DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

DESAFÍOS PARA LA EMANCIPACIÓN

Francisco Lizcano Fernández
Luisa Ripa Alsina
Elena Salum Alvarado
(coordinadores)

Universidad Nacional de Quilmes

EL COLEGIO MEXIQUENSE a.c.

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en A.P. José Martínez Vilchis
Rector

Dr. en Cs. Agr. Carlos M. Arriaga Jordán
Secretario de Investigación
y Estudios Avanzados

M. en Com. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Secretario de Docencia

M. en E. P. D. Guillermina Díaz Pérez
Secretaria de Administración

M. en A. y P. P. Graciela M. Suárez Díaz
Secretaria de Difusión Cultural

Universidad Nacional de Quilmes

Prof. Gustavo Lugones
Rector

Dr. Mario Lozano
Vicerrector

Dra. Sara Pérez
Secretaria Académica

Dr. Miguel Lacaban
Secretario de Posgrado

Dra. Liliana Semorile
Secretaria de Investigaciones

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEM

Dr. Francisco Lizcano Fernández
Coordinador

Lic. Leticia Peñaloza Alvarado
Secretaria Administrativa

Centro de Derechos Humanos Emilio Mignone de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

María Sonderéguer
Directora

Rodolfo Brardinelli
Luisa Ripa
Directores de Proyectos I+D

El Colegio Mexiquense

Dr. Edgar Alfonso Hernández Muñoz
Presidente

Mtro. José Antonio Álvarez Lobato
Secretario General

Universidad Autónoma del Estado de México
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH)

Universidad Nacional de Quilmes
Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" (CeDHEM)

El Colegio Mexiquense

DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

DESAFÍOS PARA LA EMANCIPACIÓN

Francisco Lizcano Fernández
Luisa Ripa Alsina
Elena Salum Alvarado
(coordinadores)

2009

ISBN 978-987-05-5712-8

Democracia y derechos humanos: desafíos para la emancipación

Las opiniones y afirmaciones contenidas en los trabajos de este volumen son responsabilidad exclusiva de los autores

Primera edición en CD: 2009

© Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto literario 100 Ote., Centro, 50000, Toluca, Estado de México
http://www.uaemex.mx

© Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352, Bernal, B1876BXD, Buenos Aires, Argentina
http://www.unq.edu.ar

© El Colegio Mexiquense, A. C.
Ex-Hacienda Santa Cruz de los Patos, 51350, Zinacantepec, Estado de México
www.cmq.edu.mx

ISBN 978-987-05-5712-8

Portada: Mary Carmen Castrejón: *Génesis 1-1;* mixta sobre masonite

Producción editorial: Piedad Liliana Rivera Cuevas y Rogerio Ramírez Gil

Se autoriza la reproducción parcial o total de los contenidos citando la fuente

ÍNDICE

Prólogo 9

Primera parte
Democracia: ideas y prácticas

Presentación 15

Relaciones entre *democracia* y otros conceptos políticos

Izquierdas y democracia en la Latinoamérica actual
Francisco Lizcano Fernández 25

La tensión entre democracia y derechos humanos
Hoenir Sarthou Calzavara 37

La democracia latinoamericana entre el Estado y lo político
Paola Gramaglia 53

El concepto de *democracia* como eje fundamental en la obra de Atilio Borón
Elena Salum Alvarado 65

Cambios en las ideas y prácticas de la democracia latinoamericana

"Transición a la democracia" desde la postransición
Yamandú Acosta 77

Crisis de la democracia neoliberal en América Latina
Jaime Ornelas Delgado 85

Resistencia y derechos democráticos, una reinterpretación de los procesos políticos en América Latina en el siglo XX
Martín López Ávalos 105

La democracia en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)
Fernando Díaz Ortega 113

Democracia: participación y exclusión

Clientelismo en México: los usos políticos de la pobreza
Edgar Hernández Muñoz 131

Instituciones, democratización y participación social en los procesos de desarrollo rural en México
Norma Baca Tavira
Francisco Herrera Tapia 139

Inclusión y exclusión social en la participación ciudadana institucionalizada y calidad de la democracia en el Estado de México
José María Aranda Sánchez 157

Democracia participativa e efetivação do direito à saúde: quando os cidadãos vêm à cena
Felipe Dutra Asensi
Roseni Pinheiro
Cristina Danielle Pinto Lobato 173

Revista brasileira *Paz e Terra*: idéias de democracia em um contexto de ditadura (1966-1968)
Damião Duque de Farias
Layana Karine Pimentel 187

Las ideas de democracia y libertad en la revolución bolivariana
Rafael Enrique Rincón Z. 197

Ubicuidad del poder

Organización política de la Mesta novohispana
Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa 223

La discriminación en la canción popular. El caso del corrido mexicano
Rogerio Ramírez Gil 235

Los museos, espacios para construir la democracia
Bertha Teresa Abraham Jalil 257

Redalyc y la democratización del conocimiento
Eduardo Aguado López
Rosario Rogel Salazar
Gustavo Garduño Oropeza
María Fernanda Zúñiga Roca
Graciela Baca Zapata 281

Segunda parte
Derechos humanos: *espacio* emancipatorio

Presentación 303

Consideraciones histórico-conceptuales

Hannah Arendt: una visión crítica de los derechos humanos naturales
Elisa Goyenechea de Benvenuto 311

Derechos humanos: espacio de liberación
Luisa Ripa Alsina 325

Defender y proteger los derechos humanos en la era de la guerra contra el terrorismo
David Velasco Yáñez 347

Una perspectiva filosófico-jurídica acerca de la bioética
Adriana Ribeiro Alves 355

Aplicación a situaciones de contextos religiosos

Pluralidad religiosa, laicidad y derechos humanos
Daniel Solís Domínguez 377

¿“Presos cristianos” o “cristianos presos”?
Rodolfo Luis Brardinelli 389

Políticas de estrategias emancipadoras

Democracia e liderança comunitária
Mary Rosane Ceroni
Lindberg Clemente de Morais
Sérgio de Souza Zocratto
Ana Maria Porto Castanheira 405

Comunicación para la educación en derechos humanos
Néstor David Manchini 423

Autonomía, autoridad y libertad
Mónica Fernández 435

En busca de un protagonista: de la simulación a la acción
Matías Penhos 455

PRÓLOGO

Este libro tiene su origen en dos simposios del congreso internacional "Ciencias, tecnologías y culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe", organizado por la Universidad de Santiago de Chile y celebrado del 30 de octubre al 2 de noviembre de 2008. En principio, en vista de la calidad de las ponencias del simposio "Democracia: ideas y prácticas", se pensó en la posibilidad de editar su memoria. Sin embargo, cuando, conversando con Luisa Ripa, se habló de que el simposio, "Derechos humanos: en el cruce con la religión, la ética y la educación", del cual ella fue la principal coordinadora, se sumara a nuestro esfuerzo, se consideró que se podía hacer algo más ambicioso de lo inicialmente previsto, no sólo en cuanto a la cantidad de los trabajos que esta obra podría incorporar, sino también en cuanto a su calidad, al contemplar la conveniencia, que después se hizo realidad, de que los trabajos presentados en los respectivos simposios fueran revisados por sus autores para poder ser publicados en esta obra. Además, cinco trabajos que no fueron expuestos en el mencionado congreso se incorporaron a la primera parte del libro. De esta manera, la idea de publicar una memoria con las ponencias de un simposio acabó dando lugar al libro que ahora presentamos al público, coeditado por la Universidad Autónoma del Estado de México, la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina) y El Colegio Mexiquense.

Las dos partes en que se divide el libro corresponden, *grosso modo*, a los dos simposios mencionados (si bien el título de una de ellas no es igual al del simposio que la originó). Se prefirió hacerlo así porque, además de su distinción temática, mantuvieron dinámicas relativamente independientes en la recopilación y organización de los textos, así como en el diálogo entre coordinadores y autores. Las secciones en que se divide cada una de estas dos partes no tienen que ver con las divisiones que operaron en el congreso.

El título de la obra, *Democracia y derechos humanos*, no yuxtapone los temas de ambos simposios de manera fortuita. Si la idea de unir en una misma obra los textos de ambos simposios fructificó casi de inmediato, fue en buena medida por la íntima vinculación que guardan entre sí los conceptos (y las realidades designadas con ellos)

democracia y *derechos humanos*. Una de las principales variables que permite distinguir el régimen político democrático del régimen político opuesto, la dictadura, es el respeto a los derechos humanos, por lo menos si con este concepto nos circunscribimos, como ahora hago, a los derechos civiles básicos de expresión, reunión y asociación. De esta manera, se puede afirmar que la democracia no puede existir sin el debido respeto a los derechos humanos (tanto en la constitución como en el actuar cotidiano de las instituciones estatales), mientras que la sistemática violación a los derechos humanos constituye una manifestación inequívoca de dictadura, independientemente de que ésta deba ser considerada, por sus manifestaciones respecto a otras variables, de izquierda o de derecha.

En cuanto al subtítulo del libro, *Desafíos para la emancipación*, alude a un ánimo compartido por muchos de sus autores (y del congreso en general): que la situación actual de América Latina (y del mundo en general) puede y debe mejorar sustancialmente, con la finalidad de que tanto la región y los países que la componen como los sectores sociales e, incluso, las personas ganen en libertad y autonomía. Sin duda, las formas para conseguirlo generan discusiones intensas, pero dicho objetivo goza de amplio consenso.

Esta obra reúne 28 trabajos elaborados por 36 personas que trabajan en 16 instituciones de educación superior de cinco países latinoamericanos. Por parte de Argentina están presentes la Universidad Nacional de Quilmes (a través del Centro de Derechos Humanos “Emilio Mignone”), la Universidad Nacional de Córdoba (Facultad de Filosofía y Humanidades) y la Universidad Católica Argentina (Facultad de Psicología y Educación). Los autores brasileños trabajan, también, en tres universidades: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Laboratório de Pesquisas sobre Práticas de Integralidade em Saúde), Universidade Federal da Grande Dourados (Faculdade de Ciências Humanas) y Universidade Presbiteriana Mackenzie (Centro de Ciências e Humanidades). De Chile, país anfitrión del congreso, son tres instituciones más: Instituto Histórico de Chile, Universidad de Concepción **(**Facultad de Humanidades y Arte**)** y Universidad de Valparaíso (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales). Los dos autores uruguayos pertenecen a la Facultad de Derecho de la Universidad de la República. Por último, participan seis instituciones mexicanas: El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán (Centro de Estudios Históricos), Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos), Universidad Autónoma de Tlaxcala (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional), Universidad Autónoma de San Luis Potosí (Coordinación de Ciencias Sociales y

Humanidades) y Universidad Autónoma del Estado de México (Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales).

Se eligió el formato electrónico no sólo por resultar más barato y ecológico, sino también porque su producción es más rápida y porque facilita la tarea de la distribución; factor, este último, importante cuando los mismos autores radican en países muy distanciados geográficamente unos de otros.

No me resta sino agradecer la colaboración entusiasta tanto de las dos investigadoras que me acompañaron en la tarea de coordinar este libro como de las instituciones que lo coeditan y de las personas encargadas de su confección. Una vez más se demuestra que el papel desempeñado por el apoyo mutuo y la cooperación (en contra de los que piensan que la competencia y la "ley del más fuerte" son los únicos motores de la historia) resulta insustituible para llevar a buen puerto buena parte de las realizaciones más encomiables del ser humano; en este caso, la de compartir con otras personas las reflexiones de un conjunto de profesores e investigadores latinoamericanos.

FLF

REGRESAR AL ÍNDICE

Primera parte
Democracia: ideas y prácticas

PRESENTACIÓN
DEMOCRACIA: IDEAS Y PRÁCTICAS

La democracia es el tema en torno al cual giran los dieciocho textos incorporados a esta primera parte del libro, si bien entre ellos se evidencian diferencias notables enraizadas en dispares paradigmas teóricos (con distintas pretensiones abarcadoras y con enfoques disciplinarios más o menos acotados), que a su vez condicionan diversas formas de comprender y valorar el propio concepto de *democracia* (así como sus opuestos, *dictadura* y *autoritarismo),* los regímenes políticos *realmente existentes*, y las relaciones de tales conceptos y regímenes con otros conceptos y realidades históricas. Algunas de estas diferencias no son complementarias, pero otras podrían dar lugar a la búsqueda de perspectivas interdisciplinarias o transdisciplinarias. Como es lógico, las cuatro secciones que integran esta primera parte constituyen una de las varias maneras posibles de procesar la diversidad de los textos que la componen.

Las dos primeras secciones se componen de ocho trabajos dedicados a reflexionar sobre la democracia (en general, vinculándola con temas afines) desde una perspectiva regional. Sin embargo, se optó por dividirlos bajo la presunción, lógicamente discutible, de que los planteamientos de los cuatro primeros, integrados en la sección titulada "Relaciones entre democracia y otros conceptos políticos", trascienden los límites regionales, al contener elementos aplicables al ámbito mundial. Los otros cuatro trabajos, que componen la segunda sección, no sólo se vinculan por su común enfoque continental, también están unidos por su énfasis en los cambios (en ocasiones en ese tipo particular de cambio denominado transición) ocurridos en Iberoamérica en las últimas décadas. La tercera sección reúne seis trabajos preocupados por dos temas ineludibles para la democracia, la participación y la exclusión. En general, se refieren a ámbitos nacionales, aunque a veces aluden a entidades de menor tamaño. Por último, la cuarta sección evidencia que la democracia (en el fondo, una forma de interacción humana basada en el respeto) puede emplearse como concepto heurístico en relación con tiempos remotos y con temas muy diversos y usualmente considerados alejados

de la política, como las organizaciones “empresariales” de la Colonia, la música, los museos y las nuevas tecnologías de la información y el conocimiento.

La primera sección se abre con “Izquierdas y democracia en la Latinoamérica actual”, donde Francisco Lizcano Fernández trata de contribuir al debate teórico en torno a la relación entre democracia e izquierda en la América Latina actual (si bien sus planteamientos también pueden aplicarse a otras regiones del mundo). Con tal objetivo, propone tanto una definición global de izquierda (de la que se desprende por oposición otra de derecha) como una clasificación, que divide las distintas expresiones de las izquierdas latinoamericanas de las últimas décadas en cuatro grandes tipos: socialdemocracia, leninismo, autogestión y populismo de izquierda. Entre los criterios empleados para esta clasificación, los referidos a lo político (y, por tanto, a la democracia y al sistema político contrario, el autoritarismo) cobran una relevancia especial. Esta clasificación se opone a las más usuales en dos sentidos. Por un lado, es de carácter cuatripartito, en tanto que las más comunes dividen el universo de la izquierda en dos conjuntos, como centroizquierda e izquierda extrema o izquierda populista e izquierda moderna. Por otra parte, esta clasificación no sólo considera los gobiernos, como hacen la mayoría de las otras clasificaciones, sino que también toma en cuenta organizaciones y movimientos sociales de diverso tipo que no han accedido al poder estatal.

Hoenir Sarthou Calzavara, en “La tensión entre democracia y derechos humanos”, sostiene que el concepto jurídico *derechos humanos* se ha independizado del concepto filosófico-político *democracia* y tiende a subsumir la democracia, a considerarla apenas un derecho más, desconociendo así la relación original, histórica y teleológica existente entre las dos nociones. Asimismo, afirma que, al ignorar la interdependencia y la tensión entre ellas (en particular entre la regla de la mayoría y los derechos individuales o de las minorías), se banaliza la democracia y se priva de fundamento teórico a los derechos humanos. Indica cómo, aislada de la concepción filosófico-política que le dio origen, la moderna doctrina de los derechos humanos adopta las nociones occidentales de “derecho” y de “humano” como valores universales y absolutos, lo que dificulta su relación con otras culturas y la expone a cumplir un papel cuestionable, como instrumento ideológico de políticas de dominación global. En contraste, la democracia sustancial, para la que los derechos son relativos, políticos, inmanentes e históricos, conserva localismos y alienta potenciales rebeldías que pueden conducir a ciertas formas de globalización. Eso quizá explique el intento de

neutralizarla políticamente, subordinándola a una concepción hipertrofiada y absoluta de los derechos humanos.

En “La democracia latinoamericana entre el estado y lo político”, Paola Gramaglia, desde la perspectiva de Enrique Dussel, analiza el papel del Estado en las democracias actuales en su particular situación de crisis de representación política. Principalmente, reflexiona acerca de las potencialidades y dificultades que ofrece una teoría sistemática, en la que prima de modo fuerte la “moralidad” como sustento filosófico de una “comunidad política”, para indagar si se están suprimiendo las complejidades de las sociedades actuales en América Latina. Asimismo, Gramaglia se cuestiona sobre las formas en que los sujetos colectivos latinoamericanos instituyen prácticas que implican un distanciamiento de los modelos políticos consagrados hasta la actualidad.

La primera sección termina con la aportación de Elena Salum Alvarado, quien sostiene la convicción de que, en el siglo XX, la reflexión sobre la buena sociedad nos conduce esencialmente al análisis de dos utopías: la democracia y el marxismo. En “El concepto de la democracia como eje fundamental en la obra de Atilio Borón”, recuerda que este autor ha señalado que una de las debilidades más serias de la teoría contemporánea radica, precisamente, en el visceral rechazo de la utopía, como momento imprescindible de cualquier reflexión sobre la buena sociedad. Esto explica la importancia que Salum otorga al concepto de utopía en la obra de Borón, quien habría latinoamericanizado el concepto introduciendo en él un fuerte contenido democrático. El trabajo de Salum analiza la producción de Borón con base en tres dimensiones: reinterpretación del marxismo, relación socialismo-democracia y percepción de la realidad latinoamericana.

La segunda sección inicia con el texto de Yamandú Acosta, “‘Transición a la democracia’ desde la postransición”, quien explora la idea de *transición a la democracia* elaborada en la década de los 80 en América Latina, reflexionando sobre sus relaciones con la práctica de la misma en la región en esa década, poniendo en relación los ámbitos intelectual y político dentro del campo del poder y procurando tejer hipótesis sobre las relaciones teoría-práctica para este caso específico. Sobre el carácter incompleto de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta y sesenta, el fracaso de la transición del capitalismo al socialismo de los sesenta y setenta, Acosta interpreta el sentido y los límites tanto de la transición a la democracia de los ochenta como los de la vigente postransición, con

la idea de que la *transición a la democracia* ha sido protagonista importante en la construcción actual de hegemonía.

Jaime Ornelas Delgado, en "Crisis de la democracia neoliberal en América Latina", argumenta que, después de la euforia de la etapa de transición democrática, América Latina pasó a un periodo de dudas e interrogantes sobre el futuro de la democracia electoral, que acompañó a la imposición de la modalidad neoliberal. La culminación de la transición abrió la expectativa de avanzar en un proceso que llevara la ampliación democrática a todos los espacios sociales. Lejos de ocurrir esto, Ornelas piensa que se reforzaron instituciones y reglas democráticas que apuntalaron el dominio de las élites más conservadoras, provocando insatisfacción creciente sobre la democracia y desconfianza sobre los actores sociales que monopolizan un quehacer político concebido campo exclusivo de *profesionales* empeñados en conservar las instituciones y las reglas que los mantienen en el poder.

A partir de una visión asimismo regional, Martín López Ávalos, en "Resistencia y derechos democráticos, una reinterpretación de los procesos políticos en América Latina en el siglo XX", defiende que la historia política contemporánea de América Latina está cruzada por una constante: la lucha por ampliar los espacios democráticos. A partir de esta hipótesis, explica las dinámicas nacionales y locales que vivió Latinoamérica durante el siglo XX, caracterizadas, ante todo, por la revolución del derecho como articulador de estas aspiraciones. En este sentido, distingue dos vías, que corresponden a las circunstancias históricas de cada sociedad latinoamericana: la insurreccional y la electoral. Sin embargo, en ambos casos se aprecia una semejanza: la resistencia política como forma de lucha democrática contra la opresión de un régimen autoritario.

"La democracia en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)", de Fernando Díaz Ortega, muestra cómo el tema de la democracia tiene una importancia progresiva en el pensamiento de la CEPAL, el cual divide en tres etapas: "industrialización mediante sustitución de importaciones" (1940-1970/75), "estilos del desarrollo" (1970/75-1990) y "transformación productiva con equidad" (desde 1990 hasta la actualidad). Con este trabajo se cierra la segunda sección.

Nadie soslaya la importancia de mejorar las políticas del Estado y, en particular, de erradicar las prácticas discrecionales y clientelares. Pero —cuando esas preocupaciones no ocupan el primer lugar y la atención se centra sólo en los mecanismos que condicionan o rentabilizan el reparto de los bienes públicos, permitiendo que algunos se apropien de ellos y

otros se beneficien a cambio de su lealtad— corrupción y clientelismo se imponen, porque quienes participan —y reciben indirectamente algún provecho— están dispuestos a coexistir cotidianamente con esos procedimientos que, más allá de su inmoralidad o su aparente solidaridad, les arrojan ayudas concretas. Esto asevera Edgar Hernández Muñoz en "El clientelismo en México: los usos políticos de la pobreza", el primero de los seis trabajos que conforman la tercera sección.

Norma Baca Tavira y Francisco Herrera Tapia, en "Instituciones, democratización y participación social en los procesos de desarrollo rural en México", analizan la relevancia de las instituciones gubernamentales y de la participación democrática de los ciudadanos en el desarrollo rural mexicano.

"Exclusión e inclusión social en la participación ciudadana institucionalizada y calidad de la democracia en el Estado de México", de José María Aranda Sánchez, presenta un estudio de la exclusión y la inclusión social en la legislación de uno de los estados que integran la República Mexicana, considerando los principios, derechos y obligaciones de los ciudadanos, así como los instrumentos y procedimientos de participación de la ciudadanía, y en general de las instancias de representación y toma de decisiones ciudadanas. Esta reflexión se encuadra en la perspectiva teórica de Niklas Luhmann, en su concepción de la exclusión-inclusión social en las sociedades estratificadas. En el caso del estado de México, el análisis indica una falta notoria en materia de legislación sobre participación ciudadana, así como sobre transparencia y acceso a la información, lo que muestra ciertas insuficiencias de la calidad de la democracia directamente relacionadas con la esperada ampliación de los ámbitos de participación.

Con un planteamiento político-social, el siguiente trabajo, "Democracia participativa e efetivação do direito à saúde: quando os cidadãos vêm à cena", de Felipe Dutra Asensi, Roseni Pinheiro y Cristina Danielle Pinto Lobato, presenta los resultados de una investigación sobre la incorporación del derecho universal a la salud en el marco jurídico-institucional brasileño. Ésta se realizó de 2005 a 2007 en las ciudades brasileñas de Porto Alegre, Aracaju y Piraí, localidades que han demostrado que, desde el diálogo y las estrategias declaradas por los principales actores involucrados en el proceso de la política de salud, se pueden crear nuevas formas para superar las diferencias entre los "derechos" y los "hechos" de los ciudadanos.

Damião Duque de Farias y Layana Karine Pimentel, en "Revista brasileira *Paz e Terra*: idéias de democracia em um contexto de ditadura (1966-1968)", realizan una lectura de la mencionada publicación periódica, para evaluar las posiciones de los sacerdotes e intelectuales cristianos, su influencia y el diálogo con los interlocutores sociales y culturales de Brasil y de América Latina durante la represión dictatorial que vivió Brasil en ese periodo. Esta revista estuvo escrita y destinada a un público intelectual y cristiano de izquierda, preocupado por la democracia y la participación popular.

Rafael Enrique Rincón, con "La idea de la democracia en la revolución bolivariana: un análisis desde la concepción de la libertad en Isaiah Berlin", pretende comprender cómo es concebida la democracia en la revolución bolivariana liderada por el presidente venezolano Hugo Chávez, sin aspirar a resolver la cuestión de manera definitiva. Como primer paso, hace una revisión del concepto *democracia participativa y protagónica*, término que ya aparece en la Constitución Bolivariana de 1999; para después trabajar sobre la idea de libertad que nutre este concepto.

La cuarta sección —"Democracia y autoritarismo en ámbitos no estrictamente políticos"— contiene los cuatro últimos trabajos de la primera parte. En "Organización política de la Mesta novohispana", Guadalupe Yolanda Zamudio analiza una serie de temas relativos a la principal organización ganadera durante los tres siglos de historia de la Nueva España: su función reguladora, el desarrollo de la ganadería y, sobre todo, su funcionamiento político interno. Esto permite a Zamudio aseverar que en esta organización, que aglutinó a los principales ganaderos de esta parte fundamental del imperio español, prevalecieron los aspectos autoritarios sobre los democráticos.

"Manifestaciones de discriminación en la canción popular. El caso del corrido mexicano", de Rogerio Ramírez Gil, estudia la discriminación (forma de interacción con el *otro* profundamente antidemocrática) en el corrido mexicano a partir de diversos criterios: la ideología política, la xenofobia, la clase, la etnia, el género y la religión. Al respecto concluye que, en su mayoría, las manifestaciones discriminatorias de este género musical y narrativo están vinculadas directamente con las coyunturas históricas (como las guerras con otros países o intestinas) en que fueron creados los corridos, lo que evidenciaría que éstos tuvieron un grado de discriminación relativamente bajo. Este trabajo analiza las manifestaciones discriminatorias contenidas en los corridos creados entre 1810 y 1950.

Bertha Teresa Abraham Jalil, en “Los museos, espacios para construir la democracia”, propone una tipología de museos (a partir del papel que en ellos desempeñan asuntos como los valores y la educación), que abarca desde aquellos que siguen siendo simples repositorios de colecciones hasta los que se han constituido en centros de cultura donde los visitantes tienen oportunidad de afianzar sus valores democráticos. De esta tipología, Abraham deduce una serie de lineamientos encaminados a reorientar los programas museísticos hacia nuevas formas de funcionamiento, acordes con las sociedades que aspiran a construir un sistema democrático.

Como último texto de esta primera parte, se presenta “Redalyc y la democratización del conocimiento”, de Eduardo Aguado López, Rosario Rogel Salazar, Gustavo Garduño Oropeza, María Fernanda Zúñiga Roca y Graciela Baca Zapata, donde se recupera la experiencia del Sistema de Información Científica Redalyc (www.redalyc.org), el cual reúne 520 revistas y 100 mil artículos a texto completo, que en promedio son consultados mensualmente por dos millones investigadores, profesores y estudiantes; muestra del impresionante potencial de esta nueva forma de comunicación científica.

FLF y ESA

REGRESAR AL ÍNDICE

Relaciones entre *democracia* y otros conceptos políticos

IZQUIERDAS Y DEMOCRACIA EN LA LATINOAMÉRICA ACTUAL

Francisco Lizcano Fernández[1]

Esta ponencia trata de contribuir al debate teórico en torno a la relación entre democracia e izquierda en la América Latina actual. Con tal objetivo, se propone tanto una definición global de izquierda (de la que se desprende por oposición otra de derecha) como una clasificación, que divide las distintas expresiones de las izquierdas latinoamericanas de las últimas décadas en cuatro grandes tipos: socialdemocracia, leninismo, autogestión y populismo de izquierda. Entre los criterios empleados para esta clasificación, los referidos a lo político (y, por tanto, a la democracia y al sistema político contrario, el autoritarismo) cobran una relevancia especial. Esta clasificación se opone en dos sentidos a las más usuales en la actualidad. Por un lado, es de carácter cuatripartito, en tanto que las más comunes dividen al universo de la izquierda únicamente en dos conjuntos, como centro-izquierda e izquierda extrema o socialismo (o simplemente izquierda) (LAN, 2003 y 2006; Petras, 2006a y 2006b) o bien izquierda populista e izquierda moderna (Castañeda, 2006; *The Economist,* 2006). Por otro lado, mi clasificación no sólo considera los gobiernos, como es frecuente hacer, sino que también pretende incluir organizaciones y movimientos sociales de diverso tipo que no han accedido al poder estatal. De cualquier forma, la revisión de qué es la izquierda política y de cuáles son sus principales tipos pareciera oportuna en el momento actual de América Latina, cuando los gobiernos izquierdistas de la región se han generalizado como nunca antes en su historia.[2]

---

[1] Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correo electrónico: flizcanof@uaemex.mx.

[2] En la actualidad pueden catalogarse como de izquierda, en el sentido más amplio posible de este termino (LAN, 2006b: 4), 15 gobiernos iberoamericanos: Cristina Elisabet Fernández de Kirchner desde 2007 (su esposo Néstor Kirchner le antecedió en el cargo entre 2003 y 2007), Tabaré Vázquez Rosas en Uruguay desde 2005, Michelle Bachelet Jeria en Chile desde 2006 (sucesora del también socialista Ricardo Lagos), Fernando Armindo Lugo Méndez en Paraguay desde 2008 (aunque también a su antecesor Nicanor Duarte Frutos, que gobernó el país entre 2003 y 2008, se le ha calificado dentro del centro-izquierda), Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil desde 2003 (reelegido en 2006), Evo Morales Ayma en Bolivia desde 2006, Alan García Pérez en Perú desde 2006, Rafael Correa Delgado en Ecuador desde 2006, Hugo Rafael Chávez Frías en Venezuela desde 1999 (reelegido

Definición de izquierda y de derecha

Propongo definir a la izquierda como un proyecto de sociedad (expresado, lógicamente, a través de personas y organizaciones) que procura incrementar el desarrollo integral de las grandes mayorías de la población, compuestas por los estratos sociales más numerosos (siempre con menos recursos materiales, poder y prestigio que las minorías más favorecidas) y los grupos sociales minoritarios que sufren mayor discriminación en virtud de factores como la etnia o las preferencias sexuales (en general en una situación peor que los anteriores).

La derecha sería lo contrario de la izquierda: un proyecto de sociedad que defiende el interés de las minorías más favorecidas y atenta contra el desarrollo integral de las grandes mayorías de la población y los grupos sociales minoritarios que sufren mayor discriminación.

Según la percepción sostenida en estas páginas, en la actualidad un proyecto de sociedad plenamente de izquierdista implica la defensa (por parte de las personas y las organizaciones catalogadas como izquierdistas) y la puesta en práctica (cuando tales organizaciones asumen el poder correspondiente) de seis objetivos: distribución de la riqueza, aumento del bienestar material de las grandes mayorías, incremento de la participación de las grandes mayorías en la toma de decisiones, aumento de los derechos civiles para las grandes mayorías (que implica tolerancia hacia las organizaciones y los grupos sociales diferentes), relaciones internacionales que propicien las cuatro características que se acaban de indicar y defensa del medio ambiente. Las ideologías que justifican estas acciones son, básicamente, de carácter moderno, fincadas en la razón y abiertas al diálogo científico. Cuando la izquierda rescata discursos tradicionales (como en el caso de los indígenas americanos) es porque favorecen los intereses de alguno de los componentes de las grandes mayorías.

Por el contrario, un proyecto de derecha implica la defensa y, cuando tales organizaciones asumen el poder que se lo permite, la puesta en práctica de seis objetivos contrarios a los enunciados con respecto a la izquierda: incremento de la riqueza de las minorías más favorecidas, disminución del bienestar material de las grandes mayorías, disminución de la participación de las grandes mayorías en la toma de decisiones, deterioro de

---

en 2006), Martín Torrijos Espino en Panamá desde 2004, Óscar Arias Sánchez en Costa Rica desde 2006, José Daniel Ortega Saavedra en Nicaragua desde 2006, Leonel Antonio Fernández Reyna en República Dominicana desde 2004 (en 2008 ha comenzado su tercer mandato presidencial: el primero fue en 1996-2000), Álvaro Colom Caballeros en Guatemala desde 2007 y Raúl Castro Ruz en Cuba desde 2006 (su hermano Fidel fue el presidente del país desde 1959 hasta que, por motivos de salud, le sucedió Raúl). De esta manera, sólo habría cuatro gobiernos de derecha en la región: los de Colombia, El Salvador, Honduras y México.

los derechos civiles para las grandes mayorías, relaciones internacionales basadas en los intereses de las minorías más favorecidas y subordinación de los problemas ambientales a estos mismos intereses. La ideología derechista justifica los privilegios de los más favorecidos, a través, frecuentemente, de discursos e ideas seculares en los que la religión tiene una presencia importante.

De las siete variables mencionadas, las cuatro primeras, así como la séptima, se refieren principalmente a la población que reside al interior de un Estado, en tanto que las otras dos, la quinta y la sexta, son de carácter internacional. En cuanto a la esfera de la realidad afectada, las dos primeras variables son de naturaleza socioeconómica y las dos siguientes, de carácter político. La sexta variable, referida a la ecología, como es lógico, sólo se puede aplicar en las últimas décadas. Veamos con más detenimiento cada una de estas variables utilizadas para distinguir la izquierda de la derecha.

Planteada globalmente y aislada de otras de otras variables, la distribución de la riqueza o grado de igualdad socioeconómica plantea dudas menores en cuanto a su pertinencia. Ante todo, la igualdad socioeconómica ha sido considerada usualmente como el ideal principal de la izquierda (Bobbio, 2001). No hay discrepancias reseñables respecto a la pretensión de que la defensa de la igualdad socioeconómica y la distribución de la riqueza son de carácter izquierdista, en tanto que la defensa de la desigualdad socioeconómica y la concentración de la riqueza son de naturaleza derechista. Con todo, interesa hacer dos comentarios. Por un lado, en este sentido, como en tantos otros, la realidad no necesariamente coincide con el discurso; por ejemplo, en algunos regímenes izquierdistas que más hincapié hicieron en este sentido (como los leninistas) la igualdad socioeconómica ha sido menor que la pregonada por sus voceros, pues la elite gobernante, así como sus allegados, han gozado en realidad de más privilegios que los reconocidos oficialmente (Giddens, 1991: 364). Por otro lado, se pueden distinguir procedimientos más o menos efectivos de distribución de la riqueza; por ejemplo, los impuestos progresivos sobre la renta (que implican que paguen más los que más tienen y que fueron típicos del Estado de bienestar) distribuyen la riqueza más intensamente que los impuestos al consumo. De cualquier manera, independientemente de la procedencia de los impuestos, un Estado izquierdista, a través del gasto, siempre favorecerá en mayor medida a los que menos tienen.

Sin embargo, el principal problema con respecto a la igualdad socioeconómica surge cuando se la relaciona con la segunda variable, el bienestar (también socioeconómico) de las

grandes mayorías. La importancia de este problema no se puede minusvalorar, pues en realidad la primera variable, aunque figure como ideal principal, normalmente es considerada, de manera más o menos explícita, como un medio para obtener la segunda. En teoría se supone que la distribución de la riqueza es buena porque conduce al aumento del bienestar de las grandes mayorías. Pocos políticos de izquierda defenderían abiertamente lo contrario: la bondad de una sociedad igualitaria que no implicase esa mejora socioeconómica. Como se dice coloquialmente, no se trata de distribuir la pobreza sino de distribuir la riqueza. El problema radica en que la relación entre estas dos variables socioeconómicas es mucho más compleja de lo que muchas veces se supone, pues no muestran una clara correlación. De una mayor igualdad no se deriva necesariamente mayor bienestar de las grandes mayorías, ni el aumento del bienestar es siempre resultado de una mayor distribución de la riqueza.

Por tanto, para analizar cómo se han manifestado estas variables en una sociedad concreta, y para distinguir en qué medida un proyecto es de izquierda o de derecha, se deben considerar ambas variables independientemente, pues del comportamiento de una no se puede deducir el de la otra. Es más, si tal tarea se quiere realizar con rigor, una y otra se tendrán que dividir en algunos de sus elementos más importantes como el ingreso (relacionado con la pobreza), la educación, la salud y la vivienda, pues no todos ellos tendrán necesariamente el mismo comportamiento. Por ejemplo, en la Cuba castrista los avances en salud y cobertura educativa fueron notorios, no así los relativos al ingreso y la vivienda. En este sentido, sería interesante analizar con rigor los resultados de algunos de los regímenes más connotados de la derecha y de la izquierda en la historia latinoamericana.

Las dos variables siguientes, de tipo político, muestran una correlación más clara. Ambas son características relativas al régimen político o, visto más ampliamente, al sistema político. En este caso, las manifestaciones pueden ser en lo fundamental de dos tipos: democráticas o autoritarias. Desde la perspectiva defendida en este texto, y a sabiendas de que este proceder no es muy frecuente, las primeras son catalogadas como izquierdistas y las segundas como derechistas. Por otra parte, en cierta medida estas dos variables políticas aluden a la distribución del poder: en los regímenes democráticos el poder está mejor distribuido que en los autoritarios, donde impera una desigualdad total en cuanto al poder, pues unos adultos lo concentran en demasía y a otros no les es permitido ejercerlo en nada que esté relacionado con los asuntos públicos. Al respecto, es interesante señalar que este aspecto de la igualdad referido al poder ha pasado inadvertido para el grueso de los leninistas,

que sólo se han preocupado del aspecto socioeconómico de la igualdad. No faltará quien piense que dicho olvido bien pudo ser tendencioso, pues de no haberse dado se habrían puesto de manifiesto con excesiva claridad que los deseos de igualdad eran sumamente parciales: se trataba de distribuir (por lo menos en el discurso) los bienes y los servicios sociales, pero impidiendo cualquier ejercicio del poder sobre los asuntos públicos a la gran mayoría de la población.

Como en el caso de las variables socioeconómicas, para decidir en qué medida un proyecto es izquierdista (democrático) o derechista (autoritario) estas variables políticas se deben analizar a través de indicadores concretos. En cuanto a la participación de las grandes mayorías en la toma de decisiones, se debe considerar, por lo menos, una serie de factores para comprobar en qué medida las elecciones son libres, equitativas y competidas. Con respecto a los derechos civiles de los distintos componentes de las grandes mayorías, se deberá considerar en qué medida se respetan los derechos de expresión, reunión y asociación.

