto como el número de radios y televisoras comunitarias, el teatro en la calle tanto como los miembros de grupos virtuales en el internet. El atractivo que logró la comunicación comunitaria apesar de tremendas desventajas en lo legal, económico y tecnológico frente a los medios masivos, refleja en gran medida la búsqueda de localidad del ciudadano global-vecino e indica a los municipios una posible alianza hacia el gobierno de cercanía.

Conclusiones

Un seminario que abre las cabezas para nuevas preguntas en vez de presentar certezas y que nos hace observar de otra forma cosas mil veces vistas en el camino a la casa es más que un ejercicio académico. Es una invitación a un proceso -por supuesto comunicacional - al cual este artículo quiere contribuir. Sin embargo, el debate me dejó con una gran inquietud. Analizando los procesos de cambio por los cuales están pasando las sociedades urbanas, podemos llegar tanto a celebrar la diversidad como asustarnos del caos. ¿Pero en base a qué? ¿Partiendo de qué percepción anterior de la ciudad? ¿Y mirando desde qué punto de vista subjetivo? Mi duda es si disponemos (ya o no todavía) de los instrumentos metodológicos para el análisis de las supuestas multiculturalidades. ¿No corremos el riesgo de partir exclusivamente de nuestro ima-

ginario de la ciudad (atravesándola desde el condominio, vía autopista, al centro comercial y viceversa) sin evidenciar satisfactoriamente el hecho que los imaginarios no dejaron de tener cara de clase? En la ciudad han existido y siguen existiendo colectivos o "tribus" que no fueron escogidos voluntariamente por sus "afiliados" y que tampoco son transitorios. Los negros del Chota, por ejemplo, que viven en Quito no se encuentran en un proceso permanente de deslocalización social. Es decir que el proceso de exclusión e inclusión siempre ha tenido un actor, una elite minoritaria que decide sobre los afiliados y exiliados. El mestizaje que se promovió en la ciudad de La Paz (Contreras) se choca, tarde o temprano, con el clasismo, sexismo, racismo y las demás discriminaciones e intolerancias que siguen existentes.

El análisis social se ha vuelto un tanto ahistórico, reflejando el mismo proceso de despolitización e individualización que criticamos. Si la ciudad es el escenario de relaciones sociales y producto de ellas, se encuentra permanentemente en una dinámica cambiante, actualmente ubicada entre la mundialización y la localización de las culturas. Que en esta dinámica se rompen tejidos sociales tradicionales y desaparecen las formas y lugares tradicionales de afiliación y articulación de distintos grupos sociales, me parece un hecho fuera de disputa. Lo nuevo que se está tejiendo y el cómo y

desde dónde lo apreciamos, me parece el punto difícil en este debate. Si los que antes eran ciudadanos (y eso bajo qué concepto) hoy son consumidores, le agradezco a Silva por la diferenciación que él abre entre el consumo y la compra.

Porque mientras todos tenemos que consumir en el sentido de – mal o bien – tratar de satisfacer necesidades, muy pocos en nuestras sociedades socialmente tan segregadas pueden vivir su pulsión y satisfacer sus deseos con la compra. La venta de fantasía que nos crea una demanda imaginaria (Silva), se dirige a los que transitamos la ciudad en el 4x4, que dejamos de frecuentar el mercado en el centro por razones de seguridad y que nos sentimos ciudadanos del mundo por

conectarnos al internet. Somos nosotros quienes investigamos la creciente heterogeneidad y conflictividad que produce la urbanización –y celebramos o nos asustamos frente a lo que constatamos. ¿Si los imaginarios urbanos son productos de nuestros entornos y de cómo los habitamos, qué impacto tiene el hecho de ser mujer, blanca, clase media alta con formación académica en mi percepción de la multiculturalidad o del autoexilio? Lo que propongo, por lo tanto, no es nada nuevo: el cambiante tejido social urbano sigue siendo "precortado" por conceptos de clase, "raza" y género que, por lo tanto, no pueden faltar como categorías analíticas en nuestras investigaciones.

El cambiante tejido social urbano sigue siendo "precortado" por conceptos de clase, raza y género que no pueden faltar como categorías analíticas en nuestras investigaciones

CIUDADANÍA: UNA CUESTION DE MEDIACIONES

La ciudadanía es fundamentalmente una cuestión de mediaciones y, en consecuencia, de comunicación en el amplio sentido de la palabra

Marena Briones Velastegu
Abogada, comunicadora

Estas reflexiones nacen de una preocupación personal afincada últimamente en torno a tres interrogantes, que me han parecido claves en el cuestionamiento de la democracia como sistema político y como espacio de convivencia social: ¿Qué significa ser ciudadano/ciudadana en un mundo como el de hoy, y, particularmente, en el Ecuador de hoy?; ¿cómo gestar una ciudadanía eficaz y real, en términos de sujetos co-hacedores de su destino individual y colectivo como pueblo o nación?, y; ¿qué papel juega la comunicación en la construcción de la ciudadanía?

De tal forma que, aunque las posibles respuestas a las dos primeras preguntas pueden ser buscadas recurriendo a diferentes hilos conductores del pensamiento, mi interés alrededor de la ciudadanía se centra, por ahora, en la indagación de su relación

con los procesos y prácticas comunicativas. ¿Por qué? Pues, por varias razones. Algunas tienen que ver con la toma de conciencia de que todo es comunicación, de que permanentemente estamos emitiendo y recibiendo mensajes, codificando y decodificando signos, no en pocas ocasiones de manera inconsciente. Otras han surgido de la constatación fáctica del quiebre que, para el entendimiento, significa la problemática relación entre lenguaje y realidad, entre significante y significado. Y algunas más han bebido de la indudable presencia de los medios de comunicación en nuestras vidas públicas y privadas.

Sin pretender sostener, entonces, que la ciudadanía es solo una cuestión de mediaciones, en el sentido trabajado por Barbero: "redes de comunicación cotidiana de la gente", sí quiero proponer que, sobre todo en esta época, la ciudadanía es también -quizás, fundamentalmente- una cuestión de mediaciones, y en consecuencia, de comunicación en el sentido amplio de la palabra, y no únicamente referida a la función de los medios de comunicación.

Una ciudadanía escindida

No viene al caso, en este momento, adherirse o no adherirse a alguna de las variadas corrientes con las cuales se ha alimentado y se alimenta el debate sobre modernidad y postmodernidad, pero volver la mirada hacia parte de sus referentes sirve para visualizar, de alguna manera, las paradojas con que la humanidad se aproxima al nuevo milenio. En el fon-



Los ambientes y las experiencias modernas cruzan todas las fronteras de las geografías y de la etnicidad, de las clases y de la nacionalidad, de la religión y de la ideología: en ese sentido puede decirse que la modernidad une a toda la humanidad



do de esa confrontación teórica, póngasele el nombre que se le ponga, como ya sabemos, yacen tanto la reacción pesimista como la reacción nostálgica frente al desencanto con el proyecto racional de la modernidad, como la convicción de que el proyecto moderno sigue vigente y aún no ha culminado.

Unas y otras posiciones, aunque a la larga tomen derroteros diferentes, comparten una misma percepción del presente que estamos viviendo como humanidad. Véamoslo, a continuación, en palabras de Marshall Berman y de Gianni Vattimo, dos exponentes del debate que se encuentran ubicados en ángulos distintos.

"Ser modernos es encontrarse en un medio ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo -y que al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos. Los ambientes y las experiencias modernas cruzan todas las fronteras de las geografías y de la etnicidad, de las clases y de la nacionalidad, de la religión y de la ideología: en ese sentido puede decirse que la modernidad une a toda la humanidad. No obstante, esta unión es paradójica, es una unión de la desunión: nos arroja a un remolino de desintegración y renovación perpetuas, de conflicto y contradicción, de ambigüedad y angustia." (1)

**Nos movemos entre una supuesta
homogeneización cultural y una
revitalización de las culturas locales**

"La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y 'contaminarse' (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordi-

nación 'central' alguna..."; "...en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas... se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo 'principio de realidad'..." (2)

Así -y el Ecuador y sus habitantes no están libres de ello- nos movemos vital y continuamente entre el vértigo de la vida y el idilio con la muerte; entre una supuesta homogeneización cultural y una revitalización de las culturas locales; entre la pérdida de fe en el futuro y el auge de manifestaciones religiosas y místicas; entre la protección amurallada, la fuga de la urbe y la massmediatización tanto de lo público como de lo privado; entre el despertar de una multiplicidad de identidades y el derrumbamiento de un cierto sentimiento de identidad nacional; entre el tributo a la práctica consumista y el casi imparable incremento de la pobreza; entre la globalización de las telecomunicaciones y los mercados financieros y el repunte de ciertos nacionalismos y sentimientos fundamentalistas; entre la tendencia al reduccionismo del Estado y una suerte de imposibilidad natural del mercado para satisfacer las más elementales nece-

El desencanto ha tomado rostro de impotencia ciudadana. Vivimos escindidos entre una ilusoria pertenencia a un Estado protector y una precaria participación en el disfrute del bienestar

sidades de vida de toda la población.

En ese tejido de contradicciones e incertidumbres se ha ido gestando una sociedad, especialmente si se trata de un país como el nuestro, donde, si bien han erupcionado las demandas de ciertos sectores sociales, tradicionalmente excluidos del goce pleno de sus derechos humanos básicos, se han ido moldeando nuevas formas de exclusión social: ante la inseguridad y el miedo a las mil caras de la violencia, la urbe ha trazado

fronteras interiores que marcan el territorio de quienes son considerados ciudadanos en el sentido cabal de la palabra y quienes no lo son; ante la carencia de utopías y la ausencia de liderazgos convincentes, la política, como espacio de representación social, ha allanado su camino por la vía mesiánica de la limosna y la oferta inmediateistas; ante las frustraciones a que ha dado origen el aparato estatal, la panacea liberal del mercado nos ha sometido a la angustiante competencia individualista; ante la concentración económica del poder político, los conflictos sociales han empezado a resolverse en la cotidianidad de una justicia que acude a sus propias manos.

El desencanto ha tomado rostro de impotencia ciudadana. Una impotencia ciudadana que vive escindida entre la ilusoria pertenencia a un Estado protector y la certeza de su cada día más precaria participación en el disfrute del bienestar. Una impotencia ciudadana que abandona los campos en pos de la mágica utopía citadina y termina engro-

sando cordones de miseria. Una impotencia ciudadana que agita sus temores y esperanzas entre el supremo deseo que le aviva la publicidad y la inalcanzable quimera de consumir todo lo que le ofrecen. Una impotencia ciudadana que habita diariamente entre las duras condiciones de su sobrevivencia y la fastuosidad con que la urbe extiende sus tentáculos de hormigón armado: pasos a desnivel, centros comerciales, edificios. Una impo-



tencia ciudadana, cuyas necesidades vitales de alimento, educación, salud y vivienda se estrellan una y otra vez contra la indolente actitud estatal y la indiferente responsabilidad privada.

En ese escenario actual, donde ha cobrado auge la multiculturalidad, parece ya no ser posible pensar en una ciudadanía homogénea de corte meramente formal. Ni el solo reconocimiento jurídico de los derechos básicos y comunes para todos, ni la sola apertura de cauces para la participación, ni el solo espacio de representación a través de partidos políticos y de movimientos sociales, son suficientes para romper con el único síntoma que permanece incólume y cruza toda la diversidad del mundo: la exclusión. Una ciudadanía que continúa construyéndose sobre la base de la discriminación, es una ciudadanía que otorga a las personas carnet ciudadano de primera, segunda, tercera o cuarta clase. Una ciudadanía así, no es ciudadanía.

La comunicación es un espacio imprescindible e importante en nuestra constitución como ciudadanos

En el escenario actual, donde las certezas que teníamos han estallado en mil pedazos y donde nuestras identidades se han multiplicado y se desplazan fácilmente de uno a otro lado, todo intento por prorrumpir como ciudadanos y ciudadanas pasa necesariamente por insertarnos, como sujetos y en igualdad de condiciones y oportunidades, en las redes de construcción de los sentidos de nuestras propias y colectivas vidas.

A la caza de la ciudadanía

Durante mucho tiempo, el fenómeno de la comunicación fue visto y tenido simplemente como un movimiento de información desde un emisor a un receptor. Ello suponía agotar su estudio en el análisis del emisor, del mensaje, del receptor, del código y de la fuente. Vista de esa manera, la comunicación perdía la inmensa riqueza de la que se nutre, en la que está inserta y que ella coadyuva a fabricar. Por ejemplo, todos los procesos comunicativos que supone un desfile en un día feriado y en la calle más concurrida de una ciudad. ¿Podría alguien afirmar que allí, en esos espacios y en esos tiempos, no se produce una gama de prácticas comunicativas, que van desde las pequeñas conversaciones de a dos hasta todos los hilos que tendidos en diferentes vías tejen el espectáculo en su integridad?

La comunicación es un proceso; quizás sería mejor decir que es un conjunto de procesos. Un conjunto de procesos, a veces conscientes, a veces inconscientes. En ese conjunto de procesos, o más bien, con ese conjunto de procesos todos vamos elaborando nuestras propias significaciones de la vida, de nuestras vidas, de las de los demás, de nuestras relaciones familiares, de nuestros vínculos de amistad, de nuestros ambientes de trabajo o estudio, de nuestros días u horas de descanso, de nuestras maneras de amar, o de jugar, o de bailar, o de comer, o de charlar.

La comunicación se expresa de diversas maneras. Desde palabras, pasando por los gestos y las señales de tránsito, hasta con los silencios. Con la comunicación hacemos todo, desde entrar en contacto con la gente, pasando por orar, hasta cocinar

el plato más succulento. Podría decir incluso que sería imposible imaginarnos sin la comunicación. Pero bien, en ese universo que es la comunicación, hay ciertas peculiaridades que, siguiendo a Pearson, Turner y Todd-Mancillas, en su obra "Comunicación y Género", me es imprescindible retomar y señalar:

- La comunicación es una dinámica a través de la cual se consigue realizar la comprensión compartida.
- La comunicación supone una negociación: significado de las palabras, significado de las frases/oraciones.
- La comunicación tiene lugar en un contexto determinado.
- La comunicación es una transacción.

Si eso, entre otras cosas, es la comunicación, y si el mundo como tal, nuestro país como tal, nuestro barrio como tal, nosotros mismos como tales, nos hacemos en la comunicación y también comunicamos, quiere decir que la comunicación es un espacio imprescindible e importante en nuestra constitución como ciudadanos y ciudadanas.

Para verlo con más claridad, recurramos a Brenda Dervin, profesora del Departamento de Comunicación de la Universidad de Ohio, en su propuesta teórica sobre el diseño de información. Dervin, después de elaborar una breve historia de las teorías de la información, partiendo de la idea de que todas esas teorías han conceptualizado, aunque de diversa manera, las interrelaciones entre los conceptos de realidad, observación, información y poder, llega a la conclusión de que "la información es diseñada: los humanos la hacen y la deshacen". Su idea central es que la información se hace y se deshace en la comunicación intrapersonal, interpersonal, social, organizacional, nacional y global, y por eso -sostiene- hay que asistir a los seres humanos en el hacer y el deshacer de su propia infor-



mación, de su propio sentido.

En un mundo en el que estamos inundados de mensajes de todo tipo, en el que la abundancia de información fácilmente se convierte en desinformación, en el que las señales tienen orientaciones distintas y nos confunden, ¿cómo hacer para que cada sujeto cuente con los elementos necesarios para construir sus propios sentidos acerca de sí mismo y de lo que lo rodea?

Esa es la pregunta esencial. Que, en ciertos aspectos, puede ser respondida, pero en otros, por lo menos desde el camino que llevo recorrido sobre el tema, todavía no. Puede ser respondida, digo, en una parte, con las siguientes ideas:

- Quien no cuente con suficiente competencia, para entrar en la negociación que implica la comunicación, no está en condiciones de ejercer su ciudadanía. Ello supone, entonces, fundamentalmente educación, capacitación e información.
- Quien no cuente, colectivamente hablando, con la presencia de sus particularidades en el hacer lo-

cal y nacional, no está en condiciones de ejercer su ciudadanía.

Ello supone el reconocimiento de la diversidad cultural de la que estamos hechos y de la gama de realidades que nos componen socialmente.

- Quien no cuente con suficientes destrezas, para discernir y diferenciar entre unos y otros intereses, no está en condiciones de ejercer su ciudadanía. Ello supone también educación, capacidad reflexiva e información.
- Quien no se constituye en sujeto de la comunicación, en el plano de las decisiones públicas, no está en condiciones de ejercer su ciudadanía. Ello supone el "empoderamiento" de la palabra, de los signos, de las significaciones y de la acción, todo lo cual pasa por la convicción de la pertenencia a un grupo, a una nación y a un Estado.
- Quien no teja vínculos organizativos para fortalecer sus demandas, no está en condiciones de ejercer su ciudadanía. Ello supone, además de un ejercicio esforzado de entendimiento, el devela-

Hablar de ciudadanía es hablar de trastocar el poder privilegiado de unos en un poder equitativo para todos

miento de las prácticas comunicativas insertas en las localidades: de cómo se apropian de la cultura, de cómo transforman la cultura, de cómo hacen y deshacen su propia idea de ciudadanía, de cómo enfrentan la ruptura con el Estado, de cómo viven la escisión de su ciudadanía, de cómo articulan y responden a sus necesidades.

Porque, cuando hablamos de comunicación, también hablamos de poder; y, entonces, hablar de ciudadanía, es hablar de trastocar el poder privilegiado de unos en un poder equitativo para todos.

Una responsabilidad social

Por todo lo dicho antes, por la envergadura que ha quedado esbozada, ¿cómo podría refutarse la tesis de que la comunicación es un bien social?; que nos pertenece a todos y no solo a los medios de comunicación y a los comunicadores; que, por pertenecemos a todos, los medios de comunicación, si bien pueden también ser una empresa, tienen como materia prima un bien público y, por ende, echan sobre sus hombros una seria responsabilidad social.

Los medios de comunicación, como dice Barbero, se han constituido, precisamente, en ese espacio donde la multiplicidad de identidades adquiere visos de unidad, donde se negocian los conflictos no solo públicos sino también privados; donde, en fragmentos, pero con ilusión de completud, se refleja tanto lo que somos como lo que no somos como individuos, como país y como mundo; donde se compensan las soledades y los aislamientos con los que deambulamos actualmente. Son las vías por las cuales recibimos también saberes, saberes sobre nuestras formas de representarnos, sobre nuestras maneras de imaginarnos, sobre nuestros

modos de vivir, sobre nuestras necesidades y carencias, y sobre nuestros sueños.

Los medios de comunicación, por lo tanto, tienen un rol trascendente que jugar en la constitución de una eficaz ciudadanía. Vistos desde dentro, porque son el vehículo propicio para devolverle a la sociedad su multifisíonomía: en voces, en haceres, en saberes, en quererres, en conflictos, en entendimientos, en interpretaciones de la realidad. Vistos desde afuera, porque son un territorio ineludible para desplegar formas alternativas del ejercicio de la ciudadanía.

Nos hacemos ciudadanos y ciudadanas en nuestras cotidianidades, no solo en los medios; pero también somos ciudadanos y ciudadanas en las redes comunicativas que tejen los medios, redes que entran y salen de esas, nuestras comunes cotidianidades.

Un porqué final

Alguien podría preguntarse: "¿y todo eso para qué, si llevamos casi dos mil años intentando construir el modelo más ecuánime de democracia y el ejercicio más equitativo de ciudadanía?". Pues, por esa misma causa. Porque, aunque el tiempo transcurrido haya agotado el síntoma optimista con que se abrió la modernidad, la historia de las ideas y de las acciones revela que siempre hemos dado un paso más; que retrocedemos, que nos estancamos y que nos caemos, pero que, aunque lentamente, nos levantamos y avanzamos.

Y, sobre todo, porque de qué humanidad puede hablarse, mientras el mundo y nuestro país son dichos, hechos y representados por una ínfima parte de su población. Y el decir, el actuar y el representar son y hacen la comunicación.

El Perú

de Alberto Fujimori

El pueblo peruano reconoce a Fujimori como quien le sacó del borde del abismo en términos de seguridad, economía y violencia política. Pero desde hace un tiempo cuestiona la prepotencia, la arbitrariedad y la intimidación del régimen

Felipe Burbano de Lara
Profesor-investigador de FLACSO

El Dr. David Scott Palmer, profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad de Boston, es un gran conocedor de América Latina y un especialista en el Perú. Su libro más conocido, *The Shining Path of Perú*, publicado en 1995, se convirtió rápidamente en una obra indispensable para entender al Perú bajo el acoso de Sendero Luminoso.

Su amplio interés por la región le llevó en los últimos meses a seguir muy de cerca, casi íntimamente podríamos

decir, el proceso de paz entre Ecuador y Perú. Frente a toda la compleja negociación, Scott Palmer se convirtió en una voz importante dentro del gobierno de los Estados Unidos.

Su última visita al Ecuador se produjo en la tercera semana de octubre. Vino a participar en el seminario "Ecuador y Perú: Bajo un Mismo Sol", organizado por FLACSO-Ecuador, la Fundación Kellogg y DESCO del Perú. En una de las conferencias, Scott Palmer expuso, junto a otros expertos extranjeros, sobre el proceso de paz Ecuador-Perú tal como se lo veía desde fuera.

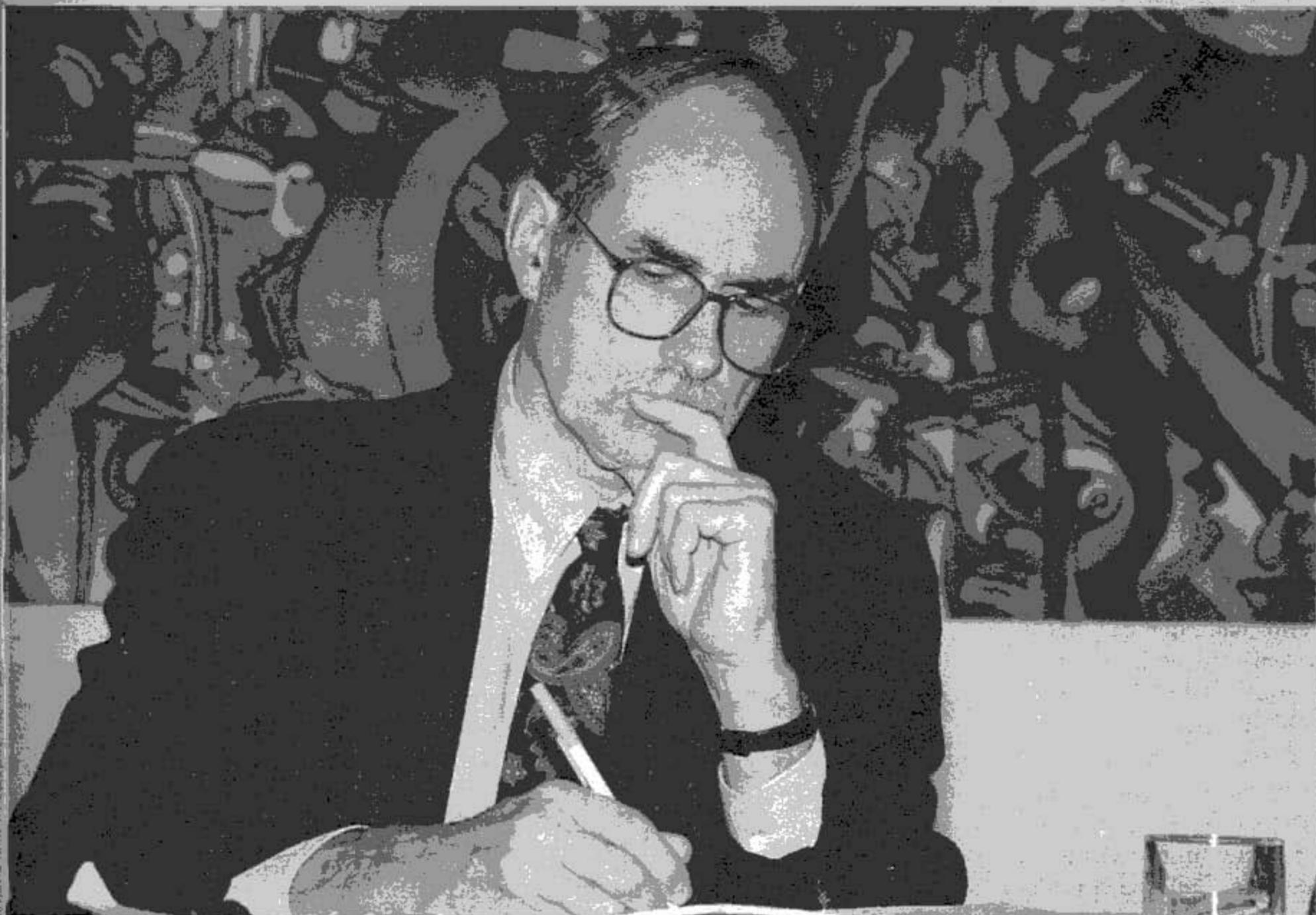
Aprovechamos su última visita para dialogar con él no

sobre la paz entre los dos países, y los momentos tortuosos y difíciles en los que se vio envuelto el proceso; preferimos dialogar con él sobre "el Perú de Fujimori". Intentamos desentrañar algunos de los aspectos más importantes del proceso político y económico que sigue ese país bajo la conducción de Alberto Fujimori. En el diálogo saltan algunos temas claves: la arbitrariedad del actual presidente del Perú frente al régimen constitucional; su prepotencia, su proclamada democracia directa, por encima de los partidos y de las instituciones políticas; su gusto por el poder y su proximidad a los militares; sus políticas eco-

nómicas de apertura y sus estrategias de lucha para combatir la pobreza.

F.B.- ¿Cómo ve usted la actual situación política de Alberto Fujimori?

DSP.- Pasa por un momento difícil. El pueblo peruano lo reconoce como la persona que le sacó del borde del abismo en términos económicos, de seguridad y de violencia política; pero su forma de actuar durante estos últimos meses, de prepotencia, manipulación e intimidación; sus intervenciones directas e indirectas para ajustar las leyes con el fin de asegurar su dominación y su permanencia en el



poder, ha disgustado a muchos peruanos. Su popularidad ha bajado notablemente, por eso.

La gota que derramó el vaso llegó con el referéndum sobre el tema de una nueva re-elección. Durante dos años algunos grupos y partidos recolectaron más de un millón cuatrocientas mil firmas para convocarlo, las presentaron al Consejo Nacional de Elecciones y, por un ajuste legal hecho con anticipación, el pedido fue entregado al Congreso y éste lo rechazó. A pesar de que la Constitución establece reglas muy claras para convocar a un referéndum, el gobierno las violó para derrotar la iniciativa. Esto ha generado

una protesta bastante amplia desde abajo.

F.B.- ¿Fujimori está definitivamente interesado en una segunda re-elección?