La participación en la toma de decisiones por las grandes mayorías suele ir unida a la libertad de éstas para plantear sus demandas y a una mayor posibilidad de que éstas sean atendidas. La existencia de democracia implica la posibilidad de que las grandes mayorías, lejos de ser reprimidas (con lo que esto significa de coerción de las capacidades de las personas, al estar sometidas al temor o el terror), puedan expresarse y participar en la elección y control de los gobernantes. En relación con estas variables, los resultados de algunas izquierdas, como la socialdemócrata, son positivos, no así los de otras, como la leninista. Esto se traduciría en que, en este sentido, la socialdemocracia es más izquierdista que el leninismo.

En tanto que el régimen político dictatorial no cumple con estas características, es considerado de derecha, por lo que el leninismo resultaría, en este aspecto, tan de derecha como cualquiera otra dictadura calificada usualmente como derechista (por ejemplo, las impuestas en el Cono Sur sudamericano en la década de 1970), independientemente de que haya diferencias respecto a las otras variables señaladas. Es decir, el leninismo es de izquierda en las variables socioeconómicas, pero derechista en las políticas, en tanto que la dictadura de Pinochet fue derechista en todos los aspectos.

En cuanto a política exterior, la forma de distinguir izquierda y derecha no puede ser otra que la de detectar el tipo de vínculos que las organizaciones y el Estado de un país establecen con organizaciones y Estados de otros países y con los organismos internacionales. Sin embargo, de acuerdo con los planteamientos defendidos en este texto, los vínculos

estrechos con Estados y organizaciones leninistas son considerados como una característica que revelaría tendencias contradictorias (de izquierda y de derecha, simultáneamente), en tanto que la vinculación con Estados y organizaciones socialdemócratas es evaluada como netamente izquierdista. Por otra parte, la defensa en el terreno mundial de principios que favorecen a los que menos tienen también será considerada de izquierda. Con frecuencia estos principios son avalados por la comunidad mundial, lo que implica apegarse a la toma de decisiones multilateral. En la periferia, esto se traduce en autonomía frente a los intereses de las grandes potencias, cuando estos no se apegan a lo promovido por Naciones Unidas.

Finalmente, consideramos que la preocupación por el equilibrio ambiental tiene carácter izquierdista, bajo el supuesto de que su deterioro, por lo menos a mediano plazo, perjudicaría más a quienes menos tienen, por la sencilla razón de que serían los que menos posibilidades tendrían de enfrentar los desastres naturales causados por la contaminación.

La caracterización de izquierda política aquí defendida tiene tres implicaciones que conviene explicitar. Por un lado, lleva consigo una clara valoración que favorece a la izquierda. Dado que la clasificación manejada es dual (izquierda-derecha), en dicha opción política se pudiera presuponer un cierto tufo maniqueo que pretendiera dividir los proyectos de la sociedad en buenos y malos, de lo que se derivaría la conveniencia de eliminar el proyecto negativo. No es así, porque parto de que ambos tipos de proyectos tienen que convivir y que la derecha, la menos favorecida en mi valoración, también tiene aspectos positivos.

Por otro lado, el resultado de la aplicación de esta definición a la realidad no debe ser sólo para distinguir a la izquierda de la derecha, sino también para establecer niveles dentro de cada uno de estos proyectos. Es decir, en la medida en la que un proyecto político se apegue más a la definición propuesta será calificado como más izquierdista, resultando de ello proyectos más izquierdistas y proyectos menos izquierdistas. Desde luego, esto no es nuevo. Este procedimiento ha sido normal dentro de la izquierda; por ejemplo, se suele aplicar cuando se distingue entre centro izquierda y extrema izquierda. Lo relativamente novedoso es el resultado de tal medición. Dado que algunas de las variables contempladas en nuestra definición no se han utilizado con frecuencia para distinguir a la izquierda, el resultado es distinto. Por ejemplo, el leninismo, en lugar de figurar como manifestación elevada de la izquierda, queda como una manifestación parcial de la misma, en tanto que la

socialdemocracia, vista con frecuencia como poco radical, resulta con la más elevada calificación.

Por último, somos conscientes de que este planteamiento implica que la catalogación de una fuerza política puede cambiar de acuerdo con los términos de la comparación. Por ejemplo, el costarricense Partido Unidad Social Cristiana está más a la derecha que el también costarricense y socialdemócrata Partido de Liberación Nacional, pero en el aspecto político es más izquierdista que el castrismo. De forma parecida, se podría decir que, durante la Guerra Fría, la democracia cristiana de Alemania fue menos izquierdista que la socialdemocracia del mismo país, pero fue más izquierdista que el partido comunista soviético.

Clasificación de las izquierdas latinoamericanas a partir de la definición anterior

De acuerdo con las distintas manifestaciones de las variables consideradas en la definición de izquierda postulada en el apartado anterior (a las que se añade la del tipo de economía prevaleciente: privada, estatal, autogestionaria o mixta), se puede clasificar a las organizaciones de izquierda en Iberoamérica (y en el mundo) en cuatro tipos: socialdemocracia, autogestión, populismo y leninismo. Creemos que esta clasificación es pertinente en el aspecto cognitivo, pues permite abarcar todas las experiencias democráticas de la actualidad y dividirlas de acuerdo con aspectos medulares. También es útil en el terreno de la valoración, indispensable en política, pues permite establecer niveles de izquierdismo que llevan consigo cierta valoración. En este sentido, resulta que el tipo de izquierda más izquierdista es la socialdemocracia y el que menos, el leninismo. La socialdemocracia es el tipo más izquierdista porque saca puntuaciones elevadas en casi todos los aspectos considerados. En el leninismo las calificaciones en materia de igualdad son elevadas, en el terreno del desarrollo de las grandes mayorías se puede considerar intermedia (por lo menos, en algunos periodos de la historia de la URSS, pues en la China de Mao Zedong o en la República Popular Democrática de Corea la calificación de este aspecto sería muy baja), pero su calificación en lo político siempre es ínfima. La ubicación de la autogestión y el populismo es más discutible. No cabe duda que el proyecto autogestionario hace más énfasis en la igualdad que el populista, pero en materia de desarrollo de las grandes mayorías la comparación es imposible, pues el primero nunca ha

estado gobernando espacios amplios. En materia política, los procesos electorales son más democráticos en la autogestión, pero la tolerancia es mayor en el populismo.

Veamos estos tipos de izquierda individualmente.

En cuanto a la socialdemocracia, su concreción más clara es el Estado de bienestar o Estado social y democrático de derecho, que se expandió a partir de la crisis de 1929. Durante la Segunda Guerra Mundial se generalizó a todo el mundo industrializado no comunista. Actualmente, es el tipo de Estado que sigue rigiendo en estos países, pues la expansión de las políticas neoliberales no lo ha eliminado, como quizá pretendieron los defensores más extremos de esta ideología, sino que ha restringido su capacidad para distribuir riqueza y para mejorar los niveles de vida de las grandes mayorías. Más allá de sus diferencias (en unos casos la presencia del Estado y la igualdad socioeconómica ha sido mayor que en otros), las sociedades regidas por este tipo de Estado han sido las que han conjugado de la manera más plausible la igualdad, el desarrollo, la democracia y la preocupación ambiental. Por tanto, es la que cumple mejor con la definición establecida y la que, de acuerdo con ese mismo planteamiento, merece la calificación más alta. Este tipo de Estado distribuye la riqueza, pero también favorece la iniciativa privada, pues, entre otras cuestiones, genera impuestos (que distribuyen la riqueza) y empleos. En el Estado de bienestar no hay clientelismo, pues la política social es estatal (independiente de partidos políticos) y, por lo menos para los ciudadanos de los países correspondientes (los inmigrantes ilegales no necesariamente se benefician de ella), universal (esto es importante, pues el clientelismo no siempre favorece de manera individual sino grupal, si estás dentro de determinado grupo eres favorecido, si eres expulsado de él quedas sin favores), lo que excluye la posibilidad de intercambiar favores por votos.

En relación con el leninismo, en general obtuvo éxitos en la distribución de la riqueza, pero su desempeño como impulsor del desarrollo fue muy desigual. El principal inconveniente, mostrado desde su origen, fue el autoritarismo, con sus claras manifestaciones en contra de las libertades civiles y los derechos políticos de las grandes mayorías. Por tanto, se le debe otorgar una calificación baja en su nivel de izquierdismo. También demostró, con el paso del tiempo, que su capacidad para generar desarrollo, incluso en los lugares donde más éxito tuvo al respecto, era menor que la del Estado de bienestar, debido en parte a su pretensión de estatizar la economía en la mayor medida posible, reprimiendo con saña no sólo la propiedad privada sino también la autogestionaria. En cuanto a la ecología ha estado siempre a la zaga de los planteamientos surgidos en el Estado de bienestar.

Aunque la autogestión no ha prevalecido en zonas relativamente amplias de Iberoamérica (ni del mundo en periodos mínimamente amplios), se puede suponer que su capacidad de generar riqueza es menor que el Estado de bienestar. Además, se puede afirmar que es menos tolerante que éste. Sin embargo, la autogestión es el proyecto de izquierda que sacaría las calificaciones más elevadas en relación tanto con la igualdad (al defender una sociedad sin clases y sin Estado) como con la participación. En cuanto a su relación con las otros tipos de izquierda, su gran dilema es si mantener su tradicional y radical antagonismo con cualquier tipo de Estado o plantearse alguna posibilidad de convivencia. Por mi parte, sostengo al respecto dos consideraciones. Por un lado, la segunda opción me parece que es la más conveniente y realista Por otro lado, por su mayor tolerancia, la socialdemicracia (y en segundo término el populismo) es el proyecto de izquierda dentro del que la autogestión tiene más posibilidades de sobrevivir e, incluso, expandirse, pese a sus obvias diferencias. De acuerdo con esta afirmación, la inclinación del mexicano Ejército Zapatista de Liberación Nacional de ver al castrismo como posible aliado parece ignorar la fiereza con la que los leninismos de distinto signo reprimieron los movimientos autogestionarios (el propio Lenin protagonizó las primeras masacres en este sentido).

El populismo es parecido a la socialdemocracia, aunque deja sin protección a segmentos importantes de la sociedad. En política socioeconómica se evidencia esta similitud: economía mixta, expansión de los servicios públicos de educación y salud (aunque de menor calidad y cobertura que en el Estado de bienestar), y distribución de la riqueza (también en menor proporción que en el Estado de bienestar). El populismo generó un Estado de bienestar parcial (con frecuencia el campesinado y el sector informal urbano han quedado fuera de los beneficios estatales) y menos intenso (los beneficiados lo fueron en menor medida que en el Estado de bienestar). En el aspecto político, el Estado populista cumple parcialmente con las normas democráticas. Al respecto uno de sus problemas más comunes es el clientelismo, que implica la subordinación política (rasgo autoritario al mermar la libertad del individuo) a cambio de favores económicos. El margen de este proceder aumenta cuanto mayor es la pobreza: un nivel amplio de pobreza implica muchas carencias y una institucionalización parcial de los servicios públicos, y en estas circunstancias el clientelismo cumple una función positiva (la de remediar, aunque sea parcialmente, alguna de tales carencias). Algunos ejemplos de prácticas típicamente populistas en Iberoamérica son los siguientes: no institucionalizar los favores estatales (los sandinistas nicaragüenses nunca dieron títulos de

propiedad a los campesinos beneficiados por la reforma agraria), permisividad o fomento de prácticas injustas que sólo pueden perpetuarse en situaciones de poca transparencia e ilegalidad (herencia del empleo en sindicatos, como el de la educación en México), expulsión (o amenaza de expulsión) del grupo de presión de pertenencia (en principio, sin filiación partidista obligatoria) por no seguir el comportamiento político exigido, así como prebendas no declaradas o impunidad de los líderes de estos mismos grupos de presión.

A partir de la intensidad de la defensa de los derechos civiles, estos cuatro tipos de izquierda pueden aglutinarse en dos conjuntos: el intolerante y el tolerante (esta división también podría aplicarse a la derecha). En el escenario político, el grado de tolerancia de la izquierda se manifiesta ante otras organizaciones de izquierda y ante la derecha. La izquierda intolerante aspira a una sociedad homogénea (en el sentido de que no haya otras opciones políticas en competencia), mientras que la izquierda tolerante defiende la sociedad plural. Las izquierdas más intolerantes son, en sus versiones históricas más frecuentes, la leninista y la autogestionaria, pues se basan en modelos de sociedad en los que se pretende erradicar todos los comportamientos que no coinciden con el propio. Esto se percibe con claridad en relación con la propiedad de los medios de producción. De las dos izquierdas intolerantes, la que lo es en mayor medida es la leninista, que no sólo pretende erradicar toda propiedad no estatal (la única aceptada en los hechos) sino todo aquello que no coincida con los propios planteamientos en cualquier esfera de la vida. Por eso a esta izquierda le cuadra perfectamente el apelativo de *totalitaria*. La izquierda autogestionaria también ha tenido su dosis notable de intolerancia, aunque en menor grado que la leninista. Usualmente ha considerado que la única propiedad válida era la de los trabajadores, que cualquier forma de poder era negativa, que toda religión era alienadora, etcétera. Sin embargo, su intolerancia ha estado limitada por su propia forma de concebir el poder: cuando todas las decisiones se toman colectivamente entre pares no se puede llegar a los niveles de represión leninistas.

Por el contrario, la socialdemocracia y la izquierda populista (también puede hablarse de un populismo de derecha) han defendido la pluralidad de la realidad. En cuanto a los tipos de propiedad, se sostiene la pertinencia de conjugar sus distintas expresiones (sobre todo, la estatal y la privada, pues respecto a la autogestionaria no han mostrado tanta sensibilidad). Esto se ha manifestado en planteamientos no clasistas (por lo menos, en la acepción más extrema del clasismo, que exigía la eliminación de una clase) y que tenían la pretensión de incentivar la convivencia más o menos armónica de las partes de la sociedad con distintos

intereses y proyectos. Esto se ha manifestado no sólo a través de la defensa de un sistema de partidos en competencia, sino también, en el caso de los populismos, al construir sistemas de partidos en los que si bien había un partido hegemónico, como el que imperó en México en la mayor parte del siglo XX, incluían en dicho partido casi único a una gran variedad de intereses, de formas de pensar y de actuar.

Por supuesto, las autopercepciones de las izquierdas aquí catalogadas como intolerantes, son diferentes de las expuestas. Como suele suceder con los intolerantes, a sí mismos se ven como los puros, los radicales, en tanto que los tolerantes son vistos como tibios, moderados, débiles y convenencieros.

Bibliografía citada

Bobbio, Norberto (2001), *Derecha e izquierda,* Madrid, Punto de Lectura, 3ª ed., 185 pp.

Castañeda, Jorge G. (2006), "Latin America´s Left Turn", *Foreign Affairs,* mayo/junio, http://www.foreignaffairs.org.

Giddens, Anthony (1991), *Sociología,* Madrid, Alianza, 846 pp.

LAN (Latin American Newsletters) (2006), "¿Qué ha pasado con el giro a la izquierda de América Latina?", *Latin American Newsletters. Informe especial,* Londres, septiembre, pp. 1-2.

——— (2003), "¿Qué significa 'centro-izquierda' hoy? De la crisis de la deuda del '82 a Lula en el poder", *Informe especial,* Londres, julio, pp. 1-5.

Petras, James (2006a), "Centre-Left Regimes in Latin America", *Axis of Logia,* 8 de abril, http://www.countercurrents.org.

——— (2006b), "Is Latin America Really Turning Left?, *Counterpunch,* 3-4 de junio, http://www.counterpunch.org.

The Economist (2006), "The return of populism", *The Economist,* 12 de abril, http://www.economist.com.

REGRESAR AL ÍNDICE

LA TENSIÓN ENTRE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

Hoenir Sarthou Calzavara[1]

Introducción

El debate político contemporáneo está dominado por el concepto de "derechos humanos". El "discurso de los derechos", y en particular el de los derechos humanos, ha sustituido a las formas políticas de argumentación y de legitimación. Cada vez más, las reivindicaciones sociales y las decisiones políticas se fundan en derechos, individuales o colectivos, y no en argumentos de conveniencia social o interés general.

Eso ha ensanchado el campo de los derechos humanos, en el que se distinguen hoy, según la reciente clasificación de Yamandú Acosta (Acosta, 2008: 105) no menos de cuatro generaciones de derechos: 1) los civiles y políticos; 2) los económicos y sociales; 3) los culturales (que comprenden especialmente el derecho a la diferencia); 4) los de la naturaleza (que, en palabras de Acosta, "incluyen a los seres humanos en cuanto seres corporales naturales"). Y hay autores que hablan de una quinta y una sexta generación de derechos.

Curiosamente, este fenómeno coincide con un aparente auge mundial de la democracia, como concepción filosófica y como sistema político.

La democracia y los derechos humanos se identifican tanto que suele mencionárselos indistintamente, como si fueran sinónimos. Otras veces se sustituye directamente a la palabra "democracia" por expresiones como "la plena vigencia de los derechos humanos", situando así a la participación en las decisiones políticas apenas como un derecho humano más.

A partir de los años 80, la doctrina de los derechos humanos ha ido independizándose del concepto de democracia, al que parece querer subsumir. Según Michael Ignatieff, los derechos humanos "se han vuelto la nueva lengua franca del pensamiento moral global" (Ignatieff, 2003:

[1] Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. Correo electrónico: hoenir_s@yahoo.com.

191). En ciertos discursos asumen incluso el papel de ideología autosuficiente, con la que se pretende interpretar y reorganizar políticamente al mundo.

Esa pretendida independencia e ideologización plantean problemas teóricos, para cuyo análisis debemos hacer previamente acuerdos terminológicos.

Precisiones terminológicas

"Democracia" y "derechos humanos" son términos ambiguos y polisémicos, por lo que conviene aclarar con qué sentido serán usados en este trabajo.

Se usará "democracia" en su sentido etimológico de "poder o gobierno del pueblo", limitándolo a la noción de soberanía popular y a la "regla de las mayorías", enunciada por John Locke (1963: 120). Así que, salvo aclaración en contrario, la expresión "democracia" referirá al criterio por el que la soberanía y el poder de decisión en una sociedad o grupo humano son ejercidos por sus integrantes con base en la regla de las mayorías. Un sistema social o un grupo humano será considerado "más" o "menos" democrático según el mayor o menor grado en que sus decisiones y reglas reflejen el consenso o la voluntad mayoritaria de sus integrantes. Esta acepción no debe confundirse con el llamado "sistema democrático", ni con la democracia representativa, ni con mecanismos procedimentales. Además es aplicable tanto a la comunidad nacional como a la internacional o a organizaciones de menor escala.

En cuanto a derechos, se deslindarán los llamados "fundamentales" (equivalentes a los "derechos humanos de primera generación", "civiles y políticos", o "básicos", en la categorización de Ronald Dworkin) de las otras generaciones de derechos. La expresión "derechos fundamentales" referirá entonces a los derechos básicos, generalmente establecidos en la constitución, en tanto la expresión "derechos humanos" referirá a todos los derechos humanos, al menos hasta los de cuarta generación.

Se usará la expresión "política" para lo "propio de la polis", y "políticas públicas" o "medidas" para referirse a las decisiones de gestión o administración

La falsedad histórica

La pretensión de autosuficiencia de los derechos humanos respecto a la democracia es contradicha por el desarrollo histórico de ambos conceptos.

Tras la antigüedad griega y romana, los primeros esbozos de reaparición de la democracia y las primeras exigencias de garantías individuales están ligados a la instalación de los parlamentos y a la creación y el cobro de impuestos.

Waldo Ansaldi, siguiendo a Leo Kofler, sitúa esos antecedentes en los conceptos antiabsolutistas y garantistas, de inspiración feudal, desarrollados en la Inglaterra del siglo XIII, durante las luchas entre monarquía y aristocracia que concluirían con la aprobación de la "Magna Charta Libertatum", más conocida como "Carta Magna".

La "Carta Magna" incluyó una disposición incompatible con el absolutismo, por la que el Rey quedaba obligado a obedecer las leyes del Reino al igual que el resto de los súbditos (Ansaldi, 1986: 2). El criterio de la supremacía de la ley por sobre las personas y las instituciones, recogido por Antonio Martino en "Il governo delle leggi", es hoy esencial en la teoría del sistema democrático de gobierno (Martino, 2004: 96). Pero fue en el siglo XVII, y también en Inglaterra, donde nacieron algunas de las ideas que caracterizarían al pensamiento político de la Ilustración y a las revoluciones inspiradas en él.

El siglo XVII inglés estuvo pautado por los enfrentamientos entre Rey y Parlamento. La monarquía, filosóficamente absolutista, se enfrentaba con una nueva concepción filosófico-política: el contractualismo, basado en la cual el Parlamento exigía poder y prerrogativas, declarándose representante de la nación y poniendo en juego nada menos que el concepto de soberanía.

La del contractualismo es una paradoja. Lanzada por Thomas Hobbes para justificar el poder autoritario del Rey, la teoría contractualista terminó mellando los fundamentos del absolutismo. Despojado de legitimación divina y fundado en la voluntad de las personas, el poder monárquico se volvió vulnerable, aunque Hobbes pretendiera lo contrario. Por eso Pablo Da Silveira lo ha llamado "el peor amigo del poder absoluto" (Da Silveira, 2000: 153).

Recuerda Ansaldi que durante el siglo XVII se aprobaron en Inglaterra la "Petición de Derechos" en 1628, el "Habeas Corpus Act", en 1679, y la "Bill of Rights" en 1689, culminando el proceso de la "Revolución Gloriosa" de 1688, por la que el Parlamento se impuso sobre el

poder monárquico (Ansaldi, 1986: 3). Aunque, en forma muy inglesa, burguesía, aristocracia y monarquía se las arreglaran para convivir hasta nuestros días.

Una lectura "derechohumanista", de la que parece participar Ansaldi, suele olvidar que, al tiempo que constituían precarias garantías individuales, generalmente estamentarias, estos acuerdos históricos establecían principios esenciales para la concepción democrática. Así, en 1296 el Rey Eduardo I suscribió un agregado a la Carta Magna por el que concedió a las asambleas corporativas (antecedentes del Parlamento) el derecho a fijar impuestos. La "Bill of Rights" estableció que sólo podrían recabarse impuestos y crearse ejércitos con autorización del Parlamento, al que se consideraba representante de la nación y la elección de cuyos miembros debía ser "libre".

Los conceptos de "representación" y de "libre elección" son sintomáticos, porque implican la noción contractualista de que la soberanía radica en "la Nación", de quien los representantes reciben el poder. "La Nación", sujeto plural y ambiguo, era un peligroso preanuncio de la idea revolucionaria y democrática de "ciudadanía".

Un siglo después, la Francia revolucionaria aprueba la "Declaración de derechos del hombre y del ciudadano". Pese a su nombre, constan en ella los principios esenciales del sistema democrático. Así, la realizan "Los representantes del pueblo francés constituidos en Asamblea nacional". El artículo tercero afirma: "toda soberanía reside esencialmente en la Nación" y "ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer una autoridad que no emane de ella". El artículo sexto establece: "La ley es expresión de la voluntad general" y "todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, directamente o por medio de sus representantes".

Detrás de esa declaración está la experiencia de dos revoluciones, la inglesa y la norteamericana, y una monumental obra intelectual contractualista. Están Hobbes y su impensada destrucción del absolutismo, Locke, con la ley de las mayorías y el derecho de resistencia a la opresión, Rousseau, con la voluntad general y su derrotado rechazo a la idea de representación, Montesquieu, con la separación de poderes y el sometimiento de los jueces a la ley, está la Ilustración y un pensamiento que desde hace poco más de dos siglos ha cambiado y sigue cambiando al mundo.

Con criterios actuales, esos antecedentes no serían considerados democráticos. La democracia griega excluía a las mujeres y a los esclavos; la revolución inglesa mantuvo a la monarquía y a la cámara de los lores; la francesa no concedió ciudadanía plena a las mujeres ni a los carentes de bienes. Pero esos antecedentes incorporaron dos conceptos fundamentales: 1) que

la soberanía pertenece a un colectivo de iguales, aunque el colectivo pueda ser restringido; 2) que ese colectivo puede autogobernarse.

La doctrina de los derechos y el feminismo condenan a esos antecedentes históricos por mantener situaciones de exclusión. Pero la condena puede ser injusta por anacrónica.

La democracia implica siempre un "adentro" y un "afuera", un ámbito donde se decide y un exterior (no sólo territorial) que, para bien o para mal, permanece al margen.

Hoy se excluye de los sistemas políticos nacionales a los inmigrantes extranjeros (aunque las decisiones a tomarse los alcancen) y, en los hechos, a ciudadanos que carecen de los medios materiales y culturales para participar. Asimismo, la integración del Consejo de Seguridad de la ONU excluye de las grandes decisiones del sistema político internacional a muchos millones de personas.

La existencia de un "adentro" y un "afuera" es inherente a cualquier sistema político. Por eso, un proceso histórico no puede ser juzgado por la existencia de excluidos. Es el carácter inclusivo, la incorporación consciente al ámbito decisorio de sujetos antes excluidos, lo que indica el carácter democratizador del proceso. En ese sentido, la revolución inglesa, la norteamericana y la francesa, así como las latinoamericanas independentistas, fueron de hondo carácter democratizador.

Este paneo histórico indica que las nociones de democracia y derechos fundamentales crecieron juntas, de un mismo proceso revolucionario. Como concluye Habermas, es difícil e inútil concebirlas por separado. Conforman un sistema, y cada una de ellas, sin la otra, no tiene sentido (Habermas, 2005: 392). Ocurre, tal vez, que la noción de "derechos" es más simple e inocente que la de "democracia". Por eso se la percibe y se la recuerda más y mejor.

El mal gusto democrático

La democracia es una idea peligrosa. Implica que millones de individuos no capacitados propongan destinos colectivos, rebatan los propuestos por otros y en definitiva decidan.

Esto tiene un aspecto decepcionante y otro prometedor. Si se pretenden estrategias sutiles o apuestas a largo plazo, la democracia suele ser decepcionante. Las mayorías difícilmente tienen los conocimientos suficientes para ser sutiles ni la paciencia para ser visionarias. Sin embargo, compensan esa carencia por la multiplicación de su capacidad de propuesta. Millones de

individuos, sin jerarquías estamentarias que los entorpezcan, son una potencialidad prometedora. Es muy difícil que de esa variedad no surjan ideas y praxis brillantes. Aunque, claro, como todo sistema que trabaja en base a aciertos y errores, la democracia aplasta a veces cosas maravillosas e impulsa otras veces cosas tontas, brutales o repudiables. No siempre es fácil saber, en un primer momento, ante cuál de esas cosas nos encontramos.

Esa riqueza, esa falta de sutileza, esa capacidad de desbaratar delicadezas y sustituirlas por mediocridades o por genialidades insospechadas, esa tendencia a promediar, esa resistencia al cambio y esa tendencia a cambiar por cambiar, suelen asustar a muchos espíritus razonables. Por eso la democracia —en sentido sustancial— no es una idea muy popular, aunque, como es "el signo de los tiempos", muy poca gente se atreva a decirlo. ¿Para qué? Si se la puede limitar con el apellido, creer en la democracia representativa, en la democracia con plena vigencia de los derechos humanos, en la democracia liberal, en la democracia parlamentaria. El apellido no importa. Todos buscan disimular el vértigo de la incertidumbre y en particular el gusto agreste de la regla de las mayorías. Todos ponen vallas entre la voluntad mayoritaria y el poder. Porque la democracia en estado puro es un concepto esencialmente revolucionario. Como señala Claude Lefort, posee una lógica contrapuesta a la del capitalismo (Lefort, 1993: 146). Pero sucesivas imposiciones y transacciones sociales la han domesticado mediante los derechos (propiedad, orden), el instituto de la representación y el parlamento. Para el orden establecido, la democracia es natural y potencialmente revolucionaria, en tanto los derechos limitan, adjudican y estabilizan.

Es cierto que la regla de las mayorías ha legitimado en la historia cosas terribles. ¿Eso la invalida? Seguramente no. Juzgar a la democracia por sus resultados conlleva una petición de principio. La democracia implica convenir que no existe, en términos políticos, un criterio absoluto de verdad. Lo socialmente "verdadero", lo que debe hacerse, es lo que la mayoría quiere. Se dirá que los derechos, tanto fundamentales como humanos, establecen límites y parámetros últimos de "verdad" o de "corrección". Pero incluso los derechos fundamentales son una construcción política de sucesivas mayorías, a la que por interés colectivo se acuerda dar cierta fijeza en el tiempo. En última instancia, ¿quién establece legítimamente los contenidos de los derechos sino la voluntad política de las mayorías? Por eso la democracia no puede fundarse filosóficamente en los derechos humanos ni quedar subsumida en ellos. Sería negar su naturaleza y también la procedencia histórica de los derechos.

Desde hace tiempo, en un nuevo empuje autonomista, se maneja la idea de que los derechos humanos son reconocidos —no creados (en general esta tesis implica cierto

jusnaturalismo)— por la conciencia jurídica internacional o "de la humanidad" y se expresan en convenios y otros documentos internacionales, cuando no directamente en la costumbre jurídica internacional.

Owen Fiss formula a esa tesis la llamada "objeción democrática", señalando la ausencia, tras el pretendido "derecho internacional de los derechos humanos", de un "demos" real capaz de legitimarlo (Fiss, s.f.: 15 y 16). Dado el carácter poco democrático de los organismos políticos internacionales, la objeción es difícil de levantar.

La "objeción democrática", más allá de interesantes respuestas comunitaristas, podría inducir a reconsiderar con interés al derecho constitucional, por ser el instrumento jurídico capaz de aunar un fuerte consenso o legitimidad democrática y la consagración de derechos con cierto margen de distancia de los avatares políticos.

En el sistema democrático la fuente es siempre la voluntad mayoritaria. A lo sumo puede esperarse que la dilación en el tiempo, entre el momento de fijar los derechos fundamentales en la constitución y el momento en que los mismos tengan que hacerse valer ante un conflicto, permita la objetividad y el distanciamiento que no existirían si esos derechos debieran definirse en el momento mismo del conflicto.

Desde una perspectiva democrática, no existe otra alternativa. Cualquier parámetro moral o jurídico ajeno al sistema democrático no resiste la crítica de un razonamiento democrático radical. A la larga, siempre es la voluntad mayoritaria (política) la que impera. No hay otras reglas ni otros límites que los que nosotros mismos construimos. Tal vez la democracia sea la cara política de nuestra incertidumbre existencial.

¿Política o derechos?

Este trabajo parte de la base de que existe una relación potencialmente conflictiva, a la vez contradictoria y complementaria, entre la noción de democracia y la de derechos, tanto fundamentales como humanos.

Puede ser interesante intentar una distinción más afinada entre derechos fundamentales y derechos humanos. Está claro que los primeros son en general más antiguos. Pero la clave no está en la antigüedad sino en los debates públicos que condensan unos y otros. Cuando se invoca el derecho a la libre expresión, sin decirlo, se están invocando siglos de historia y de discusiones. Se

invocan los orígenes del racionalismo, a Erasmo de Rótterdam, a Descartes, las luchas contra la Inquisición, las polémicas de Voltaire, la Revolución Francesa. Hay siglos de debates condensados en las pocas palabras de cada derecho fundamental. Por eso, cuando un interlocutor siente que se invoca contra él uno de esos derechos, piensa muy bien lo que va a decir a continuación. Los derechos son eso: condensación de siglos de vida política de la humanidad. Por eso, ¿podemos sin más proclamar todos los días nuevos derechos salteándonos los debates que deberían consagrarlos como tales?

Sin embargo, existen varias hipótesis en que la relación entre democracia y derechos no es conflictiva.

Desde luego, no es conflictiva cuando un poder democrático garantiza los derechos y aspiraciones de todas las personas. Tampoco lo es cuando un poder no democrático priva de sus derechos y aspiraciones a todas las personas. En este caso, el poder ilegítimo podrá ser objetado y combatido, tanto desde el punto de vista democrático como desde el de los derechos.

Tampoco es esencialmente conflictiva, aunque lo parezca, cuando un poder democrático no logra garantizar los derechos y aspiraciones de la mayoría de las personas. La solución a esa situación es política. Algo se estará haciendo mal si la mayoría está insatisfecha. Entonces pasará una de dos cosas: o las políticas públicas cambiarán para satisfacer a las mayorías, o el poder dejará de ser democrático.

Una situación más delicada se produce cuando un poder no democrático viola los derechos y aspiraciones de ciertas minorías. Si bien suele ocurrir que la violación de esos derechos y aspiraciones sea usada por las mayorías como un argumento contra el poder, puede ocurrir (de hecho ha ocurrido) que las mayorías, aun discrepando con el poder en otras temas, aprueben la medida discriminatoria. Pero se trata entonces de una política pública con apoyo mayoritario, lo que la subsume en la hipótesis que sigue.

El conflicto —el verdadero conflicto— se plantea cuando un poder democrático, es decir mayoritario, priva de sus derechos y aspiraciones a una minoría. Este es el punto ciego de la teoría democrática, que hace indispensables los derechos fundamentales para no ingresar en una lógica "de linchamiento".

Esta situación está lejos de ser un caso de laboratorio. La lógica del linchamiento fue aplicada (con fuerte apoyo popular) por el régimen nazi contra varias minorías raciales y políticas. Después fue aplicada por muchas democracias latinoamericanas en los años 80, al salir de las dictaduras militares.

El problema se planteó cuando, tras arduas negociaciones con dirigentes políticos, los regímenes militares accedieron a convocar a elecciones y a entregar el gobierno. En el curso de las negociaciones, con o sin razón, los militares parecen haber entendido que, si entregaban el gobierno, no serían juzgados ni castigados por los crímenes cometidos en dictadura. Luego, instalado el sistema democrático, las víctimas o sus familiares denunciaron judicialmente a los militares, que se negaron a ir a juicio amenazando con rupturas institucionales. Eso creó verdaderos dilemas institucionales a gobiernos débiles y con poca legitimidad. Dilemas que se resolvieron mediante leyes que dispusieron la impunidad militar. "Obediencia debida" y "Caducidad de la pretensión punitiva del Estado" fueron eufemismos para la decisión mayoritaria de ignorar derechos fundamentales de una minoría. El caso de Uruguay es paradigmático. A mediados de los 80, la "Ley de caducidad de la pretensión punitiva del Estado" consagró la impunidad de los militares responsables de crímenes. Fue sometida a referéndum y resultó confirmada por un 60% de los votos. Aunque se aprobó y se sometió a referéndum en condiciones ilegítimas, bajo presión militar y amenaza de ruptura institucional, hasta el día de hoy esa ley niega derechos fundamentales de unos pocos cientos o a lo sumo miles de personas. El actual gobierno, pese a su alta popularidad y a que muchos de sus dirigentes fueron encarcelados y torturados durante la dictadura, se niega a anularla. Algunos familiares de las víctimas promueven una reforma constitucional para anular la ley y lograr el esclarecimiento de la muerte de sus parientes y la ubicación de sus restos.

¿Qué solución tiene un caso de este tipo? ¿Qué debe primar? ¿Un pronunciamiento supuestamente democrático, o los derechos fundamentales? ¿Qué ocurre cuando la mayoría de una comunidad considera que su seguridad o su comodidad son más importantes que los derechos fundamentales de unos pocos ciudadanos?

Este caso es sólo un ejemplo. Hay otros. En las cárceles uruguayas se violan sistemáticamente los derechos fundamentales, la situación en los hospitales psiquiátricos públicos, en muchos centros de internación para menores de edad y en los asilos de ancianos es terrible, sin embargo, la situación de esas minorías (delincuentes, dementes, menores abandonados, ancianos pobres) no genera indignación ni políticas públicas consecuentes con su corrección. Generan, sí, normas declarativas que reiteran, con la terminología de moda, lo que está escrito en la Constitución desde hace cien años. Por ejemplo: "En ningún caso se permitirá que las cárceles sirvan para mortificar, y sí solo para asegurar a los procesados y penados, persiguiendo su reeducación, la aptitud para el trabajo y la profilaxis del delito" (art. 26).

El problema se plantea cuando las mayorías no están dispuestas a hacer respetar los derechos fundamentales de ciertas minorías. Ahí la regla de las mayorías no ofrece respuesta y surge la lógica de los linchamientos: una mayoría dispuesta a hacerle pagar a una minoría indefensa el precio del miedo, la comodidad o la codicia colectivas.

¿Existe alguna solución?

La docrina de los derechos humanos ha buscado una salida en el derecho internacional de los derechos humanos y en el "jus cogens". En teoría, los tratados internacionales que establecen —o reconocen— derechos humanos deberían ser aplicables directamente como derecho interno de cada país. Sin embargo, con el derecho internacional ocurre lo que con algunas normas declarativas de derecho interno. No tienen fuerza. No pesan en la conciencia política y jurídica de la población. Cuando una comunidad está resuelta a ignorar su constitución y a perjudicar a sus compatriotas y vecinos, ¿por qué habría de detenerse ante un convenio firmado por algún diplomático desconocido en una ciudad remota? Es un problema del derecho internacional actual. Como señala Owen Fiss, carece de legitimidad democrática. Es desconocido y poco sentido por la población. Algo cambió con las cortes y comisiones internacionales de justicia, pero el cambio es más bien a nivel de los gobiernos, que temen la condena internacional. A nivel popular, evitar la lógica de los "linchamientos" requiere instrumentos jurídicos más directos y sentidos, más participativamente democráticos. Por eso el papel de la constitución es clave y tal vez debería ser estudiado y revalorizado.

La receta es vieja: derechos fundamentales claros, establecidos de antemano y por decisión mayoritaria para garantía de las minorías. Con un poco de suerte, esos derechos pueden establecerse bajo una especie de "velo de ignorancia" rawlsiano, por el hecho de que, a veces, con el transcurso del tiempo, no puede saberse a quién le tocará desempeñar el papel de minoría y tener que invocar la garantía constitucional. Paradójicamente, la democracia, como sistema político, necesita un corazón o núcleo relativamente no democrático, en el sentido de no sometido a la voluntad circunstancial de las mayorías. Eso y un sistema judicial firme e independiente del poder es lo único que puede interponerse ante los "linchamientos".