DSP.- Bueno, está interesado en una segunda re-re-elección. Esa intención sería la médula del problema actual desde la óptica de muchos peruanos. Yo acabo de regresar después de estar varios meses en el Perú. Para mí fue una sorpresa ver cómo el gobierno, de la forma más descarada, manipula el sistema para asegurar la re-re-elección de Fujimori. El no ha expresado formalmente su decisión de lanzarse nuevamente a la presidencia,

pero todos saben que lo va a hacer.

F.B.- ¿Cómo entender el interés de Fujimori por mantenerse en el poder?

DSP.- Pueden haber varias razones. El niega un interés político. Suele decir que, mientras dure su mandato como presidente, trabajará para mejorar la situación del país. Pero, en el fondo, hay dos aspectos: primero, hay una tendencia inevitable en muchos políticos que, cuando llegan al poder, les gusta y les resulta muy difícil dejar o alejarse de una posición desde donde tienen capacidad de impactar en distintos aspectos de la realidad na-

cional, sea para bien o para mal. Segundo, creo que Fujimori se ha convencido que es la persona indicada para que siga el modelo político-económico que él puso en marcha.

F.B.- ¿Usted está de acuerdo con esto último? ¿Cree que el modelo político-económico peruano depende de la figura de Fujimori?

DSP.- De ninguna manera. A mi juicio, el modelo que implementó Fujimori en los años 90 era totalmente necesario, tenía que cambiar el sistema económico del país, porque estaba al borde del colapso después de las iniciativas y políticas estatistas del gobierno de Alan García, dentro de un marco de política económica totalmente equivocada. Creo que el modelo económico actual está bien encaminado, dudo que haya un consenso mayoritario para cambiarlo, quizás para ajustarlo en ciertos aspectos, pero no para cambiarlo.

F.B.- ¿Cuáles son los resultados del modelo económico?

DSP.- El liberalismo económico pasa por varias etapas. Hay la etapa de la consolidación de los intereses particulares y privados. Tras esta etapa viene la inversión económica. Las actividades que generan estas inversiones producen un crecimiento económico. Estos dos momentos se han producido ya en el Perú. La tercera

etapa es la de la redistribución del ingreso. De acuerdo con ciertas reglas económicas naturales, esta etapa empieza a darse en 10 ó 15 años. Esto todavía no ha ocurrido en el Perú. Hay mucha crítica al modelo precisamente por esta razón. Lo que podría ocurrir si Fujimori no fuera re-re-elegido en el 2000, es que gane otro candidato que lo ajuste para asegurar y mejorar la redistribución del ingreso.

F.B.- Ahora, ¿cómo definiría usted el modelo político de Fujimori?

DSP.- Fujimori ha definido su modelo en varios foros. Ha dicho que se trata de una democracia directa, sin partidos y sin intermediarios. La articulación tan descarada de ese modelo comenzó con el autogolpe y la Constitución del 93, que cambió las reglas de juego para los partidos, estableció un Congreso de cámara único, con menos bancadas y con un distrito electoral único, que no tiene sentido pues resta representación nacional a los departamentos o provincias.

Con los reglamentos que salieron luego para la elección del 95 era obvio que Fujimori buscaba la forma de socabar el terreno al sistema de partidos. Los partidos políticos ya estaban muy desprestigiados por sus mismas iniciativas en los 80s. Fujimori hizo todo lo posible para facilitar la inscripción de nuevas agrupaciones políticas. Para las elecciones del 95 hubo ya 13 partidos en disputa por la presidencia y

22 para el Congreso.

F.B.- ¿Es un número inusual en el Perú?

DSP.- Sí, ver tantos partidos nuevos compitiendo para llegar al Congreso fue una novedad. Las nuevas organizaciones que entraron al juego político crearon dificultades a los partidos tradicionales. El sistema de votación, además, permitió que haya una dispersión de los elegidos al Congreso. Las votaciones ya no se dieron por identificación con partidos, ni con organizaciones políticas que solo existen para las elecciones, sino con individuos que pueden ser co-optados por el gobierno.

El sistema de votación para elegir diputados fue muy complejo, hubo muchísimos votos nulos, porque la gente no entendió cómo votar. Fujimori lo hizo a propósito para tener mayoría en el Congreso. Consiguió una mayoría con el 18% por ciento del voto total emitido. Esto nos da la base de lo que ahora se percibe, correctamente, como un proceso de deslegitimización del sistema político peruano bajo Fujimori.

F.B.- ¿Qué va a pasar con este sistema político cuando no esté Fujimori? ¿Qué agrupaciones o qué instituciones políticas van entrar en juego? ¿La salida de Fujimori va a provocar un enorme vacío?

DSP.- Para mí hay otro componente de este modelo de la democracia directa que

hay que señalar: me refiero a los productos del sistema. En un modelo de democracia directa hay que controlar el sistema de las salidas, de las respuestas, de la eficacia del sistema.

No es un accidente que la burocracia esté controlada por el Ministerio de la Presidencia, que tiene bajo su control el 35% de todo el presupuesto nacional. Tampoco es accidental la cantidad de entidades de desarrollo que se han creado. Este proceso es parte de lo que he investigado durante este último tiempo en Ayacucho.

Estas entidades de desarrollo están para responder directamente a las necesidades del pueblo, sin trabajar a través de los representantes elegidos. Es importante, entonces, analizar el sistema burocrático que se ha creado en los últimos años. Algunos componentes de este sistema son muy eficaces, muy fuertes. Por ejemplo, el sistema de recaudación de fondos de impuestos ha logrado elevar el nivel de recaudación para el Estado de un 4% del PIB en 1990, a un 17% en 1997. Esto ha sido un éxito notable.

Cabe señalar también una serie de entidades de apoyo directo a nivel local, un aspecto del modelo de Fujimori que no esperaba encontrar.

Estoy estudiando el fenómeno que llamo "la política informal", es decir, qué hace la población cuando el sistema político formal no funciona. Lo que he visto es que los partidos políticos prácticamente han desaparecido,

salvo en época de elecciones que es cuando de alguna manera se los ve. Lo que hay es una gama de entidades del Estado a nivel local, con un marco de trabajo que abarca a los distritos más pobres del país. Estas entidades han aliviado la pobreza más extrema a nivel local.

Una entidad estatal que vi muy de cerca fue el Fondo Nacional de Desarrollo y Compensación Social. En sus 7 años de existencia (6 años ya en Ayacucho) gastó más de 800 millones de dólares. La mayor parte de estos recursos, el 80%, ha sido destinada a los 200 distritos más pobres del país, que representan para ellos un aporte muy importante. La inversión ha sido destinada fundamentalmente a proyectos básicos como agua potable, riego, paquetes de medicinas, caminos rurales, aulas; o sea, a temas que para la población son prioritarios. Se llevan a la práctica a través de un modelo basado en un núcleo local de cuatro personas, designado por una asamblea de la comunidad, el mismo que asume la responsabilidad de ejecutar el proyecto. Es algo que está funcionando.

Entonces, para volver a su pregunta, este sistema parece bastante bien rutinizado, no institucionalizado, y esta dinámica podría seguir con o sin Fujimori. Pero el problema básico del país es la desinstitucionalización partidista y la falta de una respuesta de oposición organizada. Hay mucha oposición, pero es dispersa, sin canales institucionales.

F.B.- ¿Qué peligros trae para una democracia no contar con canales institucionalizados de oposición?

DSP.- Para nosotros, los científicos políticos, no se puede hablar de una democracia sin canales rutinizados de expresión y oposición. Se puede hablar de una democracia formal en el Perú, hay elecciones, se aceptan los resultados, pero no es una democracia ni rutinizada ni consolidada. El mayor error de Fujimori, a mi juicio, es haber acaparado demasiadas funciones del gobierno, ya sea él personalmente o a través de las entidades que lo rodean. Esto representa un sistema político, en el fondo, sumamente débil, donde hay constantemente el peligro de una desestabilización.

F.B.- ¿Este aparato estatal que funciona a nivel local opera con algún grado de participación de la gente? ¿Funciona como un mecanismo eficiente de redistribución?

DSP.- Muy pocos investigadores hemos estudiado el sistema a nivel local. Generalmente lo estudiamos a nivel nacional. Pero cuando llegamos a la base, a los puntos de contacto del gobierno con la base, uno encuentra, en el caso peruano por lo menos, una realidad bastante más compleja, donde hay, efectivamente, hasta ahora, una distribución hacia los más pobres. Diría que no hay una redistribución, pero sí una distribución a través de entidades estatales que

tienen como propósito trabajar con los más pobres. Hay recursos que están llegando a los sectores más pobres, y eso es importante.

El segundo elemento que también vale destacar, y que yo no esperaba encontrar, es la existencia de una red de organizaciones y entidades locales construidas en los últimos 10, 15 años máximo; otras, incluso, más recientemente desde hace 5 años. Todas estas organizaciones están formando lo que se podría llamar una "sociedad civil rural emergente", que no funcionaba en esa forma hace 30, 40 ó 50 años. Durante mis primeros estudios en Ayacucho en los años 60, no existía este tipo de organización, era un sistema mucho más clientelista, en su forma tradicional.

F.B.- ¿Son redes que funcionan con autonomía del aparato estatal o se organizan exclusivamente para captar recursos?

DSP.- Hay las dos cosas. Por ejemplo, hay clubs de madres, los comités de auto-defensa civil (las denominadas rondas campesinas), hay asociaciones de padres de familia para los colegios y las escuelas, hay nuevos núcleos ejecutores, que funcionan durante la época del desembolso de un proyecto o una obra, etc. La pregunta es muy importante porque va a la médula del dilema que tenemos que observar a nivel local. No cabe duda de que el campesinado y las comunidades son inteligentes, han logrado experiencia con el

tiempo y ahora saben cómo usar el sistema para su propio beneficio. En muchos casos son respuestas netamente instrumentales para captar lo que haya y para buscar la forma de mejorar su situación local a través de lo que se encuentra.

Pero también está pasando algo diferente. Las rutas que están siguiendo esas organizaciones son las rutas trazadas por sus líderes, que se orientan con criterios sujetos a unas ciertas reglas. Es un clientelismo moderno, tecnificado. Su dinámica está creando, en algunos casos, cierta autonomía a nivel local y cierta vinculación entre varias de estas entidades justamente para mejorar la situación del pueblo.

El problema básico es que todo este proceso ocurre dentro del marco de una fuerte recentralización del poder. O sea, la capacidad de estas organizaciones locales para captar recursos depende de una decisión del centro. Por ejemplo, los recursos de las entidades estatales, los recursos del Fondo de Compensación Municipal, que van a todas las municipalidades de acuerdo con una fórmula, son controlados por el Ministerio de la Presidencia. Pero el hecho es que están llegando fondos que antes no llegaban. Cuando hay buen liderazgo a nivel local, lo están empleando para fines positivos de la comunidad.

También está el fenómeno de las ONGs. Según mis cálculos, en Ayacucho hay como unas 600 comunidades campesinas. Las ONGs están trabajando en 461 de esas

comunidades. Es impresionante. Tienen un problema: son fondos que provienen desde fuera, no son locales. Entonces, cuando la prioridad de las ONGs cambia, esos fondos van a otra parte. La pregunta más importante que se puede hacer es ¿qué va a pasar cuando el Estado o las ONGs decidan no seguir? ¿Bajo qué condiciones podrían seguir esas organizaciones si no cuentan con los recursos locales, si no cuentan con la capacidad económica local para mantenerse?

F.B.- ¿Ve en el liderazgo de Fujimori elementos muy nuevos, de orden simbólico o cultural? ¿O usted cree que su fortaleza radica en su eficacia para manejar la economía y atender a los sectores más pobres?

- DSP.- No veo el liderazgo de Fujimori como algo nuevo. Lo veo como una copia bastante parecida a los gobiernos de Leguía en los años 20. A diferencia de Leguía, Fujimori heredó una crisis económica profunda que le ha dado más legitimidad. En 1919, después de ser elegido, Leguía decidió no seguir con el sistema político y continuó en el poder a través de un autogolpe. Luego se mantuvo en el poder con dos elecciones manipuladas sucesivas. Siguió el modelo económico liberal del momento, con aperturas a la inversión extranjera notables, con el programa de caminos rurales -que ligó todo el país por primera vez. Yo lo veo muy parecido a Fujimori, claro que en otra coyuntura y

época internacional y nacional. Yo creo que son primos hermanos en términos de su percepción, sus prioridades y su actuación.

F.B.- ¿Usted cree que este modelo político de Fujimori es un modelo específico del Perú o cree que hay elementos muy compartidos con lo que está ocurriendo en otros países latinoamericanos?

DSP.- Para mi el Perú es un caso extremo. Creo que hay tendencias de la misma índole en varios países de América Latina: es el fenómeno de lo que O'Donnell llama "democracia delegada". Creo que es un componente del sistema presidencialista que funciona en toda la región, y que tiene su razón de ser, su historia; pero creo que si hacemos las comparaciones entre cómo están funcionando los sistemas presidenciales en otros países, vamos a ver quizás que el caso menos acentuado de "democracia delegada" es el costarricense, mientras el más extremo es el peruano. El menemismo sería un caso intermedio, limitado en parte por la presencia histórica de un sistema de partidos bastante fuerte y de un regionalismo institucionalizado.

F.B.- Es decir, ¿usted vería las características de ese modelo como derivadas del presidencialismo?

DSP.- Cada sistema tiene sus idiosincrasias de acuerdo con sus propias historias. Hay un contexto muy dife-

rente y especial en cada país latinoamericano. La coyuntura también es diferente y el impacto de los factores internacionales puede variar significativamente en los distintos casos. Hay que destacar estos tres elementos y notar hasta qué punto afectan a la operación de cada sistema. Yo creo que los científicos sociales estamos enfocando bien el problema cuando partimos del presidencialismo para entender la dinámica política actual en casi toda la región.

F.B.- ¿Cómo ve el futuro de las democracias en América Latina? ¿Cree que se han estabilizado, se han institucionalizado, se han enraizado, o cree que todavía sigue habiendo mucha fragilidad en los procesos democráticos?

DSP.- Bueno, yo creo que estamos viviendo un fenómeno político insólito en la historia de América Latina. Este fenómeno se llama la democracia occidental, formal. Hay que reconocer que se ha extendido en distintas formas, a veces por crisis profundas internas, a veces por intervención externa, pero se ha extendido a todo el continente. A estas alturas de fines de siglo, podemos decir que este proceso, muy imperfecto y muy incompleto, se ha rutinizado, empleando los términos de Huntington.

F.B.- ¿Qué quiere decir con rutinizado?

DSP.- Tomo la distinción de Samuel Huntington. Ruti-

nización sería algo que sigue en el tiempo de la misma forma. Su observación, que me parece correcta, es que en la medida que un sistema político pueda seguir funcionando por más años, va a seguir haciéndolo. Esta es la esencia de la rutinización. La institucionalización es otra cosa. Es la consolidación de los procesos de rutinización y de las organizaciones que lo están guiando, dirigiendo, y trabajando. Este proceso no se ha producido en la mayoría de los países de América Latina, hasta ahora. Es un proceso incompleto, todavía en camino. Cabe hacerse una pregunta: ¿va a seguir América Latina paulatinamente institucionalizándose o va a ver unas crisis profundas que van acabar con esta dinámica en algunos países? Yo creo que esta es la pregunta esencial que debe hacerse para el siglo XXI.

F.B.- ¿Usted siente que hay algún cambio de actitud frente a la democracia, un cambio de cultura política frente a la democracia, o no? Cuando usted compara al gobierno de Fujimori con el gobierno de Leguía a mi me hace pensar que en casi 100 años no ha cambiado mucho.

DSP.- Lo que sí ha cambiado es el porcentaje de la población dentro del sistema político, económico y social. Este es el cambio más importante que se ha producido y para mi es un logro muy fundamental. La pregunta "¿va a poder seguir?" dependerá de la capacidad del mis-

mo sistema para comenzar a responder a las necesidades de sus poblaciones. Es justamente eso lo que no se ha producido hasta ahora en los países de América Latina. A mi juicio, si no se produce en los próximos 5 a 10 años, vamos a ver unas explosiones dramáticas en algunos países, porque la población se cansará de no haber tenido sus demandas más importantes respondidas por el sistema que ellos mismos han elegido.

F.B.- Me inquieta un poco la idea de una democracia directa como la planteada por Fujimori. ¿Qué tipo de liderazgo necesita la democracia directa? ¿Qué tipo de relación política establece entre la sociedad y el gobierno? ¿Es un liderazgo autoritario, patrimonial?

DSP.- Para que una democracia directa funcione requiere un mando fuerte, requiere una "democracia autoritaria", aunque suene contradictorio. Yo también comparto su inquietud frente a este concepto de democracia directa y lo he tratado de estudiar y analizar un poco. Es, en su esencia, un sistema frágil que depende de un liderazgo fuerte, responsable y capaz. Y como vemos, no siempre los sistemas producen individuos responsables, con buen criterio y capaces. Y si los producen, de un día a otro, pueden desaparecer.

F.B.- Recuerdo un artículo de Aníbal Quijano sobre el "fujimorismo". El habla del fujimorismo como un régimen que se articula a partir de una alianza fundamental entre los empresarios, el capital extranjero interesado en la

apertura, y las Fuerzas Armadas. ¿Cuál es el papel de estos otros actores en el Perú contemporáneo y su relación con Fujimori?

DSP.- El sostén institucional del sistema político peruano actual, del presidente Fujimori, son los militares. Ese apoyo ha sido muy importante en momentos críticos. Y sigue siendo importante si incluimos en el sistema de la institución militar el servicio de inteligencia. Este organismo emplea su capacidad de intimidar y limitar la expresión de ciertos sectores, de asegurar una salida determinada. Creo que por allí conviene aceptar la propuesta de Aníbal Quijano sobre el "fujimorismo". Yo no lo veo, sin embargo, como una alianza con la empresa privada. Veo a la empresa privada como beneficiaria del modelo. Apoya a

Fujimori en gran parte porque les da espacio para poder llevar a cabo sus inversiones. Tienen reglas de juego muy cómodas para ellos. Eso, sí es importante. Pero no creo que convenga llamarla una alianza, ya que lo que se produjo fue una salida hacia un nuevo modelo económico después del fracaso del modelo anterior, no un acuerdo de grupos para implantar un sistema determinado.

Vuelve la

Crisis

(económica y paradigmática)

En contraste con las crisis de 1973-74 y 1980-82, la actual recesión se caracteriza por la "deflación", es decir, una reducción generalizada de precios como no se había observado en forma significativa desde la "Gran Depresión" de 1929-33

Luis Fierro Carrín (*)
Economista

A inicios de 1997, la ideología y la práctica del libre mercado parecían reinar supreamas. La economía mundial llegaba a su sexto año de crecimiento acelerado, las cotizaciones de las accio-

nes en los mercados de valores habían alcanzado niveles muy por encima de sus promedios históricos, y algunos medios y analistas se referían a una "nueva economía", estimulada por la alta tecnología, que supuestamente habría superado las crisis cíclicas que habían caracterizado al capitalismo por cientos de años.

Un historiador, Francis Fukuyama, había llegado incluso a proclamar el fin de la historia, al haber alcanzado --según él-- el modelo norteamericano de capitalismo liberal y democracia representativa una presencia universal.

Alan Greenspan, el director de la Reserva Federal, se quejaba de la "exuberancia irracional" de los mercados bursátiles, otra forma de decir que éstos habían alcanzado niveles de burbuja especulativa a punto de reventar.

Dos de los apóstoles de la especulación financiera, Myron Scholes y Robert Merton, eran galardonados con el Premio Nobel de Economía por sus teorías sobre el uso de opciones o papeles "derivativos", es decir, instrumentos financieros de gran riesgo y exposición financiera.

Las economías del Sudeste Asiático, tanto los "tigres" establecidos (como Japón, Corea del Sur, Taiwan y Singapur), como los nuevos "tigrillos" (Indonesia, Malasia, Filipinas y Tailandia), eran alabadas como modelos a seguir por los "mercados emergentes" de los países en desarrollo.

En Europa Occidental, se mantenía la dinastía conservadora en Inglaterra, Alemania y Francia, y en España el gobierno social-demócrata de Felipe González era reemplazado por el conservador de José María Aznar. En Estados Unidos, Clinton se veía acosado por la creciente presión de los republicanos, tanto por sus tímidos intentos de intro-

ducir su programa económico, como por la "cacería de brujas" montada en torno a su relación con Mónica Lewinsky.

Incluso en América Latina, gobiernos que habían sido electos en base a plataformas populistas -tales como Menem en Argentina, Fujimori en Perú o Cardoso en Brasil- ponían en vigencia programas de ajuste fiscal y monetario, y apostaban la estabilización macroeconómica al

En épocas de bonanza, se desregulan los mercados financieros, privatizándose así las ganancias; pero, en momentos de crisis, por lo general, se hace lo contrario para salvar a los inversionistas

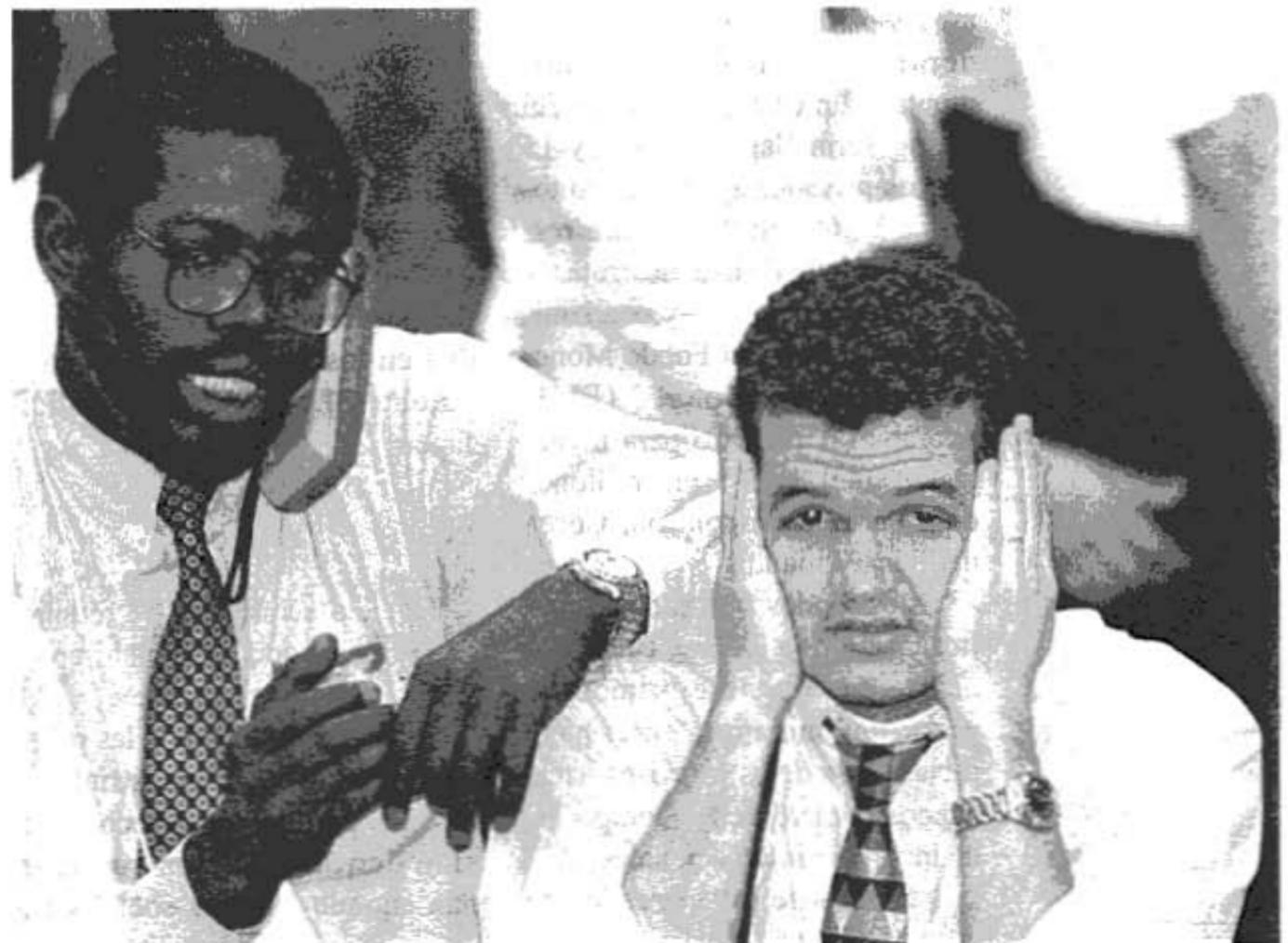
"ancla" provista por un tipo de cambio fijo.

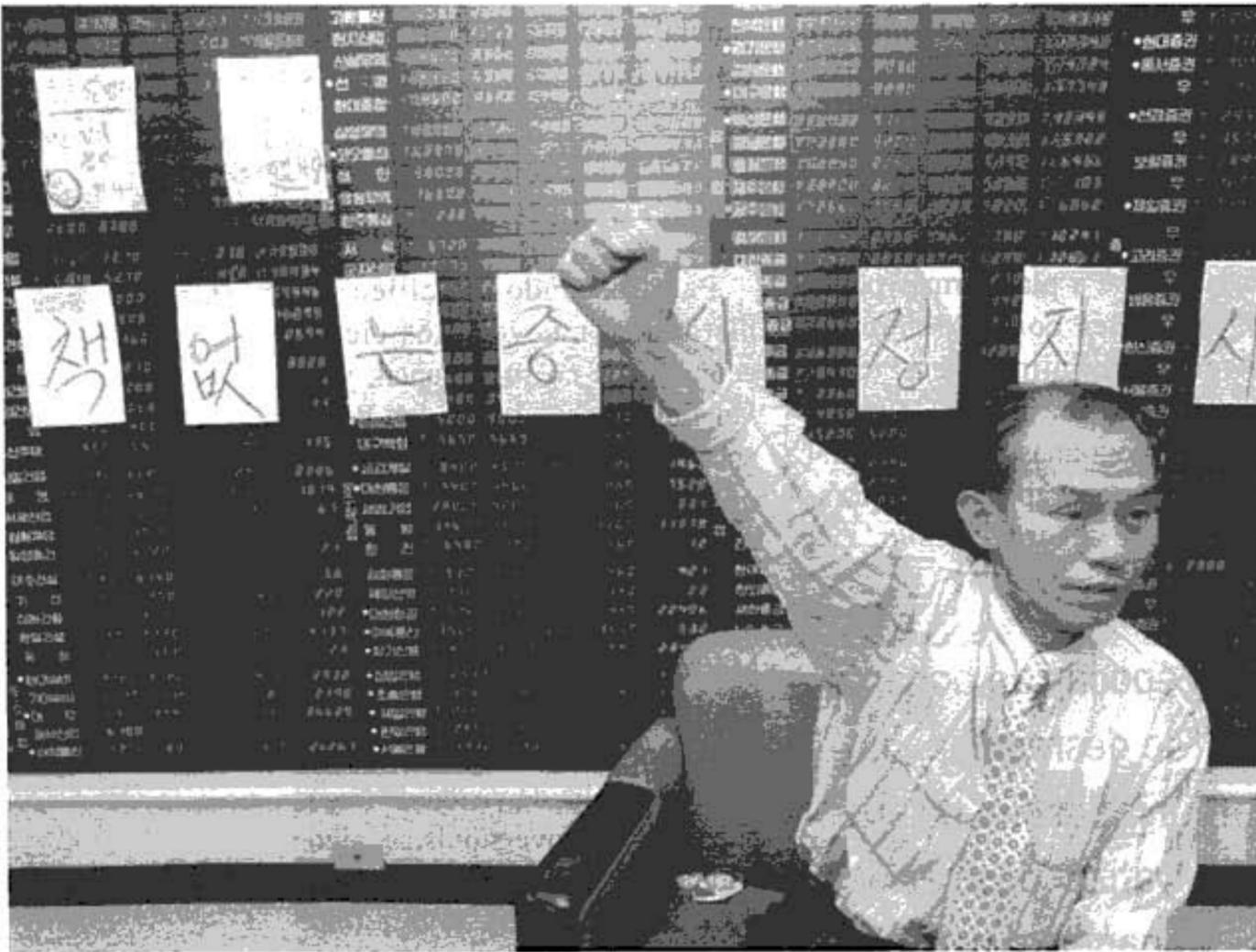
Los ciclos económicos atacan de nuevo

Parafraseando a Galileo, la historia se mueve. Los ciclos económicos no se detienen, y --tan fieles como los ciclos de la corriente de "El Niño"-- golpean una vez más las puertas de la economía mundial.

El fondo de inversión montado en base a la sagaz asesoría de Merton y Scholes, "Long-Term Capital Management Fund", no era fiel a su nombre, y revelaba no sólo la falta de visión de largo plazo de sus inversionistas, sino también la ineptitud en la administración financiera de este fondo. Se estima que la exposición del fondo en los así llamados "mercados emergentes" alcanzaba 80 mil millones de dólares, en tanto que su capital se había desvanecido.

La historia se repetía una vez más: en épocas de bonanza, se





desregulan los mercados financieros, privatizándose así las ganancias; pero en momentos de crisis, los apóstoles del libre mercado no tienen compunción alguna en convocar la intervención en los mercados para "salvar" a los inversionistas, socializándose así las pérdidas. La Reserva Federal de los Estados Unidos montaba un costoso salvataje del "Long-Term Capital Fund", y 15 bancos privados aportaban un total de \$3.650 millones para rescatar al fondo de la bancarrota.

De igual manera --y con similares objetivos-- el Fondo Monetario Internacional (FMI) lideraba un esfuerzo para inyectar un total de 118 mil millones de dólares en Indonesia, Corea del Sur y Tailandia.

Estos fondos, sumados a aquellos dirigidos a Rusia y Brasil, tenían como objetivo primordial evitar una moratoria en el pago de la deuda de estos países hacia bancos comerciales y compañías de inversión internacionales.

La crisis de los mercados de

La crisis de los mercados de valores a nivel internacional ha borrado del mapa unos 4 billones de dólares del patrimonio financiero mundial

valores a nivel internacional ha borrado del mapa unos 4 billones (millones de millones) de dólares del patrimonio financiero mundial en los últimos meses, equivalente al producto anual del Japón.

El ciclo económico se refleja, de igual manera, en el ciclo político.

A lo largo y ancho de las principales economías industrializadas, los partidos de derecha han sido derrotados, y en su lugar han entrado partidos socialistas,

social-demócratas, laboristas. La victoria del social-demócrata Gerhard Schroeder como Canciller alemán, desplazando a Kohl después de 16 años de gobierno conservador, era una virtual reproducción de la elección del laborista Tony Blair como Primer Ministro inglés, destronando la dinastía conservadora de Thatcher y Major.

Sin embargo, esta nueva generación de líderes social-demócratas reclama para sí el manto centrista y moderado, emulando a Bill Clinton en Estados Unidos. Se habla de la "tercera vía", como una nueva panacea que rechaza los extremos de la derecha neoliberal y la izquierda estatizante.

Esto permite a Blair hablar de "Nuevo Laborismo", a Clinton de los "Nuevos Demócratas", y a Schroeder del "Nuevo Centro". Estos sectores políticos han efectuado reuniones sobre la "tercera vía", encabezados por Hillary Clinton y su asesor Sidney Blumenthal, y Tony Blair y su asesor Anthony Giddens. Este último, director del London School of Economics, incluso ha publicado un libro titulado, justamente, "La Tercera Vía", en el cual explica que este es un "nuevo paradigma" que busca combinar los ideales de redistribución del ingreso y justicia social con las realidades del mercado mundial y la globalización.

Por su parte, Al From, jefe del Consejo de Liderazgo Demócrata (DLC), define a la "tercera vía" como "la modernización de la política progresista para la edad de la información". Sus componentes incluyen "el crecimiento del sector privado" y una creencia en la "responsabilidad mutua" entre el gobierno y los ciudadanos para maximizar la "oportunidad equitativa". Su "valor

central es la comunidad", y su "nuevo contexto es la economía global". Los políticos de la "tercera vía" se caracterizan, según From, por su compromiso con la "disciplina fiscal", la "expansión del comercio" y la "inversión en la gente" (citado por The Nation, 12 de octubre de 1998).

Si todo esto suena conocido, es por que lo es, y no solamente por que en el Ecuador nos hemos acostumbrado al eslogan de "justicia social con libertad". La propuesta de "tercera vía" es muy reminiscente de la retórica tradicional de la social-democracia, el centro-izquierda, el Movimiento de Países No-Alineados, y otros movimientos centristas o moderados. En términos de propuestas económicas, reflejan la renovación de las ideas keynesianas, denominadas --como podría esperarse-- neo-keynesianismo y neo-estructuralismo.

Pero antes de entrar más de lleno en estas alternativas de modelo económico, revisemos con mayor detalle los detonantes de la actual crisis.

El "milagro" del Sudeste Asiático

Uno de los aspectos poco comentados sobre el "milagro económico" del Sudeste Asiático, al igual que similares "milagros" en Brasil y Chile, es que se sustentaban, en alguna medida, en la "estabilidad" y la "certidumbre" que le conferían los gobiernos autoritarios que eran sus promotores.

Así, es loable y digno de imitación el hecho de que Corea del Sur y Singapur hayan puesto tanto empeño en la inversión en educación, salud, nutrición, y otros elementos de "capital humano". Sin embargo, lo que no es tan loable era la falta de dere-

chos democráticos, civiles y laborales, y los niveles de corrupción y nepotismo, que caracterizaban a muchos de estos regímenes.

Tampoco puede considerarse una coincidencia el hecho de que éstos gobiernos autoritarios comenzaron a tambalearse en el momento preciso en que comenzaba a desatarse la actual crisis. De esta manera, vimos como el gobierno del general Suharto colapsó en mayo de 1998, tras 32 años de gobierno dictatorial. Así mismo, en Corea del Sur el predominio de los militares y la derecha llegó a su fin con la elección del opositor Kim Dae Jung en diciembre de 1997.

En Japón, el colapso de la hegemonía del derechista Partido Liberal Demócrata igualmente coincidió con la ya extendida y severa crisis económica, que se ha manifestado en el colapso de la bolsa de valores, del sistema

La "tercera vía" es reminiscente de la retórica tradicional de la social-democracia, el centro-izquierda y otros movimientos centristas o moderados

financiero, del mercado de bienes raíces y, en general, en la producción y las exportaciones.

Podría discutirse sobre la dirección de la causalidad entre la crisis económica y política en los países del Sudeste Asiático. Pero lo cierto es que los últimos meses han experimentado un colapso los tipos de cambio y las cotizaciones de las acciones de los principales mercados de la región (comenzando por la devaluación del baht en Tailandia en julio de 1997). También se ha producido una contracción económica en 1998 estimada por el FMI en 15 por ciento en Indonesia, 7 por ciento en Tailandia y 5 por ciento en Corea del Sur.

Adicionalmente, existe el riesgo latente de que colapse igualmente el tipo de cambio y la economía en China y el re-incorporado territorio de Hong-Kong.

Pese a la masiva intervención concertada para prevenir el contagio financiero a otras regiones, la fiebre asiática se convirtió en la crisis del vodka, y amenaza con contagiar también al país de la caipirinha. El FMI acaba de convocar a organismos multilaterales y los países industrializados a aportar 41 mil millones de dólares para consolidar la estabilidad del real en Brasil, y contribuir así mismo a consolidar las reformas económicas plantea-





En términos globales, la crisis económica ha reducido los pronósticos del crecimiento mundial a los niveles más bajos desde 1991

das por el re-electo presidente Cardoso.

En términos globales, la crisis económica ha reducido los pronósticos del crecimiento mundial formulados por el FMI a los niveles más bajos desde 1991. El Fondo ha reducido sus proyecciones de crecimiento de la economía mundial del 4.8 por ciento al 2.0 por ciento para 1998.

Por su parte, J. P. Morgan pronostica que el crecimiento mundial será del 1.5% en 1998 y 1.7% en 1999, niveles no vistos desde la recesión de 1980-82.

En contraste con las crisis de 1973-74 y 1980-82, la actual recesión se caracteriza por haber reaparecido en ella la "deflación", es decir la reducción generalizada de precios, que no se había observado en forma significativa desde la "Gran Depresión" de 1929-33. Este fenómeno se refleja tanto en la caída precipitada de los precios de las materias primas en el mercado internacional (el caso más



notable es el precio del petróleo, pero un índice de materias primas ha bajado en 30 % desde mediados de 1997), como en la presencia de sobre-oferta de productos industriales, y la reducción de las tasas de interés a niveles no observados desde los años sesenta.

De alguna manera, esta es una crisis más clásica que las mencionadas de los años setenta y ochenta, que combinaron estancamiento con inflación. Así mismo, la receta debería ser más simple: una expansión keynesiana, que impulse el crecimiento y revierta la deflación.

Sin embargo, al parecer el FMI no ha aprendido esta lección histórica bastante simple, e insiste en herramientas de contracción de la demanda, tales como el ajuste fiscal y monetario, que ha elevado las tasas de interés reales en países como Brasil y Rusia a niveles exorbitantes, y ha generado mayor desempleo.

La insistencia en la receta tradicional de ajuste económico ha generado críticas incluso en círculos académicos y de política norteamericanos, tales como Jeffrey Sachs de Harvard, Paul Krugman de MIT, e incluso Joseph Stiglitz, vicepresidente y economista jefe del Banco Mundial.

Dado que es bastante evidente que uno de los factores detonantes de la crisis ha sido la excesiva



liberalización de los mercados financieros, permitiendo el libre flujo (tanto para la entrada como para la salida) de capitales "golondrina", varios analistas (Krugman, Stiglitz, Tobin) también han argumentado sobre la necesidad de volver a imponer algún nivel de control y restricción a los flujos de capital.

El caso más notorio, quizás, es el de Malasia, cuyo Primer Ministro ha sido bastante elocuente en la defensa de la re-imposición de estos controles de capital en su país (a la vez que también ha incurrido en la represión política en contra de la oposición e incluso su anterior Ministro de Finanzas y Vice-Primer Ministro), pero existen sin duda otros ejemplos más destacados, tales como los mecanismos adoptados por Chile para reducir la volatilidad en el influjo y salida de capitales.

Otro sector en el cual es evidente a todas luces la necesidad de una mayor regulación y vigilancia por parte del Estado es el sistema financiero. Las constantes quiebras y crisis de las instituciones bancarias y financieras (tema que no requiere mayor elaboración en el caso ecuatoriano) prácticamente exigen un mayor nivel de supervisión y regulación por parte de entidades estatales autónomas.

Sin embargo, estos dos tipos de intervención estatal (añadidos, lógicamente, a la defensa de la

"seguridad" interna y externa) constituyen prácticamente el universo de los roles considerados aceptables por la ortodoxia económica (también llamada neo-clásica, monetarista o neo-liberal).

Sin embargo, la crisis económica pone en evidencia otras fallas y limitaciones del mercado, que requieren de igual manera la atención de quienes conducen la política económica. Entre las fallas más notables consta la asimetría de información, que en ocasiones es interesada (por ejemplo, los indicadores públicos sobre la situación financiera mexicana no permitían anticipar el grado de severidad de la crisis de 1995).

La alternativa neo-estructuralista

Como señalé anteriormente, la principal alternativa propuesta al modelo neo-clásico es el modelo neo-keynesiano o neo-estructuralista. Este traduce en el plano de la política económica algunas de las ideas sobre la "tercera vía", o la necesidad de incorporar nociones de equidad, redistribución y justicia social en la gestión de la economía.

Quizás una señal de la reorientación de la atención pública fue el hecho de que este año fuera galardonado con el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, quien se ha especializado en el análisis de la distribución del ingreso y el poder, y en la necesidad de atender las necesidades y derechos (entitlements) básicos de la población.

Un libro reciente del periodista inglés Duncan Green cuestiona la supuesta hegemonía del neo-liberalismo. Titulado *"La Revolución Silenciosa: El Auge de la Economía de Mercado en Améri-*

ca Latina" (Latin American Bureau, 1995), el libro busca contrastar los supuestos éxitos macro-económicos del modelo neo-liberal con su "impacto devastador sobre los pobres", y apunta a la búsqueda de nuevas alternativas "a lo que se ha convertido en el modelo económico elevado a la categoría de 'sentido común' entre la elite gobernante de América Latina".

Green señala que, incluso en Estados Unidos y Europa Occidental, al igual que en los "tigres asiáticos", existe una tendencia hacia un mayor rol del Estado en la economía, especialmente en la

conducción de las políticas industrial, comercial y de subsidio a la investigación, para estimular la inversión en industrias de punta.

Quizás lo más interesante del libro es un apéndice en el cual contrasta las propuestas de las diversas corrientes frente a determinados problemas económicos y sociales.

Green distingue entre el fracasado modelo "cepalino" de industrialización por sustitución de importaciones (ISI), impulsado a partir de la posguerra; y las nuevas propuestas neo-estructuralistas, que se nutren de corrientes económicas como el neo-keynesianismo, los modelos de crecimiento endógeno y el propio estructuralismo tradicional.

A continuación, sintetizo la comparación que efectúa Green de las propuestas de los tres modelos: ISI, neo-liberal (NL) y neo-estructuralista (NE). Green aclara que compara la experiencia histórica de los modelos ISI y NL, con las propuestas aún no

La crisis económica pone en evidencia las fallas y limitaciones del mercado, lo cual requiere la atención de quienes conducen la política económica





realizadas del modelo NE.

Rol del Estado

ISI: Participación directa en actividades productivas, lo cual llevó a la constitución de empresas estatales ineficientes. Esto, a su vez, contribuyó a generar presiones hacia un mayor déficit fiscal e inflación. En otras áreas, el Estado era ineficiente, burocrático y corrupto.

NL: Los mecanismos de mercado son siempre preferibles al Estado ineficiente, por lo cual se debe reducir la intervención del Estado en la economía, mediante recortes en el gasto, desregulación y privatización. El Estado debe limitarse a establecer reglas de juego claras para la inversión privada y a disciplinar a la fuerza laboral.

NE: El problema del Estado es cualitativo, no cuantitativo. Se debe reformar al Estado, convirtiéndolo en un regulador y administrador eficiente, y reducir su participación directa en la producción. Además de su rol en la formulación de políticas macroeconómicas, el Estado debe proveer servicios básicos

Las nuevas propuestas neo-estructuralistas se nutren del neo-keynesianismo, los modelos de crecimiento endógeno y del propio estructuralismo tradicional

(educación, salud, transporte) a la población de menores ingresos, e intervenir en programas de investigación e infraestructura, para incrementar la competitividad de la economía.

Pobreza y Equidad

ISI: El Estado de bienestar social sólo logró dar una cobertura parcial, particularmente a los trabajadores formales urbanos, permitiendo que aumentara la pobreza y la desigualdad, especialmente en las áreas rurales y en el sector informal.

NL: El crecimiento debe "gotear hacia abajo" a los pobres. Durante el ajuste, el gobierno debe efectuar programas de alivio

de la pobreza mediante programas de compensación social dirigida. El alivio de la pobreza extrema es más importante que mejorar la distribución del ingreso, lo cual puede afectar el crecimiento.

NE: La igualdad y el crecimiento no son mutuamente excluyentes, sino, por el contrario, son complementarios y se refuerzan recíprocamente. La igualdad y el desarrollo social deberían constituirse en las metas básicas de la política económica, en lugar de un enfoque exclusivo en el crecimiento del PIB. Esto requiere mayor énfasis en la creación de empleo, el desarrollo social (salud básica, educación primaria, vivienda) y la redistribución de la riqueza, incluyendo la reforma agraria.

Democracia

ISI: Este modelo estuvo asociado a regímenes populistas como los de Perón (en Argentina) y Vargas (en Brasil), que movilizaron a la clase obrera urbana, pero excluyeron en gran medida a los campesinos. En años más recientes, fue implementado por dictaduras militares (Brasil tras 1964 o Ecuador entre 1972 y 1976), con escasa participación democrática.

NL: Apoya el concepto de democracia liberal y el imperio de la ley, pero en la práctica también ha estado asociado a regímenes autoritarios, tales como el de Pinochet en Chile o las dictaduras militares en Argentina. El aumento de la desigualdad que resulta del ajuste neo-liberal pone en peligro la transición democrática, al aumentar la inestabilidad social y política.

NE: La participación y el consenso son esenciales para lograr la igualdad y crear un base política que permita el crecimiento sostenido. La descentralización regional y la consolidación de los gobiernos locales deben ser parte de este proceso.

Finanzas públicas

ISI: Las ineficientes empresas estatales, los subsidios, el abultado rol de pagos estatal, el sistema ineficiente de seguro social, y la incapacidad por recaudar impuestos llevaron a persistentes déficits fiscales y presiones inflacionarias. Los gobiernos prefirieron extraer recursos de las empresas estatales rentables (tales como las empresas petroleras) en lugar de aumentar los impuestos directos.

NL: Los déficits fiscales son recortados mediante la reducción drástica del gasto público. Se recortan los subsidios y el empleo público. Se crean impuestos indirectos (a la venta o al valor agregado). Los ingresos generados por la privatización permiten sanear temporalmente las finanzas públicas.

NE: Acepta la necesidad de mantener el equilibrio fiscal, pero pone énfasis en incrementar la recaudación mediante reformas tributarias (especialmente impuestos directos progresivos), permitiendo un gasto público más eficiente en programas sociales.

Tecnología y comercio

ISI: Falta de efectividad del apoyo gubernamental, dada la ausencia de demanda. La mayor parte de la tecnología moderna es importada por las empresas

transnacionales.

NL: Recortes al financiamiento estatal de la investigación básica, así como programas de entrenamiento profesional. Las innovaciones tecnológicas y la formación de capital humano se dejan en manos del sector privado y las empresas transnacionales.

NE: Esta es un área esencial de actividad del Estado, y la clave del crecimiento a largo plazo. El Estado debe invertir en investigación básica (R&D), progra-



Para el neo-estructuralismo se debe poner énfasis en hacer más eficientes a las empresas estatales que quedan, en lugar de privatizar a todas

mas de entrenamiento profesional, y promover la importancia de las innovaciones tecnológicas para lograr la competitividad global.

Empresas estatales y privadas

ISI: Las grandes empresas es-

tatales y privadas creadas operan como monopolios u oligopolios en mercados protegidos. Los proyectos "prestigiosos" de obras públicas (los "elefantes blancos", tales como represas hidroeléctricas o grandes hospitales) reciben prioridad sobre la calidad de los servicios públicos.

NL: Privatización de las empresas estatales y fomento a la competencia mediante la reducción de la protección arancelaria. Sin embargo, muchas empresas medianas y pequeñas quiebran, debido a que las fuerzas no reguladas del mercado favorecen a los monopolios y las empresas transnacionales.

NE: Se debe poner énfasis en hacer más eficientes a las empresas estatales que quedan, en lugar de privatizar a todas. El Estado debe estimular la creación de nuevas empresas por parte del sector privado, especialmente en áreas estratégicas (tales como alta tecnología, comunicaciones, computación, etc.). Se debe dar mayor apoyo a las empresas pequeñas y medianas.

Recursos naturales y medio ambientes

ISI: Son vistos como explotables *ad infinitum*, generalmente por empresas estatales o transnacionales.

NL: Se debe intensificar la explotación, para generar mayores divisas por exportación. No hay razones de eficiencia económica para postergar la extracción de recursos no-renovables. Se deben privatizar las empresas estatales en este campo.

NE: Mayor regulación del Estado, para asegurarse una explo-

tación más racional y sustentable. Se debe regular y fijar impuestos a las empresas privadas existentes, en lugar de nacionalizarlas. Mayor protección del medio ambiente para alcanzar la sustentabilidad ambiental y social.

Infraestructura

ISI: Masiva inversión estatal en carreteras, represas hidroeléctricas, programas de electrificación, alcantarillado, etc.

NL: Se debe transferir los programas de obras públicas al sector privado, incluyendo el cobro de peajes y tarifas a los usuarios.

NE: Prioridad a la expansión de las telecomunicaciones. Énfasis en calidad y mantenimiento antes que en la expansión de nuevas obras.

Formación de capital y sistema financiero

ISI: Se pone énfasis en la creación de bancos de desarrollo estatal, y los proyectos de inversión estatales masivos orientados hacia la industrialización para el mercado doméstico, financiados mediante créditos en el exterior.

NL: Fomentar a los bancos privados para que financien la inversión del sector privado. La ausencia de una adecuada regulación del sistema financiero lleva a crisis bancarias. No se da mayor atención a la necesidad de fomentar el ahorro y la inversión domésticos.

NE: La prioridad se centra en transferir el crédito hacia empresas pequeñas y medianas. Mayor esfuerzo en generar ahorro doméstico, en lugar de préstamos externos, mediante un sistema mejorado de fondos de pensiones. Introducción de legislación para reorientar al mercado financiero de la especulación de corto plazo a inversión productiva de largo plazo.

Comercio e integración

ISI: Un nivel elevado de proteccionismo permanente, a través de aranceles y cuotas. Sesgo anti-exportador, dando prioridad a los mercados domésticos. Integración regional para expandir los mercados domésticos.

NL: Liberalización y desregulación comercial y financiera. Contracción del consumo doméstico para alcanzar un superávit comercial de corto plazo, pero sin acciones explícitas para promover a las exportaciones. Promoción del libre comercio.

NE: Niveles bajos y temporales de protección a los nuevos sectores de punta que contribuyen al progreso tecnológico. Apuntar hacia lograr una mayor competitividad a través de la productividad, y no en base a bajos salarios. Subsidios dirigidos para promover las exportaciones manufactureras. Integración regional dirigida a ayudar a América Latina a competir en los mercados mundiales.

Flujos de capital foráneo

ISI: Después de un período inicial de hostilidad hacia las empresas transnacionales, los flujos de capital extranjero fueron fomentados tanto en forma de inversión extranjera directa y, de manera creciente, a manera de préstamos bancarios. La acumulación de la deuda dio paso a la crisis mexicana de 1982 y el consiguiente cierre de los flujos financieros.

NL: Las restricciones a los movimientos de capital fueron eliminadas. Junto a la privatización, la emisión de bonos y la expansión bursátil, esto renovó el flujo de capitales hacia fines de los ochenta. Sin embargo, la mayor parte de los influjos de capital no fueron destinados a la inversión productiva, sino a inversiones de portafolio de corto plazo, lo cual contribuyó a la sobre-valoración cambiaria.

NE: Los capitales extranjeros deben ser administrados de manera que se prevengan las distorsiones a la economía y se asegure que éstos capitales contribuyan al crecimiento a largo plazo. La inversión directa debe recibir prioridad sobre el "capital golondrina" de corto plazo.

(*) Economista (PUCE), con estudios de posgrado en las Universidades de Oregon y Texas en Austin. Trabaja en un organismo de desarrollo internacional. Las opiniones expresadas en este artículo son de su exclusiva responsabilidad, y no reflejan aquellas de su centro de trabajo.

Los CONTRASTES DE AMARTYA SEN

La relación entre valor ético y razonamiento económico es central en el trabajo de Amartya Sen. Eso es justamente lo que lo vuelve interesante, a pesar de las dificultades técnicas que plantea esa relación

Por Mark Saint-Upery
Traductor francés

Perfil de un Novel diferente

Es curioso ver cómo ciertos acontecimientos pueden ser interpretados en modo totalmente diferente según los esquemas ideológicos, aunque se trate de eventos de la esfera cultural e intelectual supuestamente portadores —al menos en parte— de su propio contenido informacional y normativo. La percepción





Si uno quisiera asignarle una afiliación ideológica a Amartya Sen, lo más conveniente sería relacionarlo con esa tradición radicalmente igualitaria del liberalismo político

de la prensa ecuatoriana sobre la entrega del premio Nobel de Economía 1998 a Amartya Sen es un caso ejemplar. En el Diario HOY, Alberto Acosta saluda «el fin del diluvio» y ve al nuevo Nobel como un signo suplementario de la derrota del «pensamiento único» y del «neoliberalismo real» (1). En otro diario nacional, el doctor Raúl Gangotena estima que los estudios de Amartya Sen sobre la hambruna y su contribución al establecimiento del índice de desarrollo humano utilizado por las Naciones Unidas «demuestra[n] una vez más que la libertad es la condición de la riqueza», ya que

«las naciones con mayor libertad política, de empresa, de prensa, de asociación, copan los primeros puestos» en materia de bienestar y prosperidad, y denuncia «las mentalidades totalitarias y dictatoriales que despotrican [...] contra el liberalismo, el neoliberalismo o cualquier palabra que signifique libertad por algún lado» (2). Hay una cierta mala fe en lo que dice Gangotena porque supone que todos los enemigos del neoliberalismo son enemigos de la libertad de expresión, cuando el mismo Acosta, por ejemplo, recalca también que la eficiencia económica y el bienestar no se dan sin libertad de expresión ni democracia. Pero el columnista de HOY añade que ésta no puede ser «un simple ritual electoral», lo que puede interpretarse como el simple reconocimiento de una verdad fundamental (la participación democrática no se acaba con las elecciones), sea como un «guiño a los compañeros», un marcador de distanciamiento ideológico hacia la tan difamada y mal entendida «democracia formal». Ese último enfoque sería por lo menos tan discutible en el plan teórico y político como lo es la amalgama hecha por Gangotena entre varios tipos de libertad. No se trata aquí de saber quién tiene la razón, y hasta qué punto (veremos que parte del trabajo de Sen es dedicado a la complejidad de ese tipo de asuntos), pero de subrayar que la sed de identificación ideológica (para saber si Sen es de los «nuestros» y si se puede lograr un beneficio simbólico de su premiación) no ayuda mucho en sí mismo para entender la significación intelectual del nuevo Nobel.