Para Ronald Dworkin, los derechos son límites a la voluntad política de la sociedad. Dicho con sus palabras: "triunfos políticos en manos de los individuos", que tienen derechos cuando "por alguna razón, una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuos, desean tener o hacer, o cuando no justifica suficientemente que se les imponga alguna pérdida o perjuicio" (Dworkin, 2002: 37). Para Dworkin, el derecho no puede ser neutral: "Debe

enunciar, en su mayor parte, la opinión que tiene la mayoría de lo que es el bien común. La institución de los derechos es, por consiguiente, crucial, porque representa la promesa que la mayoría le hace a las minorías de que la dignidad y la igualdad de éstas serán respetadas" (Dworkin, 2002: 303).

Esta concepción del derecho como garantía contramayoritaria, cara a la tradición constitucional norteamericana, nos resulta a los latinoamericanos a la vez atractiva y extraña, dado que en nuestros países la tradición del sistema jurídico y del judicial suele no ser tan clara ni tan independiente del poder político.

El problema último del sistema democrático está en que, cuando las mayorías están decididas a no respetar un derecho, todas las normas pueden ser olvidadas, derogadas o incumplidas. Eso nos pone frente a frente, otra vez, ante la potencial peligrosidad de la democracia, cuyos límites últimos son siempre políticos y, en definitiva, culturales.

En síntesis, la existencia misma de la democracia como sistema político descansa en la decisión colectiva y anticipada de sustraer convencionalmente a la voluntad de futuras y aleatorias mayorías un área de la vida en común: los derechos fundamentales, sin los cuales no son posibles ni la vida individual ni la democracia como sistema.

El origen de ese núcleo relativamente no democrático ha dado pie a uno de los debates jurídicos más encarnizados del siglo XX. ¿Existen esos derechos en alguna voluntad divina, o en la razón humana, o en la naturaleza de las cosas, antes y con independencia de ser recogidos por el texto constitucional? ¿O existen porque un acuerdo político (consensual o mayoritario) decidió incluirlos en la constitución y se comprometió a no modificarlos salvo por un procedimiento excepcional?

En otras palabras, ¿los jefes nazis juzgados en Nuremberg eran culpables de crímenes contra la humanidad no previstos en ningún código, o sencillamente fueron juzgados conforme al derecho de los vencedores? Ese es el asunto que jusnaturalismo y positivismo jurídico no han terminado nunca de debatir.

¿Es tan terrible asumir que la democracia y sus derechos operan siempre dentro de ciertos límites -territoriales, culturales, sociales, políticos- y que fuera de ellos sólo cabe el mutuo respeto, la indiferencia, o la guerra y sus consecuencias? ¿Este relativismo jurídico tiene respuestas para un mundo puesto en peligro por el desarrollo científico, técnico y económico? El tema forma parte sin duda de la provocadora interrogante que Yamandú Acosta abre bajo el nombre de "crítica de la razón democráctica" (Acosta, 2008: 242).

Democracia, emancipación y derechos

Hasta aquí se ha evitado darle al término "democracia" cualquier connotación positiva a priori. La idea de que la democracia implica un clima de racionalidad, buenos modales, respeto, buen gusto, cultura (un clima familiar y grato para las capas medias, en suma) es, además de irreal, muy poco democrática. Apenas una versión descafeinada de la democracia real. Puede ser el clima en el que nos gustaría vivir a muchos de quienes escribimos sobre democracia, pero por cierto no es el que resultaría de la expresión democrática de la mayor parte de la población latinoamericana. Expresión que, si se produjera, difícilmente se parecería al fascinante debate público racional en procura de consensos del que nos habla Habermas.

¿No vivimos en sociedades democráticas, entonces?

Si democracia es emitir el voto para elegir un gobierno, podrá decirse que existe en varios países latinoamericanos. Pero, si por democracia entendemos instituciones inteligibles, hechas a la medida de las personas que deben regirse por ellas, si aspiramos a la participación real en las decisiones colectivas, habrá que concluir que vivimos bajo una fachada democrática, sustancialmente muy poco democrática.

Cabe preguntarse cómo ha incidido el ensanchamiento del concepto de derechos humanos en los procesos políticos de América Latina.

Los derechos implican una limitación de la política. Es correcto que así sea, pero donde se proclama la existencia de un derecho absoluto cesan el debate y la negociación. Su invocación hace innecesario demostrar la conveniencia social o el interés general de lo que se reclama. Es un derecho fundamental o humano, y punto.

El hiperdesarrollo de los derechos humanos ha causado cambios profundos en la praxis de los movimientos emancipatorios latinoamericanos. Hasta principios de los años 70 del siglo pasado, esos movimientos (esencialmente organizaciones sindicales y estudiantiles) se inspiraban en la tradición marxista. Las reivindicaciones obreras y universitarias se inscribían en una causa histórica mayor, la revolución proletaria y la construcción del socialismo, por lo que no eran un fin en sí mismas sino un jalón en la lucha por el socialismo, que, ya fuera por vanguardización leninista o por hegemonía gramsciana, comprendía a toda la humanidad.

Las dictaduras impidieron percibir en Latinoamérica la "caída de los grandes relatos", que arrastraría también al sueño revolucionario. A mediados de los años 80, el discurso de los derechos humanos ingresó con fuerza en Latinoamérica, al principio ligado a la denuncia de los

crímenes cometidos por los regímenes militares, pero rápidamente pasó a alentar a organizaciones feministas, movimientos de lucha por la igualdad racial o sexual y organizaciones ecologistas. Los escenarios de luchas políticas y sociales se vieron invadidos por declaraciones de derechos y por las ONG que financiaban y asesoraban a los diversos movimientos sociales portadores de derechos.

Sería interesante determinar cuánto ha incidido la doctrina de los derechos humanos en el desarrollo de reflejos corporativistas en las organizaciones sociales. Es que, mientras que el discurso político debe demostrar que sus reivindicaciones son socialmente convenientes, el discurso de los derechos es autosuficiente, se cierra en sí mismo y se demuestra por sí mismo. Los derechos —una vez considerados tales— no se discuten, ni se demuestran, ni se negocian. Se reclaman o, directamente, se ejercen.

¿Pueden los movimientos emancipatorios seguir proclamando nuevas generaciones de derechos humanos y nuevos derechos sectoriales, de las mujeres, los homosexuales, los pacientes con tal enfermedad, del medio ambiente? ¿Qué margen quedará para un proyecto emancipatorio común y para la política, entendida como debate, contienda y negociación de ideas e intereses con aspiraciones de generalidad, si cada vez más áreas de la vida social están obturadas por declaraciones de derechos absolutos?

"Adentro" y "afuera"

Como vimos, la democracia implica siempre un "adentro" y un "afuera". "Adentro" están los seres humanos, los ciudadanos del país, los socios del club, los miembros del grupo. "Afuera", para empezar, está todo lo "no humano" (la democracia y el derecho recién comienzan a pensar en ciertos "hibridos", por usar términos de Bruno Latour) (Latour, 2007: 84), afuera están también los extranjeros, los extraños, los no socios, los no incluidos.

Dediquemos una mirada al "afuera" de "nuestras" democracias, empezando por admitir una idea cardinal: a quien no participa en el debate y en la decisión democrática, no deberían imponérsele las conclusiones.

Esta idea levanta resistencias en muchos demócratas de buen gusto, sobre todo si el tema son los derechos humanos. Es decir, nadie piensa en cobrarles impuestos a la renta o en procesar por atentado al pudor a los aborígenes australianos que andan desnudos y beben agua de una cáscara de huevo enterrada. Pero, si se trata del uso obligatorio del velo para una mujer

musulmana, la cosa cambia. Y ni hablar si se trata de la ablación del clítoris a una niña africana, o de inmolarse convertido en bomba humana en la "guerra santa", o de presenciar impertérrito como mueren niños de hambre pensando que están purgando algún karma de encarnaciones pasadas.

Planteados estos asuntos (he hecho esta experiencia en realidad, con gente a la que aprecio y respeto), muchos demócratas de buen gusto, personas de amplio criterio y con formación terciaria, manifestaron con desagrado que la pregunta traspasaba sus límites. "Porque un límite tiene que haber", dijeron. "¡No me embromes, a la pobre chiquilina le amputan el clítoris, la mutilan sexualmente para toda la vida, qué horror!", casi gritó una amiga que tiene título de postgrado. Intenté decirle que la ciencia occidental trepanó cráneos y amputó millones de amígdalas sin necesidad, pero ella no quiso oír.

Aunque en el curso del experimento evité demostrarlo, también me causan escalofríos ciertas costumbres y convicciones ajenas. Pero eso sólo prueba que integro la misma cultura que mis interlocutores.

¿Los derechos humanos tienen validez universal, como pretenden sus entusiastas? Si es así, ¿quién establece sus contenidos? ¿No es sospechoso que las "declaraciones "universales" se parezcan tanto a la cosmovisión europea?

En cada cultura hay costumbres y valores que repugnan a las otras culturas pero que cuentan con honda y tal vez democrática aceptación en su propio ámbito de influencia. ¿Qué nos autoriza a suponer que la escala de valores y la estética occidental pueden ser medida universal? ¿No estaremos condenados por nuestra cultura a desconocer ciertas sublimidades de la meditación oriental? ¿Por qué "está mal" obligar a las mujeres musulmanas a usar velo en el desierto y no lo está obligar a las occidentales a usar "soutien" en la playa? ¿Nuestra cultura, con su contaminación industrial, sus armas y religiones castradoras, no causa mutilaciones espirituales y físicas tan graves como la ablación del clítoris? ¿Qué grado de "diferencia" estamos dispuestos a respetar? ¿El que no nos moleste, el que sólo sea pintoresco, el que no nos cuestione?

Queda, para terminar, un tema enorme. ¿Puede obligarse a una cultura a adoptar la democracia? Hay otras formas de organización (teocráticas, racionalistas, etc.) ontológicamente tan válidas y tan discutibles como la democracia. Paradójicamente, puede haber consenso en vivir sin democracia. ¿Qué hacer ante eso?

Estas preguntas serían teóricas si no estuvieran en curso proyectos de dominación global, para los que, como señala Zygmunt Bauman en "La sociedad sitiada", las autonomías locales

pueden ser un obstáculo. Todo sería teórico e inocente si los derechos humanos y las formas democráticas no se usaran para legitimar invasiones, intervenciones y agresiones. Conocido ese dato, cabe preguntarse qué papel real juegan nuestras grandes ideas.

Alain Badiou, por ejemplo, aun siendo europeo, niega que la idea de "hombre" (ser humano), escindido en víctima y benefactor humanitario, manejada por la ideología de los derechos humanos, dé cuenta de la radical —e inmortal— singularidad del fenómeno humano (Badiou, 1994).

El hecho de que una cultura esté "afuera" de nuestro sistema democrático y de nuestros derechos humanos, de que no comparta nuestra visión del mundo ni nuestra concepción de lo humano, ¿justifica negarle el derecho a autodeterminarse? ¿Debemos imponerle nuestras convicciones democráticas y nuestra idea de lo humano y de sus derechos?

¿La democracia no es esencialmente incertidumbre y diversidad en debate?

Conclusión

El desarrollo de sucesivas generaciones de derechos humanos hasta abarcar casi todas las áreas de la vida social, su invocación como línea argumental casi excluyente en las luchas y debates sociales y políticos, y cierta pretensión de autosuficiencia ideológica respecto de la concepción política democrática, son las preocupaciones que motivaron este trabajo.

Si la política (en el sentido de "propio de la polis") es el campo de la creación y confrontación ideológico-filosófica, del debate racional-instrumental y de la negociación material, y si los derechos, en el sentido fuerte de la expresión, son un límite a la política en general y a la política democrática en particular, la colonización de la política por los derechos humanos puede ser un factor de empobrecimiento, de irracionalización y de estancamiento de la vida social.

Al mismo tiempo, la idea de que los derechos humanos (categoría jurídica y política de las sociedades occidentales, capitalistas y desarrolladas) pueden o deben ser elevados a categoría jurídica y política universal, además de ser potencialmente funcional a proyectos de dominación global, contiene una carga de intolerancia y de violencia de la que todavía no somos plenamente conscientes.

Si esas preocupaciones y esas inquietantes posibilidades hubieran quedado medianamente expresadas, las pretensiones de este trabajo estarían cumplidas.

Bibliografía

Acosta, Yamandú (2008), *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos,* Montevideo, Nordan-Comunidad.

Ansaldi, Waldo (comp.) (1986), *La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Badiou, Alain (1994), "La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal", *Acontecimiento,* núm. 8, Buenos Aires.

Bauman, Zygmunt (2005), *La sociedad sitiada,* Buenos Aires, Fondo Cultura Económica.

Da Silveira, Pablo (2000), *Política y tiempo,* Buenos Aires, Taurus.

Dworkin, Ronald (2002), *Los derechos en serio,* Barcelona, Ariel.

Fiss, Owen (s.f.), *La autonomía del derecho.* Consultado por Internet.

Habermas, Jürgen (2005), *Facticidad y validez,* Madrid, Trotta.

Hobbes, Thomas (s.f.), *Leviatán.*

Ignatieff, Michael (2003), *Los derechos humanos como política e idolatría,* Barcelona, Paidós.

Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Lefort, Claude (1993), "Democracia y representación", en Varios Autores, *La sociedad contra la política,* Montevideo, Nordan-Comunidad.

Locke, John (1963), *Ensayo sobre el gobierno civil,* Madrid, Aguilar.

Lyotard, Jean F. (1989), *La condición postmoderna,* Buenos Aires, Rei.

Martino, Antonio (2004), *Il governo delle leggi,* Pisa, Plus.

Rawls, John (1995), *Una teoría de justicia,* México, Fondo Cultura Económica.

Rosanvallón, Pierre (1979), *La autogestión,* Madrid, Fundamentos.

REGRESAR AL ÍNDICE

LA DEMOCRACIA LATINOAMERICANA ENTRE EL ESTADO Y LO POLÍTICO

Paola Gramaglia[1]

Es cierto que nuestra condición "latinoamericana" no nos libera de lo que David Harvey denomina condición posmoderna, en cuanto participamos de los efectos de la acumulación flexible del capital, la fragmentación y dispersión de la producción económica, la hegemonía del sistema financiero, la rotación extrema de la mano de obra, la exclusión social económica y política (Harvey, 1996). Todo esto como un innegable cambio en los modos de ser de los humanos, cuestión que desde Latinoamérica, nos determina ser parte de un mundo globalizado.

Desde otras perspectivas críticas, o si se quiere más radicalizadas, sostienen con algunas diferencias en la determinación de la periodización de la modernidad pero coinciden en señalar la importancia de afirmar una historia concebida en "tiempos largos". En los cuales las determinaciones periódicas de occidental, modernidad y renacimiento son reinterpretadas en una historia mundial, descentrando la historia de lo europeo. Los países centrales proclaman la posmodernidad como un acabamiento de su propio tiempo histórico mientras en los países de la periferia rediscutimos los términos de validez de la misma modernidad.[2]

Para algunos de estos autores, la mundialización es un fenómeno tan antiguo como la humanidad. Sin embargo, en las antiguas sociedades esta ofrecía realmente oportunidades para las regiones menos avanzadas de alcanzar a las demás. Por el contrario la mundialización moderna, asociada necesariamente al capitalismo, es polarizante por naturaleza afirma Amin, es decir que la lógica de expansión mundial del capitalismo produce en sí misma una desigualdad creciente entre los "socios" del sistema (Amin, 2008).

---

[1] Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Correo electrónico: paologramaglia@yahoo.com.ar.

[2] Se podría mencionar a varios autores que han trabajado en esta dirección, tales como Arrighi (1994), Bairoch (1994), Braudel (1979), Wallerstein (1989), Enrique Dussel (1994), Gunther Frank (1978). Samir Amin es actualmente director del "Foro del Tercer Mundo", una asociación internacional con sede en Dakar, formada por intelectuales de África, Asia y América Latina, y destinada a fortalecer los esfuerzos intelectuales y los lazos entre los países del Tercer Mundo.

Acosta es bien preciso al distinguir el fenómeno de la globalización con el globalismo, el cual somete la perspectiva del fenómeno a una interpretación reductiva de los efectos abrumadores del capitalismo económico. "La lectura del globalismo totaliza la globalización económica, especialmente porque reduce todos los niveles de la globalización a la misma, y fundamentalmente, porque niega la política. La lectura del anti-globalismo no desconoce la relevancia de la globalización económica, pero no acepta su totalización" (Acosta, 2005: 31).

En otros espacios teóricos, el objeto social de las investigaciones en las últimas décadas emerge especialmente en la producción sociológica y antropológica la cuestión de la "diferencia" como el modo de explicación de grupos culturales al interior de las sociedades actuales. Considero fructífero para los análisis de Latinoamérica concebir las dislocaciones de sentido en las cuales las "diferencias" son posibles de comprender desde aspectos en los que se juegan, tanto los modos relacionales en los que se constituyen como las disciplinas que los toman como objeto. Cuidando de no caer en viejos culturalismos que sólo nos permiten pensar en términos estáticos y disciplinadores precisamente las "diferencias" que se pretende investigar.

No es, sin embargo, en la faceta egoísta identitaria cuando se despliega uno de los modos de la configuración social, la que me interesa analizar en este trabajo. Sino más bien, en la comprensión de la democracia en su dimensión política-utópica a través de la reconstrucción del sentido que le imprime la particular cultura latinoamericana (Mihailovic, 2003: 225).

En esta dirección indago las posibilidades filosóficas de lo político en relación a la actualización de los debates acerca de la emancipación latinoamericana —posteriores tanto al desencanto revolucionario de los setenta como al encanto eticizante de la década de los noventa— para señalar las dificultades con las que nos encontramos al concebir una ontologización de la política (Gramaglia, 2003).

Principalmente examino la propuesta de Enrique Dussel en la definición de lo político, cuando determina los procedimientos que constituirían: por un lado, la institucionalización del poder de modo casi exclusivo en la forma Estado y, por otro, una responsabilidad de los mediadores políticos como los define el autor, comprometiendo acciones de tipo elitista de aquellos representantes, "virtuosos". Teniendo principalmente estos dos tópidos reflexiono acerca de las potencialidades y dificultades que ofrece una teoría sistemática en la que prima de modo fuerte la "moralidad" como sustento filosófico de una "comunidad política" para indagar si de esta forma no se está suprimiendo las complejidades de las sociedades actuales en América Latina. Soslayando en alguna medida el autor la posibilidad de la contingencia de lo político.

Uno podría afirmar, sin temor a equivocarse, que en las décadas del sesenta y del setenta, particularmente en Argentina y Latinoamérica la idea de democracia estaba asociada casi exclusivamente a la tradición liberal de pensamiento. Esta potente determinación "ideológica" la convertía en una idea inviable para su ejecución o siquiera para imaginarla. El interés político-teórico acerca de la democracia se desdibujaba al competir con un horizonte político más vasto y prometedor como el de la "revolución".

El cambio manifiestamente más importante que aspiraban los sectores revolucionarios de la sociedad se sostenía como viable por dos razones: la creencia de tal cambio en la cercanía del tiempo y la magnitud en la transformación radical de las estructuras fundamentales de la sociedad (Gramaglia, 1996).

En las décadas siguientes, las democracias pos-dictatoriales, como las define Acosta (2005: 235), se re-construyen y se emprende la tarea de la deliberación acerca de las potencialidades de la democracia, pero ahora en otros términos. Las dos pretensiones que ofrecía la idea de "revolución" no se consumaron, razón por la que en el marco de las democracias pos-dictatoriales resulta relevante considerar una redefinición de los términos implicados en la categoría de *emancipación.*

Si comprendemos que la acción de los sujetos políticos no procura postular como necesario un momento teleológico de resolución de los antagonismos, ni postular previamente a un sujeto social que sea el encargado de cumplir el mandato de *liberación definitiva*, los supuestos resultan irrelevantes para la afirmación de la siempre ausente sutura de los *antagonismos.* No ya signados por la idea de "totalidad" y cierre como momento único y final de resolución de los *antagonismos* sino en la construcción constante de lo político a través de la presencia siempre contingente de los mismos. "... sólo hay emancipación si no hay auto-determinación última, si la brecha entre necesidad y libertad nunca es finalmente salvada. El nombre de esta asimetría puede ser llamado —dependiendo de la dimensión que querramos enfatizar— ya sea democracia, poder o hegemonía" (Laclau, 2001: 195).

La crítica a la emancipación como totalidad me facilita considerar las dislocaciones o rupturas de sentido, que implica un desplazamiento teórico-práctico de los postulados de la modernidad y determina la configuración de un nuevo horizonte de comprensión (Laclau, 1996: 17, 29) (Gramaglia, 2003: 78).

La relación entre significado y signo, al mantener el principio fundamental de la *diferencia,* por un lado, y admitir la conformación de un horizonte siempre contingente como

contenido de lo político, por el otro, consigue un equilibrio entre los postulados de totalidad y cierre que caracterizaron a la modernidad y la propuesta nihilista de la pura dispersión y diferencia que caracterizaron a la posmodernidad en tanto logra.

De esta manera sostengo en el sentido discursivo de Laclau que los *sujetos sociales de cualquier tipo* devengan en una determinación previa o articulen un significado predeterminado que la configuración política no haya establecido. La consideración de lo político se encuentra basada en el principio de la *diferencia* tanto como momento de legitimación teórica en tanto teoría del discurso como categoría política, pues ya no precisa afirmarse en la idea de un sujeto autofundado, idea que persiste en la univocidad *ontológica* que se le asigna a la clase obrera, a la víctima o a algún sujeto previo como sujeto colectivo de la emancipación (Laclau, 1996: 34).

La democracia liberal en su sentido reductivo a las formalidades procedimentales ha sido una idea poco fructífera en NuestrAmérica. No sólo ha recibido críticas desde lo teórico, sino que fundamentalmente desde la praxis política ha sido erosionada, al mismo tiempo que reinventada y re-significada en los distintos procesos de intervención de los sujetos colectivos en nuestra historia. Por ello me pregunto acerca de las formas en que los sujetos colectivos latinoamericanos instituyen mecanismos de prácticas que implicarían un distanciamiento de los modelos políticos consagrados hasta la actualidad.

En las décadas sesentas-setentas en América Latina, el problema teórico-práctico ahora traducido por emancipación (Gramaglia, en prensa: 78) para quienes se ubicaban en el paradigma del materialismo y reinterpretaban críticamente el marxismo recayó en oponer el materialismo histórico a la dialéctica. El problema que se nos plantea en la continuidad de aquellas batallas parece consistir en salirse de toda dialéctica sin caer en un posmodernismo poscolonial que desvirtúe o se desentienda de las capacidades de los sujetos en una perspectiva de inmanencia naturalizada del conflicto que nos impida comprender las complejidades actuales. En esta dirección, considero pertinente indagar la cuestión Estado en relación a las democracias latinoamericanas actuales en la particular relación de la crisis de representación política.

Enrique Dussel, tratando de comprender los cambios políticos en América Latina, en sus últimos trabajos sostiene la idea de la política como la actividad que establece "el deber ser" de la comunidad y, por lo tanto, se ocupa de determinar los principios normativos de aquélla. En este sentido la organización de la sociedad depende primaria e íntimamente del punto de vista integral del bien de la comunidad y para ello necesita sostenerse en una arquitectura propedéutica-

inclusiva-comunitarista sustentada en una unidad social basada en un consenso normativo amplio (Dussel, 2006: 24, 75).

Así, la política es para Enrique Dussel "una actividad que se organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros" (Dussel, 2006: 24, 75). La cual, a su vez, define tres grandes esferas de acción de los sujetos, cuya especificidad depende del grado de socialidad y el tipo de acción.

La primera de estas esferas es el escenario en el que se sustentan todas las otras y es definida, en algunos pasajes del texto, como la comunidad, y en otros, también como el pueblo (este último definido en la misma determinación moral). El segundo registro inscribe a las acciones de los sujetos que por su función de representación entre la comunidad y el Estado se caracterizan por acciones individuales. El tercero de estos planos se constituye en tanto "sólo podrá ser política la actividad que conduzca a la institucionalidad de las acciones" (Dussel, 2006: 57). Esta tesis me obliga a pensar que, para el autor, no es posible lo político sin institucionalidad. El modo, entonces, de interrelación que caracteriza el proceso de las tres esferas constituye una organización que puede definirse en términos de una genética de la construcción. En la cual se constituyen los espacios de lo político haciendo depender de modo necesario al anterior del anterior en el cual se asienta el fundamento de realismo ontológico que constituye la normatividad de la política.

Lo político, entonces, es el campo y el espacio en el que entra en juego, de modo diverso, la acción concreta de la materialidad social. Para el autor puede ser comprendido en tanto "se aproxima más a la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad con relaciones bifurcadas (o plurifurcadas) de causa-efecto no lineales, sociales, políticas" (Dussel, 2006: 48).

Esta opinión estaría de acuerdo con aquélla que señala que "…las profundas transformaciones económicas, culturales, tecnológicas y personales acaecidas desde los años sesenta han terminado fluidificando la realidad social en todos sus niveles, pero que ello no hace de los procesos y mecanismos de crítica y de resistencia social algo marginal o desaparecido" (García Selgas, 2001).

En este sentido, para Dussel, lo social y lo político no parecen poseer grandes distinciones diluyéndose, en alguna medida, la actividad social con el modo político, por lo menos en la forma en la que traman las operaciones que los constituyen. Con lo cual estaría comprometiendo la contingencia de lo político a un deslizamiento hacia una ontologización.

El poder de la comunidad es definido como esa *potentia*[3] que precisa del momento de la *potestas* para su actualización, efectuada siempre a través de los representantes "virtuosos". El despliegue de la "comunidad política" lo desarrolla no sólo a través de la institucionalización en la actividad de la *potestas* fundada en la relación de fraternidad sino que este compromiso debe aparecer también en el actor político como "virtuoso".

La comunidad posee el poder como mera potencia y necesita para concretarse de la acción política del sujeto. Es preciso que este movimiento se efectúe hacia la institucionalización (de la misma forma que el acto es *energeia* y la potencia *dinamys*), puesto que de esta manera el poder se manifiesta. La comunidad moralmente unida es la poseedora del poder como *potentia* (como así también de la *hiperpotentia*).

En esta perspectiva, la comunidad es la actualidad del poder de la potencia que adquiere sentido a través de la institucionalización, en la forma Estado, es decir, en la naturalización de la administración estatal.[4] Éste podría señalarse como el plano privilegiado que el autor define como política.

Las acciones de representación del sujeto poseen el mandato de la comunidad, en este registro de la acción del sujeto —tal como sostuvimos anteriormente— es el que interviene entre la comunidad y el Estado. Ahora bien, la cuestión de la representación desaparece en este punto, al exigir la acción de "espejo" de los mandantes a los mandados. Con ello, el autor pretende algo más, ya que afirma que de no resultar esta relación necesaria de transparencia en el modo de la representación, conduciendo al "fetichismo de la política" y de esta forma desvirtúa la acción de los representados y deviene ilegítima. Con esta operación entrelaza cuestiones de la vida afectiva individuales con valores de vida en común y reduce el problema de la representación en las sociedades actuales a la de mantener necesariamente "lazos comunitarios". En la interpretación que realiza Dussel, la autonomía de los actores se encuentra atrapada en una fuerte concepción comunitarista, que disipa la naturaleza aporética de la política, y reduce la relación amigo-enemigo a atributos naturales o esenciales de la amistad o de la enemistad.

La teoría dusseliana de lo político necesita de varios supuestos para poderla comprender de modo acabado:

[3] Denominaremos entonces potentia, que como una red se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo (usando las categorías de M Castells), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de todo lo político. Podría decirse que lo político es el desarrollo del poder político en todos sus momentos, desplegando en esta forma una ontología política de lo social.

1) Necesita de una socialidad comunitaria que se transforme en Estado.

2) Necesita una moralidad fraterna que sustente los lazos comunitarios.

3) Necesita un compromiso ético de los sujetos, previo a toda acción.

En algunos de los países latinoamericanos en la actualidad es la forma Estado la que está primando por sobre las otras, pero no por ello se relaciona con una "comunidad homogénea", no necesariamente, más bien deberíamos concluir que no se trata del mismo proceso de la década del setenta, ni de las mismas condiciones de posibilidad en el que la "totalidad" implicada era Estado, tampoco para los sujetos lo es en los mismos términos.

En esta dirección me interesa remarcar la importancia de comprender que en la actualidad el Estado aparece en algunos países como uno de los espacios públicos de lo político, pero no por ello el único. Que es preciso comprender que las democracias latinoamericanas post-década de los noventa están siendo re-inventadas. No pueden poseer las mismas características de los setenta al concebirse ellas mismas desde nuevos sujetos políticos como espacios de transformación. Cuestión fuertemente criticada desde la perspectiva de los liberacionistas al sostener la ausencia de representación y de capacidad política de Transformación.

En América Latina, el dislocado modelo populista concibió un modelo político de la sociedad en el que las mayorías ingresaban a la escena de lo político como sujetos. Una construcción hegemónica al interior para determinar los límites de la colonialidad al exterior. En este sentido la toma del poder del Estado o el devenir Estado constituía una ventaja sustancial en las luchas de liberación, en tanto definidos como naciones-coloniales en relación a la dialéctica opresor/oprimido con la metrópoli. Es el Estado quien sostenía exclusivamente las políticas hegemónicas para beneficio del conjunto social. Sin embargo, en la actualidad no podríamos reducir la comprensión de lo político a su aspecto estático de institución, ya que perderíamos el aspecto dinámico de lo político que poseen de significativo las democracias latinoamericanas. El cual ha sido fructífero para liberarse de las ataduras que lo ligaban a la trascendentalidad metafísica de los esencialismos pero también del mero juego de poder en su perspectiva nihilista.

Difiero en la apreciación que tiene Samir Amin en relación a los populismos latinoamericanos de los setenta que los concibe aislados de las luchas de liberación (Amin, 2008).

Precisamente en América Latina el momento de las luchas de liberación de la década de los setenta pertenece en alguna medida a una reapropiación de la cuestión pública en términos de apropiación dislocada de lo político. Específicamente teniendo como horizonte la toma del poder concebida como Estado, pero ¿es provechoso seguir pensando en los mismos términos?

En la actualidad en determinados países-nación se construye el Estado-liberal con políticas populistas a través de una fuerza comunitaria[5] importante. En otros, sin embargo, se construye el Estado-populista-socialista con una fuerza social-no comunitarista pero hegemónica importante. De la misma manera que en países-nación como Argentina o Chile —quizás los ejemplos sean más claros—, en cambio, lo ejecuta construyendo la institucionalidad Estado, con el apoyo de una ciudadanía sin lazos comunitarios hegemónica pero, contingente en su conformación social. Con lo cual tenemos una variada constitución de materia social y de institucionalidad sin poseer necesariamente lazos comunitarios o representaciones transparentes como aparenta sostener Dussel. En este sentido tampoco parece adecuado resolver la cuestión de la representación en el modo maniqueo de transparencia o "fetichismo de la política".

Creo que es posible pensar aún otras formas dislocadas de lo político como aquellos que no necesariamente se hallan en conflicto con el Estado, ni con el Sistema, o bien con el Sistema pero no con el Estado. También están aquellos que se localizan dentro del sistema pero no necesitan para su autonomía el conflicto con el Estado.

El mismo Dussel también reconoce que la razón discursiva también puede concebírsela como una práctica hegemónica del sistema vigente; para cuidarse de no caer en la trampa nos propone un "ponerse del lado de la víctima" (Dussel, 1994). Nos hace salir del juego de la discursividad para proponernos que la garantía de la igualdad es apelar a nuestro sentido ético en relación no a un sujeto sino a la víctima.

En otra parte del texto *Hacia una filosofía política crítica*, señala que su ética implica "ponerse de parte de", es decir que definido como experto intelectual, o más bien como él mismo se denomina científico solidario, debe tomar partido o adoptar u optar por la perspectiva *práctico-intersubjetiva discursiva* (Dussel, 1994). Dirimir con una apelación ética la superación de la dialéctica opresor-oprimido al interior del campo social para garantizar la opción a través de los intelectuales considero que por lo menos es reducir el problema a un decisionismo ético individual.

Los aportes teóricos de Enrique Dussel resultan un aporte significativo en la comprensión geopolítica de Latinoamérica, en tanto colaboran en la crítica a la modernidad sin embargo, el peso ontológico sigue estando en las concepciones del Estado y del sujeto como "Otro". Las

[5] El concepto de matrices político-sociales y matrices sociales que sostiene Antonio Garretón (2001).

categorías de *pobre* y *oprimido* aparentan compartir la descripción en modos pasivos de recibir la injusticia, haciendo peligrar la autonomía del sujeto en una naturalización de lo padecido.

En diferentes etapas del pensamiento de Dussel, hay una constante adopción del punto de vista del débil, el dominado, el excluido. Ahora bien. ¿De qué manera este sujeto debilitado, disminuido por el sistema capitalista, la ecología, el poder hegemónico, se manifiesta como sujeto? ¿La cuestión de la igualdad es posible de pensarse requiriendo el pedido capacitado de los intelectuales a "ponerse de parte de"? ¿Por qué dirimir la cuestión de la igualdad en la compasión por el otro?

Resulta fundamental concebir que los sujetos sociales latinoamericanos adquieran su condición política a través de formas de intervención pública irrumpiendo y provocando en el Estado-crisis. Constituyendo de esta forma mutaciones y reestructuraciones que modifican las coordenadas hasta ese momento vigentes sin implicar derivaciones conservadoras o progresistas. Estas formas de acción pública pertenecen y caracterizan a la historia política de los "sujetos latinoamericanos" como un quehacer propio de la lucha de los pueblos.

Los efectos que produce este tipo de intervención podrían ser pensados desde la idea de poner en entredicho la lógica social, o "lógica policial" al reclamar la parte de los sin parte. En el texto *El desacuerdo* lo político se concibe como un litigio producido por *un daño,* el cual se presenta como un acontecimiento eventual (Ranciére, 1996: 132). A pesar de que el denominado *Sistema* sigue cumpliendo el rol de Opresor, los sujetos latinoamericanos, aún víctimas, no han dejado de dar batalla en los resquicios que el sistema inadvierte.

La definición abierta del concepto de *Otro* tiene un potencial significativo para la teoría de lo político, al dar cuenta de un sujeto no necesariamente determinado en última instancia por lo económico sino por "impensables" determinaciones que no lo colocan por ello en la pasividad, más aún si desde ese sitio se instala la cuestión que nos interesa: las condiciones de posibilidad de un sujeto político latinoamericano.

El *Otro* como pobre latinoamericano irrumpe con la crítica al sistema colonial a través de los proyectos políticos de transformación. En este sentido, los movimientos de liberación nacional que recorren el siglo XX, en especial los de las décadas del sesenta y setenta en Latinoamérica, instituyen en lo político la crítica a las condiciones de posibilidad de la autonomía política del sujeto moderno.

La contingencia de lo político en nuestras democracias latinoamericanas lejos de comprenderse como una descripción neutra de los modos de ser de los sujetos, de las cosas y de

los acontecimientos, se podría concebir como una indeterminación propia de la acción humana, sin que por ello aceptemos que se trata de un modo confuso e inviable de lo social. ¿Cómo no intentar pensar en el dispositivo que opera en la contingencia de lo político en las democracias latinoamericanas aquel que nos posibilita pensarnos desde ese Otro lugar?

Comprender lo político en formas más fértiles se entiende si se focaliza a la sociedad civil y sus múltiples estrategias, no pensadas en relación a la toma del poder del Estado ni como políticas de Estado. Más bien, revalorizando los procesos internos de construcción política en la sociedad civil al concebir el sentido de incompletitud, como el rasgo que define el concepto de lo político. Esto define una concepción de lo político dinámica y contingente, que por sí misma no exprese una sustancialidad sino por sus diferentes formas. De esta manera lo político se encuentra en la escena de la democracia si se trata del poder institucional o en la lógica de la hegemonía cuando se trata de comprender los movimientos que efectúan los sujetos colectivos en relación al poder, o en los "a pesar de" si se trata de sujetos autónomos.

Se hace notoria la idea de que ya que no es necesario afirmar como característica propia, ni la idea de cierre, ni tampoco la totalidad que determinaba con ello una racionalidad teleológica que impedía la aparición política del *Otro*. En esta perspectiva, podríamos seguir garantizando al interior de los espacios sociales que es posible que *Otro* no pensado pueda irrumpir en la totalidad abierta.

Para continuar en la tradición de la filosofía latinoamericana es necesario re-pensar los cambios actuales en una apuesta fuerte a las capacidades de los sujetos colectivos de construir espacios sociales por sí mismos. Afirmando el concepto de poder como acción que se ejerce y no como padecimiento que se sufre. Concebir la capacidad que vehiculiza el sujeto colectivo al abandonar la lectura política que lo reducía a la fórmula dicotómica opresor-oprimido, en la que el segundo término sólo tenía como papel la pasividad o la reacción violenta. Esta re-significación permite interpretar los mecanismos sociales que efectúan los sectores oprimidos, considerando que se trata de diferentes itinerarios en los que ponen en acción una estrategia política que es la que les permite mostrar la igualdad de cualquiera con cualquiera (Gramaglia, 2003: 70-71).

En este sentido, se consigue desplazar la dialéctica a una tensión de antagonismos que estructuran procesos hegemónicos, los cuales posibilitan la comprensión de los asuntos políticos al interior de la sociedad civil como novedad, perdiendo de vista la importancia central que tuviera en la modernidad el Estado.