Si uno quiere asignarle una afiliación ideológica a Amartya Sen, lo más conveniente sería re-

lacionarlo con esa tradición radicalmente igualitaria del liberalismo político que, como en el caso de John Stuart Mill (1806-1873), acaba por compartir un cierto número de posiciones con las corrientes democráticas del movimiento obrero socialista (en el fin de su vida, Mill defendía una forma de socialismo cooperativista (3)). Esa afiliación es aún más plausible cuando se lee el vibrante homenaje de Sen a la formación política e intelectual de su difunta esposa italiana, Eva Colomi, hija del pensador y combatiente antifascista Eugenio Colomi, relacionado con la corriente llamada «socialismo liberal», de la cual las figuras más conocidas son Piero Gobetti (un intelectual liberal que colaboró con Antonio Gramsci), Carlo Rosselli, Altiero Spinelli (precursor y teórico del federalismo europeo) y el filósofo Norberto Bobbio (4).

Eso sin olvidar que Amartya Sen, heredero de la gran tradición del humanismo bengalí (acordémonos que el primer Nobel del Tercer Mundo —en literatura— fue el poeta, novelista y pensador Rabindranath Tagore), es un orgulloso ciudadano de la más grande democracia post-colonial y no esconde su compromiso prioritario en favor del desarrollo del Sur. Aunque critique el error de haber orientado la acción del Estado hindú a un control excesivamente rígido y burocrático de la iniciativa económica, en lugar de lanzar todas sus fuerzas en el campo de la salud, de la educación y de las infraestructuras básicas del desarrollo humano, Sen se reconoce ampliamente en el proyecto político laico, pluralista y progresista de Jawaharlal Nehru (5).

En general, aunque tenga muy claro cuáles son las característi-

cas de base de un régimen político moralmente aceptable, Sen es muy pragmático cuando se trata de valorar los éxitos de tal o cual política específica de fomento del desarrollo humano en el Tercer Mundo. En materia de educación y salud, por ejemplo, cita los resultados apreciables de países tan diferentes como China, Corea del Sur, Costa Rica, Jamaica o el Estado de Kerala, en el sur de India, gobernado por una administración comunista.

En particular, utiliza muchas veces la comparación entre India y China. Por razones de historia, tamaño, recursos y paridad económica aproximada en el tiempo de la independencia y de la revolución, respectivamente, esos dos países son ejemplares de las virtudes y defectos de dos sistemas y trayectorias de desarrollo. (Sin embargo, los datos estadísticos chinos son poco confiables, lo cual no es un simple detalle, sino el síntoma de una característica política fundamental que debe entrar en la valoración global del sistema chino.) Sen comprueba, por ejemplo, que las tasas de crecimiento china e hindú son más o menos equivalentes hasta fines de los años 70, sólo que China ha tenido resultados muchos mejores en materia de distribución y un cierto éxito en la eliminación de la privación endémica y de la malnutrición. El consumo calórico medio por día era de 2.620 en China a mediados de los años 80, mientras era de sólo 2.160 en India. Pero Sen recalca también los casi 30 millones de muertos de la hambruna de 1958-1961, debido en gran parte a la política absurda del Gran Salto Adelante, y nota que desde la liberalización de 1978, que aceleró considerablemente el crecimiento, hay un deterioro de la esperanza de vida y de la mortalidad infantil de los

chinos (6).

Eso para demostrar que no es tan fácil encasillar el trabajo de Sen al servicio de tal o cual agenda ideológica. Lo que no significa que él sea indiferente a los juicios de valor, o que sus investigaciones no puedan tener consecuencias políticas que no les gustaría a algunos. Muy al contrario, la relación entre valor ético y razonamiento económico es central en su trabajo, y eso es justamente lo que lo vuelve interesante, a pesar de las dificultades técnicas, para un no

Sen es muy pragmático cuando se trata de valorar los éxitos de tal o cual política de fomento al desarrollo humano en el Tercer Mundo

economista. Como precisamente no soy economista —y será probablemente el caso de la mayoría de los lectores de este artículo—, trataré de dar una idea de los diferentes aspectos de esa relación sin pretender ofrecer un estudio científico de la obra de Sen, pero sin descuidar la oportunidad de aludir a ciertas problemáticas directa o indirectamente vinculadas con su trabajo.

De la economía del bienestar a la filosofía moral

Amartya Sen nació en 1933 en Santiniketan, Bengala. Comenzó como profesor en Calcutta a los 23 años; luego lo fue en Cambridge, Oxford y Nueva Dehli.

Sen enseña economía y filosofía desde 1987 en Harvard. Desde el inicio de 1998 es también rector del Trinity College de Cambridge. Su temprana notoriedad en la comunidad de los economistas se debe a un libro bastante austero, *Collective Choice and Social Welfare* (1970), que enfrenta con una instrumentación lógico-matemática muy refinada la famosa paradoja de Kenneth Arrow, premio Nobel 1972, quien demuestra la «imposibilidad», dadas ciertas hipótesis comúnmente aceptadas, de fundar una elección social sobre las preferencias de los individuos (7).

No puedo entrar en los detalles de este tipo de demostración, y sería técnicamente incapaz de hacerlo. Lo que sí puedo hacer es tratar de aclarar lo que nos revela sobre las implicaciones éticas del razonamiento económico. La posibilidad de agregar las preferencias individuales es un problema central de la teoría de la elección. Históricamente, se origina en los estudios sobre los procedimientos de votación de Borda y Condorcet, en el siglo XVIII. Tomemos un ejemplo que nos enseña cómo la regla de la mayoría simple conduce a ciertas paradojas. Pedro, Pablo y Juan votan para saber si irán esta noche al cine, al teatro o a un concierto. Las preferencias respectivas de cada uno son las siguientes, en orden decreciente:

Pedro: teatro > cine > concierto
Pablo: concierto > teatro > cine
Juan: cine > concierto > teatro

En una elección de mayoría simple, el teatro le gana al cine (Pedro y Pablo votan a su favor, Juan en contra). Podrían entonces ir al teatro. Pero entre el teatro y el concierto gana el concierto (Pablo y Juan votan a

su favor, y Pedro en contra). ¿Deberían preferir el concierto? Pero el concierto pierde frente al cine (Pedro y Juan votan a su favor contra Pablo).

Así nos quedamos con una secuencia cine > concierto > teatro > cine. En otras palabras, las preferencias forman un círculo incompatible con lo que esperamos de una elección racional: las preferencias agregadas son intransitivas. El comportamiento del todo se revela diferente del comportamiento de las partes, la racionalidad colectiva no se reduce a la agregación de las racionalidades individuales, al menos con este tipo de procedimiento de elección. Los estudiosos no tardaron en descubrir que todos los procedimientos conocidos conducían al mismo tipo de problema. (Además, la misma paradoja puede surgir a partir de las preferencias de una sola persona, si, por ejemplo, tengo que escoger entre tres trabajos, A, B y C, y quiero valorarlos según tres dimensiones diferentes: w el interés del trabajo, x el lugar de trabajo y z el carácter amigable de los colegas.)

A mediados del siglo XIX, la cuestión de la agregación de las preferencias reaparece bajo una forma más específicamente económica, la de la elección de proyectos públicos, en particular entre los «ingenieros-economistas» franceses, como Jules Dupuit. Se trata de establecer la deseabilidad pública de una obra, un puente, por ejemplo. Ese enfoque se generalizó también en el marco de la teoría de la utilidad, de origen inglés, que considera que la mejor elección social es la que maximiza la suma de las utilidades individuales. Sin embargo, el utilitarismo encuentra una dificultad mayor porque supone que todas las utilidades (el valor

que las diferentes personas asignan a una opción) pueden expresarse mediante una misma unidad de medida, y que se puede definir la intensidad de una preferencia.

En el marco de la teoría eco-

Lo que interesa a Sen es la posibilidad de utilizar los métodos de investigación explorados por Arrow

nómica del bienestar, la noción de utilidad conoce muchas transformaciones, limitaciones (prohibición de las comparaciones interpersonales, por ejemplo) y especificaciones lógico-matemáticas que la alejan de su origen filosófico, aunque conserve ciertas afinidades con ella en sus hipótesis implícitas sobre el comportamiento humano. No sirve extenderse aquí sobre esos problemas, aunque jueguen un papel importante en la crítica de Sen a la concepción neoclásica de la economía del bienestar.

En los años 30, Paul Samuelson formalizó el problema de la agregación social de las preferencias mediante una función de utilidad colectiva, llamada «función de bienestar social» (social welfare function, o SWF), que asocia a la colección de las utilidades individuales (u_1, u_2, \dots, u_n) un cierto número SWF(u_1, u_2, \dots, u_n). Disponer de ese número solucionaría el problema de la elección social: bastaría escoger la alternativa que maximiza el valor de SWF. Lo que hizo Kenneth Arrow en 1951 es demostrar que esa función no

existe y que es imposible deducir una relación de preferencia colectiva coherente a partir de las relaciones de preferencia de cada uno de los integrantes de una sociedad, salvo si se consideran soluciones «dictatoriales» que zanján brutalmente la cuestión de la elección social identificándola con la clasificación de las preferencias de un solo agente. Ese resultado —que generaliza la paradoja de Condorcet mencionada más arriba— plantea un cierto número de problemas, a veces de un muy alto nivel de abstracción, y ha focalizado la atención y los esfuerzos analíticos de muchos estudiosos (8). Lo que interesa a Sen, más allá de las soluciones puramente técnicas, es la posibilidad de utilizar los métodos de investigación explorados por Arrow para determinar si una serie particular de principios generales de elección son o no son conciliables para definir decisiones colectivas coherentes. Eso lo conduce a demostrar que muchos de los conflictos entre diferentes principios de decisión social nacen en último análisis de divergencias en lo que se podría definir como la «base informacional» de esos principios. Cada principio selecciona la información que considera relevante. La maximización de la utilidad, por ejemplo, descuida dimensiones del comportamiento humano que son muy importantes para definir no sólo el bienestar como supuesto nivel de satisfacción de los deseos, sino la realización de un amplia gama de capacidades humanas. En su famoso ensayo «Rational Fools» (9), Sen ataca la idea que la racionalidad coincide sea con la coherencia formal interna —transitividad, etc.— de las preferencias (sólo los objetivos y valores perseguidos pueden defi-

nir la racionalidad, además las preferencias evolucionan con el tiempo), sea con la maximización del interés individual egoísta (existen comportamientos compasivos, normativos, solidarios, cooperativos, etc., que son perfectamente racionales). El *homo economicus*, agente racional desprovisto de dimensiones afectivas, morales y culturales no sólo no es realista, si no que no siempre es eficiente incluso desde un punto de vista económico.

Así se entiende porqué Sen es partidario de reanudar el diálogo con la filosofía moral y política. Nos hace acordar que Adam Smith, injustamente percibido por sus admiradores contemporáneos como cantor del egoísmo y del «laissez-faire» absoluto, era profesor de filosofía moral en la universidad de Glasgow. Autor de una Teoría de los Sentimientos Morales, admirador de los estoicos griegos, Smith escribía: «El hombre [...] debería considerarse no como separado y destacado de todo, pero como un ciudadano del mundo, un miembro de la vasta comunidad de la naturaleza [...], por el interés de esa gran comunidad, debería en cualquier momento estar dispuesto a sacrificar su pequeño interés particular.»

Su elogio del mercado está vinculado a una preocupación de eficiencia de la producción y de los intercambios en un contexto histórico muy específico de salida de la sociedad feudal y mercantilista, pero no puede ser proyectado a todas las esferas de la vida social. Sen quiere rescatar esa inspiración moral, que también encuentra bajo otras formas en Aristóteles, Karl Marx o John Stuart Mill. Pero no se trata solamente de volver a la raíz ético-filosófica de la ciencia económica, sino también de utilizar los ins-



trumentos lógico-matemáticos muy sofisticados forjados por los economistas para iluminar la naturaleza sumamente compleja de

¿Cuál será la doctrina ética más adecuada para una política pública que desee fomentar el bienestar de todos?

la interdependencia social (10).

Felicidad y equidad

¿Cuál será la doctrina ética más adecuada para una política pública que desee fomentar el bienestar de todos? Ya he aludido al utilitarismo y a sus vínculos con el razonamiento económico. Como doctrina filosófica explícita y articulada, el utilitarismo es mucho más conocido en los países anglosajones —en Inglaterra fue la raíz de numerosas refor-

mas penales y legislativas en el siglo XIX—, pero formas de utilitarismo implícito se encuentran tanto en los razonamientos del sentido común (lo que vuelve la doctrina muy atractiva cuando se la hace explícita) como en los presupuestos de muchas políticas públicas. Históricamente, el utilitarismo es la doctrina elaborada por el pensador y reformador inglés Jeremy Bentham (1748-1832) y desarrollada en particular (con substanciales modificaciones) por John Stuart Mill sobre la base del principio enunciado por primera vez por Cesare Beccaria (*Dei diritti e delle pene*, 1764): «la máxima felicidad del mayor número posible de personas» (11).

El utilitarismo es, en primer lugar, la tentativa de transformar la ética en una ciencia positiva de la conducta humana, ciencia que Bentham quería que sea «exacta como la matemática». A los imperativos morales de origen religioso o metafísico sustituye la consideración exclusiva de los móviles reales que determinan al hombre a actuar y que pueden re-



sumirse en la búsqueda del placer o del bienestar ("la utilidad") y en el rechazo del dolor y de la infelicidad. El "cálculo de las utilidades", que permite esa acumulación de la felicidad global, tiene otros dos atractivos: parece radicalmente igualitario, en el sentido que el bien particular de una persona no tiene más importancia que el de cualquier otra persona ("we count everyone for one, no one for more than one", decía Bentham); es una «moral del resultado», que no se atiene a reglas abstractas sino a un análisis detallado de las consecuencias concretas reales o posibles de cada acción individual o dispositivo institucional (por eso se habla de una ética "consecuencialista"). Todo eso parecería hacer del utilitarismo un candidato ideal para orientar una teoría económica del bienestar pero, en realidad, ese proyecto se enfrenta a varias dificultades (ya he mencionado el problema de la unidad de medida).

La primera es la definición del bienestar o de la felicidad. El filósofo estadounidense Robert

Nozick ha elaborado el argumento más poderoso contra la concepción hedonista de la felicidad que informa el utilitarismo original(12). Nozick nos pide imaginar que los neurocientíficos nos atan a una «máquina de experiencia» que nos inyecta ciertas drogas. Esas drogas crean los estados de conciencia más agradables que se puedan imaginar. Si el placer como tal fuera nuestro máximo bien, todos quisiéramos estar atados y perpetuamente drogados. Pero es obvio que lejos de ver en éste la mejor vida que podamos tener, mucha gente diría que se trata de una vida desperdiciada, totalmente vacía. Notemos que la máquina puede recrear no sólo placeres groseros, pero estados mentales más complejos y etéreos, que no serían exactamente concebidos como placeres, como las angustias estimulantes de la creación artística. El problema es que no sólo queremos disfrutar la sensación de crear arte, queremos crear arte, y lo mismo vale para todas las actividades a las cuales asignamos un valor.

Se puede resolver este problema diciendo que no se trata de maximizar «estados mentales», placeres simples o complejos, pero de satisfacer cualquier deseo de los individuos, sus preferencias en general (que pueden consistir en querer sacrificarse por una noble causa, escribir poesía o ganar un concurso de bebedor de cerveza). Maximizar las utilidades sería satisfacer dentro de lo posible las preferencias de un máximo de personas. Se debe suponer también que se trata de preferencias bien informadas, ya que hay deseos contraproducidos por falta de información. Ahí Sen señala también en muchos de sus ensayos un problema afín: en condiciones de desigualdad y de opresión a veces seculares, los oprimidos pueden reducir sus deseos hasta el punto de no poder, osar o querer imaginar una vida mejor; es el caso de muchas mujeres doblemente oprimidas del Tercer Mundo, por ejemplo, pero la ausencia de descontento manifiesto no justifica que no se tome en cuenta esas desigualdades (13).

Veamos, por último, el aspecto ético del problema de la suma de las utilidades o de la agregación de las preferencias. Uno de los reproches más frecuentes al cálculo utilitarista es que se podría sacrificar la utilidad, o aún la vida, de una persona para maximizar la de los demás. Tomemos un ejemplo ecuatoriano. Ya que la Policía Nacional es incapaz de asegurar la seguridad de los ciudadanos más pobres, los actos de autodefensa que acaban en linchamiento brutal son siempre más frecuentes. Se podría considerar que, con la desaparición de un peligroso delincuente, la utilidad de todos los ciudadanos (como satisfacción de su preferencia por

la venganza en el presente y/o por la seguridad en el futuro) es maximizada, eso, además, a menor costo para el presupuesto del Estado. Pero nuestra intuición moral (al menos la de mucha gente) nos dice que se ha cometido una injusticia, aunque la víctima sea culpable de crímenes horribles. (Los teóricos utilitaristas contemporáneos han tratado de evitar este tipo de problemas mediante ciertas especificaciones: se trata del «utilitarismo de la regla». Quedan, sin embargo, varios problemas lógicos que permiten dudar de la validez de esa solución) (15)

El tipo de intuición moral que hemos mencionado se expresa en general en un lenguaje de los derechos, de la inviolabilidad de la persona humana, etc., que Bentham consideraba como ficciones absurdas e inútiles. Por su lado, la filosofía ética contemporánea define dos «estilos éticos» fundamentales y, frente al estilo utilitarista, pone precisamente lo que llama el estilo «contractual». Desde un punto de vista contractual, «una acción es mala si es efectuada en circunstancias que serían prohibidas por todo sistema de reglas para la regulación general del comportamiento que nadie podría razonablemente rechazar como fundamento de un acuerdo general y voluntario» (16). El más famoso representante de este estilo contractual en la filosofía contemporánea es John Rawls. La teoría de la justicia elaborada por Rawls es el punto de arranque a partir del cual Sen va a construir su propia concepción de una justa distribución de los recursos sociales (17).

Principios de justicia y realización humana

Rawls parte de una idea sencilla:

«... un sistema de reglas equitativo es un sistema al que los contratantes podrían adherirse sin saber de antemano qué beneficio personal van a lograr de ello. Por eso elabora la ficción de una «posición original» (se trata de un procedimiento imaginario de representación de la justicia como imparcialidad, no de una hipótesis metafísica) en la cual los individuos conocen las características generales del funcionamiento de la sociedad y de la psicología humana, pero no saben cuál será su posición social, ni cuáles son sus propias aptitudes naturales y propensiones psicológicas: tienen todas las informaciones necesarias, salvo las que les permitirían decidir a su propio favor. En esas condiciones, cada contratante tiene que imagi-

La teoría de la justicia de Rawls es el punto de arranque a partir del cual Sen va a construir su propia concepción de una justa distribución de los recursos sociales

nar principios de justicia válidos para una sociedad donde su posición social podría ser asignada por su peor enemigo. Rawls supone que, bajo este «velo de ignorancia», los participantes seleccionarían los dos principios de justicia siguientes:

1/ Cada persona tiene el mismo derecho a un esquema de derechos y libertades básicas e iguales lo más completo posible, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos.

2/ Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: a) estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condición de justa igualdad de oportunidades; b) estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los menos privilegiados.

O sea igual libertad para todos, igualdad de oportunidad y, lo que más llamó la atención de los comentaristas, el famoso «principio de diferencia»: la desigualdad económica y social puede ser justificada por razones de eficiencia en la cooperación social y en la producción de riquezas, pero es legítima sólo si mejora la posición del más desaventajado. Además, existe entre los principios de justicia una prioridad de tipo lexical (o sea el mismo tipo de prioridad definida por la regla alfabética: AS viene antes de DE, aunque S venga después de E): las libertades básicas son prioritarias sobre la igualdad de oportunidades, la cual es prioritaria sobre la igualdad de los recursos, pero el principio de diferencia es también lexicalmente prioritario sobre los principios de eficiencia o de maximización de la suma total de los recursos. No se puede comprar el bienestar al precio de la libertad, pero la eficiencia económica o la prosperidad global tampoco pueden justificar un deterioro de la posición de los más desaventajados.

Para saber quiénes son los más desaventajados hay que darse un criterio de comparación. Por eso, Rawls establece una lista de recursos que, según él, toda persona racional, cualquiera que sea su concepción del bien, de la felicidad o sus objetivos en la vida, no puede no desear como

«pre-requisito de la persecución de sus planes de vida». Esta lista de «bienes primarios» es la siguiente:

- a) los derechos y libertades cívicas básicas;
- b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades;
- c) los poderes y las prerogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la sociedad;
- d) los ingresos monetarios y la riqueza, y;
- e) las bases sociales del respeto a sí mismo.

Inútil decir que la construcción rawlsiana ha dado lugar a un sinnúmero de críticas y especulaciones. Rawls ha admitido que sus principios de justicia y su lista de bienes primarios no tenían un valor universal o transcultural y más bien se referían a lo que es deseable en una democracia constitucional occidental moderna. En la práctica, la mayoría de los comentaristas piensa que la justicia rawlsiana se lograría mejor en una socialdemocracia de tipo escandinavo, aunque algunos indicios en los textos de Rawls dejan pensar que tiene en la mente una democracia igualitaria de propietarios, ideal jeffersoniano típicamente estadounidense que parece aún más utópico con la evolución del capitalismo real.

La crítica de Sen a Rawls atañe a cuestiones más generales. El problema con los bienes primarios definidos por Rawls es que, aunque fueran perfectamente igualados, eso no solucionaría los problemas de desventaja porque la diversidad social y humana crea amplias variaciones (por

razones de clase, de género, de educación, de condiciones ecológicas o deficiencia física) en lo que la gente es capaz de hacer con sus bienes primarios, en «nuestra capacidad de convertir recursos en libertades reales»(18). Lo que es importante es «que la gente disfrute realmente de las libertades de escoger las vidas que ellos tienen una buena razón para valorar». Lo que se trata de distribuir en modo equitativo no son sólo ingresos y recursos sino «capacidades» (capabilities) para desarrollar funciones humanas fundamentales (human functionings), o sea capacidades de vivir una vida digna y sensata, más que oportunidad de acumular bienes. Por eso, el ingreso es un indicador impor-

Detrás de la teoría de las capacidades y de las funciones hay una visión del desarrollo de la plenitud de las potencialidades humanas

tante pero muy relativo del verdadero bienestar, que supone una infraestructura de bienes públicos mucho más compleja que un simple mecanismo redistributivo.

Para ilustrar lo que significa desigualdad de capacidad a nivel igual de recursos, Sen utiliza mucho el ejemplo de los minusválidos, pero la raza, el género, la edad pueden también disminuir el valor de una vida humana, aunque el acceso a los recursos sea formalmente equitativo. Así, en los países desarrollados, «una privación relativa en el espacio de los ingresos puede traducirse por una privación absoluta en el

espacio de las capacidades». Si se visita un barrio pobre estadounidense, observa Nicholas Lehmann, «uno no se encuentra con gente muriéndose de hambre si no con una forma de tremendo aislamiento que vuelve la vida física y psicológicamente terrible. Se trata [...] de una tragedia que no se deja entender como una simple falta de dinero. Tampoco es totalmente satisfactoria la idea de que los estadounidenses pobres necesitan "oportunidad" antes que dinero porque, como dice Sen, hay amplias diferencias en la capacidad de la gente para aprovechar las oportunidades [...] eso sugiere un objetivo para las políticas públicas: darle a la gente nacida en este ambiente el sentido que tienen opciones reales y que no están condenados a vivir para siempre en un lugar peligroso y deprimente» (19).

Detrás de la teoría de las capacidades y de las funciones hay una visión del desarrollo de la plenitud de las potencialidades humanas (human flourishing) que tiene aspectos más afines a las éticas clásicas de la antigüedad que al formalismo kantiano de las teorías de la justicia de Rawls o Dworkin, aunque comparta con éstas un criterio fundamentalmente pluralístico. El mismo Sen reconoce su deuda hacia Aristóteles, pero señala su plena pertenencia a la modernidad por su rechazo a una definición normativa cerrada e inmutable de las funciones y de las capacidades humanas: los bienes y valores de los hombres cambian con la evolución de las culturas. Además, con la diferencia establecida entre las capacidades y los modos de vida reales y específicos escogidos por la gente, Sen reconoce también el valor de la capacidad de elección del ser humano individual: «Creo

que Aristóteles se arriesgó demasiado con su lista de funciones buenas para todos los individuos [...]. Es demasiado ambicioso. Hay buenas razones para pensar que existe una pluralidad de capacidades porque existe una pluralidad de fines y de objetivos que los seres humanos pueden perseguir» (20).

Sin embargo, una autora muy cercana a Sen, la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, ha propuesto una lista de capacidades funcionales humanas de base que tiene una cierta validez transcultural, y creo que vale la pena reproducirla aquí porque ilustra muy bien el tipo de campo de investigación que una economía del bienestar a la Sen puede explorar, en colaboración estrecha con la filosofía ética y política:

1. Poder vivir, dentro de lo posible, una vida humana completa hasta el final; no morir prematuramente, o poder morir antes de que nuestra vida sea disminuida hasta el punto de que no valga la pena vivirla.
2. Poder gozar de una buena salud; de una alimentación adecuada; de un hogar decente; tener oportunidades de satisfacción sexual; poder moverse de un sitio a otro.
3. Poder evitar el dolor innecesario y gozar de experiencias de placer.
4. Poder utilizar nuestros cinco sentidos; ser capaz de imaginar, pensar y razonar.
5. Poder sentir afecto por personas y por cosas fuera de nosotros; poder amar a los que nos aman y se preocupan por nosotros, sentir dolor en su ausencia; en general poder amar, sentir dolor, deseo y gratitud.
6. Poder formarse una concepción del bien y empeñarse en

una reflexión crítica sobre la planificación de nuestra propia vida.

7. Poder vivir para y hacia los otros, reconocer y demostrar atención a los otros seres humanos, dedicarse a varias formas de interacción social y familiar.
8. Poder vivir con una preocupación por y en relación con los animales, las plantas, el mundo de la naturaleza.
9. Poder reír, jugar, disfrutar de actividades recreacionales.
10. Poder vivir su propia vida y no la de otra persona.
11. Poder vivir su propia vida en su propio ambiente y contexto.

La idea es que una vida que carezca totalmente de algunas de estas dimensiones quedaría seriamente disminuida en su contenido humano (humanness) y que las diversas libertades, oportunidades y los recursos mínimos que una autoridad pública debe poder garantizar a los ciudadanos tienen que tomarlas todas en cuenta. Martha Nussbaum no

niega que puedan existir conflictos (aunque haya también múltiples interdependencias) entre estas capacidades básicas en el momento de escoger la forma específica de su realización pero, precisamente, eso tiene que ver con la naturaleza de su respuesta a los liberales, quienes insisten en que, para respetar la libertad de los ciudadanos de escoger sus propias concepciones del bien, no se puede formular una definición demasiado densa (thick) y exhaustiva (comprehensive) de lo que es una vida buena (es lo que Rawls reprocha a Sen, por ejemplo). A esa crítica previsible, Nussbaum contesta como Sen que no se debe confundir capacidad con modo de vida, que los ciudadanos pueden concretizar cada una de estas funciones humanas básicas con formas de vida específicas diferentes, privilegiar tal o cual función, cambiar sus preferencias concretas dentro de ese marco genérico o adecuarlas a las exigencias de su tradición cultural, de sus convicciones religiosas, etc.