El esfuerzo de repensar las potencialidades del *Otro* tiene como efecto concebir los *"a pesar de"* que constituyen la maximización de igualdad y libertad en la construcción de las democracias en América latina. De lo que se trata es de poner en acto la igualdad, y esto ocurre en UN momento, en UN acontecimiento. El caso del levantamiento piquetero de Cutral-Có en el sur de Argentina en los noventa. El 1 de enero de 1994 con la aparición pública del Frente Zapatista de Liberación Nacional en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. La movilización y lucha de los mineros en Bolivia. La "bajada" a la ciudad de Asunción de los campesinos paraguayos, por señalar algunos, sin olvidar los jueves de las Madres de Plaza de Mayo, el Movimiento de los Sin Tierra, el Movimiento de los Sin Techo, la lucha de los Mapuches por la re-invención de sus confines geográficos, etcétera, etcétera, etcétera.

Comparto con la filósofa mendocina Estela Fernández la afirmación de que, sin lugar a dudas, la filosofía latinoamericana en general —particularmente la de Dussel— ha avanzado en relación al pensamiento europeo en la formulación de un concepto de humanidad auténticamente universal, que ha sido posible a partir del reconocimiento de la dimensión material de la vida como principio constituyente de la subjetividad humana. Ahora bien, establecido el principio de la *vida de todos* como criterio de verdad y de racionalidad:

¿Es necesario pensar la emancipación a partir de la imagen de la condición humana como corporalidad lacerada y sufriente?; o, por el contrario, ¿la idea misma de emancipación supone una forma de subjetividad activa, capaz de romper lo instituido y de crear lo nuevo?

Considero que el tópico en cuestión es re-pensar tanto las formas Estado como la de sociedad civil en los modos dislocados de lo político en Latinoamérica. Modos dislocados en tanto no cumplen con la transparencia de una representación de una esencia o fundamento pero, que sin embargo operan como dispositivos en la praxis transformando.

Bibliografía

Acosta, Yamandú (2005), *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina,* Montevideo, Nordan-Comunidad.

Amin, Samir (2008), Entrevista "Crítica del capitalismo mundial y construcción de alternativas", *Antroposmoderno*, http://www.herramienta.com.ar/11/11-4.htmi=autor. Consultado el 1 de octubre.

Dussel, Enrique (2006), *20 tesis de política,* México, Siglo XXI.

——— (2001), *Hacia una filosofía política crítica,* Bilbao, Descleé.

——— (1994), *Debate en torno a la ética de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina,* México, Siglo XXI.

——— (1992), *1942. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad",* La Paz, Plural.

——— (1973), "Pobreza y civilización", en Fernando García Cambeiro, *América latina: dependencia y liberación,* Buenos Aires, Colección de Estudios Latinoamericanos 4.

Fernández, Estela (2007), "De la víctima al sujeto. A propósito del otro en la filosofía latinoamericana de la liberación", *III Jornadas Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo /INCIHUSA-CONICET, en prensa.

García Selgas, Fernando José (2001), "Preámbulo para una ontología política de la fluidez social", *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social,* núm. 1.

Garretón, Manuel Antonio (2001), *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina,* Santiago de Chile, CEPAL.

Gramaglia, Paola (2008), *La democracia radicalizada en Ernesto Laclau,* Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba-Facultad de Filosofía y Humanidades, Colección Ciencias Sociales, en prensa.

—— (2003), Proyecto de Investigación "Ética, política y emancipación" (en el que analizan, entre otros temas, los discursos de los Congresos de Filosofía en la década de los noventa en Argentina), Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba-Facultad de Filosofía y Humanidades.

—— (1996), "Las categorías de revolución y pueblo en la década del setenta en la Argentina" (tesis de licenciatura de la Facultad de Filosofía y Humanidades), Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Harvey, David (1996), *A condiçao pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural,* São Paulo, Loyola, 6ª ed.

Laclau, Ernesto (2001), "La democracia y el problema del poder", *Actuel Marx,* vol.1, Argentina.

——— (1996), *Emancipación y diferencia,* Buenos Aires, Ariel.

Mihailovic, Dejan (2003), *La democracia como utopía,* Toluca, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey-Campus Estado de México.

Palti, Elías. (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Ranciére, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía,* Buenos Aires, Nueva Visión.

REGRESAR AL ÍNDICE

EL CONCEPTO DE *DEMOCRACIA* COMO EJE FUNDAMENTAL EN LA OBRA DE ATILIO BORÓN

Elena Salum Alvarado[1]

Iniciaremos este trabajo preguntándonos: ¿existe en la obra de Atilio Borón una reflexión sobre el concepto de democracia y cual es su importancia y aporte al debate latinoamericano? Nuestra respuesta es positiva, sin embargo, señalamos que su producción intelectual presenta dos particularidades: por una parte, una radicalización progresiva de su pensamiento; y por otra parte, una acentuada normatividad, que refleja una falta de propuestas de carácter empírico en su reflexión sobre democracia y ciudadanía. (El pensamiento de Borón será analizado con base en las siguientes dimensiones: desde su perspectiva para analizar la relación socialismo/democracia; desde su perspectiva para interpretar la realidad latinoamericana, y, desde su perspectiva para reinterpretar uno de los grandes temas del debate latinoamericano: el marxismo.)

Desde su perspectiva para analizar la relación socialismo-democracia

La democracia ha presentado centralidad en el pensamiento de Borón. Esto se corrobora en su análisis de la obra de Tocqueville (1982), la cual reinterpreta desde una perspectiva marxista, señalando la existencia de un desplazamiento desde el discurso teórico democrático liberal —que se distancia del Estado— hacia una búsqueda de las raíces de la democracia en la sociedad civil, lo que reflejaría un tránsito desde el politicismo juridicista hacia una línea de pensamiento de carácter societal. Esta reinterpretación de Tocqueville —quien produce una revolución en el paradigma liberal burgués al analizar sistemáticamente la relación entre aspectos sustantivos y formales de la democracia

[1] Escuela de Trabajo Social, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile. Correo electrónico: elena.salum@gmail.com.

burguesa— lleva a Borón a asimilar el pensamiento de Tocqueville con el nexo dialéctico entre igualdad concreta y libertad formal, similar al utilizado por la crítica marxista respecto de la política y de la ideología burguesa. Este ejercicio lleva a dos conclusiones: primero, los formalismos democráticos son letra muerta si no están sustentados en una condición generalizada de igualdad; y segundo, es el hecho que no obstante la igualdad constituye un terreno propicio para el desarrollo de la libertad, esta puede generar a su vez una forma de despotismo inédita, que puede incluso conducir a la cancelación de las estrechas libertades que coexisten en el orden aristocrático.

La justificación que subyace en el análisis de Borón sobre el pensamiento de Alexis de Tocqueville (1982) es que sus ideas y aportes pueden enriquecer la discusión sobre el Estado contemporáneo y las perspectivas que la democracia presenta, las que además presentarían un aire de familia con los objetos de discusión de la crítica marxista. En este contexto, la reinterpretación que realiza Borón rescata los siguientes aportes: primero, la constatación que la sociedad capitalista crea naturalmente las condiciones necesarias para el surgimiento del estatismo; segundo, la anticipación de Tocqueville sobre el estado benefactor, que detecta agudamente los problemas que se producirían un siglo más tarde; tercero, el doble carácter de la democracia como sustancia social y forma política que sólo en el marxismo es reconocida como unidad dialéctica (sustancia y forma); y cuarto, la similitud con los planteamientos weberianos. La conclusión a la que arriba es que las polaridades democracia social/democracia política; revolución social/revolución política y emancipación social/emancipación política son binomios que solo en la tradición marxista pueden recuperar su unidad, unidad que el liberalismo intenta mantener en estado de fragmentación.

La plena realización de la libertad (entendida como democracia política) sólo es posible si se puede concebir una formación social en la que no existan relaciones sociales de explotación entre los hombres. Sólo a través de la crítica a la economía, sociedad, y la política burguesa (es decir, la crítica a la explotación, el fetichismo y la alineación), será posible soldar la unidad en un proyecto democrático que sea liberalizador y humanizador en todas las dimensiones de la vida social.

Su concepto de democracia se fundamenta en una dimensión ética y bajo este prisma, advierte que el paradigma schumpeteriano presenta dos errores fundamentales que atentan contra su argumentación: en primer lugar, ignora el contenido ético y formativo de la democracia, omitiendo que ello es imprescindible en cualquier propuesta respecto de la

organización de una "buena sociedad" y no es solo un dispositivo administrativo o decisional; y en segundo lugar, ignora los procesos históricos concretos que desembocaron en la constitución de las denominadas "democracias realmente existentes".

Respecto del proceso de Transición democrática, una de sus preocupaciones centrales la situamos en la relación socialismo/democracia. Concibe la democracia como un proyecto inescindible que se sustenta en dos requisitos fundamentales: por una parte, un conjunto de reglas ciertas del juego que permita institucionalizar —y resolver provisoriamente— los antagonismos sociales y llegar a lo que denomina resultados "inciertos", esto es, llegar a resultados no siempre ni necesariamente favorables a los intereses de la clase dominante; y por otra parte, al hecho de que la democracia contiene una definición de la "buena sociedad", que dialécticamente conduce al socialismo.

En *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (1997), señala que un segmento importante de la izquierda latinoamericana, adhirió a una concepción que sostenía que la democracia era un proyecto que se agotaba como tal en la "normalización" de las instituciones políticas. En esta perspectiva, su crítica se dirige en contra de aquellos intelectuales que consideraban que esta tarea de restauración de la democracia podía ser reducida a la creación e institucionalización del orden político, entendido éste último, como un sistema de reglas del juego que se limita a plantear problemas de gobernabilidad y eficacia administrativa, omitiendo los contenidos éticos de la democracia, y obviando los contenidos de los profundos antagonismos sociales. Los intelectuales que sostienen esa visión minimalista de la democracia son criticados por Borón, y entre éstos se encuentran Manuel Antonio Garretón, con su obra *Reconstruir la política: transición y consolidación democrática en Chile* (1987) y la obra colectiva de Ángel Flisfisch, Norbert Lechner y Tomás Moulián: *Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina* (1986).

En el contexto de los estudios de transitología, O'Donnell y Schmitter (1988b y 1988a) plantearon que siempre estaba presente la amenaza de violencia en estos procesos, y advertían que una vez que se realiza la adopción de la vía revolucionaria o cuando la violencia se difunde y se torna recurrente, las perspectivas favorables a la democracia se reducen drásticamente. Frente a este argumento, Borón sostiene que la visión schumpeteriana de O'Donnell y Schmitter desnaturaliza por completo el concepto mismo de democracia y plantea una interrogante adicional: ¿por qué razones la abrumadora mayoría de la humanidad vivió la mayor parte del tiempo bajo regímenes no democráticos? Esto resulta en que la visión

schumpeteriana se hace acreedora de dos críticas centrales en su argumentación: en primer lugar, el vaciamiento ético de la democracia; y en segundo lugar, su inconsistencia en relación al proceso de construcción de las democracias realmente existentes. Por tanto, estas críticas aconsejan un rápido abandono de esta visión al momento de repensar la problemática de la democracia y democratización en Latinoamérica. En síntesis, ninguna elaboración teórica sobre transición es aceptable, si esta se realiza bajo el paradigma schumpeteriano y si no apunta a una democracia participativa, que destaque el rol que deben cumplir los actores sociales en este proceso.

Así, la tarea del demócrata latinoamericano se proyecta más allá de la simple restauración de las formas políticas congruentes con los principios fundamentales del régimen democrático. Aparte de esta primera tarea, para Borón lo central es lograr demostrar que la democracia es una herramienta eficaz para asegurar la transformación social y la construcción de una buena sociedad. El proyecto democrático y socialista de Marx logra integrar y combinar a Locke con Rousseau, pero es capaz de trascenderlos —lo que no implica su negación o supresión— al unificar libertad y gobierno por consenso junto a una reconstrucción igualitaria de la nueva sociedad socialista. En el *Búho de Minerva* (2000), denuncia el intento de asociar liberalismo con democracia:, su idea-fuerza es que entre democracia y liberalismo y entre democracia y capitalismo no existe unión posible, sino que una disyunción exclusiva, puesto que en cada intento de coexistencia, siempre habrá uno que invariablemente sale dañado y en todos los casos, es la democracia la que recibe los mayores efectos nocivos (tesis presentada en los años cincuenta por el italiano Galvano della Volpe, en sus escritos sobre Rousseau).

Otro ámbito de reflexión del autor argentino —en el cual se destaca la relevancia de la democracia— lo encontramos en el análisis de los modelos económicos. En el contexto de las economías con modelos neoliberales, destaca cuatro contradicciones en la relación democracia/mercado: en primer lugar, la democracia remite a un modelo ascendente de organización del poder, el cual se construye desde abajo hacia arriba, fundamentado en el reconocimiento de la absoluta igualdad jurídica y la plena autonomía de los sujetos constitutivos del demos. En segundo lugar, la democracia se sustenta en una lógica abarcativa, incluyente y participativa, orientada a la creación de un orden político fundado en la soberanía popular, aún cuando reconoce que este proceso no ha finalizado aún. En sentido opuesto, el mercado, se basa en la competencia, segmentación y selectividad. Si en democracia la

participación de uno exige y potencia la participación de otros, en el mercado esta definición se hace en un sentido negativo: el consumo de uno, significa el no-consumo de otro. En tercer lugar, la democracia está animada por un afán de justicia mientras que el mercado es completamente indiferente a ésta, la fuerza que lo mueve es la búsqueda de lucro, primando en él el rédito y no la equidad. Finalmente, plantea que la democracia posee una lógica expansiva originada en la igualdad establecida en la esfera política lo que impulsa al demos a intentar transportar su dinámica igualitaria hacia los diversos terrenos de la sociedad y la economía, lo que influyó en el proceso de democratización de la sociedad. Sin embargo, en la actualidad esto ha sufrido un proceso de involución encontrándonos frente a un proceso de des ciudadanización.

Este tránsito de los criterios costo-beneficio y eficiencia desde el ámbito de la economía hacia los ámbitos de la ciudadanía y el Estado, implantan un nuevo orden político cuyo sello característico es la desigualdad y la exclusión. Es en este contexto de denuncia de los efectos del capitalismo, donde plantea que lejos de extinguirse, la necesidad del socialismo se acentúa frente a la densa oscuridad que el predominio del capitalismo ha extendido en las sociedades latinoamericanas. A través de la lectura de la crítica que realiza, es posible observar la relevancia que el autor asigna al tema de la democracia, como también es posible advertir la radicalización de su pensamiento a medida que avanza el tiempo.

Desde su perspectiva para interpretar la realidad latinoamericana

Borón analiza las transiciones en Latinoamérica y realiza un aporte al debate al argumentar respecto del carácter fascista de las dictaduras en la región durante la década de los ochenta. O'Donnell, en su obra *Tensiones en el Estado burocrático-autoritario y la cuestión de la democracia* (1978), planteó su hipótesis relativa a que los regímenes autoritarios del Cono Sur no constituían fascismos sino autoritarismos democráticos y la única forma de combatirlos consistía en la unívoca invocación a la democracia. Frente a esto, Borón intenta relativizar la utilidad del concepto fascismo. A pesar del aire de familia que caracteriza a las dictaduras de nuevo cuño y al fascismo, plantea la existencia del "Estado militar" como alternativa histórica al fascismo, como la solución actual que la nueva fase de desarrollo

genera en la periferia, lo que refleja otra crisis económica, política e ideológica para otra alianza de clases dominantes en la nueva modalidad de acumulación.

Para Borón (1977), fascismo y Estado militar corresponden a dos formas de Estado que surgen en diferentes momentos de la etapa imperialista del capitalismo, presentando una distinta configuración en las clases dominantes: en el primer caso, predominio de la burguesía monopólica nacional y en el segundo caso predominio del capital monopólico internacional en formaciones sociales periféricas. Entre ambos tipos, se encuentra la capitulación de la burguesía nacional ante el capital imperialista organizado en empresas trasnacionales, por tanto ambas formas corresponden a diferentes mecanismos de realización del capital, orientados ahora al mercado interno de las economías dependientes y subdesarrolladas que han experimentado un rápido proceso de internalización en virtud de la masiva presencia de trasnacionales. En la propuesta de Borón, como aporte al debate latinoamericano —y como respuesta a O'Donnell, para intentar dar cuenta de esta nueva situación en América Latina— es posible verificar la influencia teórica de Ruy Mauro Marini (quien desde el paradigma marxista planteó los elementos necesarios para la construcción de una teoría marxista de la dependencia y analizó la forma en que se especifican las leyes del desarrollo capitalista en Latinoamérica).

Su propuesta de Estado militar, plantea la importancia de evitar una visión mecanicista-economicista de las dictaduras, ya que a partir del análisis del fracaso económico de éstas se podría anunciar su caída y profetizar que llegó la hora de instaurar el socialismo. Frente a esta posible situación, su aporte consiste en advertir la necesidad de contar con un análisis concreto de la coyuntura de la lucha de clases, que impida desembocar en una estrategia paralizante de la clase obrera. Su preocupación por participar en este debate aportando su propuesta de Estado militar, se fundamenta en su preocupación por no subestimar al capitalismo y sus variados mecanismos de recuperación que han sorteado con éxito graves crisis económicas en distintos momentos históricos.

Desde su perspectiva para interpretar uno de los grandes temas del debate latinoamericano: el marxismo y su vigencia como cuerpo teórico

Borón concibe el marxismo como una teoría que presenta una doble característica: como un saber que contiene la totalidad de conceptos, categorías e instrumentos teóricos y metodológicos suficientes para poder dar cuenta de la realidad contemporánea; y como un saber viviente, necesario e imprescindible para poder acceder al conocimiento de la estructura fundamental y las leyes de movimiento de la sociedad capitalista.

El marxismo proporcionaría un aporte que es posible desagregar en tres dimensiones: una visión de totalidad; una visión de la complejidad e historicidad de lo social; y una perspectiva acerca de la relación teoría y praxis. La dimensión de totalidad —siguiendo a Kosik (1967)— es entendida por Borón considerando a la base y la superestructura en sus recíprocas relaciones, movimiento y desarrollo; y además considerando que son hombres y mujeres, los sujetos históricos, quienes crean en el proceso de producción y reproducción, tanto la base como la superestructura; construyen la realidad social, las instituciones y las ideas de su tiempo, y en esta creación de la realidad social, los sujetos se crean a sí mismos como seres históricos y sociales.

Respecto de la visión de complejidad e historicidad de lo social que provee el marxismo, esta es más necesaria en situaciones como la actual, en que el clima cultural de la época es propenso a reduccionismos y simplificaciones de diversa naturaleza. En relación con la perspectiva teoría/praxis, el marxismo en una versión renovada, aporta su reflexión al fortalecimiento de esta relación, que constituye una empresa teórico-práctica, que no manipula en forma abstracta categorías y conceptos escindidos por completo del mundo real. Se plantea la reafirmación de la vigencia del puesto marxismo a fines del siglo XX y aboga en pro de un marxismo racional y abierto, que excluye ciertamente las posturas de los filósofos y científicos sociales tributarios de las visiones del neoliberalismo como también del nihilismo posmoderno, que postulan la muerte del marxismo tras la caída del Muro de Berlín.

Respecto de la relación socialismo/democracia, su pensamiento permite reconocer dos influencias teóricas: en primer lugar, la de Rosa Luxemburgo, autora que recupera el valor de la democracia sin legitimar el capitalismo y sin desechar la utopía y el proyecto socialista, y en segundo lugar, la de Antonio Gramsci, quien ejerció una fuerte influencia en los autores

argentinos y chilenos analizados en este estudio, específicamente respecto de su reflexión sobre hegemonía.

Al argumentar acerca de la vigencia del marxismo como corpus teórico, y siguiendo a Eric Hobsbawm, se pregunta: ¿acaso Marx será el pensador del siglo XXI? La respuesta de Borón es que la teoría marxista proporciona todos los elementos para hacer frente a la crisis actual, para lo que se requiere un marxismo renovado, pluralista y dinámico abierto a colocar en discusión los grandes temas de nuestro tiempo. Sin embargo al analizar la filosofía política, en el nuevo ethos dominante de ésta última, cualquier visión totalizadora es despreciada como un gran relato de carácter obsoleto o como una búsqueda ingenua de la utopía de la "buena sociedad" y donde las metas de carácter comunitario no encuentran relación alguna con el individualismo y afán de lucro, impuestas por el sistema neoliberal vigente.

Podemos concluir que la centralidad de su aporte se sustenta en la capacidad de adaptar categorías provenientes del marxismo y reinterpretarlo desde una perspectiva latinoamericana para analizar su contribución y vigencia como cuerpo teórico. Es precisamente desde este paradigma, donde el autor realza el valor de la democracia como un componente ético imprescindible en la construcción de una "buena sociedad" y cómo desde un prisma estructuralista, profundiza en la obra de Alexis de Tocqueville, de la cual rescata elementos de valor, que son asimilables a los de la crítica marxista. Sin embargo, su obra no permanece solo en el análisis de categorías y conceptos foráneos, sino que estos son adaptados a fin de dar cuenta de la realidad de la región latinoamericana frente a temas como el fascismo, como asimismo respecto de los efectos del capitalismo en nuestras sociedades a las que denomina como dependientes.

Puede que muchos asimilen a Borón como un autor dedicado sólo al análisis de los efectos económicos del capitalismo, pero esa podría ser una mirada reduccionista, sino se estudia la importancia que éste concede a la democracia y en la forma como llega a constatar que la necesidad del socialismo, como alternativa de construcción de un orden social, no ha muerto sino que permanece latente.

Para finalizar, resulta imperioso efectuar un reconocimiento a la profundidad de la obra de Atilio Borón, a su aporte al debate de la realidad latinoamericana, como asimismo, a la centralidad que el concepto de democracia adquiere en su reflexión durante las ultimas tres décadas del siglo XX. Sin embargo, la deuda intelectual que nos arroja el análisis de su

producción en dicho periodo, radica esencialmente en la carencia de propuestas de carácter empírico para perfeccionar la democracia en la región latinoamericana.

Bibliografía

Borón, Atilio (2000), *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Fondo de Cultura Económica.

——— (1997), *Estado, capitalismo y democracia en América Latina,* Buenos Aires, Oficina del Ciclo Básico Común, 3ª ed.

——— (1982), "Alexis de Tocqueville y las transformaciones del Estado democrático: una exploración después de siglo y medio", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 44, núm. 4, octubre-diciembre.

——— (1977), "El fascismo como categoría histórica: en torno al problema de las dictaduras en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 39, núm. 2, abril-junio.

Flisfisch, Angel, Manuel Antonio Garretón y Tomás Moulián (1986), *Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina,* Montevideo, CLAEH.

Garretón, Manuel Antonio (1987), *Reconstruir la política: Transición y consolidación democrática en Chile,* Santiago de Chile, Andante.

Kosik (1967), *Dialéctica de lo concreto,* México, Grijalbo.

O'Donnell, Guillermo (1978), *Tensiones en el estado burocrático-autoritario y la cuestión de la democracia,* Buenos Aires, Documentos CEDES/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, núm. 11.

O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter y Lawrence Whitehead (comps.) (1988a), *Transiciones desde un gobierno autoritario. Volumen IV. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas,* Buenos Aires, Paidós.

——— (1988b), *Transiciones desde un gobierno autoritario. Volumen II. América Latina,* Buenos Aires, Paidós.

REGRESAR AL ÍNDICE

Cambios en las ideas y prácticas de la democracia latinoamericana

"TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA" DESDE LA POSTRANSICIÓN

Yamandú Acosta[1]

En anteriores oportunidades he efectuado aproximaciones reflexivas, analíticas, críticas y normativas a las llamadas "nuevas democracias" (Weffort, 1993) o democracias posautoritarias o posdictatoriales en América Latina (Acosta, 2005 y 2008), poniendo progresivamente el acento en su condición de "postransicionales", lo cual no desplaza la gravitación de las ideas y prácticas del autoritarismo o la dictadura a la de transición en la identificación y eventual identidad, sentido, posibilidades y límites de tales "nuevas democracias", sino que destaca el co-protagonismo de esta idea y su implementación práctica, en los procesos vigentes en las mismas.

Sin dejar de considerar la pertinencia de la paradigmática identificación de Weffort en la que inicialmente me he apoyado, de acuerdo con la cual el provenir del "reciente derrumbe de las dictaduras, que conducen a la restauración de una democracia que nunca antes llegó a consolidarse" (Weffort, 1993: 134), es lo que define a las "nuevas democracias" (Argentina, Brasil, Guatemala, Perú) por oposición a las "viejas democracias" entendidas como aquellas que antes de las dictaduras habían logrado consolidarse (Chile, Uruguay) o no habían tenido un paréntesis dictatorial (Costa Rica); he propuesto entender como "nuevas democracias" a las que resultan de la transición desde "nuevos autoritarismos", ejemplificados empíricamente en los regímenes dictatoriales de la década de los setenta en el Cono Sur de América Latina (Uruguay, Chile y Argentina), tal vez más paradigmáticos que el antecedente de los sesenta para la región (Brasil).

Estos regímenes dictatoriales, siendo obviamente autoritarios, han sido además "totalitarios" por su pretensión totalizante de intención fundacional o refundacional de sus respectivas sociedades, con distinto éxito en dicha pretensión, en función de una conjunción de razones, en relación a las cuales el tipo de transición (negociada, condicionada y por derrota,

[1] Facultad de Derecho, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. Correo electrónico: yamacoro@adinet.com.uy.

respectivamente) más que una razón no ha sido tal vez sino una cara visible de un conjunto de razones profundas no inmediatamente perceptibles, dinamizadas por la aleatoriedad de elementos y procesos coyunturales propios de cada sociedad individualmente considerada.

En esa perspectiva he entendido y sigo entendiendo que, en su condición de democracias "posautoritarias" o "posdictatoriales", el autoritarismo y la dictadura sin dejar de pertenecer al pasado del presente democrático son omnipresentes en el mismo, determinando condiciones para la identidad —sentidos, límites y posibilidades— de tales "nuevas democracias".

En la misma lógica, he entendido y entiendo que la condición de "postransicionales", por la que las transiciones, sin dejar tampoco de pertenecer al pasado del presente democrático son igualmente omnipresentes en el mismo, implican una sinergia con el autoritarismo y la dictadura, sobredeterminante de las *nuevas democracias*, cuya *identificación* como *democracias* cumple tal vez el papel de invisibilización, legitimación y consolidación de *identidades* cuyo status democrático puede, razonablemente, ser discutido.

Un primer centro de interés en esta nueva aproximación se refiere a la caracterización "nuevas democracias" antes indicada, en relación a la paradigmática de Weffort. Según hemos consignado, Weffort identifica a las "nuevas democracias" por relación a las "viejas democracias". Nuestra propuesta identifica a las "nuevas democracias" en relación a los "nuevos autoritarismos". En la visión de Weffort la condición por la cual las "nuevas democracias" son "nuevas" está dada por la no consolidación de su status democrático en su historia anterior al paréntesis dictatorial: aquella no consolidación y no este "paréntesis" al que de cierta manera explica, es el fundamento de la adjetivación de "nuevas" para tales democracias.

De acuerdo con nuestra propuesta, la condición por la cual las "nuevas democracias" son "nuevas" no depende del status de consolidadas o no consolidadas de las democracias antes del paréntesis dictatorial; depende sustantivamente de la "novedad" de este paréntesis en los términos de dictadura o autoritarismo de nuevo tipo, que lejos de ser un resabio de premodernidad como parecen haberlo sido las tradicionales dictaduras latinoamericanas, son una fuerte expresión de modernidad en razón de su pretensión fundacional o refundacional de un nuevo orden económico, social, cultural, político, ideológico, institucional y espiritual de identidad capitalista y liberal profundizada, por lo que son totalizantes y totalitarias.

De esta manera, los casos de Chile y Uruguay, que en la lectura de Weffort ejemplifican no obstante las dictaduras de los setenta la condición de "viejas democracias",

contrastando para el Cono Sur con el caso de Argentina que ilustra el de "nueva democracia", en nuestra lectura los tres casos ilustrarían la condición de "nuevas democracias. Las tres se construyen a través de transiciones desde dictaduras o autoritarismos de nuevo tipo, por lo que además no se trataría para ninguno de los tres casos de la "restauración de una democracia", sino que aún bajo la aparente "restauración" institucional en el caso en que la misma pudiera disimular los enclaves o lógicas autoritarias subyacentes que de suyo configuran novedad, lo que desborda como novedad en el sentido fuerte, es la afirmación del espíritu de las instituciones para las cuales la voz de Dios ya no podrá ser la del pueblo como pretendía serlo en las décadas predictatoriales en experiencias populistas, desarrollistas, intervencionistas y reformistas, sino la del mercado de la mano de una ciudadanía y un sistema de partidos reconfigurados a su imagen y semejanza.

Chile y Uruguay —en ese orden— producto de una transición fuertemente condicionada en el primer caso y negociada en el segundo, expresan más enfáticamente que el caso de Argentina —que en la lectura de Weffort sería el único de "nueva democracia" en relación a las dictaduras de los setenta—, la condición de "nuevas democracias" por la fuerte vigencia de las instituciones y de su espíritu, que son las instituciones y el espíritu de la modernidad capitalista y liberal profundizada en la posmodernidad: la sinergia entre "espíritu" e "instituciones" hace a la fuerza de su novedad, la que a nuestro juicio se revela complementariamente antientrópica en su identidad capitalista y entrópica en su identidad democrática en términos de democracia sustantiva.

En nuestra lectura, la fuerte institucionalidad, por la que la lectura de Weffort las hace con justicia "viejas democracias", resulta fortalecida por la recuperación e imposición del espíritu que debe animarlas a cuya fuerza contribuyen a su vez, con la que es propia de una institucionalidad consolidada, no obstante el quiebre dictatorial cuyo sentido último fue suspender transitoriamente su vigencia para volver a ponerlas en funcionamiento una vez que las amenazas a su espíritu hubieran sido neutralizadas y que este espíritu mismo se encontrara fortalecido, que es el del capitalismo totalizado, utópico en la década de los ochenta y nihilista a partir de la de los noventa, proceso que no puede ser reducido a la "restauración" de las instituciones.

La recuperación e imposición de ese espíritu es en primer lugar producto del exorcismo llevado a cabo por el ejercicio del terrorismo de Estado por parte de las dictaduras, que de esa manera procuran legitimarse como cruzadas en nombre de una espiritualidad

superior frente a sociedades decadentes, que habilitaban la emergencia y ascenso de formas de sentir, pensar y actuar, heréticas y diabólicas.

Dicho en breve, Chile y Uruguay, en cuanto "viejas democracias" son por ello "nuevas democracias" en las que el "espíritu de las instituciones" que hace a la novedad de las mismas, se ve legitimado por la fuerte institucionalidad, aparentemente solo "restaurada", aunque de hecho transformada por la imposición y profundización de ese espíritu fundante: el espíritu del capitalismo que procura legitimarse en la institucionalidad democrática concebida y realizada dentro de su horizonte de sentido.

Mientras tanto, Argentina, es el caso de "nueva democracia" en que el mismo "espíritu de las instituciones" parece no encontrar una institucionalidad y una cultura democráticas fuertes en cuya pretendida "restauración" asentar su legitimidad, por lo que frente a la aleatoriedad de las fuerzas, orientaciones, tensiones y conflictos de actores tradicionales y emergentes que procuran metas diferentes y contrapuestas, las "astucias del espíritu" deben extremarse en la perspectiva de una consolidación democrática conforme a la orientación de sentido de ese espíritu rector.

Nuestro segundo centro de interés, segundo en el orden de la exposición, aunque central en la actual propuesta de análisis, está en la idea de "transición a la democracia" de la cual nos ocuparemos en lo que resta de este trabajo.

Plantearlo en segundo lugar se justifica, porque la idea de "transición a la democracia" nace en la década de los ochenta en el seno de los "nuevos autoritarismos" como una alternativa a los mismos. Por ello el horizonte de dicha alternativa queda encerrado dentro de los límites del horizonte de sentido implementado por el poder autoritario como su aporte a la sociedad más allá de los límites de su ejercicio directo del mismo, por la colonización de las subjetividades.

Si son correctas tanto la interpretación de Cecilia Lesgart como nuestra lectura de la misma, "transición a la democracia" parece haber sido antes una idea, una construcción intelectual, una "innovación teórica", "innovación conceptual" o "invención" (Lesgart, 2003: 19), que una práctica histórica efectiva.

A nuestro juicio, expresa singularmente la tesis del marco categorial del pensamiento que hemos hecho nuestra desde planteos de Franz J. Hinkelammert, según la cual, este puede ser derivado de los procesos sociales mismos en los que permite ver promover y eventualmente realizar ciertas posibilidades pero no otras. Si ello es así, para el caso

específico de "transición a la democracia" y el juego de lenguaje que integra las teorías de las transiciones de los ochenta en el Cono Sur de América Latina, nos encontramos en el caso en que una producción del campo intelectual que con el protagonismo al interior del mismo de actores de la ciencia política y de cierta izquierda intelectual que en la década de referencia, sea al interior de los "nuevos autoritarismos" sea en el exilio como efecto de los mismos y, por lo tanto, igualmente comprendidos por ellos, traduce los procesos y horizontes sociales de sentido dados, en la formulación del marco categorial del pensamiento de la transición, que alcanzando los confines del campo cultural en su conjunto, se hace operativo en el campo del poder con específica visibilidad en el campo político, incluyendo régimen y sistema político, a través de las mediaciones del escenario político con sus actores, aportando como mediación conceptual la visualización y promoción de ciertas posibilidades así como su puesta en práctica, con la complementaria invisibilización y bloquemiento de otras eventuales posibilidades en el marco de las contingencias del presente-futuro.

"Transición a la democracia" tiene así el rango de una idea-fuerza cuyo sentido es el pasaje de un régimen político a otro, que como efectivo proceso histórico en el contexto del Cono Sur de América Latina de la década de los ochenta, consiste en el pasaje de la dictadura a la democracia, en el que es imposible no reconocer las virtudes del régimen a que se llega entre las cuales la recuperación del estado de derecho, con lo que el mismo implica de garantías al ejercicio de las libertades y los derechos civiles y políticos, es de las objetivamente más importantes y subjetivamente más sensibles. Pero el inevitable deslumbramiento generado por estas garantías para el ejercicio de las libertades y derechos civiles y políticos, inexistentes todavía en la "dictadura transicional" como fase intermedia entre la dictadura y la transición, escamotea a la visión otras zonas del proyecto y el proceso transicional que tal vez no son accidentales sino componentes esenciales del sentido de la idea de "transición a la democracia" en el contexto, que se internalizan en el significado con tal fuerza que el término esperado de la "transición", es decir, "la democracia", es anticipado por la idea de "transición" y luego por su puesta en práctica, como lo otro respecto del "autoritarismo" y "la dictadura" que constituyen el punto de partida; legitimidad de la meta anticipada en el pensamiento y en la práctica, que se traslada a la idea y las correspondientes prácticas de "la transición" que procuran alcanzarla.

Cuando en cambio se mira "la idea de transición a la democracia" y su puesta en práctica "desde la postransición" como es el caso, tal vez se devela que la pretendida meta de "la

democracia" como lo otro respecto del autoritarismo solamente ha sido alcanzado en el grado en que, como ya dijimos, tanto la idea como el proceso fueron reducidos al pasaje desde un régimen de gobierno a otro —del régimen dictatorial al régimen democrático— con lo que "la democracia" misma —y por cierto también "la dictadura"— fue reducida a esa condición de "régimen de gobierno", esto es a su dimensión política, reducida a su vez esta dimensión en el marco de las sobredeterminaciones del politicismo institucionalista o institucionalismo politicista.

Se ha ido así fortaleciendo una lógica institucional procedimentalista en la que el juego de las instituciones y los actores institucionalizados implica sistemas de contralores y contrapesos en que el principio de las mayorías se legitima por el respeto y garantías a las minorías, en lecturas en que las diferencias "de situación", "de condición" o "de intereses", parecieran tender a reducirse a diferencias "de opinión", legitimando el supuesto procedimental de que todas deben ser democráticamente tomadas igualmente en cuenta desde que todas valen democráticamente igual.

Esa lógica institucional procedimentalista en que la fuerza de los argumentos sumada al reconocimiento de todos los actores como argumentantes competentes, desplaza aparentemente a los argumentos de la fuerza, coloca en la escena a "la democracia" como lo otro respecto del "autoritarismo" y la "dictadura".

Más aún, la consolidación y profundización de esta institucionalidad y su espíritu, aventan la amenaza de un eventual retorno autoritario-dictatorial, que como "régimen de gobierno" parece quedar reducido a una experiencia del pasado.

Desanclada la institucionalidad democrática de sus fundamentos estructurales, en la afirmación de una lógica de lo político que dejaría de tener el carácter de variable dependiente de las lógicas económicas y sociales, que es un aspecto relevante de las teorías de las transiciones de los ochenta, no obstante sus estimables aportes por la habilitación de la percepción, discernimiento y conceptualización de elementos, procesos y relaciones propios del campo de lo político que permiten entenderlo de un modo nuevo e intervenir en él con eficacia sobre nuevos fundamentos teóricos; el énfasis politicista resultante en las aproximaciones analíticas, críticas y normativas a lo político de las mismas, al definir un nuevo campo, a las virtudes de dicha definición bajo la apariencia del abandono de los fundamentos estructurales económico-sociales que la misma implica, el efecto eventualmente no intencional que genera es la reproducción de los mismos, en tanto el partido de la política

se juega en otro campo, con reglas que se pretenden propias, autónomamente construidas y ajenas a las del campo económico-social.

La idea de "transición a la democracia", conjuntamente con las de "democracia" y "dictadura" como "regímenes de gobierno" y, por lo tanto, "la transición" como pasaje del régimen de gobierno dictatorial al régimen de gobierno democrático, en el contexto del Cono Sur de América Latina de la década de los ochenta, son solidarias con la reproducción de las estructuras capitalistas. "Transición a la democracia" es una idea legitimadora y orientadora de la consolidación de la transición a un capitalismo profundizado, por lo que "transición a la democracia" como práctica es "consolidación del capitalismo", utópico en las condiciones de los ochenta en relación a las promesas de la mano invisible del mercado y nihilista a partir de los noventa en tanto ya no promete mundos mejores sino que se anuncia como el único posible frente al cual no hay alternativas, reedición del capitalismo salvaje del siglo XIX en versión de la transición siglo XX a siglo XXI, que siendo una época de cambios, se trata fundamentalmente de un cambio de época.