Libertad positiva y problemas del desarrollo

En su concepción de las funciones humanas, Nussbaum o Sen se acercan no sólo a un filósofo de la Grecia Antigua como Aristóteles, sino también a la visión del hombre «rico en necesidades» de un moderno como Marx (22). Pero Sen señala que existe en Marx una cierta contradicción entre esta visión subyacente y su teoría de la explotación, que supone una concepción implícita de los derechos del trabajo demasiado estrecha y arbitraria para prestarse a una filosofía global de las necesidades y de la igualdad (23). Más bien, lo que Sen confiesa compartir con Marx (y con otros autores), es su interés por lo que la filosofía política llama «libertad positiva». La distinción entre libertad negativa y libertad positiva, ausencia de coerción y oportunidad de realización personal (a veces mencionadas como *liberty from* y *liberty to*) se ha vuelto famosa gracias a Isaiah Berlin (25). En estudios importantes (26) que demuestran la ausencia de correlación simple entre la escasez de alimentos y las hambrunas del Tercer Mundo, Sen ha señalado cómo el estatus social percibido, la ausencia de derechos legítimos (*entitlements*) o la imposibilidad de vender su fuerza de trabajo definen las categorías vulnerables de la población que sucumben a la hambruna, mientras otros sectores tienen acceso a recursos alimentarios aritméticamente suficientes para atender a todos. Además, observa que no hubo hambrunas masivas en India desde el fin de la dominación colonial, y que en general la hambruna no afecta las naciones subdesarrolladas donde el pluralismo político y la libertad de

prensa permiten que se ejerza una presión a favor de una intervención de las autoridades (como la creación de empleos públicos, muchas veces utilizada en India para enfrentar crisis alimentarias desde la independencia). Como ejemplos contrarios, Sen cita las tragedias de Etiopía o Sudán o la hambruna de los años 1958-1961 en China, en gran parte como

El análisis económico no sirve para naturalizar las desigualdades, sino para revelar la potencia de las tecnologías que mantienen a la mujer en estado de sujeción

consecuencia de políticas desastrosas: entre 23 y 30 millones de personas murieron sin que esa hecatombe fuera siquiera mencionada en la prensa del régimen comunista. «La libertad negativa de la prensa y de los partidos de oposición de criticar, escribir y organizar la protesta, dice Sen, puede resultar bastante eficaz para preservar las libertades positivas elementales de las poblaciones más vulnerables (27).»

Otro tema que llama mucho la atención de Sen es el de las desigualdades de género. Las relaciones sociales entre los sexos se pueden analizar como «conflictos de cooperación» y asimetría de capacidad de negociación. En este caso, el análisis económico no sirve para naturalizar las desigualdades, como en la sociología económica de la familia de Gary Becker (28), sino para revelar la potencia de las «tecnologías sociales» de dominación que man-

tienen a la mujer en estado de sujeción hasta poner en riesgo su salud y su vida («faltan» 30 millones de mujeres en India, subraya Sen, que compara el número de mujeres por hombre en su país [0,94] con el de los países desarrollados [1,06] y de Africa [1,02]). Otra vez, la interdependencia estrecha entre diversos niveles de libertad y de oportunidad es ilustrada con ejemplos muy concretos. Sen cita el caso de comunidades de pescadores de Kerala donde la introducción de métodos de planificación familiar tuvo rápidamente un impacto impresionante no sólo en la salud y la supervivencia de las mujeres, sino también en su capacidad de conseguir un ingreso. Otro caso es el de las obreras de la industria tabacalera de Allahabad: su posición de trabajadoras asalariadas mejora considerablemente su estatus y su capacidad de decisión intrafamiliar —mientras otras obreras, las encajeras de Narsapur, no disfrutaban de ese mejoramiento porque son contratadas para trabajar dentro del hogar aunque su producción sea vendida en el mercado mundial (29).

Abstracciones morales y vértigos post-coloniales

A pesar de esos trabajos concretos sobre el subdesarrollo, un lector de formación histórica o antropológica (o simplemente un lector que se contente de su sentido común), puede considerar que Sen, en la parte más filosófica de su obra, concede aún demasiado espacio al modo de razonar característico de la economía neoclásica y de sus ramificaciones en las ciencias sociales de habla inglesa. A ese tipo de lector le parecerá difícil imaginar

que el optimum de Pareto, la teoría de los juegos, el dilema del prisionero y otras herramientas similares —aunque sean perfeccionadas mediante hipótesis anexas y enriquecimientos informacionales, como lo quiere Sen— puedan dilucidar fenómenos como conflictos de clase, lógicas de dominación, normas sociales, identidades culturales, etc.

A las descripciones de largos procesos históricos y a los ejemplos de la vida real, Sen prefiere muchas veces los experimentos mentales (thought experiments) típicos de la tradición analítica anglosajona: «¿Qué deberían hacer si, maniobrando las agujas, ustedes podrían desviar un tranvía de una línea donde seguramente mataría a tres ancianos hacia otra donde mataría a un niño y una violinista talentosa (30)». El ejemplo no es de Sen, pero se encuentran otros aún más extravagantes en muchos de sus textos, que se inscriben plenamente en ese estilo de hacer filosofía.

Al reproche de abstracción, Rawls contesta que el «trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos [...] de valores políticos y conflictos entre estos valores y los extrapolíticos [...]. Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas [...] se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos» (31). No hay duda que ciertos procedimientos argumentativos y esfuerzos de formalización lógica permiten aclarar muchos conceptos (como igualdad, libertad, explotación, justicia social) tan sobrecargados de inversiones afectivas e ideológicas que mientras más se habla de ellos, menos se sabe de lo que

se está hablando. Tampoco hay duda que en teorías históricas como el marxismo, el carácter totalmente implícito (e interpretable a discreción) de la infraestructura normativa, sumándose a un cientismo arrogante,

dio lugar a facilismos ideológicos y derivas dogmáticas de las cuales se conocen los tristes resultados. Pero si la abstracción moral de ciertos desarrollos de las teorías de la justicia contemporánea es más rigurosa y menos peligrosa, tiene también su precio. Como lo observaba justamente Perry Anderson, la filosofía de Rawls, a pesar de su notoriedad académica, no tuvo mucho impacto en el mundo de la política occidental «en contraste con la influencia de Hayek, Leo Strauss y otros autores en la nueva derecha liberal-conservadora» (32). Es que los nuevos clásicos de la derecha, como Friedrich Hayek, además de producir teoremas más o menos sofisticados, designan a la vindicta popular enemigos convenientes (la burocracia devoradora de impuestos, los intelectuales socialistas, etc.), lo que permite a sus adeptos movilizar fuerzas sociales apreciables.

En otras palabras, lo que les falta a las teorías de la justicia es una teoría de la injusticia. Eso, por cierto, no bajo la forma de la búsqueda de chivos expiatorios sino como teoría de las condiciones subjetivas (actores, situacio-



nes y movimientos sociales (33) y objetivas (análisis de la dominación, estado de las fuerzas productivas, sustentabilidad ecológica) sin las cuales una definición normativa de relaciones sociales más o menos ideales se queda en el aire. Como decía Max Horkheimer, «para superar el carácter utópico de la representación kantiana de una constitución perfecta, se necesita un análisis materialista de la sociedad» (34).

Sin embargo, hay que matizar ese juicio en el caso de Sen. Él mismo ha insistido siempre en el hecho de que gran parte de los problemas que desataron su energía intelectual se originan en sus experiencias sociales infantiles y juveniles en la India colonial e independiente. En la obra filosófica de Sen, y sobre todo en los ensayos más orientados a un público no especializado, no se respira siempre la atmósfera conceptual rarificada que predomina en los textos de un John Rawls o Ronald Dworkin, sólo atravesados de vez en cuando por parábolas ilustrativas con fuerte sabor a clase media suburbana estadounidense, a pesar de su estilización argumentativa. Con los

braceros hambrientos del Bengala o las obreras de Allahabad, se hace sentir la pulsación de un mundo tal vez más extraño y más cruel, pero también más rico en diversidad humana y cultural.

En su ensayo sobre Satyajit Ray (35), Sen concluye con una cita del genial cineasta bengalí, quien se pregunta qué elemento del rico material de la tradición hindú podría incluir en sus películas: la nostalgia del idilio campestre con sus pastores tocando flauta, la épica de los dioses y de los demonios tal cual se mani-

fiesta en la Baghavad Gita, o quizás mejor «quedarte donde estás, en el presente, en el corazón de este enorme y asombroso hormiguo de la ciudad, y tratar de orquestar sus vertiginosos contrastes, puntos de vista, sonidos y ambientes». Escribe entonces Sen: «La celebración de estas diferencias —los "vertiginosos contrastes"— está muy alejada del contenido de las elaboradas generalizaciones sobre la única y frágil pureza de "nuestra cultura" [...]. En nuestra heterogeneidad y en nuestra apertura reside nuestro

orgullo, y no nuestra desgracia. [...] Se trata de una lección profundamente importante para India. Y también para Asia y el resto del mundo». Será tal vez esa sensibilidad a los contrastes vertiginosos de la modernidad post-colonial la que permitió que los enfoques heterodoxos de Sen se infiltraran en el austero edificio de la teoría neoclásica y reanudaran la alianza de la economía política con la búsqueda de una vida digna de ser vivida.

Notas

1. A. Acosta, «Signos de fin del diluvio», Hoy, 21-10-1998.

2. R. Gangotena Ribadeneira, «Prensa libre y prosperidad», El Comercio, 21-10-98.

3. Una valiosa reconstrucción de la aproximación de Mill a los ideales socialistas se encuentra en R. Ashcraft, «Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill's Thought», in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1989.

4. Eugenio Coloni, después de haber huido de las cárceles mussolinianas, colaboró a la reconstrucción del Partido Socialista italiano en la clandestinidad, pero fue asesinado por los fascistas a Roma en mayo 1944. Sobre su conexión con la tradición del socialismo liberal italiano, véanse las digresiones biográficas en A. K. Sen, «Impegno sociale e partecipazione: esigenze di equità e vincoli di bilancio», en *La libertà individuale como impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1997. Sobre Gobetti y Rosselli, véase P. Bagnoli, Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica. *Uomini e idee tra liberalismo e socialismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1996. Sobre Norberto Bobbio como heredero de esa tradición, se puede leer el interesantísimo

texto de Perry Anderson, «Las afinidades de Norberto Bobbio», in *Campos de batalla*, Tercer Mundo Ediciones, Bogotá, 1995.

5. Sobre la valoración de la figura de Nehru, véase A. K. Sen, «The Miracle of India», *Times Literary Supplement*, agosto 1997. Se trata de una reseña del excelente libro de Sunil Khilnani, *The Idea of India*, Penguin, Londres, 1997.

6 Citado en A. Vanaik, *The Painful Transition. Bourgeois Democracy in India*, Verso, Londres, 1990. Vanaik comenta una intervención de Sen en un seminario internacional en New Delhi en 1984 y un artículo ulterior, A. K. Sen, «Food for Thought and Survival», *Economic Times*, enero 1989. Véase igualmente A. K. Sen, *Beyond Liberalization: Social Opportunity and Human Capability*, Lakdawala Lecture, New Delhi, 1996.

7. *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Amsterdam, 1980 (2da ed.) ; K. J. Arrow, *Social Choices and Individual Values*, Macmillan, New York, 1963.

8. Agradezco a Jérôme Accardo, economista del Banco Europeo de Reconstrucción y Desarrollo, por haberme ayudado a formular esa problemática con el máximo de sencillez.

9. Véase A. K. Sen, *Choice, Welfare, Measurement*, Black-

well, Oxford, 1982.

10. A. K. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, 1991.

11. Los textos fundamentales se encuentran en J. S. Mill y J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, Penguin, Londres, 1987.

12. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

13. A. K. Sen, *Resources, Values and Development*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1984; *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam, 1985. Véase un buen resumen del argumento en *La libertà individuale...*, op. cit.

14. Véase el capítulo «Utilitarianism» en W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford U. P., Oxford, 1990.

15. Th. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», en A. K. Sen y B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*,

16. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1995; *Liberalismo político*, FCE, México, 1996. Desde la publicación original (1971) de su libro, la literatura sobre Rawls y la teoría de la justicia es una imponente industria académica, con una mayoría de contribuciones bastante escolásticas y fastidiosas. Señalamos, sin embargo, la utilísima

síntesis de Will Kymlicka, op. cit. No se trata de una simple «introducción», pero de una propuesta original que toma en cuenta las críticas comunitaristas y los aportes marxistas y feministas para proponer una versión socialmente radical del liberalismo político.

17. A. K. Sen, *Inequality Reexamined*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1996

18. N. Lehmann, «The Poverty of Poverty. Assaying Inequality», *Transition*, n° 71, 1996, otoño 1996.

19. Entrevista en *Etica degli affari*, II, 1, 1989, citado por A. Massarenti, «Introduzione», en A. K. Sen, *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milán, 1998.

20. Véase M. C. Nussbaum, «Aristotelian Social Democracy», en R. B. Douglass, G. M. Mara y H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, Londres, 1990. Martha Nussbaum editó con Amartya Sen un volumen de ensayos, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1990, bajo el auspicio de la Universidad de las Naciones Unidas en Helsinki.

21. Véase A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona.

22. A. K. Sen, *Resources, Values and Development*, op. cit. Para un intento de rescate de la noción de explotación desde un «marxismo analítico», véanse: G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Oxford U. P., Oxford, 1988; E. O. Wright, *Classes*, Verso, Londres, 1985; J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1982; *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1988. El

excelente resumen crítico constituido por el capítulo «Marxism» de Will Kymlicka, op. cit., concluye a la insuperabilidad de las aporías lógicas y éticas del concepto marxista de explotación. Véase también una aproximación más favorable a los trabajos de Roemer y Wright en M. Fleurbaey, «Exploitation et inégalité: du côté du marxisme analytique», *Actuel Marx*, n° 7, 1990.

23. I. Berlin, «Two Concepts on Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford U. P., Oxford, 1969.

24. Rawls distingue por su parte entre libertad y valor de la libertad: más allá de un cierto nivel, la ausencia de poder y de recursos desvirtúa el valor de la libertad. Para un enfoque distinto (basado en un análisis lógico del concepto de libertad), véase G. C. MacCallum Jr., «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review*, vol. LXXVI, 1967 (reproducido con otros ensayos sobre el tema en I. Carter y M. Ricciardi, *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milán, 1996).

25. A. K. Sen, *Poverty and Famines*, Clarendon Press, Oxford, 1981; J. Drèze y A. K. Sen, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

26. A. K. Sen, *La libertà individuale...*, op. cit.

27. Gary Becker, *A Treatise on Family*, Harvard U. P., Cambridge (MA), 1981.

28. A. K. Sen, «Gender and Cooperative Conflicts», en I. Tinker, *Persistent Inequalities*, Oxford U. P., Oxford, 1990.

29. Ejemplo citado en B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, Londres, 1985..

30. J. Rawls, *Liberalismo político*, op. cit.

31. P. Anderson, «The Intransigent Right at the End of the Century», *London Review of Books*, 24-09-1992.

32. Sobre las dimensiones socio-históricas del sentido de la injusticia, véase la obra clásica de Barrington Moore Jr., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Sharpe, New York, 1978. Sobre movimientos sociales, recursos identitarios y movilización colectiva, una síntesis magistral, a pesar de su brevedad, es la de Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, Paris, 1997.

33. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», in *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, 1933, p. 175, citado por Habermas quien, de igual manera, confiesa el carácter quizás decepcionante de su propia «concepción restrictiva de la ética filosófica» antes de los inmensos problemas de la humanidad contemporánea (hambre y miseria del Tercer Mundo, tortura y violaciones de los derechos humanos, desempleo y desigualdades crecientes en el mundo desarrollado, riesgos de autodestrucción planetaria) e invoca la colaboración de las ciencias históricas y sociales para transformarla en responsabilidad práctica «en situación» (véase J. Habermas, *Erläuterungen zu Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991).

34. A. K. Sen, «Our Culture, Their Culture. Satyajit Ray and the Art of Universalism», *The New Republic*, 1-04-1996. Los ensayos políticos y culturales de Sen sobre India se encuentran dispersos en varias publicaciones anglosajonas, pero existe una buena recopilación en italiano (véase nota 19).

MAS TEMPRANO QUE TARDE

Aníbal Quijano
Escritor peruano

El golpe militar encabezado por Pinochet el 11 de setiembre de 1973, no fue el primero de su carácter, ni el más duradero. Ya desde 1964 los militares brasileños impusieron una dictadura represiva durante 20 años. Ni el más bestial: en 1966, los militares de Indonesia comandados por el General Suharto asesinaron a más de medio millón de gentes apenas en los tres primeros meses de una larga y sangrienta dictadura que aún no termina. Y los militares argentinos, tras el golpe de 1976, practicaron contra su pueblo actos aún más despiadados que sus pares chilenos.

El heraldo más negro

Empero, tiene un lugar especial en esa siniestra lista: en América Latina y más allá, fue percibido y sentido como el heraldo más negro de la entrada de un período contrarrevolucionario del capitalismo contra las luchas de los explotados y dominados por la redistribución del poder y de los recursos de la sociedad.

La vieja astucia de la historia ha colocado nada menos que al mismo Pinochet como personaje de este nuevo escenario histórico. Juzgado delante del propio tribunal de la historia, su humillación mundial es el signo de un tiempo nuevo

¿Por qué?

El gobierno de Salvador Allende era no solamente la paradoja de un gobierno identificado como socialista y elegido según las reglas del liberalismo. Más que eso, era el primero y el único en todo el mundo que procuraba realizar el singular programa que había sido su propuesta electoral: la redistribución socialista del poder político y de los recursos de la sociedad usando los instrumentos de la propia legalidad burguesa, es decir sin violencia y, en consecuencia, de manera gradual, aunque, a largo plazo, radical. El golpe de Pinochet hizo imposible ese camino. Pero el allendismo ya había concitado entre los explotados de Chile y del mundo esperanzas de una historia distinta a la del "socialismo realmente existente" en los países de la órbita estaliniana.

Por eso, el golpe de Pinochet

no sólo significó la derrota de un gobierno elegido y el bloqueo de un proceso de reformas del poder. Fue, sobre todo, sentido por una vasta proporción de gentes de todo el mundo, no sólo de los explotados, como un golpe contra una esperanza con genuino y propio resplandor. En el imaginario de esa gente y de ese tiempo, la derrota del gobierno de Allende llegó a tener el significado histórico que la derrota de la República Española tuvo para la generación de Vallejo y para las que llegaron después hasta la 2ª. Guerra Mundial. Eso explica hoy la conmoción mundial con la prisión de Pinochet en Inglaterra. ¿O hay alguien que imagine que la conmoción hubiera sido igual si fuera Stroessner quien ocupara ese lugar?. Y explica también el carácter del renovado enfrentamiento político y social en Chile. No hay cómo no ver en las pantallas de la televisión la radical



distancia social entre las gentes del Barrio Alto de Santiago, momios en el diccionario político chileno, gritando con la cara crispada de furia por la prisión de su héroe, y las de los barrios populares, los conocidos rotos, que celebran esa prisión como el comienzo del castigo a su torturador.

Terrorismo de Estado, genocidio y torturas: no guerra civil

Dado ese carácter del allendismo no es únicamente falaz decir como los momios chilenos (que tratan de "justificar" lo que sería absurdo negar y en definitiva contraproducente para sus intereses), que las decenas de miles de víctimas de asesinatos, de torturas y de prolongadas prisiones extrajudiciales durante el pinochetismo, fueron parte de una guerra civil. Es una básica y deliberada distorsión de la historia, una típica bellaquería política de quienes consideran naturales y legítimas la desigualdad social, la explotación, la dominación, la discriminación (el hijo de Pino-

chet expuso frente a las cámaras su propia tesis: las víctimas se lo merecían porque eran bestias). No hubo, porque no estaba ins-

Es falaz decir que las decenas de miles de víctimas de asesinatos, torturas, etc., durante el gobierno de Pinochet fueron parte de una guerra civil

crita en el carácter del allendismo, ninguna guerra civil.

Durante el gobierno de Allende, la abrumadora mayoría de la población y todas las organizaciones políticas agrupadas en la Unidad Popular eran contrarias a la "lucha armada" y a la violencia en la disputa del poder político. En la primera página de El Siglo, periódico del PC chileno, el titular decía casi a diario "NO A LA GUERRA CIVIL". Esa persistente postura le ganó incluso un conflicto público con Fidel Cas-

tro. Y la presión del ala izquierda del PS - "avanzar sin transar" - lo que buscaba era acelerar la transferencia de propiedades y de mecanismos de control económico y político hacia las organizaciones de trabajadores y, aunque sea sorprendente, sin salir de la legalidad. Solitario y minoritario, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) era partidario de la vio-

lencia armada. Pero no era parte sino crítico de la Unidad Popular. Y era demasiado pequeño y sobre todo sin efectivo proyecto estratégico.

Por buenas y por malas razones, la izquierda chilena se había educado en lo que todos los observadores extranjeros identificaban como el mito de la legalidad. Semejante mito es casi imposible en los demás países latinoamericanos. Su presencia en la intersubjetividad de los chilenos da cuenta de que allí la legalidad y la institucionalidad democrático-liberales eran reales y permitían el ejercicio efectivo de la ciudadanía nacional (salvo para los mapuches, por supuesto). Ese rasgo de la vida política chilena, era el resultado de prolongadas luchas de los trabajadores explotados y de gran parte de las capas medias, atravesando algunas sangrientas masacres como las de miles de trabajadores del salitre, y las frecuentes represiones sobre los mineros del cobre y los campesinos. Y desde el régimen del Frente Popular, de los años 30, era la expresión de una transacción política: los trabajadores

postergarían sus luchas por la revolución socialista a cambio de que sus organizaciones sociales y políticas, así como la negociación real de sus demandas, fueran constitutivas del cuadro institucional del Estado. La burguesía fue forzada a esa concesión frente a las poderosas movilizaciones que llevaron al gobierno de Pedro Aguirre Cerda. Pero no le fue mal en el trato. A diferencia de las burguesías oligárquicas de todos los demás países, la chilena aprendió en esos años de crisis mundial del capital, que una sociedad y un estado nacionalizados, esto es, democratizados en los límites del liberalismo, eran la condición de un dominio estable, de una hegemonía duradera y, en consecuencia, de una acumulación estable. Ni siquiera el golpe militar del General Ibañez y sus persecuciones políticas anticomunistas pudo desmontar la urdimbre social así constituida. La imagen internacional de Chile se cubrió de un halo de modernidad, de estabilidad institucional y de democracia. Eso explica que la mayoría de los organismos internacionales de América Latina, después de la IIa. Guerra Mundial, tuvieran sede en ese país. El golpe de Pinochet hizo trizas esa imagen. La duradera estabilidad de esa institucionalidad liberal, comparada con la de los demás países latinoamericanos, llevó a la mayoría de los chilenos, de las capas medias en especial, a mitificarla hasta concebirla como virtualmente invulnerable. De allí la cuasi absoluta certeza de los dirigentes principales de la Unidad Popular y de la gran mayoría de los chilenos, a pesar de todas las evidencias en contra, de que no habría ningún golpe militar - las FFAA son "profesionales" y "estamos en Chile", era la

frase familiar - y de que si llegara a haberlo sería un "golpe blanco", como gustaban decir los chilenos, que inmediatamente entregaría el gobierno a la Democracia Cristiana.

Una anécdota ilustra casi gráficamente la vigencia de ese mito de la legalidad entre los chilenos. En una noche de comienzos de diciembre de 1973 están reunidos en casa de un amigo mexicano los primeros exilados que llegaban saliendo de las Embajadas de México y Panamá. La discusión era muy fuerte y el tema principal era la atribución de responsabilidades por la derrota. Poco después de la medianoche llega un compañero que comunica que la casa de Fulano de Tal ha sido confiscada en Santiago. El que había sido hasta el golpe Director del Centro de Estudios Socio-Económicos de la Universidad de Chile (CESO), que participaba en esa reunión, salta como movido por un resorte y grita: "¡Pero eso es ilegal!". Pocos segundos después una carcajada unánime reintroduce la realidad en la reunión.

No fue, sin embargo, sólo el mito de la legalidad lo que paralizaba a las masas chilenas de trabajadores y a sus organizaciones sociales y políticas frente al ostensible despliegue de los preparativos para un golpe militar. Fue también, de un lado, la repulsa real a la violencia entre la mayoría de los líderes de la Unidad Popular, Allende en primer lugar. Y, del otro, el realismo de admitir que, puesto que no estaban preparados para una respuesta militar organizada frente a un golpe que tendría todo el apoyo material y político de Estados Unidos y de todo el bloque imperial, la resistencia implicaría una guerra civil probablemente perdida, que provocaría un gran número de vícti-

mas y una dictadura demasiado larga. Se sabe que ese era, exactamente, el razonamiento de Allende cuando decidió en contra de la resistencia militar organizada. La experiencia de la guerra civil española con su millón de muertos y la prolongada duración del franquismo, era lo que explícitamente invocaba.

El Allendismo y la Unidad Popular, expresiones ceñidas del ánimo de la mayoría de la población chilena que se veía representada en ese régimen, apostaron así a la "vía chilena" y perdieron frente a la brutalidad, a la violencia y a la ilegalidad de sus enemigos, la burguesía chilena, la burguesía imperial y sus



fuerzas armadas (1). La burguesía es siempre, en todas partes, la primera en violar lo que se llama la "legalidad burguesa". Eso indica que se trata de un concepto que distorsiona la naturaleza de la realidad. Siempre, en todas

partes, esa legalidad no la establece, ni defiende, la burguesía. En el reino del capital, toda legalidad democrática existe porque la burguesía fue obligada a admitirla frente a las luchas de los explotados y de sus asociados. Pero no la mantiene sino hasta tanto sirva como un escudo para defender su control del poder. Pregúntenselo a Fujichet. Por todas esas determinaciones, la "vía chilena" implicaba una perspectiva y un horizonte estructuralmente distintos a las experiencias cubana, rusa, china o yugoeslava. Es torpe el intento de los pinochéticos el de querer hacer creer que el gobierno de Allende se dirigía a convertir Chile en otra Cuba, etc., etc. No era de modo alguno accidental que una parte muy grande de los explotados chilenos y la mayoría de las capas medias asociadas, estuviera organizada en el Partido Socialista Chileno, por definición adversario del estalinismo, ni que el propio PCCH, a pesar de toda su dependencia del estalinismo, no pudiera jamás soltarse de las marcas de su origen: los trabajadores chilenos ya eran socialistas revolucionarios desde 1912, mucho antes de la captura bolchevique del poder de los trabajadores rusos.