La idea de "transición a la democracia", puesta en pensamiento y acción en la década de los ochenta en el Cono Sur de América Latina, es fundamento del consenso y la dirección cultural propias de las buenas maneras democráticas de la hegemonía que comienza a construirse, allí donde el orden capitalista, al sentirse fuertemente amenazado en el curso de los sesenta y setenta, había tenido que recurrir a las malas maneras autoritarias de la dominación dictatorial. "Transición a la democracia" como idea y como conjunto de prácticas que en ella se fundamentan, en su sentido y en su significado incluye reproducción de las estructuras capitalistas en las cuales está anclado el "espíritu de las instituciones".

En América Latina, "transición" en el imaginario social y en el debate teórico ha tenido inicialmente el sentido de transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Esta fue una transición hasta hoy incompleta que en el mejor de los casos implicó modernización sin modernidad, primado de la racionalidad instrumental sin las orientaciones de sentido y valor de la razón práctica.

Hay un segundo sentido de "transición" emergente en las décadas de los sesenta y setenta, el de transición —en la medida en que "revolución" y "transición" no sean incompatibles en razón de la carga rupturista de la primera y gradualista de la segunda— del capitalismo al socialismo. Esta transición —que el caso chileno ilustra puntualmente mejor que ningún otro— ha resultado "derrotada" o "fracasada", o tal vez ambas cosas entre las

que, siguiendo la terapéutica vazferreiriana del pensamiento, no deberíamos introducir una "falsa oposición".

Finalmente, el tercer sentido de "transición", el que nos ha ocupado centralmente, de "transición a la democracia", esto es, de un régimen de gobierno dictatorial a un régimen de gobierno democrático en la década de los ochenta, que en esos estrictos términos se presenta cumplida y aparentemente consolidada.

Desde la "postransición" en la que hoy nos encontramos, proponemos como tesis para discutir y como hipótesis para profundizar la investigación sobre nuestras democracias, que "transición a la democracia" como idea y como conjunto de prácticas institucionalizadas en los regímenes de gobierno posdicatoriales y postransicionales vigentes, incluye en su sentido y en su significado las anteriores transiciones no cumplidas, por incompletad la primera y por fracaso o derrota la segunda.

Justamente por ser de los tres casos, el único de transición cumplida, su cumplimiento parece implicar la legitimación en términos de "democracia", de una modernización incompleta y de un capitalismo nihilista y salvaje sin alternativas.

Bibliografía

Acosta, Yamandú (2008), *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos,* Montevideo, Nordan-Comunidad.

——— (2005), *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina,* Montevideo, Nordan-Comunidad.

Leiras, Santiago (1996), "Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?", en Julio Pinto (comp.), *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades,* Buenos Aires, OP/CBC/UBA, pp. 169-175.

Lesgart, Cecilia (2003), *Usos de transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década de los 80,* Santa Fe, Homo Sapiens.

Respuela, Sofía (1996), "Las transiciones a la democracia en América Latina. Las teorías de los 80 desde los 90", en Julio Pinto (comp.), *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades,* Buenos Aires, OP/CBC/UBA, pp. 177-213.

Weffort, Francisco (1993), "Nuevas democracias ¿cuáles democracias?", en *¿Cuál democracia?,* San José de Costa Rica, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 133-166.

REGRESAR AL ÍNDICE

CRISIS DE LA DEMOCRACIA NEOLIBERAL EN AMÉRICA LATINA

Jaime Ornelas Delgado[1]

Introducción: la democracia fallida

Después de la euforia desatada en América Latina por el fin del ciclo de las dictaduras militares y el paso a los gobiernos neoliberales sustentados en la democracia representativa o de mercado, etapa que se teorizó como *transición democrática*,[2] nuestra región ha entrado en un periodo de crecientes interrogantes y dudas crecientes sobre el sistema democrático que permitió la consolidación del modelo neoliberal en la mayor parte de los países de Latinoamérica.

Aunado a lo anterior, la falta de resultados que ayuden a mejorar las condiciones de bienestar social de la población han provocado una creciente insatisfacción política que se expresa por el surgimiento de distintas expresiones del movimiento popular a todo lo largo de América Latina.

El hecho es que, cuando el neoliberalismo mostró su incapacidad para resolver los problemas seculares de pobreza y desigualdad en nuestros pueblos, comenzó en América Latina un periodo de de emergencia del movimiento social que va desde la resistencia contra el modelo económico sustentado en la economía de mercado y su democracia de "libre competencia" limitada al proceso electoral y que reduce el ejercicio de la política a ciertos sectores de la sociedad excluyendo a la mayor parte de la población que "desconoce lo complicado del quehacer político", hasta el ascenso del movimiento popular, la construcción de alternativas al neoliberalismo y la asunción al gobierno, por la vía electoral, de dirigentes

[1] Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional (CIISDER), Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, México. Correo electrónico: ornelasdelgadojaime@hotmail.com.

[2] La transición democrática sería el lapso que va de un régimen político autoritario a otro democrático. En consecuencia, las transiciones se delimitan, de un lado, por el inicio del proceso de disolución del régimen autoritario y, del otro, por el establecimiento de un sistema democrático. De esta manera, toda transición implica alternancia en el gobierno por la vía de las elecciones.

populares que alcanzaron el triunfo ofreciendo a los ciudadanos proyectos políticos y económicos diferentes al neoliberal.

En una geometría por lo demás variable, los gobiernos progresistas del continente han sido en buena parte fruto de la movilización popular con consignas "antineoliberales". El kirchnerismo es incomprensible sin las jornadas de 2001, el ciclo de rebeliones populares boliviano catapultó al primer presidente indígena, la presión popular evitó un golpe contra Hugo Chávez en 2002, la acumulación sindical-electoral del PT en Brasil fue la base de los triunfos de Lula, las sucesivas rebeliones urbano-rurales proyectaron a Rafael Correa a la Presidencia de Ecuador y el agotamiento ciudadano con el Partido Colorado —60 años en el poder— movilizó al electorado paraguayo a favor de Fernando Lugo. En realidad, sólo Chile y Uruguay se mantuvieron fieles a una institucionalidad a prueba de fisuras a la hora de "girar a la izquierda".

Pero si bien actualmente transcurre un repunte político del movimiento popular en América Latina, en estos momentos después de una especie de pasmo de la derecha neoliberal que veía con azoro el derrumbe del sistema que "había dado fin a la historia", presenciamos ahora una dura contraofensiva contra los gobiernos populares legalmente constituidos y en aquellos países donde el neoliberalismo mantiene su hegemonía se produce un poderoso embate contra el movimiento social recurriendo al sencillo expediente de criminalizarlo, equiparándolo en ocasiones con la delincuencia organizada, para reprimirlo utilizando el "monopolio legal de la violencia".

En la parte inicial la de resistencia, la aparición de los zapatistas en Chiapas o de los "Sin tierra" en Brasil, los "piqueteros" en Argentina o la lucha de los intelectuales contra el *pensamiento único* y los postulados del Consenso de Washington,[3] los Foros Sociales mundiales que desde 2001 convocan a la construcción de "otro mundo posible" o las marchas

[3] El discurso conservador que explicó la bancarrota fiscal del Estado de Bienestar de los años ochenta por los "excesos del gasto gubernamental", se tradujo en un decálogo que recibió el nombre de *Consenso de Washington* "por la coincidencia de recomendaciones económicas formuladas por los organismos propulsores de las reformas (principalmente el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), todos ellos domiciliados en la capital de Estados Unidos". La estrategia *recomendada* por el Consenso de Washington para superar el estatismo y alcanzar los equilibrios macroeconómicos con bajas tasas de inflación, se sustenta en los siguientes 10 puntos: 1. Disciplina y equilibrio fiscal; 2. Priorizar el gasto público en áreas de alto retorno económico; 3. Reforma tributaria; 4. Tasas positivas de interés fijadas por el mercado; 5. Tipo de cambio competitivo y liberación financiera; 6. Apertura comercial; 7. Apertura total a la inversión extranjera a la que se dará trato de nacional; 8. Privatización de todos los activos públicos; 9. Desregulación de la economía; y 10. Protección a la propiedad privada (Borón y Gamina, 2004: 133-134; Vilas, 2000: 35).

de Seatle y Cancún contra la Organización Mundial de Comercio, fueron forjando un poderoso movimiento popular que pronto pasó de la resistencia a la construcción de propuestas alternativas que guiaron la ofensiva electoral que inició el resquebrajamiento de la hegemonía política y económica neoliberal, construida desde Pinochet, pasando por las diversas dictaduras militares y consolidada con los gobiernos "democráticos" de los Cardoso, los Menem, Fujimori, Carlos Andrés Pérez y los Salinas, por mencionar sólo a algunos de sus más conspicuos representantes.

El primer hecho de la ofensiva electoral popular antineoliberal, fue el inobjetable triunfo de Hugo Chávez en 1998; más tarde, la victoria de Lula en 2002 dio nuevo impulso a la certeza de que el neoliberalismo era vulnerable; así mismo, la victoria en Argentina de Kirchner en 2003 mostró que era posible derrotar política e ideológicamente al neoliberalismo y a los resabios de los aparatos represivos heredados de una larga y sangrienta dictadura; Tabaré Vázquez en Uruguay, en 2004, fue una alentadora señal del ascenso popular y de que el neoliberalismo iba en retirada en Sudamérica; Daniel Ortega en 2006 en Nicaragua y, recientemente en Paraguay, Fernando Lugo muestran con sus triunfos irreprochables que el impulso popular frente al neoliberalismo no ha cesado y que todas estas victorias, conviene recordarlo, se produjeron con programas opuestos al neoliberalismo y derrotando a partidos y candidatos que ofrecían mantener la ortodoxia neoliberal.

Particularmente los triunfos electorales de Evo Morales en 2005 y de Rafael Correa en 2006 en Bolivia y Ecuador, respectivamente, países con abundante población indígena, así como el lanzamiento de la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) o la creación del Banco del Sur y la adhesión de Venezuela y Bolivia al Mercosur, dieron contornos más amplios y un sólido eje de lucha a los gobiernos populares que, además de alentar la participación popular en la toma de decisiones y en la conducción del gobierno y privilegiar la integración regional, comenzaron a construir modelos de ruptura sustentados en el rescate de los recursos naturales y el uso de la renta proveniente del sector energético para reforzar las transformaciones económicas, políticas y sociales orientadas a la construcción de una sociedad justa, igualitaria, incluyente y una nueva democracia participativa que el neoliberalismo ni siquiera se propone y que los pueblos demandan para forjar la sociedad postneoliberal latinoamericana.

De ahí que, en este momento, la geografía política de América Latina muestre un complejo mosaico que incluye países que han emprendido intensos procesos de

transformación social; mientras que en otros persiste la democracia representativa de mercado reducida a periódicos y rutinarios procesos electorales donde los ciudadanos sólo pueden elegir de entre distintos candidatos, la mayor parte de ellos construidos mediáticamente, al que consideren el más capaz para que, en adelante, tome en su nombre las decisiones necesarias, excluyendo de este proceso a los ciudadanos;[4] o bien , en el mejor de los casos, optar por alguno de los proyectos que se le presentan elaborados por "expertos profesionales de la política" que conciben al ciudadano-elector como un cliente al que es preciso ofrecerle un producto atractivo para obtener su voto. Esto alejó a los ciudadanos de los procesos electorales y se llegó a considerar que si el voto sirviera para algo ya lo habrían prohibido.

La crisis de la democracia de mercado

Ciertamente, la culminación de la transición democrática abrió entre los pueblos de América Latina la expectativa de pasar de la democracia representativa, esencialmente indirecta, electoral y de mercado a otra donde se profundizara la participación social y la política —que implica la participación más cercana a la toma de las decisiones— y que ésta se convirtiera en quehacer cotidiano de la población. Sin embargo, no ocurrió así y, por el contrario, se reforzaron las formas autoritarias heredadas del *antiguo régimen* y los actores políticos siguieron siendo los mismos de antes, sólo que ahora aliados a la nueva tecnoburocracia (la que tiene el saber pero no el capital) que asumía las tareas de gobierno para servir exclusivamente al proceso de reproducción capitalista bajo la consideración de que el crecimiento, tarde que temprano, traería como consecuencia necesaria la distribución de la riqueza y el ingreso, que bajo la modalidad neoliberal del capitalismo se concentraban escandalosamente.

En todo caso, la democracia no se consolidó como era su única posibilidad: profundizando y ampliado la participación social en la toma de las decisiones y la conducción

[4] Al respecto de la democracia representativa, dice Bobbio (1996: 35ss.): "Que es la forma de gobierno en la que el pueblo no toma las decisiones que le atañen, sino que elige a sus representantes que deben decidir por él [...] La democracia representativa nació de la convicción de que los representantes elegidos por los ciudadanos son capaces de juzgar cuales son los intereses generales mejor que los ciudadanos, demasiado cerrados en la contemplación de sus intereses particulares, y por tanto la democracia indirecta es más apropiada para lograr los fines para los cuales había sido predispuesta la soberanía popular [...] El diputado una vez elegido no debe comportarse como hombre de confianza de los electores que lo llevaron al parlamento sino como representante de la nación."

del gobierno nacional. ¿Qué ocurrió? La consolidación de la democracia en el sentido mencionado, sólo podía ocurrir una vez que se legitimaran instituciones y reglas acordadas y creadas con la participación de todos los actores políticos y sociales. En cambio, la democracia bajo el neoliberalismo se convirtió en el juego electoral que todos los grupos de poder aceptan jugar bajo las reglas e instituciones que se han creado y funcionan al margen de la ciudadanía, que resulta ser la invitada de piedra en esa forma de democracia. En otros términos, la democracia tal como la concibe la derecha neoliberal, es un juego donde todos los actores se someten a las reglas que en buena medida sólo pueden cumplir —sobre todo financieramente— quienes detentan el poder económico, político o mediático.

De esta manera, la democracia que se instituyó después de concluir el ciclo de las dictaduras militares, más que sustentarse en la movilización popular lo hizo con la competencia electoral exclusiva entre los agentes y representantes de los grupos económicamente hegemónicos que accedieron al poder. Por eso, una de las características de esa democracia es que, al final de los procesos electorales, todos los actores aceptan los resultados sin que nadie intente cuestionarlos, a no ser que se quiera correr el riesgo de ser acusado de subversivo o insensato al no apegarse a las decisiones asumidas por las "las instituciones nacionales." Acatar los resultados, aunque impliquen una derrota con manifiestas irregularidades en el proceso electoral, resultará siempre preferible para las fuerzas que apoyan y lucran con esa democracia dominada por "profesionales de la política" al demencial intento de cuestionar el proceso o enfrentar los fallos de las instituciones que regulan los procesos electorales, en tanto eso resulta más o menos suicida enfrentar al poder.

El caso es que este sistema democrático electoral, basado en la libre competencia, no logró consolidarse debido a que se sostiene bajo determinadas condiciones políticas limitadas al conjunto de instituciones y agentes que comparten el poder o tienen interés en sostenerlo, excluyendo a los sectores populares que aspiran, mediante el ejerció de la política, a impulsar cambios reales en la sociedad.

Todo lo anterior fue provocando una creciente insatisfacción social en América Latina, debido a los saldos políticos de esta democracia indirecta y de mercado lo cual, además, ha acentuado la desconfianza respecto de los actores sociales que usufructúan el quehacer político, concebido como campo exclusivo de *profesionales* empeñados en conservar las instituciones y las reglas que les han permitido acceder al gobierno y sostenerse en él, incluso legitimarlo, "cuando la rueda de la fortuna política" los coloca en la oposición, todo esto

excluyendo de la política a grandes grupos de la sociedad, tal y como lo hace el mercado con quienes carecen de poder de compra.

De otra parte, la competencia electoral se convirtió también en factor de exclusión política ya que los grupos populares para entrar a la lisa electoral carecen de los recursos de *marketing político* del que disponen en abundancia los dueños del poder. En esta democracia, cómo en el mercado, el mayor poder económico determina quienes están en mejores condiciones de controlarlo e influir sobre los consumidores, en este caso sobre los electores.

A esto hay que agregar dos de las dimensiones que apresuran la crisis de la democracia representativa en América Latina y que terminaron por fortalecer al movimiento popular hasta el grado de permitirle triunfar en procesos electorales con todo en contra: una de esas dimensiones es la deuda social que el neoliberalismo contrajo con los pueblos y, la otra, es el evidente y generalizado debilitamiento del Estado de Derecho.

La deuda social

La deuda social de la democracia de mercado, se refiere no sólo a la ausencia de crecimiento económico sostenido capaz de resolver las aspiraciones populares de bienestar (empleo, educación, salud, vivienda, alimentación, etcétera), sino también a la cancelación del proceso permanente y progresivo de inclusión, integración y movilidad social.

En efecto, el panorama social de América Latina bajo los gobiernos neoliberales se ha deteriorado lamentablemente y, ahora con la crisis general que vive el capitalismo, hay cada vez más personas viviendo en condiciones de pobreza e indigencia, con todo lo que eso significa en términos de marginación y exclusión social.

Actualmente, América Latina es una de las regiones más desiguales del mundo. Respecto del ingreso nacional, es notoria su concentración en los hogares de ingresos medio altos y altos. En los 9 países seleccionados que se muestran en el cuadro 1, el 30 por ciento de los hogares con mayores ingresos, en todos los casos, concentran más del 50 por ciento del ingreso nacional; llegando al extremo en Brasil y Bolivia, donde esos sectores de la población concentran el 69.6 y el 69.3 por ciento del ingreso nacional, respectivamente, aunque no están lejos de ellos Chile (donde los hogares de ingreso medio alto y alto obtienen el 65.6 por ciento del ingreso) y Colombia (país en el cual ese tipo de hogares dispone del 66.4 por ciento de

ingreso nacional). A su vez, Brasil es la sociedad que muestra la mayor concentración del ingreso, aunque es Bolivia el país donde el 40 por ciento de los hogares más pobre recibe el menor ingreso, apenas 9.4 por ciento del total. (Cuadro 1)

El hecho de que en ninguno de los países seleccionados, con excepción de Uruguay, los hogares pobres (el 40 por ciento del total) obtengan más allá del 16 por ciento del ingreso nacional, puede permitir suponer las enormes carencias de la población que no tiene acceso a los bienes y servicios públicos y privados indispensables para la sobre vivencia.

CUADRO 1
AMÉRICA LATINA: DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DEL INGRESO EN 9 PAÍSES SELECCIONADOS (PARTICIPACIÓN POR DECILES EN EL INGRESO NACIONAL 2005)

País	Hogares pobres (40% del total)	Hogares con ingreso medio (30% del total)	Hogares con ingreso medio alto (20% del total)	Hogares más ricos (10% del total)
Argentina	16.1	22.5	25.2	36.2
Bolivia	9.4	21.3	28.3	41.0
Brasil	11.9	18.5	25.0	44.6
Chile	13.7	20.7	25.5	40.1
Colombia	12.2	21.4	25.4	41.0
Costa Rica	15.2	26.2	29.9	28.7
México	13.3	22.4	27.8	36.5
Uruguay	21.6	25.0	25.6	27.8
Venezuela	14.8	26.1	28.3	30.8

Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

En México, los hogares de ingresos altos y muy altos, que representan el 30 por ciento del total de hogares existentes en el país, obtiene el 64.3 por ciento del ingreso total y el 40 por ciento de la población apenas logra el 13.3 por ciento. En cambio, el país donde mejor se distribuye el ingreso es Uruguay pues aunque su población más rica obtiene el 53.4 por ciento del ingreso nacional, los hogares pobres no lo son tanto, comparados con los demás países en términos de ingreso, ya que obtienen el 22 por ciento del ingreso nacional, lejos de Argentina, el país que le sigue donde ese tipo de hogares obtiene apenas el 16 por ciento.

La desigual distribución del ingreso, entre otros factores, ha determinado que los niveles de pobreza e indigencia en América Latina hayan crecido a lo largo de toda la era neoliberal. En efecto, si bien en 1980 el total de pobres en la región ascendía a 136 millones de personas, en 2005 habían aumentado a 209 millones, es decir, hubo 73 millones más de pobres en apenas dos décadas y media, casi tres millones por año.

En el caso de los latinoamericanos que viven en condiciones de indigencia, en 2005 sumaban ya 81 millones, mientras que 25 años antes eran 62 millones, lo que significó un aumento de 19 millones de indigentes en ese lapso (Cuadro 2).

CUADRO 2
AMÉRICA LATINA: POBLACIÓN POBRE E INDIGENTE 1980-2005[a]
(MILLONES DE PERSONAS)

POBRES[B]			INDIGENTES[C]	
Año	Población	%*	Población	%*
1980	135.9	40.5	62.4	18.6
1990	200.2	48.3	93.4	22.5
1997	203.8	43.5	88.8	19.0
1999	211.4	43.8	89.4	18.5
2002	221.4	44.0	97.4	19.4
2004	217.4	42.0	87.6	16.9
2005	209.0	39.8	81.1	15.4

(a) Corresponde a 19 países de la región. **(b)** Personas con ingresos inferiores a la línea de pobreza. Incluye a los indigentes. **(c)** Personas con ingresos inferiores a la línea de indigencia.
(*) El porcentaje es respecto al total de la población.
Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de las de las encuestas de los hogares en 19 países seleccionados de América Latina y el Caribe.

En términos relativos, la disminución de la pobreza y la indigencia es desalentadora pues si en 1980 —a los comienzas de la era de la mayor parte de los gobiernos neoliberales en América Latina— el 40.5 por ciento de los latinoamericanos vivía en esas condiciones para el 2005 estaban en esa situación el 39.8 por ciento de la población total, una reducción de apenas siete décimas en 25 años, lo que muestra de manera indudable la impotencia estratégica del modelo neoliberal que, a lo largo de tres décadas, ha dado muestras de su evidente incapacidad para resolver los ancestrales problemas de desigualdad y pobreza que asolan a nuestra región.

La limitada capacidad de respuestas satisfactorias de los gobiernos neoliberales a las urgentes demandas de la población, se ha traducido en una creciente insatisfacción social y, paulatinamente, ha ido restado legitimidad a las instituciones democráticas que trajo consigo el propio modelo neoliberal. Al mismo tiempo, esta situación provoca un creciente distanciamiento con los partidos políticos y aumenta la desconfianza en las instituciones democráticas y los actores políticos. En México, por ejemplo, las instituciones de las que más desconfían los ciudadanos son los partidos políticos y todas aquellas relacionadas con lo

electoral; de la misma manera, son los *políticos profesionales* los que mayor rechazo y desprecio reciben de la población.

Debilitamiento del Estado de Derecho

La otra dimensión que cuestiona a la democracia de mercado en que se sustenta la economía neoliberal, es el debilitamiento del Estado de Derecho,[5] situación provocada por la aparición y la fuerza adquirida recientemente por los "poderes privatizados" (o fácticos), como los denomina O'Donnell (2002: 320-321), en referencia a la ausencia del Estado legal, en el que:

> Las leyes formalmente vigentes son aplicadas (sólo ocasionalmente, y), cuando lo son, de modo intermitente y diferencial. Lo que es más importante, esta ley segmentada está sumergida en la ley informal decretada por los poderes privatizados (fácticos) que de hecho gobiernan esos sitios [...] Se trata de sistemas subnacionales de poder que […] tienen una base territorial y un sistema legal informal pero bastante efectivo convertidos en una especie de gobierno paralelo al legalmente constituido.

El narcotráfico y el crimen organizado son representativos de este tipo de poderes privados, en tanto disponen de una considerable capacidad para disputar, en determinados espacios territorios, el ejercicio de la violencia al Estado, que formalmente tiene el monopolio legal —aunque no siempre legítimo— de su empleo. De esta manera, los grupos criminales organizados llegan a imponer su propia *legalidad* mediante la generación de mecanismos de coerción y corrupción, o la generalización del miedo.

En México el gobierno de Felipe Calderón ha emprendido la guerra contra el narcotráfico que según dice va ganando, sin embargo en el mapa adjunto se observa el enorme territorio (que cubre 12 de las 32 entidades que integran la República), donde los grupos de narcotraficantes tienen influencia y disputan día a día con el gobierno su presencia en esos sitios.

La guerra emprendida por el gobierno federal, que ahora será financiada con recursos estadunidense provenientes de la llamada "Iniciativa Mérida" que contempla una "ayuda" al

[5] "El liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones. La noción común que sirve para representar al primero es el *estado de derecho*; la noción común para representar el segundo es el *estado mínimo* [...] Por estado de derecho se entiende en general un Estado en el que los poderes públicos son regulados por normas generales (las leyes fundamentales o constitucionales) y deben ser ejercidos en el ámbito de las leyes que los regulan [...] Entendido así, el estado de derecho refleja la doctrina de la superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres" (Bobbio, 1996: 17 y 18).

gobierno mexicano por mil 200 millones de dólares en 3 años, ha ocasionado en 2008 cerca de 2 mil 500 muertos y 5 mil 620 ejecuciones en los dos primeros años del gobierno de Felipe Calderón. Violenta situación caracterizada por una larga secuela de enfrentamientos donde la correlación de fuerzas no siempre ha sido favorable al gobierno federal, pese a la retórica del autoengaño oficial que, un día sí y otro también, afirma que "el Estado va ganando la guerra contra el crimen".

Finalmente, el recuento de batallas a lo largo de casi año y medio de operativos policiaco-militares traza una singular geografía que involucra los cuatro puntos cardinales del territorio nacional: Baja California, Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Tamaulipas, Aguascalientes, Nuevo León, Zacatecas, Michoacán y Guerrero, a los que se han sumado recientemente Jalisco, Veracruz, Chiapas (en la frontera sur del país) y Durango que hasta entonces se habían visto exentas de la presencia del narcotráfico (Tirado, 2008: 8).

En un estudio realizado por Eduardo Buscaglia (2008), investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México, experto en temas de seguridad nacional, afirma que:

> Lejos de acabar con uno de los negocios más redituables del mundo, que según la ONU genera ganancias cercanas a 300 mil millones de dólares anuales, el gobierno mexicano se enfrenta a la violencia cada vez más avasallante del narco —un conjunto de agrupaciones mejor organizadas—, pero también a otro flagelo: los feudos creados por éstas [...] Debido al "vacío de poder" y al abandono de las políticas sociales, entre otras razones, los grupos de narcotraficantes realizan una especie de feudalización en varias regiones del país donde la fuerza del Estado no puede revertir la falta de credibilidad que arrastra [...] El narco avanza en sus planes de expansión: financia campañas de presidentes municipales, diputados locales, legisladores, federales gobernadores y así seguirá hasta alcanzar el poder absoluto [...] Los estados que más aceleradamente se precipitan hacia la llamada "feudalización" del narco son Tamaulipas, Coahuila, Chiapas, Colima, Chihuahua, Baja California, Sonora, Sinaloa y Nuevo León, donde los cárteles ya se fundieron con las clases política y empresarial (Ravelo, 2008: 29-29).

El poderío del narcotráfico es tal que ha logrado penetrar en los círculos del poder, incluso los cuerpos de seguridad nacionales e internacionales (como la Interpol), han sido controlados por los cárteles de la droga. En un reportaje de investigación titulado "Capos los verdaderos jefes de la SIEDO" (Subprocuraduría de Investigación Especializada en Delincuencia Organizada), con información proveniente de fuentes oficiales se concluye lo siguiente:

> La amplia red de protección del narco incluye a funcionarios de primer nivel de la Secretaría de Seguridad Pública, así como agentes y comandantes de la Policía Internacional (Interpol), de la Policía Federal Preventiva y efectivos del Ejército Mexicano que servían por igual a los intereses criminales de cinco cárteles mexicanos a cambio de fuertes pagos en dólares.
>
> Los cárteles de Sinaloa y del Golfo, los hermanos Beltrán Leyva, *Los Zetas*, y *La Familia* pagaban a funcionarios civiles y militares de varias dependencias, y no sólo de la SIEDO, para que informaran sobre operativos, cateos, órdenes de aprehensión y cualquier otra cosa que les requirieran. De hecho, los primeros fungían como los verdaderos jefes de esa dependencia. Así, eran los narcos quienes dirigían la "lucha antinarco" del gobierno de Felipe Calderón (Ravelo, 2009: 13).

La penetración ha sido tan profunda, que hubo un momento en que de la Casa Presidencial salía diariamente información a las organizaciones de narcotraficantes sobre las actividades que realizaría ese día el presiente de la República.

Otros poderes fácticos que se pueden mencionar, aunque tienen propósitos distintos a los del crimen organizado pero que actúan también en el sentido de vulnerar el Estado de Derecho, son los grupos empresariales organizados y los medios de comunicación cuando se constituyen como monopolios o las organizaciones paramilitares y secretas de la ultraderecha,

que se han constituido en actores que al tiempo de proclamar la democracia la desvirtúan para ponerla a al servicio de sus intereses facciosos.

Con todo esto, la democracia de mercado ha perdido legitimidad entre grandes núcleos de la población latinoamericana y, aunque de manera desigual dadas las condiciones concretas de cada país, el movimiento popular ha ido dando respuestas que, de una u otra manera, tienden a superar la democracia neoliberal, lo que ha dado lugar a la formación de una interesante geografía política en América Latina.

La nueva geografía política de América Latina

La rebelión de los excluidos de siempre contra la democracia de mercado, rebelión que en algunos casos han logrado su ascenso al aparato gubernamental —una de las partes del poder—, ha modificado la geografía política de la región para formar otra inédita que ofrece mejores perspectivas para el ejerció de la soberanía nacional, la integración regional sin supeditaciones y la construcción de un sistema democrático participativo e incluyente que permita a los pueblos decidir sobre el rumbo y características de su actividad económica que debe estar sometida a la razón social.

Lo significativo es que, aprovechando los resquicios que dejaba la democracia representativa, enfrentando a los poderes fácticos, a campañas sucias y de miedo difundidas por los medios de comunicación, el movimiento popular accedió al gobierno por la vía electoral ya que logró imponer, además del consenso de la necesidad del cambio social, la mayoría de votos en los procesos electorales, triunfo que difícilmente podían negar los gobiernos neoliberales —con la excepción del de México donde las irregularidades del proceso en la elección presidencial de 2006 pusieron en duda los resultados oficiales—, a no ser que decidieran desconocer del estado de derecho que les había permitido ellos mismos, durante la transición democrática, asumir el gobierno. Y, efectivamente, no negaron los resultados a pesar de las campañas de mentiras y calumnias contra los candidatos populares, aunque sí decidieron pasar a la ofensiva contra esos gobiernos legalmente electos, etapa que hoy se vive con mayor intensidad en Bolivia, Argentina y Ecuador.

La nueva geografía política, a grandes trazos, puede expresarse de la siguiente manera:

1. Hay un grupo, cada vez más pequeño, de países que mantienen la democracia representativa de mercado y la modalidad neoliberal en la economía, como México, Perú y Colombia que, sin embargo, han ido experimentando un proceso de deterioro democrático y social, mostrando además su incapacidad para integrar a la población a la vida política; así mismo, en esos países los gobiernos neoliberales han aumentado su deuda social con grandes sectores de la población, particularmente los indígenas, como es el caso de Perú y México, donde el gobierno de Felipe Calderón sigue sin lograr la legitimidad que le negaron las urnas. De ahí la creciente inestabilidad interna y el surgimiento de movimientos populares que cuestionan a los gobiernos neoliberales y sus resultados.

En el caso particular de México, el neoliberalismo ha significado el estancamiento económico y la falta de una estrategia de desarrollo que retome el crecimiento sostenido y permita renovar las políticas públicas, particularmente educativas, de salud, vivienda, científicas y tecnológicas, así como el crecimiento del empleo bien pagado. Además, el país, sobre todo en los últimos años, ha perdido liderazgo y presencia internacional por su acercamiento con Estados Unidos, lo que le ha restado autoridad política en Latinoamérica. Pero además, en México el estado de derecho se encuentra a la defensiva frente a un creciente avance el crimen organizado, las presiones de los monopolios de la radio y la televisión, así como de los grupos secretos de la ultraderecha como *El Yunque*, de notoria influencia en el actual gobierno de Felipe Calderón.

Pero el peor fracaso de la democracia de mercado en México, se dio en el proceso electoral de 2006 que culminó con una serie de decisiones de las instituciones que sirvieron para violentar la voluntad popular, lo que generó una intensa movilización masiva de ciudadanos no conformes con los resultados y que decidieron reconocer al candidato despojado del triunfo como "Presidente Legítimo de México". Ese conflicto mostró tensiones en el marco institucional y de la vinculación de éste con los actores políticos y sociales que desempeñaron un papel significativo en el proceso electoral, al grado que se ha estado en los límites de la ruptura del marco institucional y legal.

2. Brasil y Argentina, dada su complejidad y las tendencias electorales recientes, parecen avanzar más lentamente en el mandato de construir una democracia alternativa y una economía sometida a la razón social.

En el caso de Brasil, si bien el gobierno de Lula no termina por romper con la democracia de mercado el movimiento popular parece empujar por una vía distinta, de mayor

compromiso con las demandas de los trabajadores de la ciudad y de los "sin tierra" en el campo. Sin embargo, Brasil, a diferencia de México, está teniendo un mayor éxito en su estrategia tanto de desarrollo como de inserción en el contexto económico internacional; como lo muestra su activa política exterior tanto en su impulso al Mercosur como en la multiplicación de sus relaciones económicas internacionales y su creciente presencia diplomática a nivel mundial. Esta situación, le da una mayor presencia y fortaleza al capital financiero brasileño, que sería el principal opositor a la profundización de los cambios democráticos.

De cualquier manera, la hegemonía del gobierno de Lula en el Cono Sur empieza a ser evidente y le favorece sostener un anti norteamericanismo en el discurso popular y fortalecer los nexos con los capitales extranjeros, que en 2007 hicieron de la economía brasileña la mayor receptora de inversión extranjera en América Latina.

El caso de Argentina es especial ya que en cuanto más ha rechazado la democracia de mercado y se logran avances hacia una democracia participativa, la vieja oligarquía exportadora ofrece una férrea oposición que agudiza las contradicciones sociales. Sin embargo, el poder e influencia del movimiento popular —los piqueteros, las madres de mayo y el renacimiento de una corriente de izquierda surgida del movimiento antineoliberal—, permiten ver con cierto optimismo el futuro de la democracia participativa en este país.

3. Venezuela, Bolivia y Ecuador por su parte, son naciones donde se han mantenido los mecanismos electorales que han permitido el ascenso de gobiernos ampliamente apoyados por las masas populares y han empezado a realizar acciones para profundizar la participación de la población en la vida política, permitiendo a los grupos que lograron hacer realidad el triunfo electoral una mayor incorporación a la toma de decisiones y la conducción política del país, lo que incluye la creación y uso de figuras como el referendo revocatorio y otros que alientan la participación de la población en las decisiones trascendentes para la marcha del país.

Asimismo, se ha iniciado una política de bienestar social participativa en la que la población define la orientación del gasto, la duración de los programas, vigila el cumplimiento de las metas y objetivos y modifica en cualquier momento el proyecto si los resultados no son los esperados; esta política incluyente, que empieza a mejorar la distribución de la riqueza y el ingreso —de ahí las confrontaciones con los sectores privilegiados del neoliberalismo que rechazan esas políticas y sus propósitos redisitributivos—, desborda las reglas e instituciones de

la democracia de mercado y, en todo caso, aunque no las excluye, si vulnera los privilegios de las elites y los sectores de más altos ingresos.

En este grupo de naciones se viven situaciones de alta tensión debido a las resistencias de los sectores de derecha desplazados del gobierno y la grosera intromisión de Estados Unidos, que tiene en Colombia el peón de brega para mantener la tensión con Ecuador y Venezuela, así como en toda la región pues el presidente de Álvaro Uribe sostiene que es legítima la intervención militar en cualquier país si está en riesgo la "seguridad de Colombia".

Significativamente, en Ecuador y Bolivia existe un alto porcentaje de población indígena y grandes desigualdades económicas, sociales y culturales tanto como regionales. La democracia de mercado enfrentada a los desafíos consistentes en la afirmación de identidades culturales y reivindicaciones nacionalistas, fue incapaz de ofrecer respuestas satisfactorias y la población decidió cambiar el rumbo.

La contraofensiva de la derecha, en el caso de Bolivia, ha elevado la tensión al grado que el conflicto entre buena parte de la población y la oligarquía se encuentra en los límites de la desintegración territorial de lo que es hoy el Estado boliviano. En el caso de Ecuador —aunque Guayaquil ha mostrado su tendencia separatista—, el problema mayor se está viviendo frente a las agresiones y amenazas que ha iniciado Colombia; sin embargo, la movilización social y su triunfo popular en la aprobación de la nueva Constitución Política muestran la fortaleza del presidente Rafael Correa.

4. En América Central hay diferentes grados de precariedad respecto de la democracia, incluso de la de mercado.

El caso Costa Rica, es quizá una excepción donde los procesos electorales han afianzado al actual gobierno neoliberal. En Nicaragua, el triunfo de Daniel Ortega parece modificar el rumbo que habían trazado los gobiernos del neoliberalismo rampante que hundieron a la población en la mayor miseria, aunque ahora enfrenta la ofensiva política de los grupos de derecha y la crítica de importantes sectores del sandinismo original.