Ya bajo la malla represiva del golpe militar de Pinochet, pocas y mal preparadas gentes intentaron resistir aislada y dispersamente. Fueron muy pronto eliminadas. Pero el pinochetismo, sus asesinatos, las torturas, las prisiones injustificadas, duraron 18 años. Es obscuro decir que eso fue una guerra civil. Por eso, es definitivamente exacto el juicio del tribunal de la Cámara de los Lores: no se puede considerar actos de jefe de estado, el genocidio, la tortura, el terrorismo de estado. Y esos son los de-

litos por los cuales el Ministro del Interior inglés decidió que la extradición de Pinochet, era procedente.

La cuestión de la soberanía nacional

La coalición gobernante en Chile (Democracia Cristiana, Partido Socialista y Partido por la Democracia, PPD) ha reaccionado negando autoridad a todo tribunal no-chileno para enjuiciar a Pinochet, invocando la soberanía nacional y la correspondiente territorialidad de la jurisdicción. En esa postura existe, sin duda,

La lucha por conquistar la distribución democrática es lo que da sentido a las luchas mundiales por la nacionalización y democratización de la sociedad

un claro consenso entre los miembros de esa coalición, a pesar de sus diversos y aún opuestos juicios sobre Pinochet. Esta no es una cuestión simple. Pone en primer plano, de una parte, la relación entre el mundo capitalista y el estado-nación, especialmente en un punto crucial: la experiencia de los últimos doscientos años muestra que allí en donde logró ser realmente constituido un estado-nación, el proceso permitió el mantenimiento del carácter capitalista de la sociedad, pero asociado a una relativamente importante democratización del control de recursos de producción y de la generación y control de los mecanismos e instituciones del po-

der político. Por eso, los trabajadores pudieron hacer conquistas importantes y la ciudadanía fue asociada al Estado Benefactor (Welfare State).

En un mundo capitalista basado en la colonialidad del poder, esto es en la clasificación racista-etnicista de las gentes como piedra fundacional de la estructura de poder, sólo en los centros de poder de los grupos burgueses mundialmente hegemónicos pudieron ser plenamente consolidados tales estados-nación, gracias, precisamente, al despojo de los trabajadores del resto del mundo de todo acceso a una distribución democrática de recursos, productos y derechos políticos. Y es la lucha por conquistar esa distribución democrática lo que da sentido a las luchas mundiales por la nacionalización-democratización de la sociedad. Sobre todo desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, tales luchas lograron conquistar espacios importantes, aunque de modo alguno profundos, ni estables.

Ese es el núcleo central de la cuestión nacional en América Latina: la clasificación racista-etnicista de la población, debido a lo cual el proceso de nacionalización de estas sociedades y de sus estados no ha podido ser conseguido sino de modo parcial y precario, porque esa clasificación de las gentes en el poder bloquea todo el tiempo la democratización de las relaciones entre las gentes en la vida diaria y en el nivel societal. Es decir, la ciudadanía de todos los habitantes de un determinado espacio de dominación delimitado en torno de un estado. Sólo una radical descolonización del poder resolvería ese problema. Y no es probable que eso pueda ser alcanzado en las instituciones del estado-nación, ni en las condicio-

nes del capitalismo.

En Chile no ocurrió ninguna descolonización del poder, sino una relativa homogenización "racista-etnicista" por el cuasi exterminio de los "indios". Esa cruel historia de "solución final" en lugar de una descolonización del poder, generó de todos modos el espacio dentro del cual los trabajadores chilenos pudieron conquistar ciudadanía nacional relativamente estable. El mito de la legalidad en Chile no tiene ninguna explicación diferente.

De otro lado, sin embargo, esa cuestión pone también en primer plano el carácter contrarrevolucionario del actual proceso de "globalización" del mundo capitalista. Porque el cuasi absoluto dominio de un capital financiero de rasgos predatorios en la economía y el de unos pocos centros estatales convertidos en bloque imperial-global en las relaciones políticas globales, para ser reproducidos requieren de todos modos la reducción o aún la simple destrucción del carácter nacional de los demás estados, es decir de los márgenes de democratización del control de recursos y del estado. Este capitalismo globalizado requiere hoy más que antes del estado. Pero lo menos nacional posible. Esto es, lo menos democrático posible. Esa es la condición de la exclusión social creciente en el mundo, de la polarización social extrema. Esos son la razón y el carácter del fujimorismo, por

ejemplo. Lo notable de eso en el caso de Chile y de Pinochet es que fue, precisamente, con su golpe que se inicia en América Latina el proceso de des-nacionalización o des-democratización de la sociedad y del estado. Para partir, aunque el golpe fue opera-



do, principalmente, por las FFAA chilenas al mando de Pinochet, fue orquestado, financiado y sostenido por Estados Unidos. En segundo lugar, el "milagro chileno" no fue producido por ningún privilegiado carácter nacional, sino como parte de una geoestrategia global de los centros dominantes de poder del capita-

lismo, como en Corea del Sur, en Taiwan, en Japón y posteriormente entre los otros "tigres asiáticos" dentro de las necesidades de la guerra fría. En Chile fue la respuesta contrarrevolucionaria al desafío del socialismo allendista. Tercero, por eso mismo, tiene poco sentido hablar de un capitalismo nacional chileno en un período en el cual el capital que allí opera es internacional y el Estado chileno es solamente uno entre los varios organismos supranacionales que gobiernan la economía en ese país, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, entre otros. Probablemente, sin embargo, su exitoso manejo terminada la dictadura pinochetista, no hubiera sido posible sin el previo proceso de nacionalización-democratización de la sociedad y del estado. De otro modo, Bolivia, donde se sucedieron dic-

taduras igualmente sangrientas, o Haití, habrían sido también sedes de otros "milagros". Y eso es también lo que ahora permite a los capitalistas apoyarse en el Estado chileno para ampliar su radio de dominación sobre el comercio, las finanzas y el transporte pesado de buena parte de los países vecinos.



Si no sólo los pinochetistas abiertos y confesos, sino también los partidos de la coalición gobernante, insisten en que el juicio a Pinochet fuera de Chile es una agresión a la soberanía nacional de su país y que debe ser enjuiciado, dos cosas quedan al descubierto: 1) un intento de chantajear a los explotados y dominados de ese país con la memoria del pasado pre-Pinochet, que produjo no solamente el mito de la legalidad, sino también el conocido chauvinismo de la propia izquierda (recuérdese que fue nada menos que el MIR el que, frente a las reclamaciones de Bolivia y la astuta propuesta del dictador peruano Morales Bermudez sobre un corredor internacional en Arica, sostuvo públicamente que no debería cederse tierras conquistadas con sangre de obreros chilenos). 2) la hipocresía de pretender que el despiadado tirano pueda ser juzgado en Chile, a sabiendas de que la Constitución, los actuales

tribunales y la composición del congreso fueron impuestos durante el pinochetismo, precisamente para protegerse contra esta clase de giros de la historia. Dentro del capitalismo globalizado, las luchas por la nacionalización de la sociedad y del estado pueden ser aún un modo de defender los derechos de trabajadores bajo el dominio del capitalismo y una trincherera de defensa de la democracia liberal frente a pinochetismos y a fujimorismos. Pero en adelante, las luchas por la nacionalización consistirán, como ya cada vez más, en el camino de democratización radical de las sociedades, de la destrucción de la actual colonialidad del poder, de la constitución de instituciones de control directo de la autoridad por los trabajadores.

Más temprano que tarde

Así como el golpe de Pinochet fue el heraldo más negro de la llegada de un período contrarre-

volucionario del capitalismo, en la actual prisión y enjuiciamiento del ex-tirano también es visible el signo de un cambio significativo en la dirección de los vientos de la historia y en particular el de las luchas entre los capitalistas y los trabajadores de todo el mundo.

La prensa del mundo se ha llenado de referencias a la coincidencia de la prisión de Pinochet y el 50º. aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos. Y está bien festejarla. Sin olvidar que los Pinochet, los Suharto, los Videla, etc., etc. han convivido largamente con el celebrado texto.

La pública humillación mundial de Pinochet y de sus seguidores no hubiera sido, obviamente, posible si en el lugar de Blair estuviera Thatcher, la misma que condujo la primera etapa de la contrarrevolución mundial que impuso la manera actual de la globalización y el neoliberalismo, la "dama de hierro" que dejó morir presos irlandeses en huelga de hambre. Pero no es accidente electoral que esté Blair en el gobierno, vencedor por una avasalladora mayoría contra el candidato del tatcherismo. Así como no lo es que sean de nuevo socialdemócratas los gobiernos de Alemania, de Francia, de Holanda, de Suecia, de Italia, de Portugal y que el de Asnar en España tenga al frente a la mitad de los electores alineados detrás del PSOE.

La presencia de la socialdemocracia europea en el gobierno no es solamente señal del agotamiento de la hegemonía del neoliberalismo en todo el mundo. Cada uno de esos gobiernos sigue a nuevas y amplias movilizaciones de millones de trabajadores en casi toda Europa, que en los años recientes tumba-

ron los gobiernos de Berlusconi en Italia, de Balladour en Francia, de Chernomyrdin en Rusia, así como a casi todos los gobiernos neoliberales de los países de Europa del Este. Las gentes que marcharon en las calles europeas en los años 60s. y 70s., primero por la esperanza de otra sociedad y más tarde contra las bárbaras formas de la contrarrevolución mundial, están llegando al gobierno. Jack Straw, el Ministro del Interior de Inglaterra que decidió la pertinencia de la extradición de Pinochet, no es socialista, ni siquiera un socialdemócrata moderado como Blair. Es un liberal. Pero él estuvo entre esas gentes.

De otra parte, ahora son continuas grandes movilizaciones de trabajadores en Indonesia, en Malasia, en Corea del Sur, en Nigeria, en Chile, en Bolivia, en Argentina, en Brasil, en México, en Venezuela, en Ecuador. En Estados Unidos, una vasta corriente de trabajadores, New Voices, ha conquistado la dirección de la AFL-CIO contra la corrupta burocracia de George Meany, agente y cómplice del neoliberalismo en el sindicalismo de ese país. La nueva dirección plantea el retorno de los sindicatos a la lucha por el empleo, el salario, políticas públicas de bienestar social y para eso a una activa participación política de los sindicatos con las banderas de la democracia social y política. Los trabajadores de la United Parcel Service lograron ganar su programa de reivindicaciones con una larga huelga, como no ocurría en ese país desde hace casi 20 años!. Inclusive en el Perú, después de casi una década las combativas marchas de trabajadores y de jóvenes estudiantes, en todas las ciudades del país, reclamando empleo, salarios, derechos democráticos, la emergencia de un

movimiento de las provincias contra el centralismo fujimorista, marcan el fin del dominio de la quimera neoliberal en el pueblo peruano y quizás el fin de este largo callejón oscuro contra los explotados y dominados peruanos.

Hemos ingresado, fuera de toda duda, en un período de grandes tormentas históricas a la escala global del mundo capitalista. Las crisis financieras del Asia, de Rusia, de Brasil, de México y la que amenaza a Estados Unidos, aparte de mostrar el insostenible carácter predatorio del actual capital financiero, muestra también que son a cuchillo las disputas por la hegemonía sobre el capitalismo global. Si no logran pronto algún nuevo mecanismo de regulación de sus conflictos, los capitalistas del mundo se encontrarán de nuevo letalmente enfrentados. De otro lado, la formación de un nuevo y heterogéneo proletariado mundial y la desintegración parcial de las capas medias, el desempleo mundial creciente debido al agotamiento del eje salarial de articulación del dominio del capital sobre todas las formas del trabajo. el desengaño relativamente rápido con la quimera del neoliberalismo, están llevando a la pronta y masiva reconstitución de los organismos de lucha del trabajo contra el capital, en todo el mundo.

En el "centro" del capitalismo mundial, más allá de la ideología política formal de los nuevos liderazgos recientes, la necesidad de reconquistar lo perdido en estos espantosos años, empleo, salario, servicios sociales, ciudadanía cotidiana, empuja a todos los explotados y dominados del mundo a la lucha por una nueva representación en el Estado, como en el caso del New Voice en los Estados Unidos, que

reclama explícitamente otro New Deal. En el resto del mundo, para esos mismos propósitos y necesidades, precisamente porque la plena nacionalización y democratización de sociedades y estados no fue, ni será, posible, ni la ciudadanía puede ser algo más que el derecho a votar por alguno de los dominadores, debido a la colonialidad del poder capitalista, no hay camino eficaz distinto que la lucha contra el poder del capital.

Ya hemos comenzado ese período. Parecía imposible, pero la vieja astucia de la historia ha colocado nada menos que al mismo Pinochet como personaje de este nuevo escenario histórico. Juzgado delante del propio tribunal de la historia, su humillación mundial es el signo de un tiempo nuevo. Por eso, en las calles de Santiago, detrás de la furia de los momios se agazapa el temor por el poder reconquistado. En el alborozo de los rotos, en el de todos nosotros, ingresa otra esperanza: lo que parece imposible es realizable. A desalambrar!

Notas:

(1) Sobre mi evaluación de la "vía chilena" meses antes del golpe ver: Quijano, A., La "vía chilena" dos años después. En: SOCIEDAD Y POLITICA, No. 2, noviembre de 1972.



“Es en ese lenguaje extranjero tomado no como discurso que va enlazando lógicas, sino como entelequia que simboliza rupturas e incertidumbres, donde mejor damos testimonio de que nos afirmamos en nuestras propias ausencias”

Javier Ponce Cevallos (1)
Escritor y periodista

No se por qué estoy allí, en la mitad de un cuadrilátero que guarda una insondable soledad. Es una ciudadela de barro en la entraña del mundo andino. Chan Chan. No soy alguien que viene de lejos, a re-

correr ruinas ajenas. Pero tampoco reconozco los lugares como aquel que vuelve a la casa de su infancia.

Esa serie infinita de peces y de albatros labrados en el barro, ¿qué rumor callaron y por qué callaron?

En la sala de audiencias nadie me espera; sin embargo, presiento que hay una cita con la historia allí, que me convoca. Pero me convoca inútilmente. No hay retorno posible. Nadie me reconoce ni se extraña tampoco por mi presencia, pero no soy el turista que recorre las ruinas de una civilización felizmente extinguida. Los nichos vacíos, ya sin ídolos, me miran desde sus ojos ciegos. En los corredores nadie está. En lo que queda de ellos hay tal calma. Pero solo aquí, en Chan Chan, ocurre que la calma convive con un dolor secreto, es una callada angustia, sin la violencia del viento. Las voces de los guías de turismo rompen el silencio de afuera. Queda el de adentro, como un surtidor de voces muertas.

¿Estoy a la hora del alba o de la muerte? ¿De la gozosa certeza de contar con una identidad de siglos, o de la extinción de mí mismo?

La noche en ruinas es el frágil y pesado inicio de un día, me digo. Y allí encuentro el comienzo de este discurso sobre las identidades en el mundo andino, el discurso, no de un sociólogo ni de un antropólogo, no son esos mis oficios. Este es el discurso de alguien obsesionado por la escritura. Es la sospecha que tiene un novelista, un periodista -un hombre- que convive con las ficciones de que podemos fundar nuestro ser en los fragmentos, en las rupturas, en las traiciones, en las humillaciones, en las mentiras y las falsificaciones que nos constituyen.

Un modo, ciertamente, violento y extraño, desesperado, de reconocernos. Tal vez por aquello de extraño, voy a intentar explicarme.

Uno: ¿Identidades o ficciones?

¿Quiénes somos, los peruanos, los ecuatorianos, los bolivianos, cuando nos interrogamos en Chan Chan, o frente a los muros de la huaca moche del brujo, que guardan aún sombras de aquellos relatos de prisioneros de las primeras culturas andinas, roturados la carne y caminando hacia el sacrificio humano?

¿No hay nada allí que pueda llamarse identidad! ¿O no hay una identidad y las identidades son devenires y, por tanto, se niegan cuando son?

¿Cuántas veces, desde hace por lo menos dos siglos, estamos los latinoamericanos recogiendo entre las manos viento? Amasando imaginarios.

Si es propio de la modernidad la duda y del renacimiento las certezas. Si en la modernidad el hombre, crítico, estalla en pedazos, mientras en el romanticismo el héroe se mantenía incólume e íntegro, entonces en la modernidad la identidad es una mutación en la memoria, en la historia.

Si lo que poseemos son dudas, en esas dudas podemos encontrar lo que es común y colectivo, lo



Eduardo Kingman, Alfarera

Este es el discurso de alguien obsesionado por la escritura. Es la sospecha que tiene un novelista, un periodista que convive con las ficciones de poder fundar nuestro ser en los fragmentos, en rupturas, en las mentiras, en las tradiciones... que nos constituyen



que nos identifica y nos diferencia, la modernidad en nuestras naciones andinas.

Dos: La identidad en una ciudad andina

Las identidades nacionales, en nuestros países, han anquilosado procesos de reconocimiento, han servido para cubrir falacias y totalitarismos, han permitido a las élites criollas eludir la diversidad. Y finalmente han sido lo que el poeta inglés Eliot llama "los espantajos, los hombres huecos, las figuras humanas llenas de estopa."

El caso más patético son las ciudades, donde, a decir de Carlos Monsiváis, la desnacionalización de la cultura urbana es consecuencia de la ineficacia de la "identidad nacional".

"La cultura urbana -dice Monsiváis- será el signo prevaleciente de América Latina, una cultura poblada de contradicciones internas y externas, que perpetuará por tiempo indeterminado coexistencias belicosas".

Y allí deberemos buscarnos.

"Somos lo que usamos" reza en el Ecuador el slogan de una fábrica de toda esa parafernalia doméstica hecha en plástico. Y el slogan me parece una enorme ironía, una perversa ironía sobre nuestra cultura andina contemporánea.

Pero ¿cuáles son esas coexistencias belicosas en las que nos iremos encontrando paradójicamente? La contaminación ambiental, la sobrepoblación, las migraciones rurales, la crisis y la heterogeneidad de las tradiciones, el desempleo y el subempleo, la escasez de viviendas, las deficiencias alimenticias, la falta de vestido, la distribución clasista del espacio, la ideología o la moral de las sobrevivencias individuales mientras en nuestra periferia -dicen por ejemplo los colombianos- ocurre la guerra.

Pero hay algo más. Las ciudades son los infiernos de los pueblos andinos. Allí los hombres vivimos todas las formas posibles de la violencia. Perdemos toda memoria. Trastocamos todo. Copiamos sin vergonzantes golpes de pecho todo. Allí los rituales se metamorfosean, los mitos urbanos pasan a formar parte de los hábitos ceremoniales. Los brujos se comunican por las ondas de radio y la Pepsicola se integra a la sabiduría del curandero. La Pepsicola, esa bebida insólita que pasa a ser, entre las manos de los andinos, líquido prodigioso para los rituales mágicos, al tiempo que el mejor antioxidante conocido para limpiar las bujías de los coches. Y en último término, una bebida.

Forma extraña de la tolerancia esta que hemos adoptado frente a la contaminación cultural sobreponiendo a los muros impolutos de un supermercado, un puesto de ventas de chicharrones.

Qué son, finalmente, nuestras ciudades, las que horrorizaron a José María Arguedas, sino el presentido más allá que los antiguos sospecharon que aguardaban a sus muertos. Un destino desolador al que debían ir acompañados de viandas y de joyas, aunque éstas fueran solo un pectoral o una nariguera pobre.

Montamos ciudades sobre las ruinas de ciudades anteriores, tal vez porque nos quedó aquello de ese pasado remoto, en el que los muros de una cultura que llegaba para dominar, se sobreponían a los muros de la anterior para que así nada muriese definitivamente, ni se conservara vivo tampoco en la

retina de los ojos de los que vendrían después. Negación en cuanto son expresión, en gran medida de una desordenada migración rural (indígena) que traslada su silencio a la ciudad y, paradójicamente, la modifica desde el más allá de la ciudadanía, desde las fronteras de la ciudad constituida. Hasta que las grandes aglomeraciones urbanas, como lo señala Hernán Ibarra, convierten a la vida diaria y los escenarios culturales en variados rituales del caos donde el sentido general de la cultura se halla diluido en múltiples sentidos y opciones.

Y en ese modo de estar y de ser en las ciudades, se cumplen las dos caras de la imagen mítica: la identidad y la negación de la identidad.

En la ciudad de Chan Chan, los pájaros creados a buril, tal vez un buril hecho con hueso de otro pájaro, o de hiena, o de un enemigo sacrificado, los pájaros rondan con la lentitud de los siglos, sus sombras y vestigios.

Tres: La identidad en la historia andina

No hay vacío de identidad, hay identidades que están constantemente negándose. Estamos frente a una especie de esquizofrenia cultural en la que la memoria lucha con la memoria, donde el hombre, por efectos de las constantes rupturas, no alcanza ese ideal planteado hace ya muchos años por Leroi Gourham, de colocar su memoria fuera de sí mismo y trasladarla a la organización social... memoria longeva de la colectividad, como la llama Yuri Lotman.

Identidad e historia se encuentran, a boca de jarro, desconociéndose, negándose.

Las identidades y la historia caminan, en nuestras sociedades andinas, a contracorriente de una "totalización inteligible e irrevocable" como diría hace ya dos décadas Ramiro Rivas.

Alcanzamos la totalización no en los signos claros y distintos, sino en el confuso y oscuro modo de asumir distintos signos, en el espejismo y en la

sombra, en la exclamación y el silencio.

Podríamos evocar aquí lo que Octavio Paz dijo a propósito de los mexicanos: "Aunque estamos preocupados -mejor dicho: obsesionados- por nuestro pasado, no tenemos una idea clara de lo que hemos sido. Y lo que es más grave: no queremos tenerla. Vivimos entre el mito y la negación, deificamos a ciertos períodos, olvidamos a otros. Esos olvidos son significativos; hay una censura histórica como hay una censura síquica. Nuestra historia es un texto lleno de pasajes escritos con tinta negra y otros escritos con tinta invisible. Párrafos pletóricos de signos de admiración seguidos de párrafos tachados..."

Así vemos la historia. Si tomáramos nuestras independencias, por ejemplo, encontraríamos una vasta literatura sobre los hechos heroicos y ni una sola palabra sobre su pobre significado como ruptura y relectura del pasado.



Eduardo Kingman, *Huangudos al amanecer*

No hay vacío de identidad, hay identidades que están constantemente negándose. Estamos frente a una especie de esquizofrenia cultural en que la memoria lucha con la memoria. Identidad e historia se encuentran, a boca de jarro, desconociéndose



Eduardo Kingman, El hijo

Nuestros procesos de independencia no constituyeron procesos en los que nuestros países, silenciados por el colonialismo, recobraron ese uso de la palabra que reclamaba Franz Fanon, pues incluso la independencia -al menos la ecuatoriana y supongo que también la de otros países andinos como Perú y Bolivia- convirtió en ciudadanos primero solo a los blancos y segundo solo a aquellos blancos que podían comprar su ciudadanía, herederos de los colonizadores. Por tanto, la mayoría de la población siguió silenciada y confinada en cuanto a su ciudadanía, continuó silenciada esa voz ausente, que reclamaba Fanon, fundamentada en una percepción interior y que debe materializarse de una manera irrecusable en la derrota de los colonialismos.

Cuatro: El fundamento de la ruptura

Nuestras sociedades no se re-piensen en la historia. La historia es un conjunto de olvidos y de mitos, de engaños y de anécdotas.

Encuentran la totalidad en la ruptura, de allí que podríamos llamar a esa civilización latinoamericana, que para Alain Tourraine es una de las pocas que sobrevivirá en el próximo siglo, como una civilización de la ruptura. Moderna quizá en ese sentido.

La paradójica continuidad en las rupturas. Oposición y síntesis en un mismo ser insólito. Alcanzamos identidades en la violencia en la que sobrevivimos. Peninsulares, criollos, mestizos, mu-

latos, indios, negros convivieron sin reconocerse ni aceptarse, necesitándose oscuramente unos a otros, sin siquiera pensarse al interior de una jerarquía social sino organizados dentro de ella por la costumbre, en un mismo universo transido por el absurdo y el desgarramiento, donde las más diversas situaciones, desde el mantenimiento inicial de ciertos rangos de nobleza indígena, hasta los intentos mestizos por blanquearse y adquirir limpieza de sangre, pasando por la trágica vigilia de los criollos hijos de blancos pero criados en el seno de las culturas indias, fueron conformando una fabulosa e infernal diversidad de vidas y de muertes.

Hemos ido, en nuestras imágenes de nosotros mismos, a la deriva. Primero con vanos intentos por imitar, en un combate constante para ahogar nuestras rebeliones. Naturalmente nos salieron unos espléndidos parecidos y unas contadas autenticidades. "Con el gusto viciado de querer siempre lo brillante más que lo sólido, lo metafórico más que lo propio, y lo hiperbólico más que lo natural", escribía el quiteño Eugenio Espejo, hacia finales del siglo XVIII.

Vivimos, en síntesis, en medio de un afuera cultural interiorizado (europeo) y un adentro social que se aliena (los indios), sostiene el sociólogo peruano Osmar Gonzales.

La búsqueda de una semejanza europea en constante contradicción con la tendencia por ser americano, hizo de nosotros pueblos con muchos rostros superpuestos.

Tal vez Eugenio Espejo es en el Ecuador la mayor metáfora de ese drama nuestro: nació mestizo en una familia empeñada en blanquear su pasado y fue enterrado como indio en la humedad de las prisiones coloniales. Lo bautizaron como Eugenio de Santa Cruz y Espejo y lo sepultaron con el nombre de Chusig.

En Espejo, el desgarramiento mestizo toma la forma del juego de las identidades... ¿Quién fue al fin? ¿De dónde vino? ¿Cómo se llamó en verdad?

¿Cuántos seres caben dentro de él? Un juego de equívocos que Espejo prolongó y explotó en su propia obra, suscribiendo algunos de sus textos con seudónimos, y provocando premeditadamente la polémica entre los supuestos autores fruto de su invención. El fingimiento fue en él no sólo un modo de resolver su origen, sino de defender sus ideas, un doloroso ocultamiento y una expresión de humor, una estrategia de sobrevivencia sustentada en su propia atomización. La expresión intelectual de un viejo drama que ha marcado de ambigüedad al mestizaje.

Al final, en medio de lo que alguien llamó una "... 'realidad' completamente destotalizada, hecha de retazos mal ensamblados, de materiales imperfectamente fusionados, a menudo disonantes", lo que nos queda es la desgarradora suerte del andino Espejo, que se siente, sí, distinto, producto "otro" de una (con) fusión de razas y culturas. Desarticulado, inseguro, incierto.

Un Espejo que, finalmente, encuentra al final de la noche su identidad.

Cinco: Identidad y diversidad

Para nosotros, el reconocimiento en los otros no es un hecho distante, no es un gesto para borrar pasados vergonzantes, no está más allá de nosotros, está, aunque negado reiteradamente, en el centro y en el fondo de nuestra historia.