En Guatemala, la presencia política del ejército y la violencia de los grupos paramilitares se han convertido en el sostén de la democracia de mercado, donde la mayoría de la población, que es indígena, continua marginada y oprimida. Sin embargo, el actual presidente ha sido una sorpresa pues parce inclinarse a mejorar su participación con los países que han iniciado el cambio en América Latina. Honduras es una democracia electoral incapaz

de permitir superar sus condiciones de pobreza, aunque recientemente también parece que hay una alentadora rectificación del rumbo ya que su gobierno decidió integrarse al ALBA.

En cuanto a El Salvador, a pesar de los equilibrios entre los gobiernos de derecha y la oposición de izquierda, ha surgido un tipo de violencia generado por la marginación social: la de las bandas juveniles *marasalvatrucha* que a su vez han provocado violentas reacciones de grupos paramilitares y políticas de exterminio. Este fenómeno de los *marasalvatrucha* se ha extendido a toda América Central, ha penetrado en México y, recientemente, ha dado muestras de existencia en Estados Unidos.

En Panamá está por concluir el quinquenio del presidente Martín Torrijos (2004-2009) quien a pesar de las expectativas que despertó se mantuvo comprometido con las políticas neoliberales impuestas por las instituciones financieras internacionales. Si bien su gobierno generó un cierto crecimiento económico, éste sólo favoreció a los especuladores y más pobreza entre los trabajadores y en las capas medias. Bajo su gestión se incrementaron las desigualdades sociales y económicas en el país.

En síntesis, en América Central persisten muchas carencias endémicas. Superadas las guerras civiles perduran las graves desigualdades sociales al lado de las viejas formas de violencia, como de las bandas juveniles y los grupos paramilitares que los combaten y aquellas vinculadas con el incremento del narcotráfico, crimen organizado y tráfico de personas. En este contexto, estamos ante democracia débil y, por tanto, vulnerable.

5. En el Caribe el caso más paradigmático por su gravedad es el de Haití, "una democracia" tutelada por la ONU donde la profundidad de la crisis social y económica la hacen aparecer como inviable, lo mismo que a cualquier gobierno que pueda asegurar su permanencia y sobre todo la seguridad, garantías civiles y la protección de los derechos humanos y un bienestar mínimo para la población.

La contraofensiva de la derecha

Después de la diversas derrotas electorales y superado el pasmo, la derecha inició una fuerte y concertada contraofensiva que asume formas distintas según el país donde se lleve a cabo pero que tienen como eje común la crítica a la presencia del Estado en la actividad económica y sus acciones de rescate de la soberanía nacional en la explotación de los recursos naturales;

haciendo énfasis en la corrupción, pero siempre centrada en el gobierno y nunca en el sector privado; otras veces se provoca el desabasto y se promueve la autonomía de los gobiernos regionales atentando contra la unidad nacional; y se defiende la "libertad de expresión" como privilegio de los monopolios mediáticos que, sin embargo, siguen sus campañas de mentiras y calumnias contra el movimiento popular y los gobiernos que emanan de ellos.

Por supuesto, la ofensiva neoliberal se sustenta también en la oposición a cualquier intento de reforma agraria, a los cambios constitucionales que traten de abrir avenidas más anchas a la democracia y, claro, se oponen a las nacionalizaciones prefiriendo siempre a la inversión privada "aunque sea nacional" dirán resignados, que a cualquier forma de participación estatal.

Ideológicamente, la derecha parte de hacer creer a la población que el capitalismo es por esencia desigual y no se puede cambiar; por lo tanto es una ilusión la distribución de la riqueza y concluyen en que es mejor dejar las cosas como están, tratando únicamente de evitar que la desigualdad llegue a extremos que ponga en riesgo la estabilidad necesaria a la acumulación de capital (Molina, 2008).

Critican también el uso de la renta de los recursos energéticos para resolver los problemas inmediatos, pues dicen "destruyen las formas alternativa de producción" y se indignan llamando "socialismo rentista" a lo que ocurre en Venezuela (León-Briceño, 2008). Sin duda, las críticas convienen si se convierten en materia de reflexión, pero no son pertinentes cuando hablan de destrucción de formas alternativas que nunca han existido y se pretende que la renta petrolera no se use, o deje de usarse, como palanca del desarrollo y cambiar la estructura social construyendo una economía que ponga por delante las necesidades sociales.

Finalmente, forjar junto con la población una economía que procure el bienestar social antes que la ganancia del capital, lo que le da un sentido distinto a la economía, bien puede garantizar una larga vida a la democracia que se construye actualmente en América Latina.

Conclusión

El neoliberalismo en América Latina ha fracasado no sólo en lo económico. El crecimiento que se propuso, la mejoría en la eficiencia del gasto público, el mercado como el mecanismo

más eficiente para asignar los recursos productivos o la constitución de monopolios privados a partir de la venta de las empresas estatales, son parte de sus pobres resultados.

Pero también hay que atribuirle al neoliberalismo la enorme deuda social que ha contraído con los pueblos de la región. El desempleo, la pobreza y el saqueo de los recursos naturales forman parte de los saldos sociales de esa modalidad del capitalismo.

En términos de la democracia que el neoliberalismo propuso para sustituir a las dictaduras militares, las cosas no han ido mejor. La política como ejercicio democrático, se ha circunscrito a sectores reducidos de la sociedad latinoamericana, excluyendo a la mayor parte de la población a la que sólo se le concede capacidad para elegir entre candidatos o programas pero no participar en la selección de candidatos o en el diseño de los programas de gobierno; los ciudadanos lo son sólo parcialmente: siempre electores jamás gobernantes.

Para superar este déficit democrático, los pueblos de América Latina tuvieron que pasar de la resistencia a la ofensiva antineoliberal y luego a la elaboración de propuestas alternativas que guiaron la participación electoral masiva. Sólo así, con un programa alternativo y una consciencia clara de que otro mundo era posible, pudieron los movimientos sociales obtener victorias electorales legítimas e indiscutibles que les permitieron acceder al gobierno en un ambiente profundamente hostil y agresivo.

Pero los sectores desplazados del gobierno por los triunfos populares, han iniciado una contraofensiva que tensa la situación actual en la disputa entre lo que no acaba de morir y lo que no termina por nacer.

Sin duda, la construcción de una nueva democracia no ha sido nunca, ni lo será alguna vez, sencilla. Es, por el contrario, un proceso lleno de acechanzas y peligros. Como en toda transición de una época a otra, existen riegos de retroceso, de ahí que los gobiernos populares que construyen la época postneolieral latinoamericana han de sostener el movimiento social y apresurar los cambios que permitan profundizar en la democracia participativa de acuerdo a la idiosincrasia de cada pueblo y a su nivel de conciencia.

Junto con ello, habrá de construirse una economía que parta de comprender, como políticamente ya se ha confirmado, que la crisis actual tiene su origen, por un lado, en el fundamentalismo que ha insistido desde hace más de 30 años en que el mercado debe y puede resolver de manera suficiente y satisfactoria los problemas que él mismo ha creado a la economía nacional y, por el otro, de la enorme dependencia de nuestras economías hacia la estadunidense.

En realidad, “dada la evidencia empírica” se sabe que con el libre funcionamiento del mercado los frutos del crecimiento no se filtran hacia abajo, ni siquiera por goteo, para beneficiar a toda la población. Nunca ha sido así, en ningún periodo y en ninguna parte. No tiene sentido, ni solidez el plantear que primero hay que crecer y después distribuir. Por el contrario, hay que crecer distribuyendo. En todo caso, el empleo bien pagado y el bienestar social deben ser detonantes del desarrollo no su resultado.

Por su parte, la dependencia es circunstancia no destino. Hay que reconocer que la dependencia sólo disminuirá en la medida que se fortalezca y expanda el mercado interno regional. Con un merado interno regional sólido y en crecimiento, la actividad productiva de las economías latinoamericanas dependerá cada vez menos de lo que suceda en la economía estadunidense. Esto, por supuesto, exige apresurar el proceso de integración de América Latina que es hoy, más que nunca, objetivo prioritario de la nueva sociedad postneoliberal latinoamericana.

De la misma manera, todos los instrumentos y las políticas de que disponen los estados nacionales deben sumarse y orientarse al único propósito de promover el desarrollo social y no sólo el crecimiento, que por sí mismo no garantiza mejorías en el bienestar de la población.

No se trata entonces, como lo proponen los economistas y políticos defensores del capitalismo, de tan sólo hacer frente a la crisis, tal vez ese sea su mezquino propósito; por el contrario, el movimiento social debe aprovecharla para crecer, elevar sus niveles de organización y movilizarse para romper en definitiva con el neoliberalismo e implantar un nuevo modelo donde el desarrollo no se intente alcanzar mediante una política social de carácter residual y dependiente de los recursos fiscales, siempre escasos, sino que se convierta en el centro y objetivo insustituible de la política económica.

La crisis actual ofrece la oportunidad de cambiar a fondo el modelo de desarrollo capitalista que ha ordenado la marcha de América Latina en las últimas tres décadas. Se trata, ahora, de empezar a construir un modelo posible, donde se alcance un adecuado equilibrio entre el Estado y el mercado que se traduzca en un nuevo ciclo de desarrollo apuntalado por una economía social en expansión.

Esto nos ayudaría a comprende que la actual no es sólo época de cambios, sino también y, fundamentalmente, un cambio de época donde el neoliberalismo pasará a ser sólo un mal recuerdo irrepetible para nuestros pueblos.

Bibliografía

Bobbio, Norberto (1996), *Liberalismo y democracia,* México, Fondo de Cultura Económica.

Borón, Atilio y Julio Gambina (2004), "La tercera vía que no fue: reflexiones sobre la experiencia argentina", en John Saxe-Fernández (coord.), *Tercera vía y neoliberalismo,* México, Siglo XXI, pp. 129-177.

Briceño-León, Roberto (2008), "Los límites del socialismo rentista venezolano", *Metapolítica,* núm. 59, México, mayo-junio, pp. 71-75.

Molina Fernando (2008), "Bolivia o la ilusión de redistribuir", *Metapolítica,* núm. 59, México, mayo-junio, pp. 80-86.

O'Donnell, Guillermo (2002), "Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales", en Miguel Carbonell, Winstano Orozco y Rodolfo Vázquez (coords.), *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización de América Latina,* México, Siglo XXI.

Ravelo, Ricardo (2009), "Capos, los verdaderos jefes de la SIEDO", *Proceso*, núm. 1681, México, 18 de enero, pp. 12-16.

——— (2008), "Nuevos feudos para el narco", *Proceso*, núm. 1650, México, 15 de junio, pp. 28-33.

Tirado, Erubiel (2008), "Atrapado por la violencia", *Proceso,* núm. 1648, México, 1º de junio, pp. 8-9.

Vilas, Carlos (2000), "¿Más allá del 'Consenso de Washington'? Un enfoque desde la política de algunas propuestas del Banco Mundial", *Aportes,* año V, núm. 15, Puebla, septiembre-diciembre, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Economía, pp. 33-69.

REGRESAR AL ÍNDICE

RESISTENCIA Y DERECHOS DEMOCRÁTICOS, UNA REINTERPRETACIÓN DE LOS PROCESOS POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XX

Martín López Avalos[1]

Una de las características de los estudios en torno a la historia política de América Latina se refiere a la tensión generada entre dos grandes fuerzas que han luchado por mantener el orden establecido y su contrario, la búsqueda del cambio. En esta dinámica, debemos entender la aparición de la democracia en la región, dependiendo de la época y las circunstancias locales la democracia encontrará su historia, sin embargo, existen rasgos comunes que podemos caracterizar para aventurar tendencias generales que nos lleven a marcos interpretativos para el conjunto que denominamos América Latina. Esto, sin embargo, tiene sus riesgos pues las generalizaciones, por necesidad analítica, distorsiona las realidades nacionales y locales aunque siempre tengamos en reserva la diversidad de esa realidad múltiple, dada la conformación de cada una de las sociedades que dieron origen a cada uno de los países de la región. Este ensayo tiene como objetivo contribuir al debate en torno a la democracia latinoamericana desde una perspectiva histórica y contemporánea, por esa razón, consideramos al siglo XX como el marco donde podemos establecer ciertas generalizaciones en torno a la tradición democrática en nuestros países. Consideramos dentro de los mismos por lo menos dos grandes periodos, el primero iría desde principio de siglo a la Segunda Guerra Mundial, mientras que el segundo abarcaría el periodo de la posguerra, denominado Guerra Fría. Mas que intentar un análisis pormenorizado por países o áreas que dividen a la región, partimos de una consideración que abarca de alguna u otra manera a todas las experiencias nacionales, en concreto, nos referiremos a la insurrección como instrumento de lucha política por alcanzar sistemas políticos democráticos o que, por lo menos, abrieron espacios para un ejercicio cada vez

[1] Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México. Correo electrónico: mlopez@colmich.edu.mx.

más democrático en los sistemas políticos. La perspectiva histórica nos permitirá abarcar de manera global la forma en que se inserta la insurrección en las luchas democráticas latinoamericanas en la medida que la revaloremos como el ejercicio de uno de los principales derechos democráticos: la resistencia contra la opresión.

Entre las preguntas que se hicieron los teóricos y políticos latinoamericanos en torno a la democracia era si ésta era un atributo anterior al desarrollo económico o, por el contrario, era consecuencia de éste. El liberalismo decimonónico debatió consigo mismo esta cuestión y también contra las fuerzas conservadoras pues la organización política republicana se había convertido en la norma para constituir a las nuevas sociedades surgidas de las independencias del siglo XIX, de hecho, se le identificaba como el medio para alcanzar un objetivo mayor, esto es, el desarrollo económico y social que el liberalismo difundía como la modernidad.

La pregunta resultaba muy pertinente si le damos un contexto político: podía la democracia instaurarse antes o después del desarrollo económico, pero ¿cuáles serían los mecanismos que nos permitirían ejecutarla? El sistema político democrático se convirtió en el paradigma de este debate, pues en torno a él se empezó a discutir sobre los requisitos que el gobierno debía cumplir para obtener la obediencia de sus ciudadanos, paralelamente se vinculaba su legitimidad al origen de aquel lazo. Este vínculo planteó problemas muy conflictivos de interpretación en sociedades muy polarizadas por la forma en que se habían estructurado después de los procesos de independencia en el siglo XIX y que tocaban otros ámbitos estructurales como el de la propiedad y el orden social, aunque la mayoría de los países latinoamericanos tenían una estructura formal de republicas liberales, más o menos funcionales, distaban de ser sociedades modernas que estimularan los valores liberales, en concreto el del cambio como una necesidad de la propia modernidad liberal.

Al iniciar el siglo XX, la mayoría de los regímenes políticos en América Latina tenían un déficit de legitimidad democrática, en mayor o menor medida, pues o bien eran producto de abiertas dictaduras personalistas o respondían a oligarquías que habían excluido a la mayorías de la población de los beneficios de la representación política. Las primeras décadas de ese siglo ilustran las formas de lucha por ampliar estos regímenes que si bien mantenían una formalidad electoral y división de poderes, carecían de un ejercicio abiertamente democrático en la medida que excluían a la mayoría de la población de la participación

política. Incluso el viejo liberalismo decimonónico se había vuelto tan conservador que sólo aspiraba a mantener el statu quo vigente como prioridad política, olvidando la promoción del cambio como principio de una sociedad liberal y democrática. En los extremos de la América Latina se ensayarán las primeras tentativas de renovación democrática a partir de la articulación de la insurrección como respuesta a un sistema político y social completamente cerrado a cualquier intento de reforma, sin embargo, al mismo tiempo surgirán las posturas que postularán el rechazo a la vía insurreccional y apelarán al uso de otros mecanismos consensuales como el respeto al voto en elecciones libres.

El sistema cerrado de las dictaduras y las oligarquías, empezó a cuestionarse en primer lugar por su falta de consenso político pues era evidente, como lo demostraba la mayoría de las experiencias electorales, que las elecciones periódicas controladas desde el poder no podían ser el mecanismo democrático que legitimara el ejercicio del poder. Las experiencias insurreccionales, entonces, son producto de este contexto estructural de las sociedades latinoamericanas, vistas históricamente, además de reflejar un orden social injusto que complementaba el uso de la fuerza como un mecanismo de resistencia democrática. Cabe destacar, también, que los procesos insurreccionales no son uniformes, por lo menos en su composición y propósito, pues cada caso nacional define su contenido así como su temporalidad histórica. La gama que cubre estas experiencias van desde los postulados liberales del derecho a la rebelión que reivindican derechos políticos a la transformación económica de buscar controlar los recursos naturales de la nación, como el primer ejercicio de independencia y soberanía nacional. Por ellas pasan también la implantación de los derechos sociales, laborales como condición para una sociedad más justa. Otro problema es que a la insurrección se le asoció a la revuelta y, con ello, se le dio un nuevo significado mucho más conflictivo en la medida que apelaba a la violencia como mecanismo político tanto para quienes aspiraban al poder como para quienes querían conservarlo. La suerte de las tesis insurreccionales dependió de esta percepción positiva o negativa de cada contexto. Dependió en un sentido más extenso de la capacidad de articulación entre diversas clases sociales emergentes, sobre todo urbanas, como las capas medias y los obreros, para transformar la insurrección en revolución que construyera el nuevo proyecto moderno donde convergen los derechos individuales junto con los derechos sociales y, sobre todo, la capacidad del Estado para fomentar el desarrollo económico de

acuerdo al canon liberal. Una nueva forma de revolución nacional apareció en el horizonte político dando pie al liberalismo característico de la mayor parte del siglo XX.

En esta lucha política, la interpretación de la ley formaba parte de la discusión, pues era el centro de la misma. Sin duda, esta era la batalla más importante para todo proceso insurreccional o su contraparte, pues pasaba por la legitimidad de la violencia como derecho político de los ciudadanos o de quien ejerciera el poder. La tesis insurreccional es simple: si un gobierno ha perdido sus atributos democráticos, entonces se ha convertido en un poder opresor. Este hecho pone fuera de la ley a quien ejerce el poder no a quien lo padece, por lo tanto, el uso de la violencia es legítima, no así el de su contraparte, pues su ilegitimidad lo anula para apelar a la violencia del Estado. La evidencia histórica nos demuestra que en América Latina, la contraparte a la legitimidad insurreccional opone la estabilidad del sistema en sí por encima de cualquier otra consideración, ya sea jurídica o política, catalogando como bandidos a quienes apelan al ejercicio de un derecho democrático. A lo largo del siglo XX veremos este juego entre las revoluciones y las contrarrevoluciones y en algunos casos entre reformistas y revolucionarios.

Vale la pena detenernos en este aspecto, dada la importancia que tiene para el problema que analizamos. Si el ciudadano tiene derecho a rebelarse contra un gobierno ilegítimo, la insurrección entonces tiene como principio básico la restitución de esos derechos usurpados. Habrá que acotar que es la teoría política liberal la que consagra esto como un derecho de cualquier ciudadano dentro de una sociedad democrática o que aspiraba a ella. El primer significado de insurrección es político, pues es un llamado a la desobediencia civil frente a un poder que se ha puesto por encima del ciudadano. Contrario a la opinión de los defensores del statu quo a ultranza, la insurrección en esta acepción meramente política, no busca la alteración del pacto social entre los gobernantes y los gobernados, busca la restauración del mismo una vez que una de las partes lo ha violentado al quebrar la división y equilibrio de poderes de una república. Apela, de ahí el temor, a la suspensión de la vigencia de la obediencia del ciudadano al gobierno. En la insurrección ésta queda suspendida porque el sistema democrático no valida la servidumbre como forma de relación política entre gobernantes y gobernados.

Los movimientos insurreccionales en América Latina hasta finales de los años cincuenta, tienen esa matriz política, por tal razón no están contra la ley ni cuestionan la

vigencia de ésta; lo que cuestionan es la práctica, el mecanismo instrumental con el cual se ejerce el poder político en un momento dado. El déficit democrático de las dictaduras y los regímenes oligárquicos en la primera parte del siglo XX explicará las primeras experiencias insurreccionales que desembocarán en revoluciones que también apelarán a la construcción de una sociedad más justa, resaltando los casos de México en 1910 y Cuba en 1933, sin embargo, también habrá experiencias que si bien no llegan a ella, lo tienen como parte de sus formas de lucha, tal es el caso del radicalismo rioplatense, sobre todo el argentino, que amaga con llevarla a cabo en caso que los procesos electorales sean violentados. La insurrección se incorpora a los métodos y programas políticos latinoamericanos como parte de la justificación a resistir la opresión de un sistema excluyente y que deteriora los valores de una sociedad abierta al cambio. Al darles la perspectiva histórica necesaria, todas estas experiencias desembocaron, en algunos casos, con la instauración de sistemas democráticos o bien abrieron un amplio proceso de transición a la democracia con sus periodos de estabilidad, avance y contracción con la vuelta de regímenes autoritarios. Las transformaciones de los propios movimientos insurreccionales reflejan las etapas de este proceso de lucha que abarca estructuras organizativas, sujetos sociales e incluso los programas políticos mismos. Las sociedades que experimentaron con procesos insurreccionales en este periodo alcanzaron mayores grados de desarrollo, aunque también es necesario advertir que esto no significó mejores niveles de participación democrática, durante el lapso que va de la recuperación de la depresión económica de 1929 a la Segunda Guerra Mundial, América Latina experimentó un alto grado de crecimiento económico que no correspondió con un crecimiento democrático de procesos y mecanismos de participación ciudadana abiertos si bien amplió la participación para los sectores sociales emergentes de la modernidad como las capas medias y los obreros.

El fin de la Segunda Guerra Mundial daría pié a la transición hacia otro periodo histórico para las insurrecciones liberales al margen de la primera oleada insurreccional. Se trata de sociedades que todavía experimentan con regímenes dictatoriales como Guatemala, Venezuela y Costa Rica. En esta nueva etapa, la teoría de la insurrección se vincula al contexto internacional, que a diferencia del periodo anterior, mostrará un interés contradictorio por el destino democrático de sus impulsores, sujetos a un nuevo imperativo de orden geopolítico, acorde con la nueva estructura de las relaciones

internacionales de la posguerra. Democracia e insurrección, en el nuevo contexto, empezaron a significar diversas cosas. La Guerra Fría como periodo histórico detonará esta diferenciación, que marcará la suerte de los movimientos insurreccionales de origen liberal en América Latina, cuyo énfasis estaba en la democracia y la libertad del individuo. Aquí habrá que inscribir a los grandes reformadores y revolucionarios como Juan José Arévalo en Guatemala, Rómulo Betarcourt en Venezuela, José Figueres en Costa Rica y en su primera etapa Fidel Castro en Cuba. Como vemos, la experiencia insurreccional está ligada a la democracia, aun para el caso cubano que avanza como una revolución liberal pero que el contexto internacional la desvía de su trayectoria. En el caso de Betancourt y Figueres olvidando discretamente su pasado insurreccional para defender la democracia como procedimiento consensual frente al segundo momento de Fidel Castro, como dirigente socialista, converso insurreccional que da por sentado el fin de las revoluciones liberales al acomodar su propia experiencia a su nuevo credo político.

La Guerra Fría, más que un periodo contrarrevolucionario, anunciaba el fin de las experiencias insurreccionales nacionales, al subordinar cualquier caso local a la lógica bipolar. En este marco, las luchas nacionales por la democracia adquirieron otro matiz, pues para el caso latinoamericano, la protesta en contra del orden establecido se le despojaba de cualquier inspiración democrática. Aun en los casos donde imperaban dictaduras tan terribles como en Centroamérica y el Caribe hispano, las luchas por el reestablecimiento de los derechos democráticos se catalogaron como brotes comunistas en busca de nuevos espacios en contra del sistema liberal, por más extraño que pareciera luchar en contra de la familia Somoza en Nicaragua o los Duvalier en Haití. Es una historia de paradojas, pues los intentos democráticos en contra de la dictaduras eran los responsables que la democracia no apareciera en esos casos, mientras que los dictadores asomaban con un nuevo ropaje que los vestía de demócratas, en el mejor de los casos, aunque muy pronto también se olvidarían de él cuando los brotes de la nueva insurrección aparecieron en repetidas ocasiones.

Si bien la Guerra Fría nos permite explicar algunas cuestiones, también es cierto que aún no se han agotado las posibilidades de continuar con el problema de la democracia, mas todavía si se quiere seguir con el socialismo como consecuencia del liberalismo, en concreto, el carácter de la novedosa insurrección socialista a partir de la experiencia cubana, y cómo modifica el contenido del pacto social que planteaba, ni como

se transforman las demandas políticas del individuo por las demandas de desarrollo social de toda la comunidad. Después de la experiencia cubana, o más concretamente, de su conversión socialista, las insurrecciones que le siguieron abandonaron la tradición liberal para declararse socialistas o castristas y, con ello, olvidar la lucha democrática como el centro de sus demandas.

Hasta ese momento, democracia significaba ampliar los espacios de participación de las élites dirigentes y, con ella, de las prácticas políticas que les permitían insertarse activamente en la lucha por conservar el poder. En ambos casos, es decir, tanto liberales como socialistas, utilizaron a la insurrección como un instrumento para romper con la dependencia del viejo sistema más que como un vehículo de participación popular efectiva. La necesidad de utilizar dicho mecanismo se justificaba en ambos casos, por su finalidad de acabar con el pasado, visto como lastre, para acceder al desarrollo y con él a la verdadera democracia. Con la conversión cubana hacia el socialismo, la insurrección transformó su contenido y objetivo, entrando en una polémica con los liberales en torno a cuál es la verdadera vía para alcanzar el desarrollo.

Con la Guerra Fría el discurso que identificaba insurrección con democracia se vio cuestionado, al igual que las aspiraciones de desarrollo social y económico nacional, cerrando el espacio para que esta tradición siguiera vigente, por lo menos ya no como liberal. En la medida que los liberales radicalizados post revolución cubana se identificaban con ella, abandonaron el paradigma político liberal, al mismo tiempo que los liberales tuvieron que hacerse anticomunistas para conservar su identidad. Si la insurrección se definió a favor de los radicales, la democracia se quedó con los liberales pero despojado de su sentido de transformación social al cerrarla a los procesos electorales y la participación del ciudadano en ellos. El dilema no resultó menor pues a excepción de México, Venezuela, Costa Rica y Colombia, esta dinámica terminó por arrasar momentáneamente los espacios democráticos en la región. Los regímenes de la llamada seguridad nacional abandonaron cualquier prejuicio democrático para responder única y exclusivamente al imperativo geopolítico de la Guerra Fría en su lucha contra el comunismo. La década de los años setenta del siglo XX representó un retroceso en cuestión democrática pero con el fin de los bloques bipolares, cual teoría del dominó una a una de las fichas de los regímenes autoritarios y anticomunistas fueron cayendo para dar paso a democracias restauradas que no requirieron de insurrecciones para recomponer su

propia tradición liberal. En este contexto cabe destacar la experiencia de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, la primera como insurrección exitosa que alcanzó el poder al finalizar los setenta y las otras con movimientos políticos tan fuertes que obligaron a pactar una transición hacia la democracia. Las insurrecciones centroamericanas marcan el fin de este tipo de experiencias en el siglo XX, al parecer fueron los últimos intentos de una tradición que arranca con la revolución mexicana y el radicalismo argentino, que se transforma con la revolución cubana pero a diferencia de ésta, acepta el reto democrático como forma de consenso político.

Si la insurrección ha dado como resultado la generación de ciertos valores que generan conductas democráticas deberá de reconocerse su contribución, además de admitir que buena parte de las democracias más antiguas y consolidadas en el mundo han sido el resultado de batallas poco cívicas.

REGRESAR AL ÍNDICE

LA DEMOCRACIA EN LA COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL)

Fernando Díaz Ortega[1]

Este trabajo presenta un acercamiento al papel que juega la democracia dentro del pensamiento cepalino. Considero que el pensamiento cepalino puede dividirse en tres etapas desde su fundación en 1949 hasta la actualidad. La primera etapa, 1949-1970/75, correspondería con la propuesta de desarrollo *Industrialización mediante sustitución de importaciones.* La segunda etapa, 1970/75-1990 sería la de la propuesta *estilos del desarrollo.* Y la última etapa iniciaría en 1990 con la propuesta *transformación productiva con equidad.*

Para desarrollar este trabajo fue necesario dividirlo en dos partes, la primera que muestra las características generales que distinguen al pensamiento cepalino y la segunda que corresponde con el papel de la democracia dentro de cada una de las tres propuestas de desarrollo mencionadas. En cuanto a la primera, "Caracterización del pensamiento cepalino", se centra en poner de manifiesto diferencias y similitudes de éste en las tres etapas, y para ello se toman en cuenta cuatro variables: "El sistema mundial", que muestra el punto del que parte cada uno de sus planteamientos; "Objetivos", que muestran el tipo de desarrollo que se pretende en cada propuesta de desarrollo; "Estrategias", que muestra las principales acciones que se deben realizar según las propuestas; y "Agentes del desarrollo", que sería quienes realizarán las estrategias para alcanzar los objetivos planteados. La segunda parte de este trabajo contemplaría tres momentos en los que se vincule a la democracia con las tres propuestas, poniendo de manifiesto su evolución en cuanto a la función de la democracia en relación con los objetivos, las estrategias y los agentes que propone cada una de las propuestas de la CEPAL.

Esta ponencia se basa en el análisis de una selección de textos que consideré fundamentales para estudiar el pensamiento cepalino. Los criterios de selección de los textos

[1] Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correo electrónico: ferrus77@yahoo.com.mx.

que se consideraron como básicos para el estudio de las diferentes propuestas estuvieron basados, principalmente, en la frecuencia con la que los autores, o los títulos de las obras mismas, fueron citados dentro de las lecturas de mayor amplitud o generalidad cepalina, así como en las antologías de la CEPAL.[2] Es de destacar que la obras correspondientes a la caracterización y análisis de las primeras dos propuestas de desarrollo cepalinas (*industrialización mediante sustitución de importaciones* y *estilos del desarrollo*) pertenecen a autores representativos de la CEPAL,[3] mientras que para el estudio de la última propuesta cepalina, *transformación productiva con equidad*, ya fueron obras de carácter institucional. Las obras fundamentales que se analizaron para cada uno de los tres capítulos teóricos quedaron de la siguiente manera.

Para analizar la primera propuesta me basé, fundamentalmente, en tres textos: el de Raúl Prebisch (1983), economista fundador de la CEPAL y primer presidente, que en su obra da las bases del pensamiento cepalino a futuro; el de Tavares (1964), considerado un ejemplo del manejo y aplicación de la propuesta en un caso específico; y el de Medina Echavarría (1976), primer sociólogo que se incorpora a la institución y primer texto que plantea el vínculo de aspectos sociales en relación o como complemento de los económicos.

Para la propuesta de *estilos del desarrollo* me basé en la obra de Anibal Pinto (1976), uno de los fundadores de la institución y que, en su texto, hace un planteamiento sobre la propuesta de manera concreta en materia económica; y los de Graciarena (1976) y Wolfe (1976) por ser los representes más importantes del área sociológica de la institución y que plantean textos considerados por la misma institución como la base de la propuesta *estilos de desarrollo*.

Finalmente, para la *transformación productiva con equidad,* consideré dos textos fundamentales: *Transformación productiva con equidad. La tarea prioritaria del desarrollo de América Latina y el Caribe en los años noventa* (1990b) que expone las bases de la propuesta y sustenta los principios base de la estrategia para alcanzar el desarrollo y la equidad; y *Equidad y transformación productiva: un enfoque integrado* (1993), que expresa la propuesta en general

[2] La selección de los autores y las obras en cada uno de los capítulos se basó en la cantidad de menciones y el contexto en el que se mencionaban por parte de otros autores: Bielschowsky (1999), Bernal (1980), Cardoso (1982), CEPAL (2000c), Furtado (1991), Gurrieri (1983), Gutiérrez (2003), Hodaro (1987), y Rodríguez (1989).

[3] La CEPAL como institución no ha tenido un pensamiento único a lo largo del tiempo, ni tampoco se ha constituido como algo monolítico, sin embargo si hay una serie de pensamientos comunes y también una serie de discrepancias al interior de la institución.

pero "concentró su atención en ciertos aspectos insuficientemente desarrollados en aquel planteamiento" (CEPAL, 1992: 13) por lo que se considera complemento del primero.

Caracterización del pensamiento cepalino

El pensamiento cepalino se puede abordar desde la caracterización de las tres etapas consideradas, *industrialización mediante la sustitución de importaciones*, *estilos del desarrollo* y *transformación productiva con equidad,* reconociendo que las tres comparten elementos que las distingue como parte de una sola teoría cepalina. Estos elementos comunes, entre las tres etapas del pensamiento cepalino, fueron: la división mundial en países centrales o desarrollados y periféricos o subdesarrollados; el reconocimiento de una dependencia, no necesariamente negativa, de los países subdesarrollados con respecto a los desarrollados; la importancia permanente en mejorar la productividad mediante el progreso técnico; la intervención, con mayor o menor fuerza, del Estado; y la necesidad de construir un camino propio para alcanzar el desarrollo de los países de América Latina. Los cambios que se percibieron en el pensamiento cepalino, causantes de la división de éste en etapas, respondieron a las necesidades del entorno Latinoamericano y mundial incorporando elementos vinculados con la evolución de la ideas de desarrollo y no siendo excluyentes en su interior; por ejemplo: en cuanto a la incorporación de más elementos a considerar se puso de manifiesto que, en la primera propuesta, todos los aspectos sociales llegaron como complemento de los económicos ya avanzada su práctica, mientras que en las segunda propuesta los aspectos sociales iniciaron junto con los económicos, pero aún separando sus actividades, y en la tercera ya se presentó la unión de ambos de manera sincronizada; y en cuanto a no ser excluyentes en su interior se detectó que la propuesta *estilos de desarrollo* no fue la sustitución total de la propuesta anterior, *industrialización mediante sustitución de importaciones*, mientras que la última propuesta, *transformación productiva con equidad,* si fue la propuesta preponderante a partir de 1990.

Los elementos que distinguieron las etapas se pueden abordar partiendo de los cuatro elementos básicos o variables señalados anteriormente (concepción del sistema mundial, objetivos, y estrategias y protagonistas).

En cuanto al sistema mundial, se tiene el reconocimiento por parte de las tres etapas de países centrales (naciones proveedoras de productos manufacturados e industriales, con una distribución del ingreso más equitativa, con mayor capacidad de ahorro y una mayor homogeneidad estructural) y periféricos (naciones cuyo papel en el sistema mundial era la producción de materias primas y alimentos para los grandes centros industriales, con una mala distribución del ingreso, con una marcada heterogeneidad estructural y con una capacidad de ahorro limitada). La única diferencia se percibió en el planteamiento de *estilos* del desarrollo según el economista Anibal Pinto, que consideraba la existencia de dos centros y dos periferias porque aplicó esta distinción tanto al ámbito capitalista como al socialista (países centrales y periféricos capitalistas y países centrales y periféricos socialistas); mientras que, tanto en la primera propuesta como en la segunda, dentro del análisis planteado por los sociólogos, sólo se consideraba al ámbito capitalista. Ya en la última propuesta, sin la distinción de economista o sociológica, se plantea únicamente dentro del ámbito capitalista ante la caída del régimen comunista. En esta misma relación de países centro y periferia estaba la coincidencia de una relación de dependencia de la periferia con respecto a los países centrales. Sin embargo hubo cambios en la percepción de ésta pues, en la primera propuesta, esa relación iba en constante deterioro para América Latina, mientras que en las otras dos ya se planteaba un cierto grado de interdependencia.

La consideración de etapas por las que debe pasar una nación para alcanzar el desarrollo fue un elemento que sí varió en las tres propuestas. La propuesta de *industrialización mediante sustitución de importaciones* distinguió dos etapas a partir del comportamiento del comercio internacional: una que iba de la segunda mitad del siglo XIX hasta la década de 1930, llamada de desarrollo *hacia fuera,* caracterizada porque los países buscaban incrementar sus ingresos mediante las exportaciones de materias primas a otras naciones; y la otra, que iniciaba en la década de los treinta, llamada de desarrollo *hacia dentro,* en la que los países buscaban el desarrollo mediante la reducción de importaciones que podían ser sustituidas por productos nacionales. Posteriormente, la propuesta *estilos de desarrollo* consideraba la existencia de varias etapas correspondientes al tipo de estrategia económica implementada en cada nación: desarrollo hacia fuera, desarrollo hacia adentro, industrialización mediante sustitución de importaciones, etcétera. Éstas no necesariamente eran sucesivas ni iguales para todos, ya que correspondían con los comportamientos socioeconómicos nacionales y no con un comportamiento regional. Por lo tanto, la subdivisión en etapas de cada país tenía que ver con

las estrategias, los sistemas, las estructuras o los regímenes que se estuvieran desarrollando en un momento dado, y cada comportamiento de esos sería un estilo de desarrollo diferente característico de alguna etapa general. Finalmente la propuesta *transformación productiva con equidad* no considera la presencia de etapas por las que necesariamente deban pasar las naciones para alcanzar el desarrollo.

El objetivo general planteado por las tres propuestas era alcanzar el desarrollo de los países de América Latina. Sin embargo no había una coincidencia plena en ello puesto el tipo de desarrollo pretendido fue distinto. En la *industrialización mediante sustitución de importaciones* se planteaba alcanzar el desarrollo que ya tenían los países desarrollados dentro del sistema capitalista. En la propuesta *estilos de desarrollo*, los objetivos variaban según la óptica económica o social: Anibal Pinto, economista, pretendía alcanzar el desarrollo socioeconómico que ostentaban los países centrales, considerando, en caso necesario y atendiendo a las características de cada sociedad, un cambio de sistema (de capitalista a socialista, o viceversa); los sociólogos planteaban alcanzar, tanto para los países desarrollados como para los subdesarrollados y únicamente dentro del sistema capitalista, el desarrollo socioeconómico sin los problemas ambientales, ni de calidad de vida, que habían caracterizado a los países centrales. Finalmente, la propuesta *transformación productiva con equidad* pretende alcanzar el desarrollo en un marco de equidad social que permita tener una competitividad internacional y planteando, a diferencia de los dos anteriores, la necesidad de un régimen democrático que permita no sólo el crecimiento económico con base en la industrialización, el ahorro, la inversión y la inserción internacional, sino también el apoyo del ámbito social mediante una participación activa y con fuertes cimientos en materia educativa.