Nos hemos negado cuantas veces, nos hemos avergonzado de nosotros con tanta frecuencia, nos hemos reconciliado y hemos llorado, nos hemos desollado en la historia de ese reconocimiento del otro, que llegar ahora a un presente de diversidades es un proceso casi natural.

La tolerancia frente a la diversidad se ha vuelto para nosotros, ya no un modo de delimitar los territorios personales. La tolerancia nos confunde, convivimos en ella.

Son esas corrientes subterráneas que enlazan a



Eduardo Kingman, Cabando papas

los brujos de Iquitos, con los de Guayaquil o de Chiclayo, todos bajo la sombra de un terciario venezolano, el hermano Gregorio. Esas voces subterráneas que arrastran todavía hoy a los santos y a los demonios, a los devotos y a los curanderos, en dirección a los túmulos chemes en la costa de Trujillo, o hasta la huaca del brujo para recibir las energías positivas y conocer los malos aires. Esas corrientes subterráneas que un día calificamos de sobrevivencias secretas de las culturas indias, para no entenderlas como lo que son en verdad, nuestro presente.

Son las corrientes subterráneas también, que comunicaron el pensamiento de Eugenio Espejo con

Eduardo Kingman, *Indios en la tierra*

las utopías nacidas a la sombra de Tupac Amaru, alrededor de ese fin del siglo XVIII.

Seis: Literatura sin escritura

Mi oficio es la literatura, dije al iniciar estas reflexiones. Pero en mí no hay escrituras sino dichos. Y si hay escrituras, son escrituras de sí mismas no de otros acontecimientos. La escritura, aquí, no relata, sino que se piensa a sí misma.

No hay lenguajes tampoco que al escribirse hayan tenido ya forma, sino lenguas que solo se hablan, que expresan al tiempo que se disuelven, que son un permanente devenir y se interpretan a sí mismas como mitos.

Son lenguas que se interpelan y que interpelan la historia desde nada.

No hubo lenguajes escritos en América, hubo lenguas que fluían como el agua, se escapaban por entre los dedos. Eran símbolos. Y los pueblos de tradición oral tienen más que relatos, símbolos, hitos, instantes, signos congelados.

Y finalmente silencios.

Y esa condición oral, continuó en la colonia y en la República. Los indios necesitaron hablar a través de la escritura de otros, de los escribientes,

de los mestizos de pueblo, necesitaron que alguien "les dé diciendo" en la escritura.

Recorro la costa norte del Perú. Y allí solo se dice el pasado. Y cuando se lo escribe (o se lo escribió), se lo imagina. Se interpreta. Se reconstruye penosamente a partir de fragmentos, desde el imaginario de un conquistador, o desde la nostalgia de un cronista indio.

El niño que me guía por los restos de la ciudad maldita de Zaña, a la que el Dios cristiano castigó en 1720 hundiéndola bajo las aguas en pleno desierto, como en un nuevo diluvio, solo habla de lo que dicen sobre lo que la ciudad fue.

Su relato es, en ese profundo desierto peruano, la fragmentaria evocación de un espejismo. Como si Zaña se hubiese perdido, no bajo las aguas desbordadas, sino bajo un espejismo del desierto, para que el castigo fuese más inverosímil, más latinoamericano, más fatal, castigo de los dioses.

Dicen que aquí encerraban a los esclavos, recita el niño. Dicen que por aquí corrían los esclavos. Dicen que aquí dormían los esclavos entre las monjas. Dicen que las monjas se comunicaban por estos túneles con catorce conventos de curas. Dicen, dicen. Y de ese modo, la historia de la basilica de San Agustín se va convirtiendo no en una leyenda del cristianismo, sino en una historia de esclavos, porque ellos representan lo subterráneo, lo condenado, la condición realmente latinoamericana, los que se quedaron luego del diluvio de la colonización. Porque así ve la historia este niño de Zaña que tiene el rostro de los esclavos, y para quien las religiosas y los monjes fueron seres extraterrestres que se fugaron de allí con la llegada de las aguas. Solo queda de ellos un montoncito de huesos del fundador del convento. Esos huesos no tienen nada, ni cuerpo ni memoria.

Y ocurrido el diluvio, en Zaña únicamente quedaron para sobrevivir sobre las ruinas, los grandes encalabozados, los desterrados de los que habló

Lezama Lima, los latinoamericanos reales.

Personalmente, he encontrado en la literatura el escenario en donde los latinoamericanos intentamos ser. Las palabras nos desnudan y nos traicionan. Escritura y mito se ven la cara.

Mientras escribo, afirma Octavio Paz, hay un más allá de la escritura que me fascina y que, cada vez que me parece alcanzarlo, se me escapa. La obra no es lo que estoy escribiendo sino lo que no acabo de escribir, lo que no llego a decir. Yo quisiera ahora aplicar estas palabras al intento por ser andinos. El símil me parece casi perfecto. Y describe lo que realmente me apasiona de aquella identidad de la diversidad que no es más, a mi criterio, que la suma de los intentos por ser reales, por escribirnos o describirnos. Y es lo que nos tiene constantemente al borde de la vanguardia y nos permite renovarnos constantemente, incorporar lenguajes y símbolos.

Es en ese lenguaje extranjero tomado no como discurso que va enlazando lógicas, sino como entelequia que simboliza rupturas e incertidumbres, un lenguaje-totem, piel que desollamos, ritual que acometemos, esa lengua castellana amasada nuevamente por nosotros, donde mejor damos testimonio de que nos afirmamos en nuestras propias ausencias.

La violencia con la que torturamos un lenguaje europeo hasta que represente en su cuerpo contrahecho, desmembrado o crecido, nuestro ser, o nuestros muchos seres. Nuestros escritores se ufanan siempre de conocer el español con enorme rigor, para poder modificarlo después. Del mismo modo como al pintor se le pide que figure a la perfección, para después desfigurar con genio.

Siete: Nos encontramos al fin en la muerte

La muerte acaso nos enlaza a todos.

Tenemos una relación tan particular y tan cotidiana con la muerte. Algún día hablé largamente sobre la muerte con aquél entrañable Flores Galindo, que me decía que todos los días los pobres del Perú están al borde de alguna muerte y los instrumentos de la muerte están, casi, confundidos con los muebles de sus casas. ¿Quién no está, por ejemplo, en nuestros países, ya sea por el ritual o por cualquier otro motivo, habituado a manipular pólvora, se preguntaba Flores Galindo.

La muerte nos convierte en civilización que se salva del naufragio contemporáneo.

Los sacrificios humanos siguen siendo parte de una espantosa expiación o de un ceremonial. Un día mueren 27 personas en la romería de la virgen del Cisne, en el marco de una ceremonia colectiva.

Y cuánto tienen, pienso, de desgarradoramente iguales, el padre que hoy muere con su esposa, sus hijos y un perro fiel, abrazados, envenenados a causa de los efluvios de un destartado tanque de gas, rodeados de lo único que poseen -dos colchones, tres ollas golpeadas, unas cuantas cucharas, un retrato de San Toribio y unas paredes hechas con latas de kerosene-, cuánto tienen, pienso, de común, con aquel señor mochica que se enterró hace siglos con dos concubinas, un niño, dos guardianes amputados los pies, dos llamas, un perro fiel y todo lo que le perteneció en vida, cuencos, calabazas de barro, pectorales, láminas de oro y preciosos tejidos. Esplendor y miseria de lo mismo, de la misma muerte en manos del rito. Esplendor en el señor de Mochica, desgarrada sombra de ese esplendor en su descendiente contemporáneo. Semejantes, pero separados por una larga muerte.

Tenemos en común, con los americanos del pasado y entre los americanos del presente, aunque parezca paradójico, el no conocernos entre nosotros. El modo de estar en los desastres, en la muerte, en la religión, en las utopías.

La obra no es lo que estoy escribiendo sino lo que no acabo de escribir, lo que no llego a decir. Yo quisiera ahora aplicar estas palabras al intento por ser andinos

Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías

Will Kymlicka, Ediciones Paidós,
España, 1996

Partiendo de una caracterización del mundo actual como conformado por Estados que en su mayoría son multinacionales y/o multiétnicos, y de la insuficiencia de los derechos individuales (derechos humanos) y la ciudadanía igualitaria para abarcar y dar respuesta adecuada a los conflictos que en ellos se desatan, se llega al planteamiento de que hace falta complementar la teoría liberal clásica con una teoría liberal renovada de los derechos de las minorías (derecho de grupo o colectivos) y la ciudadanía diferenciada.

La propuesta de complementar los derechos individuales con los derechos de ciudadanía diferenciada, apunta a hacer compatibles, desde el punto de vista liberal, el multiculturalismo con los derechos individuales y la vigencia de la nacionalidad como identidad general que no coarta otras identidades y no impide a los individuos la elección de sus propios planes de vida.

El autor no discute los fundamentos del multiculturalismo, reconoce su vigencia en casi todas las sociedades actuales y considera indispensable tratarlo políticamente para asimilarlo en el orden de la democracia liberal. No deja de lado los riesgos que conlleva su propuesta, de ahí que se preocupe de hacer un explícito análisis de las relaciones entre derechos humanos y derechos de las minorías, destacando su necesaria coexistencia, pero también la prioridad que debe concederse a los primeros sobre los segundos.

En el desarrollo de su argu-



mentación distingue entre Estados Multinacionales, en los que concibe los conflictos derivados de la presencia de minorías nacionales; y Estados Poliétnicos en los que el conflicto enfrenta a grupos étnicos. De ahí deriva la necesidad de distintos tipos de derechos de minorías para enfrentarlos: de autogobierno para minorías nacionales; poliétnicos para grupos étnicos; y especiales de representación para ambos en situaciones específicas.

Respondiendo a posiciones contrarias a los derechos de minorías que se levantan entre los liberales, el autor sostiene que el rasgo distintivo de una teoría liberal de los derechos de las minorías es que acepta restricciones externas para grupos étnicos y minorías nacionales (esto es, derechos que limitan el poder político de la sociedad sobre el grupo o minoría), pero es muy escéptica ante restricciones internas (es decir, derechos

del grupo o minoría que limitan las libertades individuales y de sus miembros).

Defiende también una visión del liberalismo basada en un compromiso con la libertad de elección y con una forma de autonomía personal, compromiso al que considera consistente con el interés por la pertenencia cultural o étnica, en el sentido de que la elección individual depende de la presencia de una cultura societal, definida por la lengua y la historia.

Frente a las preocupaciones acerca de los efectos desintegrados que podrían tener los derechos de minorías en la convivencia social, el autor argumenta que negar los derechos puede también generar esos efectos, aunque admite que es un reto para los liberales en la actualidad identificar las bases de la unidad social en los Estados multinacionales y multiétnicos.

Finalmente, analiza las perspectivas de la ciudadanía diferenciada o multicultural en medio de los procesos de globalización, con las presiones desintegradoras que conllevan, siendo su visión al respecto más bien optimista.

Para los interesados en el debate sobre ciudadanía y democracia, así como derechos individuales y grupales desde las perspectivas liberales clásica y renovada, la lectura de este libro será de mucho provecho.

Máximo Ponce

Emancipación y diferencia

Ernesto Laclau, Ariel,
Argentina, 1996

Este libro de Ernesto Laclau reúne un conjunto de ensayos ("exploraciones provisionarias" más que "productos teóricos acabados", como se lee en la Introducción) escritos entre 1991 y 1995.

El conjunto de escritos forma parte de una ya larga exploración teórica de Laclau en búsqueda de salidas teóricas y filosóficas a los problemas surgidos del agotamiento -llamémoslo así- de los paradigmas "modernos" de la política. Laclau se inscribe dentro de una corriente de pensamiento que mira en la llamada postmodernidad una apertura hacia un pluralismo cultural más democrático.

Todos los temas abordados en los ensayos apuntan en esa dirección. Laclau intenta encontrar salidas a lo que llama "la rebelión de los particularismos", como hecho político dominante de los años 90s. El desafío está en encontrarles una salida fuera y más allá de cualquier referencia a una "ideología totalizante", que tienda a disminuir la dinámica de lo particular.

Un tema central de reflexión constituye las relaciones entre universalidad y particularismo, detrás del cual afloran una serie de discusiones filosófico-políticas de gran actualidad: el sujeto en la política postmoderna, la formación de las identidades diferenciales, la hegemonía, la "hibridación", la emancipación, el multiculturalismo, el mesianismo, el poder, la representación... En conjunto, los ensayos profundizan la definición de una "democracia radical", tema que ha perseguido a Laclau desde 1985 cuando publicó, junto a Chantal

Mouffe, el libro "Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Política Democrática Radical". Para Laclau, una política democrática es aquella que "acepta plenamente la naturaleza plural y fragmentada de las sociedades contemporáneas pero, en lugar de permanecer en ese momento particularista, intenta inscribir esta pluralidad en lógicas equivalenciales que hagan posible la construcción de nuevas esferas públicas".

Lo que sugiere el autor es una nueva "lógica de articulación" entre lo universal y lo particular. No propone optar por una de las dos posibilidades, como parece sugerir el debate actual entre cierto liberalismo y cierto postmodernismo; ni tampoco apartarse de las dos opciones; sino de relacionarlas de un modo distinto.

Puesto que "la diferencia" es constitutiva de toda identidad y, en consecuencia, no es posible reivindicar un particularismo encerrado en sí mismo, salvo que caiga en el fundamentalismo; Laclau reivindica lo que denomina el "pluralismo de las diferencias". Se trata, sin embargo, de un pluralismo que, para poder desplegarse democráticamente, requiere de un límite y de un contexto.

El argumento de Laclau es que

toda identidad particular se construye a partir de una relación de antagonismo, en consecuencia, se halla expuesta a una lógica diferencial que le enfrenta a su propio límite. El "límite" amenaza a toda identidad de modo constitutivo, muestra sus fragilidades, su imposibilidad de plenitud, su existencia antagónica, justamente. La identidad tiene, pues, un punto de cruce, un "otro", que simultáneamente la construye y la de-construye.

Frente a este "pluralismo de las diferencias", el momento "totalizador", universalizante, se presenta como un momento necesariamente vacío, abierto,

contingente, cuyo contenido dependerá de la capacidad de hegemonía de una fuerza. De este modo, la relación entre lo universal y lo particular se vuelve una relación hegemónica. La hegemonía permite a un sujeto encarnar, solo transitoriamente, lo universal. Jamás puede clausurarse el juego de lo particular

y lo universal. Y es precisamente ese juego de articulación permanente, abierto, lo que constituye el campo de la política. Si lo universal es un espacio vacío imposible de someterse a ninguna forma de universalidad que excluya lo particular, la única forma de llenarlo, de colmarlo, es mediante la política. Lo universal tiene que ser alcanzado desde



"afuera" y no desde "adentro"; desde el despliegue de las identidades diferenciadas y no desde lo que sería el "en sí mismo" de una identidad esencial y completa.

Desde esta perspectiva, la plenitud de la sociedad es inalcanzable, puesto que la diferencia es una dimensión ontológica de los sujetos y de su identidad. Solo en el reconocimiento de ese límite

de la identidad, se puede entender la importancia adquirida por "el otro", "lo otro", "la otredad", en las reflexiones políticas de este fin de siglo. Puesto que "del otro", de la diferencia, no se puede escapar ya que hace parte de todo sujeto, un tema político clave es cómo relacionarse con la diferencia de un modo pluralista y democrático. Lo contrario, esto

es, la afirmación plena de una identidad, llevaría a un ejercicio autoritario, totalitario, de la política.

Solo cuando la identidad sale de sí misma para reconocer "al otro", descubre sus límites y fragilidades como condiciones de una política democrática radical.

Felipe Burbano de Lara

Crear que se cree: Las confesiones de un pensamiento débil

Gianni Vattimo, Creer que se cree, Paidós, Buenos Aires, 1996

solo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana...

Todavía hoy esa vía es posible, para ciertos hombres es incluso necesaria.

Nietzsche

Quizás nuestra capacidad de asombro, como nos los mostró la película de los hermanos Cohen, Fargo, se haya anulado, pero las sorpresas difícilmente. Acaso no sorprende la anécdota que cuenta cómo a través de una llamada telefónica un cura italiano pregunta a un famoso filósofo coterráneo suyo si creía en Dios, a lo que el filósofo contesta: "creo que creo". La sorpresa es evidente, y más aún cuando sale de los labios del postmoderno Gianni Vattimo. Es al parecer ésta, por las discusiones a las que nos tiene acostumbrados Vattimo, una invitación a leer la actualidad desde una perspectiva religiosa.

La realidad actual nos muestra un hecho irrefutable: la sociedad se expande y se contrae sobre sí misma. El mundo se globaliza y los pueblos a la par se cierran sobre sí mismos. Este cierre y apertura sociales a los que asistimos en el capitalismo tardío actual (o llámese también postcapitalismo,

postindustrialismo, postmodernismo, modernidad tardía, o como quiera calificárselo), nos develan con clara evidencia la conformación de nuevas formas de subjetivación. Estas nuevas formas en las que ahora se asienta la psiquis humana están atravesadas por toda la crisis y desconfianza que sobre los saberes racionales, objetivos, vale decir científicos, se han manifestado, y que de forma casi imperceptible se han ido difundiendo.

Así, a la luz de este contexto, no podemos ocultar el afianzamiento (el reacentamiento) de la religión, de un "pensamiento" religioso o de sus prácticas. Estudiantes musulmanes navegan en el universo virtual del ciberespacio en universidades norteamericanas, y en la tarde se reúnen a rezar.

Gianni Vattimo se ha convertido en un confeso de esta verdad actual, se ha declarado un nuevo católico (así lo cree) y en la mejor tradición de la confesión, en la práctica cristiana, ha escrito un libro que es casi un llamado a redescubrir el cristianismo desde la secularización moderna.

Los argumentos que plantea Vattimo se desenvuelven en lo que él denomina un efecto de transcripción, entre el nihilismo postmetafísico y la verdad de su origen: su herencia cristiana. La secularización moderna es producto de la desacralización de las so-

ciudades, se rompe con la lógica mítica previa a la existencia de éstas y la razón se convierte en la égida de un nuevo individuo: el asceta moderno.

Vattimo retoma los argumentos del pensador francés René Girard, para hablar de la kenosis cristiana. Tal kenosis es la humanización de Dios en el cuerpo de Cristo. La kenosis, según plantea Vattimo a partir de la lectura de Girard, es la muerte de lo sagrado.

En palabras de Girard: "Se llamarán religiosos todos los fenómenos relacionados con el recuerdo, la conmemoración y la perpetuación de una unanimidad enraizada, siempre en última instancia en la muerte de una víctima emisaria". Esta definición del fenómeno religioso expresaría lo sagrado a partir de la violencia del sacrificio de una víctima, de un chivo expiatorio que muestra la naturaleza de lo sagrado.

La figura del sacrificio cristiano, con la crucifixión del hijo de Dios, plasmaría esta violencia sagrada, sin embargo, Girard discute este calificativo para el cristianismo. La crucifixión de Cristo no intenta revelar la violencia de lo sagrado, propio de las religiones, sino que el argumento cristiano iría encaminado más bien hacia la condena de este ritual.

Es así como con la desacralización, propia de la era moderna, se

"afuera" y no desde "adentro"; desde el despliegue de las identidades diferenciadas y no desde lo que sería el "en sí mismo" de una identidad esencial y completa.

Desde esta perspectiva, la plenitud de la sociedad es inalcanzable, puesto que la diferencia es una dimensión ontológica de los sujetos y de su identidad. Solo en el reconocimiento de ese límite

de la identidad, se puede entender la importancia adquirida por "el otro", "lo otro", "la otredad", en las reflexiones políticas de este fin de siglo. Puesto que "del otro", de la diferencia, no se puede escapar ya que hace parte de todo sujeto, un tema político clave es cómo relacionarse con la diferencia de un modo pluralista y democrático. Lo contrario, esto

es, la afirmación plena de una identidad, llevaría a un ejercicio autoritario, totalitario, de la política.

Solo cuando la identidad sale de sí misma para reconocer "al otro", descubre sus límites y fragilidades como condiciones de una política democrática radical.

Felipe Burbano de Lara

Crear que se cree: Las confesiones de un pensamiento débil

Gianni Vattimo, Creer que se cree, Paidós, Buenos Aires, 1996

solo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana...

Todavía hoy esa vía es posible, para ciertos hombres es incluso necesaria.

Nietzsche

Quizás nuestra capacidad de asombro, como nos los mostró la película de los hermanos Cohen, Fargo, se haya anulado, pero las sorpresas difícilmente. Acaso no sorprende la anécdota que cuenta cómo a través de una llamada telefónica un cura italiano pregunta a un famoso filósofo coterráneo suyo si creía en Dios, a lo que el filósofo contesta: "creo que creo". La sorpresa es evidente, y más aún cuando sale de los labios del postmoderno Gianni Vattimo. Es al parecer ésta, por las discusiones a las que nos tiene acostumbrados Vattimo, una invitación a leer la actualidad desde una perspectiva religiosa.

La realidad actual nos muestra un hecho irrefutable: la sociedad se expande y se contrae sobre sí misma. El mundo se globaliza y los pueblos a la par se cierran sobre sí mismos. Este cierre y apertura sociales a los que asistimos en el capitalismo tardío actual (o llámese también postcapitalismo,

postindustrialismo, postmodernismo, modernidad tardía, o como quiera calificárselo), nos develan con clara evidencia la conformación de nuevas formas de subjetivación. Estas nuevas formas en las que ahora se asienta la psiquis humana están atravesadas por toda la crisis y desconfianza que sobre los saberes racionales, objetivos, vale decir científicos, se han manifestado, y que de forma casi imperceptible se han ido difundiendo.

Así, a la luz de este contexto, no podemos ocultar el afianzamiento (el reacentamiento) de la religión, de un "pensamiento" religioso o de sus prácticas. Estudiantes musulmanes navegan en el universo virtual del ciberespacio en universidades norteamericanas, y en la tarde se reúnen a rezar.

Gianni Vattimo se ha convertido en un confeso de esta verdad actual, se ha declarado un nuevo católico (así lo cree) y en la mejor tradición de la confesión, en la práctica cristiana, ha escrito un libro que es casi un llamado a redescubrir el cristianismo desde la secularización moderna.

Los argumentos que plantea Vattimo se desenvuelven en lo que él denomina un efecto de transcripción, entre el nihilismo postmetafísico y la verdad de su origen: su herencia cristiana. La secularización moderna es producto de la desacralización de las so-

ciudades, se rompe con la lógica mítica previa a la existencia de éstas y la razón se convierte en la égida de un nuevo individuo: el asceta moderno.

Vattimo retoma los argumentos del pensador francés René Girard, para hablar de la kenosis cristiana. Tal kenosis es la humanización de Dios en el cuerpo de Cristo. La kenosis, según plantea Vattimo a partir de la lectura de Girard, es la muerte de lo sagrado.

En palabras de Girard: "Se llamarán religiosos todos los fenómenos relacionados con el recuerdo, la conmemoración y la perpetuación de una unanimidad enraizada, siempre en última instancia en la muerte de una víctima emisaria". Esta definición del fenómeno religioso expresaría lo sagrado a partir de la violencia del sacrificio de una víctima, de un chivo expiatorio que muestra la naturaleza de lo sagrado.

La figura del sacrificio cristiano, con la crucifixión del hijo de Dios, plasmaría esta violencia sagrada, sin embargo, Girard discute este calificativo para el cristianismo. La crucifixión de Cristo no intenta revelar la violencia de lo sagrado, propio de las religiones, sino que el argumento cristiano iría encaminado más bien hacia la condena de este ritual.

Es así como con la desacralización, propia de la era moderna, se

rompe con la violencia de lo sagrado primitivo, según Vattimo.

Aquella figura déica, de un Dios trascendente, todopoderoso y soberano, muere; es la muerte de Dios, y el decaimiento de la metafísica, y es en éste preciso lugar en donde se produce la transcripción del nihilismo en el cristianismo hebreo. El debilitamiento del ser coincide con la anulación de la metafísica, que evocaría un Dios trascendente y soberano. "El Dios violento de Girard en definitiva - dice Vattimo- es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el ipsum esse subsitens, porque tal como lo piensa, condensa en sí, eminentemente todos los caracteres del ser objetivo. La anulación de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios..."

El pensamiento débil plantea la necesidad de releer al cristianismo, de forjar una tarea de interpretación (usando el concepto de Gadamer). Vattimo insiste en la importancia de la relectura despolitizada del cristianismo, más allá de los márgenes despóticos del Papa, y su condena a ciertas prácticas sexuales y al sacerdocio femenino. Vattimo retoma la caritas y el eros cristianos para reconfigurar la relación de amistad entre los hombres de la sociedad actual (o modernidad tardía, como insiste muchas veces).

A mí me gustaría (lo confieso) poner en tela de juicio su posición francamente pragmática, en la que el símbolo sagrado pierde su vigencia, se lo aniquila como realidad religiosa. Sus argumentos parecen estar enlazados por un criterio que propone la anulación del límite entre lo sagrado y lo profano (fundamentos de la religión), es decir, que intenta profanizar lo sagrado, cotidianizarlo, pero no para hacer de lo cotidiano la expresión de lo sagrado, sino para anularlo en lo cotidiano, anular su posibilidad de

trascendencia. Así se plantearía el respeto a la diferencia, no sus formas duras antagónicas, sino su debilitamiento.

La propuesta de Georges Bataille sobre la comunicación en el mal, en la figura de Cristo, me parece más apropiada. La verdadera realidad del hombre estaría reflejada en las llagas de Cristo que manifiestan el mal del hombre en su historia, el mal de su caída. Es así la única forma de comunicarse con él nuevamente, a través de la



gas; no comunicarse con él en el bien, sino por el contrario en el mal, en el pecado. La relación de Dios con los hombres es perversa, la relación de los hombres entre ellos de igual manera. Sólo cuando los hombres nos comunicamos en el mal, la comunicación es verdadera. Sólo ahí el hombre trasciende la imposición del signo y eclosiona en la dialogicidad del símbolo. El mal es simbólico y el símbolo es polifónico, la realidad estaría cargada por múltiples voces que le dan sentido. El signo puede ser polisémico, mas no polifónico; por el contrario, sería monofónico, como lo plantearía Vattimo en su comprensión de la

ligión en la praxis cristiana. La realidad del hombre al querer, a través del signo y del propio símbolo, ser ordenada, se encuentra con su propia fractura: el símbolo por su capacidad significativa y por tanto interpretativa, se encarga de disolverse a sí mismo; el orden al ser un infinito interpretativo se vuelve en desorden, en posibilidad azarosa. Esa es la posibilidad del arte y de la propia religión, su propia realidad simbólica es su negatividad: su muerte; y la muerte es violencia.

¿Por qué creer en alguien que solo dice creer que cree? ¿Dónde encontrar la credulidad de un hombre que duda incluso de lo que duda? Esta más bien parecería una posición cartesiana para quien detenta la bandera de la debilidad postmetafísica anticartesiana.

Si hay una verdadera credulidad cristiana es la trágica, la de los martirios nietzscheanos, la de los conflictos morales de Dostoievski, o la de los temblores de Kierkegaard, una cristiandad trágica, que ha sentido el sinsentido de los símbolos sagrados, que ha logrado romper la polaridad del hombre y la naturaleza en una anulación de ambos en la nada, o quizás en el todo, y vivir en la violencia que expresa lo sagrado.

Así también hay que comprender al amor, el amor no es el amor caritativo, el caritas, la expresión piadosa; el amor es el engendro del mal, el amor es su expresión, el amor liga precisamente porque se sabe cargado de malignidad, y así lo dice Baudelaire: "...la voluptuosidad única y suprema del amor radica en la certidumbre de hacer el mal. Y tanto el hombre como la mujer saben de nacimiento, que en el mal se encuentra toda voluptuosidad".

He ahí una realidad trágica, pero quizá más verdadera.

Galo Cevallos Rueda

Los fines de la historia

Perry Anderson, *Tercer Mundo*
Editores, Colombia, 1995.

En un medio académico saturado por autores e interpretaciones provenientes de los círculos norteamericanos, resulta saludable encontrar un libro como el de Perry Anderson, historiador británico, que dirige la celebradísima "New Left Review", en que el lector podrá encontrar los múltiples diálogos que se han establecido, desde una matriz fundamentalmente franco-germana, con los polémicos trabajos de Francis Fukuyama con respecto al fin de la historia.

Dos son las motivaciones de la reflexión elaborada por Anderson: en primer lugar, la convicción de que los argumentos postmodernos que rechazan cualquier relato macrohistórico por intelectual y políticamente presuntuosos, no hacen otra cosa sino marcar un proceso de retirada crítica que facilita la consolidación y legitimación del planteamiento del filósofo norteamericano, con la consecuente esterilización de propuestas políticas e interpretativas alternativas; de ahí que sea ineludible un ejercicio de cuestionamiento en su propio campo de acción, a saber, el de las filosofías de la historia. En segundo término, la certeza de que la idea de una conclusión de la historia tiene una genealogía más compleja de la que se acostumbra suponer y que, por tanto, merece una consideración específica en cuanto categoría histórico-filosófica.

Se trata de un ejercicio que combina la recuperación crítica del concepto de "fin de la historia" -a través de una meticolosa

revisión de su utilización en la obra de diversos autores desde Hegel- con una reflexión, premeditadamente política-militante, acerca de las posibilidades de reconstitución del socialismo. La discusión teórica aparece, de esta forma, como uno de los principales campos de batalla política.

Para descomponer la obra de Fukuyama, "El Fin de la Historia y el Ultimo Hombre", Anderson realiza un recorrido intelectual sobre la trayectoria de tal idea en tres autores: a) En la visión de Hegel -que deja sin resolver contradicciones significativas por cuanto aparece refractada por el plano superior del retorno del espíritu a sí mismo en el reino de la filosofía- el lineamiento central es inequívocamente afirmativo: la meta de la historia es la realización de la libertad, en la forma del Estado constitucional moderno; b) las tesis de Antoine-Augustin Cournot, pensador francés de mediados del siglo XIX, abandonan en algo el terreno de la filosofía y se hacen más explícitas; predice, de forma general y como resultante de la orientación del desarrollo humano hasta entonces, que el ensanchamiento de la administración racional, posibilitado por la interdependencia del mercado, conducirá la historia hacia su fin, para un mayor esparcimiento -mas no necesariamente libertad- de la especie. Esta propuesta también trasluce ciertas dudas ante el surgimiento del socialismo como amenaza para el mercado y la ceguera dentro del

mer-

cado mismo; c) el planteamiento de Alexandre Kojève, ruso de nacimiento y uno de los mejores intérpretes de Hegel, resulta enfático de manera novedosa, pues presta realce a su proyecto presentándolo como un leit motiv filosófico y una guía política para entender el mundo contemporáneo. El fin de la historia, concebido en principio como el reconocimiento universal en un Estado igualitario, se convierte, al cabo, en una existencia social constreñida a las rutinas del consumo o a los rituales del estilo: la búsqueda del gozo o el culto a la forma.

Tal reconstrucción permite a Anderson afirmar que detrás de la obra de Fukuyama aparece un filósofo-síntesis "Hegel-Kojève", cuya premisa fundamental para entender el sentido de la historia humana, es que el motor primero de ésta "es un instinto que no tiene nada que ver con lo económico: la lucha por el reconocimiento". El origen del desarrollo yace en una batalla por el prestigio (el thymos).



Pero ésta es una concepción que se rige en un plano metahistórico: no se le saca partido en un recuento empírico de los orígenes premodernos, tan sólo a partir de la Revolución Industrial se comienza a bosquejar una verdadera macrohistoria. El recuento de Fukuyama, en este nivel, permite ver claramente que el desarrollo económico con elevado nivel tecnológico no parece una condición suficiente pero sí necesaria para que se organice una democracia política, mientras que lo inverso no resulta válido (tal es el caso de industrializaciones exitosas sin liberalización del sistema electoral como las de los sistemas "autoritarios de origen mercantil" de Taiwán y Corea, entre otros). Esta asimetría sacude la prioridad del reconocimiento. Se deja de lado la afirmación según la cual las pasiones y batallas por prestigio son las que impulsan la historia hacia adelante. En actitud defen-

siva, el énfasis recae sencillamente sobre la tesis de que el advenimiento de la democracia no puede reducirse a la introducción del consumo masivo, aún cuando la modernización económica sí prepare el terreno educacional para ello. Así, la ambición queda reducida a una suerte de residuo; pasa a ser tan sólo el estímulo adicional que se requiere para conducir una sociedad de la prosperidad económica hacia los parlamentos democráticos, y, una vez éstos se hayan instalado, la ambición se convierte en un excedente de energía que se debe neutralizar. La condición ontológica del alma, en otras palabras, no genera una secuencia coherente en la historia. No existe, entonces, una verdadera concatenación teórica en la argumentación de Fukuyama.

Anderson advierte, finalmente, que uno de los grandes vacíos de la hermenéutica de Fukuyama so-

bre la segunda mitad del siglo XX se encuentra en su procesamiento del tema de la conquista de nuevos derechos colectivos e individuales: parecería ser que tanto en relación con el problema del deterioro ambiental del planeta, como, y sobre todo, en lo que respecta a las luchas feministas, el filósofo norteamericano guarda un sospechoso silencio. El trastorno estructural que implicaría una completa equidad de género en el sistema capitalista y en la propia democracia liberal hace que cualquier sondeo acerca de los finales de este siglo que pase por alto esta tendencia, resulte deficiente: "...bien puede ser que el fin de la historia vea a los últimos hombres tal como son ahora. Pero seguramente son muchas menos las mujeres que se encuentran dispuestas a verse como los últimos ejemplares de su género".

Franklin R. Gallegos

SUGERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cinco escritos morales

- Eco, Umberto, Cinco escritos morales, Barcelona, Editorial LUMEN, 1998, pp. 140

Umberto Eco presenta en este libro un compendio de cinco escritos de mucha actualidad e importancia: pensar la guerra; el fascismo eterno; sobre la prensa; cuando entra en escena el otro; las migraciones, la tolerancia y lo intolerable. Brevemente, en el primer ensayo Eco demuestra cómo hoy en día la guerra ha pasado a ser inviable. En el segundo, explica acerca de las características del fascismo. En el tercero, comenta sobre los cambios que

ha sufrido últimamente la prensa ante la presencia cada vez más fuerte de la televisión en la sociedad contemporánea; en el cuarto, aboga en pro de una ética laica, y; en el quinto y último escrito, problematiza los temas de la tolerancia y la intolerancia en

Europa, continente que en la actualidad ha llegado a convertirse en una sociedad multiracial.



Agrése a lo dicho algo más. A pesar de la variedad de temas que se tratan en este libro, todos estos escritos son de carácter ético: atañen a lo que estaría bien hacer, a lo que no se debería hacer o a lo que no se

puede hacer nunca bajo ninguna circunstancia. Definitivos o no, estos escritos son un punto de partida para futuras discusiones.

La sociedad sin hombres

- Izuzquiza, Ignacio, La sociedad sin hombres, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990, pp. 350

Este libro trata fundamentalmente sobre una de las propuestas más relevantes de Niklas Luhmann, considerado como uno de los teóricos más importantes de la sociología alemana contemporánea. Para Luhmann, la sociedad no se compone de hombres, sino de comunicaciones, siendo éstos sólo un entorno, no un elemento integrante. La teoría de Luhmann es en sí desafiante y ambiciosa en el sentido de que abarca diversos saberes que comprenden el derecho, la economía, la teología, la filosofía, entre otros.

A lo largo de las páginas de esta obra se aprecia el esfuerzo de Izuzquiza por presentar de la manera más clara y amplia la

esencia del pensamiento de Luhmann, el mismo que busca elaborar una teoría general de la sociedad. Pero una teoría debidamente fundamentada, que pretende ser total y que obliga a pensar problemas antiguos desde

perspectivas nuevas. Su lectura es, así mismo, un acercamiento a un pensar donde la perplejidad es el denominador común: un espacio donde el escándalo y sus consecuencias son presencias ineludibles.

Luhmann es crítico de los conceptos centrales de la modernidad, los mismos que se han ido



configurando desde la ilustración: la razón, la idea de finalidad, el sujeto, la acción, entre otros, no escapan de su crítica demoledora. Su perspectiva teórica deja, entonces, el campo abierto para nuevos planteamientos provenientes de la teoría de la comunicación,

de la teoría de sistemas, la cibernética, etc., para convertirse, como dice Izuzquiza, en un pensamiento urgido por la novedad, el dinamismo y la relación, en un pensamiento de la diferencia, sin centro privilegiado, producto de la paradoja y de la autorreferencia, de una sociedad sin hombres.

La democracia como proyecto de identidad ética

- Lara, María Pía, La democracia como proyecto de identidad ética, Barcelona, Editorial Anthropos, 1992, pp. 249

La democracia como proyecto de identidad ética es un destacable esfuerzo por abordar la problemática de la democracia desde las discusiones más recientes en el campo de la filosofía política y de la ética. El objetivo de la autora es

tratar de armonizar teóricamente ética y política, evitando caer en los planteamientos aristotélicos.

La democracia, desde esta perspectiva, debería ser considerada como un proyecto de vida ético compartido, fruto de una "formación racional de la voluntad".

La relación entre la ética y la política es el eje que sirve para tratar

otros problemas relacionados con ella: los ámbitos público y privado, las cuestiones de la justicia y de la vida buena, la autonomía y la solidaridad. Al revisar todas estas dimensiones, vinculadas a la formación racional de la voluntad, Lara quiere formular algunas consideraciones críticas acerca de la democracia como una interrelación entre todos los ámbitos que genera la interacción entre ética y política, y a través de ello, proponerla como un proyecto de identidad.

La democracia, entonces, viene a ser como un proyecto de identidad y como tradición conseguida en el mismo proceso crítico de apropiación de la parte con la que nos sentimos identificados.



Política, sociología y teoría social

- Giddens, Anthony, Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo, Barcelona, Editorial Paidós, 1997, pp. 300

El contenido de este libro se estructura a partir de una serie de figuras fundamentales del pensamiento social y político de los últimos tiempos. En él se ofrece no sólo una sugerente crítica de las tradiciones fundamentales del análisis sociopolítico, sino también una nueva y singular aproxi-

mación a las ideas que Anthony Giddens ha ido elaborando a lo largo de las dos últimas décadas.

Así, se incluyen tanto las discusiones sobre política y sociología que aparecen en el pensamiento



de Max Weber como un análisis de la sociología política de Durkheim y su interpretación del individualismo y la solidaridad en las sociedades modernas. También se someten a análisis y evaluación diversos pensadores contemporáneos, particularmente Habermas, Foucault, Marcuse, Garfinkel y Popper.

Catástrofe política y teoría social

- Bagú, Sergio, Catástrofe política y teoría social, México, Editorial SIGLO XXI, 1997, pp. 161

Como menciona el autor, este libro no busca ser un recuento de dramas que han afligido y pueden seguir afligiendo a la humanidad. Es un intento de ubicar las catástrofes en un arco



histórico y descubrirles su sentido. De esta manera, la obra se divide en dos partes: la primera, en la que se reconstruyen y analizan varias catástrofes, muchas de estas sucedidas durante la segunda guerra mundial. Y, la segunda, de carácter más

teórico, se revisan algunas de las condiciones en que se han desarrollado las ciencias sociales durante el siglo XX, cuya orientación ha quedado marcada por el peso del pensamiento económico.

Esta obra no se propone formular un pronóstico, pero si recuerda lo sucedido durante los últimos 60 años de este siglo, en que la humanidad ha estado al borde de situaciones muy críticas como han sido el facismo y el peligro de una guerra atómica.

Socialismo para una época de escépticos

- Miliband, Ralph, Socialismo para una época de escépticos, México, Editorial SIGLO XXI, 1997, pp. 232

Este libro es un examen crítico de los últimos acontecimientos sucedidos en los países socialistas. Varios de estos tienen que ver con el colapso de los regímenes comunistas, los cambios en la dinámica y organización del capitalismo y, también, con la carencia de acciones comprometidas con el proyecto socialis-

ta. El libro de Miliband recoge y rechaza viejas objeciones mantenidas con respecto del socialismo.

El autor defiende la idea de que un orden social dominado por la lógica del capital y la competencia no puede producir las condiciones para la construcción de una auténtica ciudadanía.

Miliband ve en el socialismo una alternativa válida y viable para alcanzar una sociedad más justa. El socialismo, dice, debe ser entendido como una tarea



permanente para el logro de la democracia, la equidad y la creación de una economía bajo un control democrático.

Publicaciones enviadas a FLACSO

- MARTINEZ, Eduardo & FLORES, Jorge (comp), La popularización de la ciencia y la tecnología, México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 198 p.

- DOMINGUEZ, Jorge (edit.), Seguridad internacional, paz y democracia en el cono sur, Santiago: FLACSO-Chile/Diálogo Inter-Americano, 1998. 221 p.

- SANHUEZA, Camilo, Hacia el fin de las armas biológicas, Santiago: FLACSO-Chile, 1998. 120 p. (Colección Paz y Seguridad en las Américas)

- MILET, Paz, (edit.), Narcotráfico, fuerzas armadas y seguridad en América Latina y el Caribe. Informe especial, Santiago: FLACSO-Chile, 1997. 68 p.

- POZO C., Mauricio & LUCERO V., Esteban, Rol del Estado en la política macroeconómica y el sistema financiero, Quito: CONAM/MOSTA, 1998. 114 p. (Documento de trabajo, n.1)

- ESTRELLA,

Eduardo, El plan de América: etnohistoria de los alimentos aborígenes en el Ecuador, 3ra. ed., Quito: FUNDACYT, 1997. 390 p.

- MORENO LOAYZA, Guadalupe, Manual práctico, protocolo diplomático y oficial, Quito: MRE, 1998. 221 p. (Folletos de la Academia, n.2)

- VALDIVIESO, Fabián, SUAREZ, Fernando y LARA, Claude, Ecuador y el derecho del mar, el papel de la C.P.P.S., Quito: MRE, 1998. 115 p. (Folletos de la Academia, n.3)

- PETROECUADOR, Proyectos para el desarrollo petrolero, 1998. 181 p.

- GUERRERO MURGUEY-TIO, Mario, La política del Ecuador frente a la cuenca del Pacífico: grandes lineamientos, Quito: MRE/CECP, 1998. 117 p.

- SANCHEZ, Nancy, Referencias bibliográficas sobre participación, Quito: CIUDAD, 1998.

338 p.

- DURAN DE LA FUENTE, Hernán (comp.), Gestión ambientalmente adecuada de residuos sólidos: enfoque de política integral, CEPAL/GTZ, 1997. 425 p.

- GARCIA CANCLINI, Néstor, Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad, México: Grijalbo, 1990. 391 p.

- LAMA R., Jorge de la, La seguridad hemisférica a fin de siglo: el nuevo concepto de seguridad hemisférica cooperativa, Santiago: FLACSO-Chile, 1998. 104 p. (Colección Paz y Seguridad en las Américas).

- DIAMINT, Rut, Argentina y la seguridad internacional, Santiago: FLACSO-Chile, 1998. 74 p. (Colección Paz y Seguridad en las Américas)

- JARAMILLO, Isabel (ed.), Cuba y la seguridad internacional, Santiago: FLACSO-Chile, 1998. 63 p. (Colección Paz y Seguridad en las Américas)

- FUENTES, Claudio y MARTÓN, Carlos, La nueva agenda argentino-chilena, Santiago: FLACSO-Chile, 1998. 87 p. (Nueva Serie Flacso)

- MOREIRA, María Elena, Derechos humanos y socorro internacional, Quito: Abya-Yala, 1995. 322 p.

- CARRERA DAMAS, Germán, La larga marcha de la sociedad venezolana hacia la democracia: doscientos años de esfuerzos y un balance alentador, Caracas: Fondo Editorial 60



FLACSO-Ecuador informa a todo el público interesado en "los feminismos", que cuenta con una colección casi completa de la revista argentina "Feminaria", que se edita dos veces al año. En su presentación, las editoras de la publicación definen a Feminaria como "feminista" pero "no se limita a un único concepto del feminismo".

La revista viene publicándose desde 1988. En

cada número se presenta ensayos sobre teorías feministas, entrevistas, sugerencias bibliográficas, análisis de textos literarios, poesía y cuento. Los materiales que trae esta revista permiten a los lectores/ras estar muy actualizados/as en los debates teóricos y filosóficos contemporáneos alrededor de los distintos feminismos.

Cualquier consulta sobre el contenido de esta revista se puede realizar en la Biblioteca de FLACSO.

años, 1998. 87 p.

• ARMON, Jeremy, Guatemala 1983-1997: ¿Hacia dónde va la transición?, Guatemala: Conciliation Resources/FLACSO, 1997. 126 p.

• GUERRERO MURGUEY-TIO, Mario, La política del Ecuador frente a la cuenca del Pacífico: grandes lineamientos, Quito: CECP, 1998. 117 p.

• VALENZUELA-MORALES, Oscar (ed.), No.83, Ley de propiedad intelectual, Quito: 1998. 90 p.

• Comunidad Andina y Mercosur: desafíos pendientes de la integración en América Latina, Bogotá: MRE/CAF, 1998. 258 p.

• Agenda para la transición, Quito: Programa de Apoyo al Sistema de Gobernabilidad Democrática, 1998. 375 p. (Colección Reforma Política, 5)

• Jornadas Iberoamericanas de Rehabilitación Urbana, Montevideo, 28 al 30 de octubre de 1992, Políticas, estrategias y proyectos. 1994. 107 p.

• GRANIZO, Tarsicio, (ed.), Memorias del I Seminario-Taller Nacional sobre Humedales, Cumbayá, Ecuador, 10 al 12 de diciembre de 1997, Quito: UICN-Sur, INEFAN, Ecociencia, 73p.

• SOJO, Carlos. Reforma económica, estado y sociedad en Centroamérica. San José: FLACSO-Sede Costa Rica, 1998. 144 p.

• GONZALEZ A., Jesús y otros. Derechos humanos de las mujeres: aproximaciones conceptuales. Lima: Manuela Ramos, 1996. 339 p.

• YANEZ, Sonia y TODARO, Rosalba (ed.) Sobre mujeres y globalización. [Santiago]: CEM, 1997. 118 p.

• HOLA, Eugenia y TODARO, Rosala. Los mecanismos del poder: hombres y mujeres en la empresa moderna. Buenos Aires: GEL, 1992. 201 p.

• GUZMAN, Virginia y HOLA, Eugenia (ed.), El conocimiento como un hecho político. [Santiago]:CEM, 1996. 258 p.

• HOLA, Eugenia y PORTUGAL, Ana María (ed.), La ciudadanía a debate, Santiago: CEM/ISIS, 1997. 159 p.

• VILLAR MARQUEZ, Eliana, Por mérito propio: mujer y política, Lima: Flora Tristán, 1994. 253 p.

• FULLER, Norma, Identidades masculinas: varones de clase media en el Perú., Lima:PUCP, Fondo Editorial, 1997. 192 p.

• UNESCO, Women on the move: contemporary changes in family and society, Paris: 1986. 311 p.

• GYSLING, Jacqueline, La investigación social en salud reproductiva en Chile: panorama al inicio de los noventa, Santiago: Univ. Chile, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, FLACSO Chile, 1995. 154 p.

• MONTECINO, Sonia y REBOLLEDO, Loreto Conceptos de género y desarrollo. 2.ed. Santiago: Universidad de Chile, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, 1996. 91 p.

• FULLER OSORES, Norma, Dilemas de la femineidad: mujeres de clase media en el Perú.Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993. 232 p.

• MASSIAH, Joycelin, (ed.), Woman in developing economies: making visible the invisible. Oxford: Berg/UNESCO, 1993. 300 p.

• HUNEFELT, Christine, Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del S.XIX: una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana, Lima: IEP, 1992. 60 p. (Colección Mínima, 27)

• VILLANUEVA CHAVEZ, Alicia, Es necesario darnos un empujoncito, Lima: Movimiento Manuela Ramos, 1995. 102 p.

• YAÑEZ DE LA BORDA, Gina, Las huellas de la impunidad: abuso sexual contra niños, niñas y adolescentes, Lima: Movimiento Manuela Ramos, 1996. 153 p.

• VILLANUEVA, Victoria, Voces de las mujeres andinas: aportes a las conferencias mundiales, Lima: Movimiento Manuela Ramos, 1995. 79 p

• ESTREMADOYRO, Julieta, (ed.), Violencia en la pareja: comisarías de mujeres en el Perú, Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993. 78 p. (Cuadernos de Trabajo, 1)

• PORTOCARRERO, Patricia y ARRIETA, Gabriela, De un mundo a otro: de obreras a independientes, Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993. 157 p. (Cuadernos de Trabajo, 2)

• ANDERSON, Jeanine et al. Las mujeres en el mundo del trabajo: viejos problemas en nuevos escenarios, Lima: ANC/CMP, 1996. 74 p.

• Encuentro Internacional Políticas de Igualdad de Oportunidades, 20-22 octubre 1993,

Santiago, Chile, SERNAM, 1994. 282 p.

• PROYECTO MUJER, SALUD INTEGRAL Y EDUCACION, Género, violencia y salud, Quito, Municipio de Quito/UNFPA, 1998. 115 p. (Publicación, n.3)

• SILVERBLATT, Irene, Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1990. 201 p.

• FERNANDEZ SALINAS, María Luz, Abuso sexual en niñas y adolescentes: una aproximación cualitativa, [Santiago], EMEGE, 1997. 100 p.

• MONTECINO, Sonia y ACUÑA, María Elena, (comp.), Diálogos sobre el género masculino en Chile, Santiago, Univ. de Chile, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, 1996. 107 p.

• WHITAKER, Moris D. y otros, Políticas agrarias en el Ecuador: evaluación 1990-1996, Quito: Ministerio de Agricultura y Ganadería, IICA/BID, 1998. (Documento Técnico, No. 1-9)

-n.1 Síntesis del estudio.

-n.2 Estudios por área.

-n.3 Fondo total de Capacitación y transferencia de tecnología agraria.

-n.4 Diagnóstico de los gremios de productos agropecuarios: una propuesta de trabajo para su fortalecimiento.

-n.5 Reestructuración del INCCA.

-n.6 Diagnóstico y reorientación del Instituto Ecuatoriano Forestal y de Areas Naturales y Vida Silvestre, INEFAN.

-n.7 Estudio de problemas y limitaciones fito y zoonosarios para el comercio agropecuario internacional en los servicios de inspección y control cuarentenario.

-n.8 Sistema de inventario y titulación de tierras del INDA.

-n.9 Plan de medidas de protección ambiental del PROMSA

• FINNIS, John y otros, Debate sobre el aborto: cinco ensayos de filosofía moral, 2da. ed., Madrid: Cátedra, 1992. 159 p.

• BOURQUE, S., MONTERO, C. y TOVAR, T., Todos igualitos: Género & educación, Lima: PUCP, 1995. (Colección temas en sociología, n.6)

• STAVIG, Ward, Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial, Lima: IEP/University of South Florida, 1996. 93 p. (Colección Mínima, 34)

• LEON, Magdalena (comp.), Poder y empoderamiento de las mujeres, Santa fé de Bogotá: T/M Editores, 1997. 245 p.

• CARLESSI, Carolina, Feminismo: una cuestión de poder, Lima: Movimiento Manuela Ramos, 1995. 180 p.

• GONZALES A., Jesús, Derechos humanos de las mujeres: aproximaciones conceptuales, Lima: Movimiento Manuela Ramos, 1996. 340 p. (Serie Mujer y Derechos Humanos, 2)

• UNIVERSIDAD DE CHILE. FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES, Anuario del programa Género y cultura en América Latina, n.1, Santiago: EMEGE, 1997. 234 p.

• VILLANUEVA CHAVEZ, Alicia, Mujer y empresa: nos sentimos empresarias y no sólo amas de casa: la sistematización de una experiencia e historias de vida, Lima: Movimiento Manuela Ramos, 1996. 98 p.

• PEREZ AGUIRRE, Luis, La

iglesia increíble: materias pendientes para su tercer milenio, Montevideo: Trilce, 1993. 149 p.

AA.VV., Una frazada de colores: experiencias de sistematización en torno a proyectos de desarrollo que han incidido en la posición social de las mujeres, Cuenca: SENDAS, Embajada de los Países Bajos, 1996. 250 p.

MASSIAH, Joycelin (ed.), Women in developing economies: making visible the invisible, Oxford, Paris: Berg, UNESCO, 1993. 300p.

KOGAN, Liuba y otros, El amor y sus especies, Lima: PUCP, Facultad de Ciencias Sociales, 1995. 63 p. (Temas de Sociología, n.4)

GONZALEZ, Eduardo y otros, Ciudad de jóvenes: imágenes y cultura, Lima, PUCP, Facultad de Ciencias Sociales, 1995. 105 p. (Temas de Sociología, n.5)

TODARO, Rosalba y RODRIGUEZ, Regina (ed.), El trabajo de las mujeres en el tiempo global, Santiago: CEM/ISIS, 1995. 222 p. (Ediciones de las mujeres, n.22)

PORTUGAL, Ana María y TORRES, Carmen (ed.), Por todos los medios: comunicación y género, Santiago: ISIS, 1996. (Ediciones de las mujeres, n.23)

VALDES, Teresa y OLAVARRIA, José (ed.), Masculinidad/es: poder y crisis, Santiago: ISIS/FLACSO-Chile, 1997. 171 p. (Ediciones de las mujeres, n. 24)

HOLA, Eugenia y PORTUGAL, Ana María (ed.), La ciudadanía a debate, Santiago: ISIS Internacional, 1997. 159 p. (Ediciones de las mujeres, n.25)