En cuanto a las estrategias propuestas se perciben mas diferencias que similitudes. La primera propuesta propone una estrategia rígida que señalaba acciones únicas para alcanzar el desarrollo. La segunda propuesta planteaba la existencia de varios caminos para alcanzar el desarrollo sostenido y autónomo regido por normas y valores, partiendo de las características específicas de cada nación. Y en la tercera, sólo se señalan las características sobre las cuales se debe sustentar el desarrollo con equidad.

El protagonista principal para conducir el proceso de desarrollo siempre fue el Estado, sin importar la percepción económica o social, debido a que se le consideraba, principalmente en las dos primeras propuestas, como el ente con mayor poder capaz de: estimular la inversión, administrar los recursos, hacer cambios estructurales de fondo, promover valores,

etcétera. Sin embargo no era el único protagonista encargado de conducir el desarrollo, las variantes en cada propuesta quedaron como sigue. La *industrialización mediante sustitución de importaciones* mencionó la importancia de los industriales, los empresarios, y la sociedad en general. Los *estilos de desarrollo* aludieron a protagonistas vinculados con las relaciones de producción, los formadores de la opinión pública, los de las fuerzas armadas, los jefes de Estado y los intelectuales. La propuesta de *transformación productiva con equidad* planteó que el papel relevante del estado vinculado con el sector privado, pues la combinación de ambos sectores permitirá que los recursos se canalizasen eficazmente; los dos sectores dejan de ser entes antagónicos y se convierten en complementarios mediante acuerdos que involucren a todos los sectores de la población, con el afán de alcanzar la equidad.

El papel de la democracia

La evolución del papel de la democracia en la CEPAL es muy positiva. Con respecto a las dos propuestas anteriores fue muy notoria, puesto que pasó de ser muy secundaria y vista como uno de los beneficios de la educación en la *industrialización mediante sustitución de importaciones,* a considerarse casi innecesaria dentro de los *estilos del desarrollo*, siempre y cuando el régimen, sea cual fuere, propiciara un entorno menos conflictivo y capaz de ofrecer buenos niveles de bienestar para la mayor parte de la población. Ésta segunda percepción de la democracia pudo responder al entorno de la década de los setenta y la apropiación del poder por una sola clase y de las dictaduras existentes en esa época, en la cual se llegó a cuestionar la compatibilidad del desarrollo con la viabilidad de las instituciones y de los procesos democráticos.

En las dos primeras propuestas se notó un paternalismo muy arraigado que también justificaba la falta de democracia, al esperar que el estado fuese el encargado de proveer de todos los bienes y servicios y fuese el responsable de la elaboración y aplicación de las políticas de desarrollo asumiendo los logros y los fracasos. Se notó que lo importante era el objetivo político que tuviera orden en cuanto a cómo, que cosas, y para quienes, se iban a enfocar todas las acciones estatales para alcanzar el desarrollo.

Por otro lado, en la última propuesta ya se consideró a la democracia como un elemento fundamental para el desarrollo al permitir la interacción entre los agentes públicos y

privados, la mejor canalización de los recursos con la participación de todos los sectores y la creación de mejores y más efectivas estrategias para alcanzar el desarrollo. de manera más específica tenemos lo siguiente.

La *industrialización mediante sustitución de importaciones* se centraba plenamente en los aspectos económicos, de hecho, en un inicio no se concebían aspectos sociales como un medio para alcanzar el desarrollo (ni social ni económico), al no relacionarlos con el incremento de la productividad ni con la organización; es decir, no había una caracterización de los países desarrollados en torno a los temas sociales y por lo tanto no había ni objetivos ni estrategias en ese sentido.

En la década de los setenta José Medina Echavarría, con una formación sociológica, se convierte en el primer teórico que propicia un acercamiento del área sociológica en los modelos que acompañan el proceso de desarrollo económico dentro de la CEPAL. Echavarría analizó algunos de los factores que obstaculizaron el desarrollo económico en nuestra región, pero desde el punto de vista sociológico.

Los factores sociológicos tomados por Medina no se oponían a los planteamientos realizados por los economistas como Prebisch, por lo que hace un aporte interesante al ver que a la visión económica de esos problemas se agrega una visión sociológica. Inició detectando y comparando algunas de las características que presentaban los países desarrollados y los subdesarrollados en torno a temas concretamente sociales, destacando la democracia, pero en vinculación con la educación; distinguiendo la relación de países desarrollados con altos niveles educativos y práctica democrática, y de países subdesarrollados con bajos niveles educativos y rezagos en materia democrática.

La democracia se planteaba en interrelación con el aspecto educativo ya que la educación formaba las grandes masas dentro de las fórmulas más adecuadas para el desarrollo. Destacaba que la formula occidental capitalista era la adecuada para alcanzar el desarrollo y una de sus características era la democracia. El argumento para ese planteamiento era: una mayor armonía en la racionalidad política, permitiría llegar a una mayor armonía en la racionalidad económica; es decir, se buscaba una voluntad de planeación gradual, durable, continua y estable para desarrollar los aspectos económicos. Para sostener lo anterior se partía de los intentos constantes de las sociedades

latinoamericanas por ser occidentales y existía destacado aprecio a la libertad (personal, política, económica, de participación, etcétera).

En las naciones más ricas había mayores posibilidades de una democracia al ser menores las tensiones internas y al tener mayor igualdad educativa. Pero también había que reconocer que los sistemas democráticos dependían de la creencia en la legitimidad y no sólo en los factores mencionados. Pese a que se reconocía que la democracia era sólo una creencia en la legitimidad, planteaban la necesidad de una estabilidad política para el crecimiento económico en un marco de programación y orden.

La vinculación de la democracia y el desarrollo en la propuesta "Industrialización mediante sustitución de importaciones" si existía, aunque no representaba el eje principal. Se manifestó un fuerte lazo entre ambos respaldado por el sistema educativo; pero, ni la educación, ni la democracia, tuvieron un papel fundamental dentro de la propuesta de desarrollo cepalina por dos razones: la primera era que los planteamientos sociales (donde fueron abordados la educación y la democracia) fueron implementados hasta la mitad de la década de los setenta, únicamente como complemento de la propuesta y no formaron parte sustancial de ella desde el inicio; y la segunda es que había una separación entre los estudios de los economistas y los sociólogos, en la cual los primeros no incorporan nada de los aportes de los segundos.

La democracia, en concreto, proporcionaba al estado la estabilidad política necesaria que permitía la elaboración de una planeación económica que diese paso al crecimiento y al desarrollo. Era un medio de estabilidad, continuidad, legitimidad y seguridad y se vinculaba con la educación por darle a las masas el sentido de pertenencia al sistema, otorgar cierta igualdad, propiciar mayor participación política y ayudar a la consolidación del régimen.

El pensamiento cepalino en torno a los *estilos de desarrollo*, desarrollados a partir de la década de los setenta, no fue trabajado de manera uniforme, sino que tuvo diversas expresiones.[4] No obstante, los tres autores estudiados en esta ponencia coincidían en un

[4] En este apartado se analizan con mayor detenimiento los trabajos realizados por Anibal Pinto, Jorge Graciarena y Marshall Wolfe. Se consideró que estos autores son exponentes notables de la propuesta cepalina de "estilos de desarrollo", por lo que es importante abordar las visiones que se tienen al respecto del tema, teniendo en cuenta su formación académica. Pinto fue director de la división de desarrollo económico de la CEPAL y tenía una formación económica, en tanto que Graciarena y Wolfe, director y director adjunto de la división de desarrollo social de la CEPAL, respectivamente, tenían formación sociológica.

aspecto fundamental: el tránsito al desarrollo podía transcurrir a través de caminos diversos, a través de distintos *estilos de desarrollo*. Jorge Graciarena definió "estilo" como "la modalidad concreta y dinámica adoptada por un sistema en un ámbito definido y en un momento histórico determinado" (Graciarena, 1976: 186). Para Anibal Pinto, "estilo de desarrollo" se definía como "modo en que dentro de un determinado sistema se organizan y asignan los recursos humanos y materiales con el objeto de resolver los interrogantes sobre qué, para quiénes y cómo producir los bienes y servicios" (Pinto, 1976: 97). Wolfe, por su parte, consideraba que el desarrollo debía significar cosas distintas para cada sociedad y que el logro de un estilo nacional de desarrollo viable y aceptable dependía de la voluntad política y de las condiciones económicas y culturales previas: "El desarrollo se convierte en un camino que cada sociedad nacional debe elegir basándose en sus valores y no en un molde que se le impone" (Wolfe, 1976: 131-132).

Si bien dentro del pensamiento cepalino había una diversidad de concepciones y objetivos en torno a la propuesta de *estilos de desarrollo* producto de la diferente formación académica de sus teóricos, en todos había un reconocimiento general de que el desarrollo ya no debía ser entendido como un sinónimo de crecimiento económico, sino como la interacción de éste con aspectos sociales.

El desarrollo va a depender, para cada uno de los casos de la voluntad política y de las condiciones económicas y culturales previas. Se pretendía buscar "estilos" de desarrollo orientados a una finalidad específica. Su estrategia de desarrollo no debía ser algo utópico, sino procurar que cada estilo fuese viable y deseable, identificando los agentes potenciales con que se contara y proponiendo estrategias claras. Vemos que lo que proponían era que los estilos fuesen orientados tanto por lo económico como por los valores, buscando una participación general y una apropiación del término desarrollo como algo benéfico para todos y no sólo para las clases altas. La CEPAL planteaba la necesidad de ver el desarrollo de una manera integral sin separar lo social de lo económico "Es necesario mejorar el concepto de desarrollo superando la consideración fragmentaria de crecimiento económico y desarrollo humano… es necesario integrar las determinantes sociales, económicas y políticas" (Wolfe, 1976: 142).

En esta nueva concepción de desarrollo se exigía ampliar la acción del Estado de una manera compatible con las fuerzas sociales internas. Se debía propiciar la participación plena

de todos los estratos para complementar esfuerzos en todos los sentidos. Y en esta propuesta ya se veía al desarrollo como un proceso sujeto a leyes y requisitos propios de la región.

Los elementos centrales que se debían considerar por parte de los gobiernos, sin un orden jerárquico o prioritario, eran diez: acumulación de capital, industrialización, modernización agrícola, estandarización de la demanda de consumidores, capacidad empresarial, difusión tecnológica y científica, educación universal, provisión de servicios sociales y de seguridad social, participación cada vez mayor en el comercio mundial y, aumento de las corrientes financieras netas desde los países "desarrollados" (ricos) a los países "en desarrollo" (pobres).

En esos requisitos planteados, ninguno hace una alusión directa a la necesidad de la democracia. Se proponía la necesidad de la apropiación del poder por una clase capaz de imponer determinados medios de acumulación y producción, y hasta la transformación de prácticas familiares de crianza de los hijos. Proponía un medio más homogéneo, menos conflictivo y capaz de ofrecer buenos niveles de bienestar para la mayor parte de la población. Esto pareciera estar en contra de la práctica democrática, ya que la apropiación del poder por una sola clase parece justificar las dictaduras existentes en esa época. La propuesta de los estilos del desarrollo se justificaba en ese momento porque permitía diversificar las formas de control, asesoramiento y cooperación de los gobiernos y los grupos de interés con las grandes masas, además de que seguía presente la disparidad entre los países centrales y los periféricos y no se tenía confianza en modelos anteriores que no habían presentado grandes resultados. Un aspecto importante en ese momento era que se estaba poniendo en entredicho la compatibilidad del desarrollo con la viabilidad de las instituciones y de los procesos democráticos (Rodríguez, 1989: 180-181).

Existía una aceptación generalizada y conciente de la función del Estado como el encargado de resolver los problemas y de satisfacer las necesidades sociales, el Estado era el gran benefactor o en el blanco de acusación en caso de no resolución de los problemas. Por un lado se denotaba un paternalismo que también pudo justificar la falta de democracia, pero por el otro tenemos la existencia de dictaduras que conllevaban a la necesidad de posturas más moderadas y de respeto a los regímenes imperantes en varias naciones de Latinoamérica. Ricardo Bielschowsky menciona la polarización ideológica y política que se dio en los años setenta en algunos países, en algunos casos se dieron enfrentamientos entre dictaduras de

derecha y organizaciones de izquierda revolucionaria; por lo tanto "la CEPAL mantendría un diálogo con las posiciones políticas" (Bielschowsky, 1999: 31).

Para abordar de manera adecuada los estilos del desarrollo, Wolfe planteó que se debía pensar a futuro para que se pudiesen fijar las normas, límites y medios que se iban a requerir para alcanzar ese objetivo. Se debían definir quienes serían los agentes que participarían en el desarrollo y cuál sería su papel en ese proceso. Los agentes del desarrollo que se mencionaban eran: A) las clases y grupos sociales fundamentales por ser la base de la producción como los empresarios, inversionistas, innovadores tecnológicos, técnicos y las clases medias trabajadoras. B) los individuos o pequeños grupos que actúan de intermediarios y forman la opinión pública como políticos, líderes sindicales, periodistas, religiosos o grupos de interés organizados. C) los individuos o grupos pequeños que tienen poder derivado de fuerzas armadas, control de capital o de su representación de algún país central. D) el jefe de Estado o poder ejecutivo nacional como el encargado de tomar las decisiones públicas, nombrar funcionarios, decidir las líneas de asignación de recursos y establecer las pautas del desarrollo. E) las personas o grupos intelectuales encargados de explicar el funcionamiento social, de crear imágenes coherentes de las sociedades futuras, de formular estrategias pertinentes y de obtener apoyo de alguna de las categorías ya mencionadas.

Wolfe concluye mencionando que había una gran variedad de combinaciones de oportunidades y limitaciones, si se seguía insistiendo en tratar de encontrar un solo enfoque o fórmula para el desarrollo no se iba a llegar a nada. Aclara que él no pretendía desacreditar las recetas antiguas del desarrollo ni proponía una nueva. Lo que se realizó fue una propuesta en la que se tratara de seleccionar y combinar los elementos que ya eran conocidos en el diálogo internacional. Planteaba que todas las sociedades tenían diversos grados de pobreza y prosperidad con diferentes gamas de oportunidades accesibles y con ventajas y desventajas que se combinaban de distintas formas.

A manera de conclusiones relacionadas con la propuesta *Estilos del desarrollo* fue posible ver que la democracia ya no formaba parte del discurso en torno a los elementos necesarios para el desarrollo. La democracia pasó a ser sustituida por el cumplimiento de los objetivos políticos enfocados a alcanzar el desarrollo, donde el interés radicaba en la organización y la estabilidad. El Estado continuó siendo el generador de políticas económicas y sociales, debiendo imponer un estilo propio con estrategias adecuadas en medios y objetivos (para dar la estabilidad requerida).

Si bien no se planteaba una democracia como un régimen político, si se manifestaba entre líneas, ante la necesidad de interacción de varios grupos y clases sociales como parte de los actores encargados de la realización de los estilos del desarrollo. La CEPAL no puso en riesgo su existencia al plantear el aspecto democrático, únicamente mencionó los requisitos de estabilidad y paz necesarios para el crecimiento y desarrollo, aclaró que esos conflictos o inestabilidad se derivaban de aspiraciones incompatibles de los grupos de poder que quedan fuera de la política y la administración; es decir buscaba que se tratara de incluir a todos los grupos o sectores sociales sin mencionar la necesidad de la democracia.

Finalmente, para distinguir cual es el papel de la democracia dentro de esta nueva propuesta de desarrollo partimos de que la *transformación productiva con equidad* se enfoca, por un lado, a reajustar y estabilizar la economía, y, por el otro, a fortalecer la democracia. El fortalecimiento económico se refiere a la modernización de los sectores público y privado, a la incorporación de las economías en las dinámicas tecnológicas mundiales, a implantar patrones más austeros de consumo y a cuidar los desequilibrios macroeconómicos junto con el fortalecimiento del empleo, e incremento del ahorro y el de la inversión. El fortalecimiento a la democracia parte de que las economías, sociedades y estados debilitados difícilmente podrían seguir exitosamente las exigencias planteadas en la realidad y atender a las sugerencias de las propuestas sin el apoyo consensual en torno a los alcances, limitaciones y sacrificios que conlleve la senda del desarrollo.

El contexto democrático (pluralista y participativo), influye directamente en dos cosas: primero en la formulación y aplicación de las estrategias y políticas económicas, y, posteriormente, en la interacción positiva entre los agentes del desarrollo, tanto públicos como privados.[5] Si comparamos los cinco agentes que distingue esta propuesta, con los cinco que

[5] Los agentes sociales o sociopolíticos con papeles bien definidos para el fortalecimiento de la transformación productiva que estarían en vinculación el Estado eran cinco: elites económicas, estratos medios, obreros urbanos, la población urbana (pobres, sub-proletariado, sector informal y marginal) y los campesinos y trabajadores rurales. El primero, las elites económicas, constituye el grupo con mayor capacidad de afrontar las crisis, el que invierte, el que puede aumentar su consumo y el que pone las pautas de estilos de vida para el resto de la población: "ellos son los agentes que, en forma directa, buscan nuevas oportunidades y las transforman en actividades productivas concretas; desarrollan nuevos bienes, e incorporan innovaciones a los procesos productivos" (CEPAL, 1990b: 126). Sin embargo, son un número reducido, lo cual afecta su compatibilidad con un Estado democrático.

distinguió la propuesta anterior, *estilos del desarrollo,* es posible percibir el sentido de unidad que da la democracia. En ambas propuestas se identifican diversos grupos al interior de las sociedades cumpliendo funciones muy concretas para el desarrollo. La diferencia estaba en que los cinco grupos que identificaban los *estilos del desarrollo* (los poderosos económicos, los lideres de las masas, los militares, los intelectuales y el jefe de estado o ejecutivo) tenían funciones concretas y muy especificas, donde se nota una separación entre ellos y donde el único encargado de la elaboración y aplicación de las políticas del desarrollo era el ejecutivo. Este último era el encargado de tomar las decisiones públicas, nombrar funcionarios, decidir las líneas de asignación de recursos y establecer las pautas del desarrollo. Por otra parte, los agentes que distingue la *transformación productiva con equidad,* (elites económicas, estratos medios, obreros, sector informal y campesinos), están fuertemente interrelacionados para que entre todos se construya la estrategia y la política del desarrollo y se aplique, no distingue algún grupo político gobernante o a representantes del estado. No se le dio la responsabilidad de conducir el desarrollo a una sola persona o grupo y se busca la equidad por medio de la participación de todos los sectores sociales.

La concertación entre los diversos grupos, que caracteriza las sociedades democráticas, permite acuerdos de largo, corto y mediano alcance. Éstos no son solo entre el estado y los grupos económicamente fuertes sino con los cinco diversos agentes para que

---

El segundo, integrado por los estratos medios, se caracteriza por su heterogeneidad. Si bien algunos si podrían enfrentar las crisis de la misma manera que las elites, la mayoría estaría en un grado de inseguridad y con la imposibilidad de consumir de acuerdo con sus expectativas ante la caída de los ingresos. Este sector contempla burócratas del sector público, técnicos y profesionistas. El papel es más de autodefensa grupal cuando los regímenes políticos los ven como una carga ante la imposibilidad de absorber a los nuevos egresados de la educación superior. Esto último es un buen reto para la transformación productiva y para el aspecto democrático. En cuanto al tercero, los obreros urbanos, son un sector que ha perdido ingresos y, por lo tanto, capacidad de consumo. La línea entre obreros y sector informal se hace cada vez más delgada ante su necesidad de buscar nuevas fuentes de ingresos con trabajos por cuenta propia y con la participación de las mujeres y los niños. Su papel, mediante sindicatos y partidos políticos, debe ser mas activo en la presión de las políticas de austeridad y "la negación de los derechos democráticos".

La población urbana del sector informal, que integra el cuarto agente, se ha ido empobreciendo de manera paulatina y ha aumentado en número ocasiona hacinamiento, menos oportunidades de empleo asalariado y una baja en los servicios y subsidios estatales. Este sector tiene gran fuerza política en cuanto al apoyo electoral y su participación en contra de los regímenes autoritarios. Socialmente sería solidario con una capacidad de tolerancia y adaptación importante a las políticas propuestas por los gobiernos democráticos.

El quinto y último de los agentes sociales sería el de los campesinos y los trabajadores rurales. Muestra gran heterogeneidad al contraponer, por un lado, los que mejoraron gracias a los apoyos estatales, con los que, por otro lado, no tenían tierra, competían por el empleo y que veían la migración hacia las ciudades como una opción menos viable. Con esta panorámica se planteó que las sociedades rurales recobrasen fuerza y aprovechasen la apertura democrática para hacer alianzas políticas y negocien con el Estado los problemas de antaño y los actuales (reforma agraria, monopolización de la tierra, comercialización de productos, etcétera).

todos sean actores políticos y sociales, favoreciendo la transformación productiva dentro de un marco de equidad.

El contexto democrático pretende legitimar los mecanismos y acciones que satisfagan propósitos comunes en la sociedad y que se inhiban los intereses grupales que podrían comprometer los intereses colectivos.

El desarrollo con equidad también implica una mejor distribución del ingreso y de la riqueza junto con un sistema de protección social más completo que cobije a los sectores más vulnerables de las inestabilidades macroeconómicas. Esta nueva propuesta de desarrollo busca que la guía de las estrategias sean la universalidad, la solidaridad, la eficiencia y la integridad; para ello se necesita una mayor interacción entre los sectores público y privado.

El "desarrollo" planteado por la propuesta ya no se basaba, como en las dos propuestas anteriores, primordialmente en la realidad económica, sino que incluía, como vimos, una dosis importante de política social. Por tanto, las instituciones estatales económicas y sociales tenían que ir más allá de la racionalidad económica de antaño (porque así se concebía el desarrollo mismo) y debían funcionar en todos los sentidos, partiendo explícitamente de los ciudadanos a través de la democracia. La elección democrática de los integrantes de las instituciones económicas y sociales es muy importante, pues da a la sociedad el sentido de pertenencia, tanto a ellas como a las políticas de desarrollo que aplican. El autoritarismo y el populismo perdieron vigencia porque los objetivos sociales se contraponían a la idea de seguir a un solo líder que diseñase toda la política económica y social.

La democracia no perjudica al sector privado o de las elites económicas, puesto que el compromiso de los trabajadores dentro de las empresas para las que trabajan provoca una mejora en la productividad mediante las buenas relaciones entre trabajadores, propietarios y administradores. La cooperación entre esos tres sectores empresariales permite una flexibilidad positiva que se refleja en la adaptabilidad de todos a las cambiantes circunstancias del entorno.

El fortalecimiento democrático, por tanto, no solo sirve y se queda en la creación adecuada de las estrategias y políticas, sino que de ahí parte mayor armonía política y económica, una planeación gradual, durable, continua y estable, y el aprecio a la libertad (personal, política, económica, de participación, etcétera). Los sistemas democráticos dependen de la creencia en la legitimidad y eso da estabilidad política para que el crecimiento económico se presente en un marco de programación y orden con la participación de todos.

Esta idea más clara, del papel de la democracia dentro del desarrollo, no sustituyó del todo a la percepción anterior, vinculada con el aspecto educativo, sino que la complementó. Si bien en las propuestas anteriores, concretamente dentro de la *industrialización mediante sustitución de importaciones*, se planteó erróneamente que la democracia solo se podía presentar en los países desarrollados por sus condiciones homogeneidad estructural; por lo que buscaban, a partir de la educación, mayor igualdad a los sectores sociales y económicos para llegar a la democracia. En esta propuesta se pone de manifiesto la necesidad de buscar esa igualdad o equidad pero no sólo a partir de la educación, sino en todos los ámbitos en que se desenvuelve la sociedad (económico, político, cultural, social, etcétera). La democracia parte de la participación de todos los sectores sociales y económicos para la conformación de las estrategias y las políticas para que éstas respondan adecuadamente a las necesidades de cada uno de esos grupos, por lo que la democracia no solo se da en sociedades más homogéneas.

En esta propuesta continúa una relación directa entre la democracia y la educación, pues la vinculación entre democracia y desarrollo es respaldad por el sistema educativo. La educación, formal e informal, otorga a las masas el sentido de pertenencia al sistema, cierta igualdad de oportunidades, propicia la mayor participación política y ayuda a la consolidación del régimen. Todo en conjunto va a garantizar el buen curso de la planeación del desarrollo que lleva a la seguridad de la inversión de los capitales con el respaldo popular ante las acciones estatales y la reducción de las fricciones sociales internas.

Bibliografía

Bielschowsky, Ricardo (1999), "Cincuenta años del pensamiento de la CEPAL: una reseña", en *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL: textos seleccionados*, Santiago de Chile, CEPAL/Fondo de Cultura Económica, 9-61 pp.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2000), *La CEPAL en sus 50 años. Notas de un seminario conmemorativo,* Santiago de Chile, Organización de las Naciones Unidas-CEPAL, 149 pp.

——— (1999), *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL: textos seleccionados,* Santiago de Chile, CEPAL/Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

——— (1995), *Quince años de desempeño económico. América latina y el Caribe, 1980-1995,* Santiago de Chile, CEPAL, 127 pp.

——— (1993), *Equidad y transformación productiva: un enfoque integrado,* Santiago de Chile, CEPAL, 254 pp.

——— (1992), *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad,* Santiago de Chile, CEPAL, 269 pp.

——— (1991), "Nota sobre el desarrollo social en América Latina", *Notas sobre la Economía y el Desarrollo,* núm. 511-512, julio, Santiago de Chile, CEPAL, 20 pp.

——— (1990a), *La economía latinoamericana y del caribe en 1989,* Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 67 pp.

——— (1990b), *Transformación productiva con equidad. La tarea prioritaria del desarrollo de América Latina y el Caribe en los años noventa,* Santiago de Chile, Organización de las Naciones Unidas-CEPAL, 185 pp.

Furtado, Celso (1991), *La fantasía organizada,* Bogotá/Buenos Aires, Tercer Mundo/Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2ª ed., 205 pp.

Graciarena, Jorge (1976), "Poder y estilos de desarrollo: una perspectiva heterodoxa", *Revista de la CEPAL,* núm. 1, Santiago de Chile, primer semestre, CEPAL, pp. 173-193.

Gutierrez Garza, Estela (2003), *Teorías del desarrollo en América Latina,* México, Trillas, 148 pp.

——— (1996), "Economía, teoría e historia: la CEPAL y los estilos de desarrollo", en Ruy Mauro Marini y Margara Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana. Tomo IV. Cuestiones contemporáneas,* México, El Caballito/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 115-134.

Pinto, Anibal (1976), "Notas sobre los estilos de desarrollo en América latina", *Revista de la CEPAL*, núm. 1, Santiago de Chile, primer semestre, CEPAL, pp. 97-128.

Prebisch, Raúl (1949), "El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas", en Adolfo Gurrieri (1983), *La obra de Prebisch en la CEPAL,* México, Fondo de Cultura Económica, pp. 99-155.

Wolfe, Marshall (1976), "Enfoques del desarrollo: ¿de quién y hacia quién?", *Revista de la CEPAL,* núm. 1, Santiago de Chile, primer semestre, CEPAL, pp. 129-172.

REGRESAR AL ÍNDICE

Democracia: participación y exclusión

CLIENTELISMO EN MÉXICO:
LOS USOS POLÍTICOS DE LA POBREZA

Edgar Hernández Muñoz[1]

Si algo une al pensamiento de autores tan diversos como Marx, Jefferson, Tocqueville o Rousseau es la coincidencia de que la vida republicana exige una conducta moralmente autónoma y que ésta requiere, a su vez, una razonable independencia económica, es decir, que todos posean algo y que nadie tenga demasiado o, en palabras del autor ginebrino, "que ningún ciudadano sea lo suficientemente rico como para comprar a otro y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse a sí mismo".

Durante años se había insistido que en América Latina teníamos que transitar a regímenes democráticos. En buena medida así ha sido. Sin embargo, la democracia no es sinónimo de universalidad. Ni siquiera es *per se* justa. No ha podido resolver todos los problemas que en el supuesto tendría que corregir. Más aun: un número creciente de individuos ha tenido que enfocar sus ilusiones, ya no en un gobierno que emane de su voluntad, sino en una forma personalizada de quehacer político que les provea de los medios y los recursos para su supervivencia. Siendo el avance democrático el mayor reclamo y el logro más significativo de la actual generación, hoy ésta debe reconocer que lo alcanzado hasta ahora en el plano electoral o en el terreno de los derechos civiles no constituye una garantía de que estemos avanzando hacia una sociedad que combata de manera eficaz la pobreza y que haya empezado a resolver verdaderamente los rezagos acumulados en el tiempo.

De esta forma, la democracia tendría que ayudar a los que más se pueda y, con mayor razón, proteger a quienes de otro modo no tendrían siquiera la esperanza de acceder a una vida digna. Hablo de una posición realista y valorativa que permite entender y practicar la política como una forma de gestar o incidir en la gestación de las condiciones para que la

[1] El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, México. Correo electrónico: eahernandez@cmq.edu.mx.

gente viva dentro de un sistema donde la desigualdad, sea entre grupos o entre personas, no es absoluta al incluir mecanismos de nivelación social y compensación económica al alcance de los desprotegidos, dándole razón de ser, y más aún, utilidad específica a la participación de estos en la lucha por la posesión y control de los espacios en donde se toman las decisiones que les afectan. Les da un cierto grado de poder y les enseña cómo y a cambio de qué pueden usarlo.

Cuando en otras latitudes el intercambio electoral consistía ya en una comunicación abierta, basada en ideas y valores modernos, en México y otros países de Latinoamérica, el clientelismo político ha seguido basándose en la adscripción de los electores en nichos particulares según su estilo de vida, determinando su encasillamiento o tipificación en grupos de interés dispuestos a canjear su sufragio por algún bien apreciado o una gestión esperada. Por supuesto, para quienes carecen de lo elemental ni han sido incorporados al desarrollo social, avenirse a un patrón o mecenas representa la posibilidad de sentirse menos inseguros o más integrados. El patrocinio que en todos los niveles requieren los individuos para el cumplimiento de sus fines, los obliga a aceptar, de una u otra forma, la discrecionalidad de los patrocinadores, en particular si a éstos y aquéllos los vincula a algún tipo de jefatura o de jerarquía. Por lo mismo, las motivaciones para que una o más personas se vean como clientes, pueden ser de diversa naturaleza, si bien en todos los casos tienen que ver con la búsqueda de seguridad o de integración frente a un entorno incierto o excluyente.

Para el caso mexicano, donde las relaciones contractuales supuestamente reemplazaron la asignación adscriptiva y, por ende, autoritaria de las acciones sociales y los comportamientos políticos, el papel de las clientelas electorales se distingue y singulariza por su ingrediente emotivo, lo que remite a un contexto en el que lo particular termina por imponerse a lo general y la fidelidad triunfa sobre la elección racional. Dicho de otro modo: mientras el elector típicamente democrático actúa en un sistema de afiliaciones libres y autónomas, consecuentes con su pertenencia a las esferas de actuación política que deciden su preferencia, las clientelas se comprometen con una sola opción, le brindan un apoyo motivado por razonamientos prepolíticos y, en ciertos casos, se identifican con ella al grado de la subordinación.

Es importante subrayarlo: votar es una forma de redistribuir el poder, pero también de generar expectativas y acoplarlas al sistema de dominación imperante. Por efecto de sucesivas reformas, en México se transitó de un régimen de partido dominante a uno

competido y creíble, en el que no sólo se respeta el voto sino que hay órganos de autoridad ciudadana y una legislación moderna que da transparencia y equidad. Pero una vez cumplida esta meta, el significado del voto cambia; si antes el voto había sido el medio para arribar a la plena democracia, con la carga de aspiraciones y suposiciones que ello comporta, hoy se sabe que votar es también un medio para participar en el mercado electoral y, en dicha medida, para acceder a satisfactores concretos y mensurables.

Mientras que en otras circunstancias el apoyo electoral es el resultado del convencimiento, aquí deriva de una expectativa nutrida por emociones y creencias que no necesariamente reflejan el interés real del elector, sino la persuasión o aun la intimidación que el partido o su aparato propagandístico ejercen sobre él. En tal caso, el papel de las clientelas electorales en el sistema de partidos es ambiguo y sobre todo anacrónico, ya que la persistencia de la lógica demanda-apoyo deja ver una relación viciada, cuando no manipuladora, donde prima la costumbre y se mantienen ciertas prácticas inerciales.

No deja de llamar la atención esta dinámica de subordinación que hace de la clientela política un actor complementario y, eventualmente, tributario de aquel que lo enajenó para su causa, al entablarse entre ambos una relación de recíproca conveniencia en la que, mientras uno compromete su apoyo sin que en ello medie un juicio de valor, el otro se obliga a velar por los intereses inmediatos del primero, al grado de asumir sobre éste un paternalismo constante y no acotado al simple proselitismo. Como puede advertirse, se trata de un tipo de arreglo que, al tender un lazo sólido, exige acreditada lealtad y correspondencia efectiva, no sólo en el plano de las decisiones políticas, sino también en el del conocimiento recíproco y el entendimiento mutuo.

Así, el clientelismo político es un proceso que exige más allá de ciertas acciones informales, cierta extensión e intensidad en la relación entre patrones y clientes, dentro de una lógica utilitaria aunque no de plena exclusividad. Es, además, un conjunto de relaciones que conforman, en términos de Coser, una *institución voraz* en tanto que abarca la interrelación entre patrón y cliente en ámbitos de la vida económica, doméstica y simbólica, que incluyen ante todo prestaciones fuera del mercado, protección, parentesco espiritual e identidad comunitaria. Es, finalmente, un evento que forma parte de la resolución rutinaria de problemas de las clases populares, un elemento dentro de una red de relaciones cotidianas.

Dado que se alimenta de la violencia estructural marcada por la explosión del desempleo, la pobreza, la marginación y la desigualdad, no puede negarse que el clientelismo constituye una forma de control político. Pero al mismo tiempo es uno de los principales mecanismos a través de los cuales diferentes nichos de la población resuelven sus problemas de sobrevivencia diaria.

A partir de ello, es fácil observar cómo los votantes pobres colocan al intercambio de derechos políticos por bienes materiales más allá de la esfera de la racionalidad humana. En palabras de Andreas Schedler, "se piensa que las limitaciones materiales son tan abrumadoras que las consideraciones morales constituyen un lujo inasequible". De hecho, para sobrevivir en medio de una escasez generalizada y para asegurarse contra riesgos existenciales, los pobres buscan el apoyo y la protección de patrones ricos e influyentes. Para mitigar la carga de la miseria, se ven forzados a ceder su libertad a cambio de relativa seguridad; a aceptar la subordinación personal y el intercambio asimétrico que se ocultan tras una endeble retórica de amistad y generosidad. Los votantes que mantienen ciertos niveles de pobreza conciben la relación entre gobernantes y gobernados de una manera que parece ser congruente con la expectativa común de que la pobreza engendra el paternalismo. Tienden a describirse como gente necesitada que depende de que las elites políticas les *echen una mano*. Éste es el escaso margen que su situación les regala.

México posee un camino que, aunque en el pasado se consideraba virtuoso y digno naciente de una revolución social, hoy se confunde entre modelos y formas eficaces de desarrollo. La pobreza aumenta en sus índices y la lucha de facciones y partidos no vislumbra una solución que considere el mejoramiento económico de la sociedad. Asimismo, la distribución del ingreso se polariza. Los ricos se vuelven más ricos y los pobres buscan nuevas formas de subsistencia. Sin embargo, la coyuntura tendría que ser más halagüeña: el poder ha dejado de ser patrimonio exclusivo de un partido, existen elecciones más concurridas, el poder se redistribuye y se asignan nuevas formas de hacer política. Todo esto conlleva irremediablemente a la lucha de los grupos por espacios que antes se ganaban autoritariamente y que hoy sólo se explican bajo el favor de la mayoría.

En el contexto histórico, en México el clientelismo político se sustentó en los lazos tejidos por un régimen autoritario cuya legitimidad descansó en su capacidad de concentrar los recursos y las respuestas, por encima de la formalidad democrática que otorgan la celebración de elecciones periódicas y la consecuente renovación de cuadros gobernantes.

La creación de clientelas políticas descansaba en sindicatos, corporaciones y diversas instituciones que apoyaban a bajo costo al gobierno en turno. Es necesario observar que el fenómeno no es resultado de la generación espontánea, sino de un proceso vivido en el Estado mexicano desde su nacimiento: es la historia de las formas políticas de dominación del gobierno caracterizadas de manera general por la concesión y reconocimiento de derechos y el acceso restringido a la participación política de la ciudadanía a cambio de votos y consenso.

La carrera hacia el poder establecida mediante técnicas democráticas, ha permitido, por lo menos en México, que se realicen contiendas electorales más asistidas y competidas a las que se conocían en un pasado. Al mismo tiempo se establece la invitación para una reflexión más estricta: existe un cambio de forma más no de fondo, es decir, la cultura y el juego político no son diametralmente distintos respecto de lo que había anteriormente: es un sistema fincado en la conversión de demandas y apoyos. No sin paradoja, este escenario resulta en el tránsito de un régimen cuya legitimidad descansó en su capacidad de concentrar los recursos y las respuestas y de convertir las masas en fuente de apoyo, por encima de la formalidad que parte de la celebración de las elecciones periódicas y la consecuente renovación de los cuadros gobernantes, a una incipiente democracia electoral en la que los contendientes siguen recurriendo a su efectiva o supuesta capacidad para constituirse como agentes benefactores y emular el Estado asistencial y paternalista que, a falta de real validación ciudadana lograda a través de comicios, recurrió al clientelismo y al tutelaje.

A partir de finales de la década de los 80 y frente a una situación insostenible por parte del régimen implantado durante más de 70 años, se consolidaron cambios democráticos que permitieron la llegada al poder a grupos políticos diferentes. Diversos cargos de elección popular empezaron a ser ganados por fuerzas políticas diferentes al PRI. El desarrollo del clientelismo político parecía estar en riesgo y su extinción era una hipótesis viable para quienes desarrollaron el tema.

Por otra parte, si bien es cierta la existencia del fenómeno del clientelismo político en México, éste se ha convertido en un concepto que se aplica casi universalmente, a una serie de relaciones de poder diferentes, hasta el punto en que es utilizado para explicar algunos tipos de relación y prácticas que no siempre responden a la lógica clientelar pues, si bien es cierto que el intercambio de favores, bienes o servicios por favores, apoyo político y

lealtad, es una parte fundamental de tal tipo de relación, el lazo que se crea entre cliente y patrón va más allá del simple y estereotipado trueque.

De hecho, el clientelismo político no ha puesto siquiera un límite a los excesos proselitistas o a la retórica enaltecedora del paternalismo oficial, sino que incluso se ha singularizado por una innegable preferencia por las acciones que resulten ser socialmente rentables —como repartir dádivas o distribuir propaganda utilitaria, ofrecer obras o inscribir a los potenciales votantes en padrones de beneficiarios de ciertas acciones públicas siempre que la concreción de tales ayudas se vea asociada con el personaje político que así se promueve y, desde luego, que la estrategia de mercadotecnia creada para el efecto acredite ser eficaz al momento de recabar simpatías y adhesiones.

Es así como la rentabilidad política de los políticos se construye a partir de su capacidad por allegarse a la gente, aunque su imagen dependa de subsidios, intercambios ilegales y mecenazgos, no de proyectos que pretendan el desarrollo de su comunidad. La premisa principal se construye a partir de que los comicios se ganan por medio de medidas realistas que dejan en segundo plano el raciocinio de los votantes y que apelan a sus motivaciones más básicas como satisfacer sus necesidades primarias o evitar incertidumbres personales. Las presiones y abusos de influencia de toda naturaleza complementan los medios de acción. Abusos fundados, por ejemplo, sobre rumores que anuncian la desaparición de programas sociales y apoyos en caso de que no gane algún candidato o, en caso contrario, el peligro de perder los bienes ganados por los ciudadanos en gobiernos anteriores en caso de que algún personaje obtenga el poder.

El clientelismo permea la democracia porque en ésta la creación de consensos descansa en arreglos y transacciones que suponen la asunción de costos y compromisos. En ese sentido hay una correlación consustancial entra la política y el fenómeno clientelar, lo que amerita un abordaje cuidadoso para evitar generalizaciones y pensar que toda iniciativa política mantiene un fin clientelista.

Es verdad que la actividad política —y en especial la partidista— tiende a alentar la formación de redes que apoyan o presionan conforme sus expectativas particulares se cumplen o al menos adquieren visos de cumplirse. Ello obliga a líderes y seguidores a tejer vínculos de lealtad y correspondencia en donde prospera la dádiva, la gestión por pedido o el franco favoritismo. Así se han tramado pactos y alianzas, sin que ello se dé de forma exclusiva en algún grupo o partido. Las acciones clientelares son recurrentes para las

fuerzas políticas independientemente de su ubicación en el espectro ideológico; si ha de hablarse de visiones anacrónicas, éstas son observables en los distintos actores y dan cuenta, en todo caso, de una pobre cultura colectiva y de una crisis de representación política generalizada. Pese al indiscutible avance implícito en la alternancia las tradicionales configuraciones políticas siguen siendo los referentes que permiten a quienes buscan el poder asumir una identidad propia y un comportamiento consecuente, no sólo con su función mediadora entre la ciudadanía y el Estado, sino con sus propios mecanismos de reproducción interna.

Finalmente, es probable que, en el curso de la transición democrática, lleguemos en México al agotamiento de los todavía vigentes estilos de patronazgo y clientelismo articulados en torno al sistema que hizo de la *vocación social* del régimen la fuente de legitimidad política y movilidad social que no le brindaron los comicios durante la época del partido hegemónico. Pero ello no traerá consigo de forma automática que decaigan el poder o la influencia que facilitaron, sobre todo en las corporaciones y el ámbito local de gobierno, la perpetuación de grupos y personajes asimilados a los viejos usos autoritarios, como tampoco abrirá la puerta necesariamente a inéditas formas de participar y comunicarse en política. Tal es la conclusión: no sólo replantear la política social —y encaminarla verdaderamente a combatir la pobreza y la marginación— combatiendo el mecenazgo y los flujos de reciprocidad. Esa no es la función del Estado. En ello se requiere el trabajo arduo, pero sobre todo la voluntad política para concretar cambios estructurales que desemboquen en arreglos institucionales, ahora sí, por el bien de todos. Por supuesto que no son problemas fáciles ni de corto plazo, de ahí la importancia de crear verdaderas estrategias sólidas y globales, apoyos sistemáticos y una visión que excluya demagogias y paternalismos.

Ahí tiene que establecerse la propuesta: desarrollo social y, a la vez, crecimiento económico; calidad de vida para el mayor número posible y un acceso generalizado a los bienes materiales; libertad para el individuo y primacía de los derechos colectivos; participación de todos y acceso a la justicia para cada uno. Sólo de tal forma se puede vivir, más que la ilusión, la realidad democrática en la que lo importante no es recibir subsidios o participar en la asistencia pública, sino asumir y ejercer a plenitud la ciudadanía. Donde la democracia no es solamente escuela, es cuna y casa.

A ello se debe sumar la profunda reflexión que se debe hacer acerca del papel del clientelismo y, más aún, de la política social en la forma de gobernar. Reencauzar la lucha contra la pobreza —principal constreñimiento de la libertad del individuo— haciendo cambios estructurales que modifiquen a fondo la distribución social de los beneficios del progreso. La pretensión: tratar de encauzar la política a su nivel ético, seguros de que la práctica de la ética política resulta en la justicia social.

REGRESAR AL ÍNDICE

INSTITUCIONES, DEMOCRATIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN SOCIAL EN LOS PROCESOS DE DESARROLLO RURAL EN MÉXICO

Norma Baca Tavira[1]
Francisco Herrera Tapia[2]

Introducción

Con motivo de los cambios políticos, económicos y territoriales que experimenta la sociedad rural mexicana, en contextos donde la pobreza, la migración, la inseguridad alimentaria y el deterioro ecológico son parte del panorama actual del medio rural, es importante retomar el papel de las instituciones y la participación social, como agentes de transformación en la visión que se tiene de desarrollo y bienestar de la gente, que vive del y en el campo.

Este trabajo tiene como propósito principal, situar en un orden relevante el papel de las instituciones gubernamentales y la participación democrática de los ciudadanos en los procesos de desarrollo rural, con la idea de no generar expectativas en torno a un marco conceptual o teórico-metodológico, de las formas en que se puede abordar el desarrollo rural.

El punto de partida, es considerar que el medio rural, no está exento de los beneficios y perjuicios que trae consigo el mundo global, que la sociedad rural ha vivido procesos, en los cuales su participación y opinión sobre cómo moldear su propio desarrollo, han sido condicionadas por las estructuras político-administrativas, y por una cultura de no reconocimiento como sujetos, además de la invisibilización de su libertad para ejercer derechos y participar en la toma de decisiones sobre aquello que le es común.

La estructura de este documento, está organizada en tres partes: la primera comparte un panorama histórico general de los antecedentes que motivaron este estudio,

[1] Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correo electrónico: bacatavira@yahoo.es.
[2] Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correo eletrónico: herreratapia2001@yahoo.com.mx.

poniendo especial énfasis en la transformación político-institucional, acaecida después de la llegada al poder de un nuevo partido político en México y de la creación de la *Ley de Desarrollo Rural Sustentable* en el 2001; el segundo apartado hace una revisión del marco legal e institucional que envuelven los procesos de desarrollo rural, y la política pública de atención al sector agropecuario; el tercer apartado muestra de manera sintética, los principales avances y restricciones de la actual política de desarrollo rural, donde como podrá apreciar los mecanismos consultivos y de participación de los actores del desarrollo son objeto de múltiples opiniones de parte de quienes escriben. La última continuación del trabajo está destinada a una serie de conjeturas y propuestas sobre el papel relevante que pueden adquirir las metodologías participativas en el medio rural, y particularmente al interior de los órganos de participación ciudadana que se enmarcan en la Ley de Desarrollo Rural Sustentable.

Antecedentes

En México, la Reforma Agraria fue el primer paso fundacional para un desarrollo pensado para el campo, y fue la estrategia de casi todos los gobiernos posrevolucionarios. Para la década de 1940 y 1950, producto de la política insdustrializadora; la expansión y auge de la economía posicionó a México entre los países de mayor crecimiento económico, a partir del modelo de sustitución de importaciones.

Durante los años sesenta el modelo de desarrollo estabilizador contribuyó a la creación de infraestructura; fortaleciendo el mercado interno a través de la regulación gubernamental. De 1970 a 1976 el "desarrollo compartido" se enfocó a la instrumentación de políticas hacendarias y fiscales, a fin aumentar el nivel de ingresos del gobierno, es aquí donde la deuda pública se incrementa notablemente, y con ello la irreversible crisis económica de los años posteriores.

En el medio rural las medidas llevadas a cabo mediante la "revolución verde", se condujeron por el camino discursivo de los rendimientos y la utilización indiscriminada de productos químicos, sólo así se podía integrar la agricultura a una nueva lógica capitalista. Los resultados de ese modelo de modernización, hoy en día los conocemos ampliamente.

Como apunta Moguel (1988: 75): "La historia agraria de la década del cincuenta y del sesenta es […] con mucho, la de las opciones y vías que plantearon entonces en los terrenos de la economía y de la política mexicanas para *acceder* a un cierto tipo de capitalismo: es pues una historia de innumerables transiciones que nos colocaron, para bien o para mal, en este inevitable y permanente punto de partida que es el presente".

Entre 1980 y 1990, y en los albores del siglo XXI, las medidas neoliberales y de reestructuraciones económicas y políticas, sitúan al Estado en una dimensión sin precedentes, al ceder parte de la soberanía al poder del mercado. El desmantelamiento del Estado Mexicano se ha convertido en una constante a lo largo de estas dos décadas, y continúa sin aparente amenaza.

Es en este contexto que en 1996, surge una de las principales estrategias de desarrollo rural de los últimos años, que conjuntamente con el *Programa de Apoyos Directos al Campo* (PROCAMPO),[3] representan la punta de lanza para el desarrollo rural del gobierno federal y que sigue prevaleciendo pese a la alternancia política en el poder ejecutivo federal. La *Alianza para el Campo* (ALC), compuesta por múltiples programas, es un instrumento de desarrollo importante dentro de la actual política pública de desarrollo rural. Tiene 10 años de vida institucional.

Como se puede apreciar, pudiéramos hacer extensivas las experiencias de modelos de desarrollo rural en México, estrategias, programas y acciones. Sin embargo, todas esas experiencias; unas fracasadas y otra con más fortuna, no escapan a una realidad que hemos de discutir a lo largo de este trabajo.

Se trata de reconocer el valor y determinación que suelen tener, por un lado, las instituciones gubernamentales, y por el otro, la participación de los sujetos del desarrollo en la toma de decisiones sobre el destino común que los une en sus territorios rurales.

En el siglo pasado el medio rural mexicano fue uno de los espacios sociales con mayor vulnerabilidad política, ya que el ejercicio de los derechos como ciudadanos estuvo constreñido por más de cincuenta años al peso de los cacicazgos locales y regionales, así

3 El PROCAMPO comenzó su ejecución a finales de 1993, fecha que marca el inicio de labores del año agrícola 1994. El contexto bajo el cual surgió el Programa responde a la apertura de la economía nacional. Derivado de este nuevo entorno se planteó la modernización del campo mexicano que, entre otras reformas, implicó modificar el esquema tradicional de apoyos al sector agropecuario y forestal. En lo particular, sustituyó al esquema de subsidios basado en los precios de garantía, el cual no beneficiaba a un número importante de productores (PROCAMPO, 2006).

como a la actuación omnipresente de un gobierno burocratizado. El gran aparto político del gobierno y el partido hegemónico, cohesionaban las bases sociales a través de un esquema de relación clientelar y paternalista con los habitantes del campo.

En la actualidad, la incorporación de los pobladores rurales a la toma de decisiones ciudadanas sobre los destinos del sector rural mexicano, ha sido ya considerada como parte del discurso de algunos de los actores políticos. De igual forma, el marco legal posee hoy en día la plataforma institucional sobre la cual se puede ejercer la participación social de la gente del campo, y con ello encontrar la oportunidad de avanzar en una institucionalidad incluyente y democrática.

Así, la *Ley de Planeación* considera a la base social como la principal fuente de información sobre las necesidades y demandas a cubrirse por parte de la estrategia de desarrollo del gobierno. El *Plan Nacional de Desarrollo* encuentra soporte jurídico en la Ley de Planeación y en el Sistema Nacional de Planeación Democrática que deriva de dicho instrumento legal. El supuesto que maneja la Ley, es la participación amplia de la sociedad en la construcción de la agenda política del desarrollo nacional.

Con el cambio político y la transición a la democracia, los espacios de confluencia social para la planeación participativa y la toma de decisiones colectivas, poco a poco se abren camino entre las viejas prácticas no democráticas.

Asimismo, las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) han venido a equilibrar los poderes en la sociedad, poniendo especial énfasis en métodos de intervención social para el reconocimiento de los derechos humanos, la promoción del desarrollo, la asistencia social y la toma de conciencia ciudadana. Estas actividades de las OSC han contribuido de manera determinante a la ampliación de la participación activa de la sociedad rural, así como a la puesta en marcha de una cultura de corresponsabilidad social.

Como parte de la adecuación del marco legal y las políticas públicas a un medio rural cada vez más cambiante, en un hecho relevante para el sector rural, el 7 de diciembre de 2001, el Congreso Mexicano decretó la Ley de Desarrollo Rural Sustentable (LDRS). Dicha Ley, no solo trata de adecuar su discurso a la nueva ruralidad mexicana e internacional, sino que también está constituida en un contexto, en el que las recomendaciones de las agencias internacionales de desarrollo, jugaron un papel importante para la modificación del marco legal del desarrollo rural mexicano.

La LDRS asume que:

> Para lograr el desarrollo rural sustentable el Estado, con el concurso de los diversos agentes organizados, impulsará un proceso de transformación social y económica que reconozca la vulnerabilidad del sector y conduzca al mejoramiento sostenido y sustentable de las condiciones de vida de la población rural, a través del fomento de las actividades productivas y de desarrollo social que se realicen en el ámbito de las diversas regiones del medio rural, procurando el uso óptimo, la conservación y el mejoramiento de los recursos naturales y orientándose a la diversificación de la actividad productiva en el campo, incluida la no agrícola, a elevar la productividad, la rentabilidad, la competitividad, el ingreso y el empleo de la población rural (LDRS, 2006: Artículo 4º).

La LDRS es un intento de los Poder Legislativo, por dar respuesta a la marginación, pobreza y exclusión del desarrollo de millones de mexicanos y mexicanas que viven en zonas rurales. Los antagonismos entre un agro productivo y competitivo a nivel internacional, contrastan con las prevalecientes economías de subsistencia campesina, estas últimas han quedado en una situación de vulnerabilidad económica y social, ante la creciente embestida de un tipo de mercado voraz, y un gobierno cada vez más alejado de la sociedad.

No obstante que la LDRS aporta poco para superar la desigualdad entre una economía agropecuaria de relieve internacional y, otra de carácter campesina y comunitaria, la Ley posee ciertos rasgos bondadosos, ya que ésta postula una reingeniería institucional de atención al campo. La LDRS prevé la creación de órganos de planeación, coordinación intergubernamental y mecanismos de participación locales y nacionales, que pueden llegar a ser espacios importantes para la consolidación de la democracia en los territorios rurales, y abrir la posibilidad para la discusión participativa sobre la eventualidad de nuevos esquemas de desarrollo para el campo.

No pasaron más de dos años del decreto por el que se crea la LDRS, cuando a principios de 2003, la entrada en vigor de algunas de las cláusulas mercantiles en materia agropecuaria del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, entre México, Estados Unidos y Canadá (TLCAN); mantuvo en movilización social a gran parte de las organizaciones populares y gremiales del sector agropecuario. El argumento central consideraba la falta de competitividad y abandono del campo, y la incongruencia que ello representaba para enfrentar la competencia con los países vecinos del Norte.

Después de la instalación de mesas de discusión y presiones sociales al gobierno federal, por el TLCAN y el abandono del sector agropecuario, percibimos que la LDRS no fue suficiente para enviar señales de avance a los actores del desarrollo rural. Gracias a esa

situación de inestabilidad política y de momento coyuntural, se sentaron algunas bases para una Política de Estado en relación con el Campo.

Con la participación del gobierno nacional, las representaciones de las entidades federativas, algunas OSC, y otros actores del sector rural, el 28 de abril de 2003 se firma el Acuerdo Nacional para el Campo, por el Desarrollo de la Sociedad Rural y la Soberanía y Seguridad Alimentaria (ANC).

El ANC enuncia en el documento oficial que:

> El Acuerdo Nacional para el Campo establece las reformas estructurales que se requieren para enfrentar el grave deterioro de amplios sectores de la producción y sociedad rural, con una perspectiva de desarrollo nacional a largo plazo mediante el aumento de la productividad, rentabilidad, competitividad, transformación y diversificación productiva que permita el aumento de la producción, el ingreso rural, el dinamismo económico en zonas rurales, el aprovechamiento sustentable de todas las potencialidades productivas del país; así como mediante políticas de desarrollo humano y social, que permitan reducir a manera efectiva las desigualdades sociales existentes (ANC, 2003).

Más allá de las aspiraciones sociales del ANC, la actividad política y crispación en torno a los problemas del campo a principios de 2003, estarían marcando un punto de quiebre importante en la redefinición de las acciones gubernamentales en los próximos 3 años del gobierno en turno. El ANC no solo estableció una nueva presupuestación financiera, logrando un incremento significativo de los recursos destinados al sector, sino que también marcaría las tendencias en las nuevas relaciones interinstitucionales.

Programas como la "Alianza para el Campo" y el PROCAMPO —ejes vertebrales de la política agropecuaria y rural— se vieron notablemente beneficiados en sus presupuestos, además de que los firmantes del ANC lograron obtener beneficios directos para sus organizaciones y agremiados.

La negociación de apoyos subsidiarios en paquete para estas grandes organizaciones firmantes del ANC, también siguió reproduciendo algunos de los esquemas corporativistas de antaño.

La política de atención al campo en México en este sexenio (2000-2006), donde por primera vez gobierna otro partido, a nuestro parecer ha sido marcada por cinco grandes sucesos:

1. La creación de la LDRS,
2. La firma del ANC y los impactos del TLCAN en el sector rural,
3. La reestructuración institucional,

4. Los movimientos sociales del sector agropecuario, en especial el azucarero, y
5. Las políticas neoliberales y conservadoras de un modelo de Estado no interventor.

Se trata de cinco aspectos que delinearon gran parte de la política y funcionamiento institucional del campo, y que al final del sexenio dejan algunos avances institucionales y legales, pero también la agudización de los problemas de desarrollo en las comunidades rurales atribuidas al modelo económico: desempleo, migración, pobreza, inseguridad alimentaria y deterioro ecológico de los territorios.

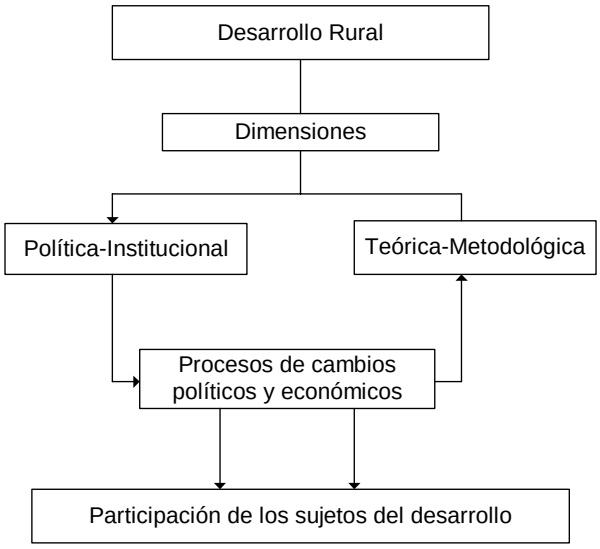
Desde este punto de vista, los logros de descentralización e incorporación de los actores del campo en órganos consultivos y de representación en los ámbitos locales, estatales y federales, es un buen inicio para abonar en los logros democráticos del medio rural.

Una aproximación al marco institucional del desarrollo rural en México

El desarrollo como concepto central en la sociedad occidental encuentra formas teóricas cambiantes en el tiempo. La concepción del desarrollo dentro de las teorías sociales ha sido abordada desde las Ciencias Sociales con diferentes perspectivas, particularmente con el nacimiento del pensamiento económico clásico y neoclásico. Así, el desarrollo y específicamente el desarrollo rural que es el motivo de este documento, posee dos dimensiones básicas para poder estudiarlo, la primera se refiere a una teórica, establecida ésta en el plano de las ideas filosóficas, científicas e históricas; y la segunda, que se refiere a cómo el desarrollo se promueve a través de los discursos y las acciones (prácticas), acaecidas entre los diferentes actores sociales e institucionales.

Uno de los más relevantes actores institucionales para generar el desarrollo, es el gobierno, el cual establece preceptos e ideas, propias y contextuales que se traducen en acciones ordenadas en las políticas públicas. Así, las políticas públicas son el instrumento principal del gobierno destinado a solucionar los problemas sociales, y de manera concreta, generar desarrollo conjuntamente con los ciudadanos.

COMPONENTES DEL DESARROLLO RURAL



Fuente: Elaboración propia

La reestructuración de la instrumentación de los programas gubernamentales, no solo trae consigo cambios en el ámbito administrativo y financiero, también viene acompañada de cambios en las prioridades en las agendas de políticas públicas. Y en general, la toma de decisiones políticas es más compleja debido a que el poder gubernamental se suele redistribuir entre partidos políticos de distinta ideología al interior de los gobiernos. Igualmente, en el contexto de la democratización de la planeación del desarrollo rural, el surgimiento de nuevos actores sociales provee intereses disímbolos al sistema político que envuelve el desarrollo rural institucionalizado.

Por ejemplo, en el terreno normativo el gobierno mexicano con base en la LDRS, considera al Consejo Mexicano de Desarrollo Rural Sustentable, como el principal órgano consultivo para la incorporación de las demandas del sector a la agenda de las políticas públicas. Dentro de este organismo actúan diversas organizaciones sociales, una comisión intersecretarial para el desarrollo rural sustentable, el Poder Legislativo, entre otros organismos del sector agropecuario. La composición es plural, y por lo tanto los intereses suelen ser diversos.

De acuerdo con la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA):

> El Consejo Mexicano para el Desarrollo Rural Sustentable**,** creado por mandato de la Ley de Desarrollo Rural Sustentable**,** es la instancia consultiva del Gobierno Federal, con carácter incluyente y

> representativo de los intereses de los productores y agentes de la sociedad rural. Está integrado por los miembros de la Comisión Intersecretarial, las Comisiones de Agricultura y Ganadería y de Desarrollo Rural del H. Congreso de la Unión, representantes de las organizaciones nacionales del sector social y privado; las organizaciones nacionales agroindustriales, de comercialización y por rama de producción agropecuaria; y por los comités de los sistemas producto, instituciones de educación e investigación y organismos no gubernamentales. Es presidido por el titular de la SAGARPA (SAGARPA, 2006).

Reconocemos en la LDRS un esfuerzo por trascender hacia una vida más democrática de los procesos de desarrollo rural, los cuales son interesantes; en particular aquellos que pueden derivarse del ejercicio de los derechos que otorga dicha Ley, ya que ésta vela por la instalación de Consejos de Desarrollo Rural Sustentable, quienes tienen que fungir como mecanismos de participación de los actores del campo, desde el municipio hasta la federación.

Los cuestionamientos y críticas sobre el funcionamiento e inoperabilidad de muchos de los Consejos de Desarrollo Rural Sustentable, en particular los municipales, son bastantes, como mencionaremos más adelante; sin embargo, es importante reconocer el trabajo legislativo por visualizar un desarrollo rural, donde las decisiones pueden dirimirse en órganos integrados por los propios actores y agentes transformadores del campo.

Así, la Ley demanda la creación de los Consejos de Desarrollo Rural Sustentable (CDRS) en las tres órdenes de gobierno. De tal forma que existe:

1. Consejo Mexicano para el Desarrollo Rural Sustentable,
2. Consejos Estatales para el Desarrollo Rural Sustentable, y
3. Consejos Municipales para el Desarrollo Rural Sustentable.

De manera concomitante, están:

1. Los Consejos para el Desarrollo Rural Sustentable del Distrito de Desarrollo Rural, y
2. Los Consejos Regionales para el Desarrollo Rural Sustentable, quienes actúan en el ámbito de cierta región preestablecida en la planeación regional agropecuaria del gobierno nacional, o de las entidades federativas.

La LDRS en el artículo 24 dice:

> Con apego a los principios de federalización, se integrarán Consejos para el Desarrollo Rural Sustentable, homologados al Consejo Mexicano, en los municipios, en los Distritos de Desarrollo Rural y en las entidades federativas. Los convenios que celebre la Secretaría [SAGARPA] con los gobiernos de las entidades federativas preverán la creación de estos Consejos, los cuales serán además, instancias para la participación de los productores y demás agentes de la sociedad rural en la definición de prioridades regionales, la planeación y distribución de los recursos que la Federación, las entidades

> federativas y los municipios destinen al apoyo de las inversiones productivas, y para el desarrollo rural sustentable conforme al presente ordenamiento (LDRS, 2006).

Los CDRS tienen ingerencia en el proceso de descentralización y federalización de los recursos de apoyo al campo, debido a las validaciones financieras y destinos en los usos de los recursos en los ámbitos municipales y estatales. Si bien, la intervención de los CDRS depende de aquellos acuerdos intergubernamentales entre los municipios, las entidades federativas y la federación, la intensificación de la participación de estos órganos en las tres órdenes de gobierno, hoy podemos reconocerla como un elemento importante en pro de las actividades democráticas, y una oportunidad para la inclusión de la gente del campo en la dirección y uso de los recursos de inversión pública.

Uno de los principales problemas que observamos en la operación de los CDRS es que la integración de los mismos, aún no es clara y transparente hacia toda la sociedad rural. En particular, en los CDRS municipales y estatales la discrecionalidad del proceso de elección de los integrantes de los Consejos, no deja de tener un uso partidario. De igual manera, en la asignación de recursos y en la toma de decisiones al interior de los Consejos, existe la tendencia a actuar de manera parcial y excluyente, dependiendo de las consigas partidistas.

La inoperancia de muchos Consejos, la desinformación, así como la concentración de la toma de decisiones en los que presiden estos órganos, se presentan como retos importantes para el perfeccionamiento de la participación abierta e incluyente de los ciudadanos que viven en el medio rural.

Otro aspecto sobresaliente de la LDRS está en la creación de la Comisión Intersecretarial para el Desarrollo Rural Sustentable. El origen de esta Comisión se encuentra en el reconocimiento de que los problemas del sector rural, son heterogéneos, y por lo tanto requieren de la atención integral por parte de las instituciones del gobierno; la LDRS contempla la creación de dicha Comisión, integrada por 9 Secretarías de Estado. La Comisión se encuentra presidida por el titular de la SAGARPA, quien es el responsable directo de su funcionamiento y resultados.

La operación de la Comisión está demarcada institucional y financieramente a través del Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable (PEC). El Artículo 14 de la LDRS establece la creación del PEC como instrumento de planeación y de política pública, a efecto de incidir de manera unidireccional en la atención al campo.

En el marco del Plan Nacional de Desarrollo y de los programas sectoriales de las dependencias y entidades que la integren, la Comisión Intersecretarial para el Desarrollo Rural Sustentable propondrá al Ejecutivo Federal, con fundamento en lo dispuesto por los artículos 7, 9 y 22 de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal y 19 y 26 de la Ley de Planeación, el Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable que comprenderá las políticas públicas orientadas a la generación y diversificación de empleo y a garantizar a la población campesina el bienestar y su participación e incorporación al desarrollo nacional, dando prioridad a las zonas de alta y muy alta marginación y a las poblaciones económica y socialmente débiles.

La Comisión Intersecretarial, en los términos del artículo 13 de este ordenamiento, considerará las propuestas de las organizaciones que concurren a las actividades del sector y del Consejo Mexicano, a fin de incorporarlas en el Programa Especial Concurrente. Igualmente, incorporará los compromisos que conforme a los convenios respectivos asuman los gobiernos de las entidades federativas y de los municipios, así como establecerá las normas y mecanismos de evaluación y seguimiento a su aplicación (LDRS, 2006).

CONCURRENCIA INTERINSTITUCIONAL PARA EL DESARROLLO RURAL EN MÉXICO

Fuente: Comisión Intersecretarial para el Desarrollo Rural Sustentable (PEC, 2002-2006).

Si la diversidad de actividades, no solo sectoriales, sino de fenómenos territorializados de muy diversa índole en el medio rural, son un hecho ineludible; ello exige la creación de un marco institucional adecuado a esos cambios. No obstante, la diversidad y pluralidad de actores requiere de una política participativa y conciliadora al interior de los órganos consultivos o colegiados. Sin perder de vista, que el gobierno en sus tres órdenes representa el principal catalizador de la sinergia institucional para el desarrollo; trascender las posturas partidarias dadas en la alternancia política o en el "celo" institucional es una tarea pendiente.

Avances y restricciones en la participación para el desarrollo rural

A cuatro años y medio de la creación de Ley de Desarrollo Rural Sustentable, los avances han sido poco significativos en relación con la superación de la pobreza rural y el arraigo de la población en México. A la par de que el gobierno en turno, ha mostrado un retiro paulatino en cuanto al fomento, la promoción y la subsidiaridad para el desarrollo rural, sin que ese retiro sea un indicador de autodesarrollo.

Identificamos también que el debate, la discusión y la reflexión sobre los problemas del campo no son motivo de trabajo al seno de la mayoría de los CDRS. Sus actividades se limitan al cumplimiento de las formas y requisitos legales para la gestión y descentralización en los destinos de los recursos, en especial aquellos de la estrategia de la "Alianza para el Campo", sin tener mayor ingerencia en otros programas como PROCAMPO y OPORTUNIDADES,[4] los cuales son fundamentales en la política de desarrollo social de México.

Los principales problemas que identificamos a partir de la experiencia de investigación, en los CDRS y que restringen las oportunidades y fortalezas para el desarrollo rural, los podemos sintetizar de la siguiente forma:

a) La información con la que cuentan los Consejo es limitada en cuanto al marco legislativo e institucional del sector agropecuario, así como del potencial de cambio social desde ese espacio de participación.
b) La gran mayoría de los CDRS no tienen una planeación para el desarrollo rural —municipios y entidades federativas—,
c) No existe conocimiento sobre teorías y metodologías de desarrollo rural,
d) Los CDRS se han convertido en una arena política de intereses de partidos.
e) Limitaciones en relación con la formulación, evaluación y seguimiento de proyectos,
f) Inexistencia e ineficiencia en la coordinación interinstitucional y gestión local para el desarrollo, y
g) La participación de la Organizaciones Civiles aún no es relevante.

4 Es un programa federal para el desarrollo humano de la población en pobreza extrema. Para lograrlo, brinda apoyos en educación, salud, nutrición e ingreso. Mediante apoyo monetario directo a la gente (madres de familia), se pretende que los hijos(as) de éstas generen capacidades y corresponsabilidad en el mejoramiento de sus condiciones de vida. Al igual que PROCAMPO, muchos de los problemas de este programa radican en los criterios de elegibilidad de los beneficiarios y los efectos colaterales en los usos de los recursos otorgados.

Los integrantes de los CDRS a pesar de que conocen por experiencia personal y comunitaria los problemas del campo, desconocen los instrumentos necesarios para dar resultados más eficientes en los procesos de desarrollo rural de sus municipios, estados o regiones, y muchos de las personas que integran los Consejos forman parte del juego político de los intereses partidistas, sin que exista una verdadera representación de campesinos, productores o la sociedad civil organizada.

En la ausencia de capacitación y falta de información propia del sector en los CDRS hallamos gran parte de las deficiencias técnicas de éstos órganos deliberativos encargados de promover el desarrollo rural. Debemos comentar que el potencial que guardan dichos órganos es de suma importancia para lograr proyectos de desarrollo más integrales y duraderos en el largo plazo, ya que la solidez institucional a nivel regional y municipal, posibilita la creación de oportunidades productivas de mayor alcance.

Los impactos que pueden tenerse a partir de la instrumentación de un programa permanente de formación dirigido a los CDRS tendría impactos transversales a los demás sectores de la economía local, debido a que los municipios por ser de carácter rural, gran parte de su vida cotidiana se encuentra relacionada con procesos sociales y económicos propios de la vida local y regional.

Una formación y capacitación a los CDRS puede tener ventajas que para mejorar la toma de decisiones, crearía mecanismos de evaluación y seguimiento, daría respuestas efectivas a las demandas productivas, incrementaría la puesta en marcha de proyectos integrados, habría una visión de largo plazo, mejor coordinación institucional interna y externa, así como el perfeccionamiento de la política de desarrollo rural.

Hacia una propuesta más participativa en el desarrollo

Establecer una serie de reflexiones que permitan avanzar en la revaloración de las metodologías participativas, como elementos de acompañamiento en los CDRS para tener mayor incidencia en la promoción del desarrollo, y como podemos establecer una estrategia para trascender hacia la transformación de la comunidad en los ámbitos locales.

El trabajo propone un marco conceptual de la formación para el desarrollo, y contempla los mecanismos de intervención comunitaria mediante procesos participativos, así

como beneficios de esas metodologías para detonar cambios individuales y colectivos en la toma de conciencia, actitudes, valores, conocimientos y habilidades.

La educación para el desarrollo posibilita la autoafirmación y autodeterminación como sujetos activos en la construcción de nuestro destino individual y social. Una formación y capacitación a los CDRS tiende a eliminar las relaciones de dependencia, forja la autonomía para la toma de decisiones y permite avanzar hacia el ejercicio responsable de las acciones.

Toda educación concebida como instrumento de cambio en los paradigmas de desarrollo, tiene como principal atributo el acompañamiento de acciones sociales, económicas y políticas concretas, mediante las cuales los sujetos toman conciencia y descubren las causas de sus problemas, identifican sus necesidades más sentidas y establecen soluciones a las diversas restricciones que impiden su bienestar individual y colectivo.

A través de una educación para el desarrollo se puede escalar significativamente en:

a) Generar cambios cualitativos y cuantitativos en las condiciones de vida de las personas.
b) Para incidir directamente en el conocimiento, actitudes, valores y conductas apropiadas que transformar la realidad, y
c) Desarrollando capacidades, habilidades y facultades.

Es preciso enunciar, que la educación con fines promociónales encuentra sus bases teóricas y metodológicas en los principios filosóficos y valores predeterminados de manera diferenciada por diversas agencias de desarrollo gubernamentales y no gubernamentales. La ideología y forma de interpretación del mundo por parte de los agentes de desarrollo, son los mecanismos de empuje y atracción hacia metas y objetivos, que a veces son cercanos y otras veces radicalmente distintos, aunque el punto de confluencia es el ejercicio democrático.

La educación para el desarrollo es formativa, representa una labor social que invita a la reflexividad y razonamiento, para que en una etapa posterior se pueda abordar la acción práctica y eficiente, en la reflexión se encuentra la develación de aquellos obstáculos que impiden la transformación social.

Cada metodología posee elementos esenciales y ejes sobre los cuales permite hacer operativa la práctica para el desarrollo rural. Existen también supuestos sobre los cuales se acentúa y delinea la intervención social en los procesos de cambio.

A manera de ejemplo, algunas de las metodologías de educación para el desarrollo, contemplan un proceso formativo en el que existen una serie de etapas pedagógicas como las siguientes:

1. Información, conocimiento y experiencia: El punto de partida pedagógico es la experiencia directa de la persona.
2. Análisis crítico: Este provee de juicios sobre los círculos viciosos, carencias, problemas, deberes y derechos.
3. Toma de conciencia responsable: Permite asumir con responsabilidad y compromiso el papel social de quienes participan de la educación.
4. Actitudes: Son las predisposiciones anímicas con respecto a las acciones ya comprometidas.
5. Conductas: Es la traducción práctica de las actitudes, a través de la habituación disciplinaria.
6. Sistemas: Por medio de este instrumento se garantiza la eficiencia de las conductas, y la actividad transformadora de los grupos de educandos (FMDR, 2006).

Los avances, desviaciones y resultados de la transformación pueden sistematizarse para la evaluación y seguimiento de los sujetos del desarrollo. Asimismo, a través de estos pasos pedagógicos, el énfasis está puesto en la participación activa (educación activa) y conciente del educando como autogestor de su transformación.

Cabe mencionar que el aspecto motivacional es un componente transversal en todas las etapas de pedagógicas de transformación, sin estímulos e incentivos al cambio es poco probable generar un interés que motive la participación activa, aquí son importantes los recursos didácticos y el afianzamiento de quien facilita o guía el proceso de cambio.

Importante es referir que la institucionalización de una metodología apropiada para detonar cambios desde la base social, reconoce la incorporación de principios y normas que permitan la viabilidad pedagógica y operativa de las transformaciones individuales y colectivas.

Es decir, plantear la plataforma principal en la que se identifiquen claramente quiénes son los protagonistas del cambio, cómo se visualiza su posición en la sociedad, como individuo y sujeto, integrado o no integrado, etc.

De igual manera la formación participativa de los CDRS deben aplicarse sistemáticamente en áreas generales de incidencia, estas áreas de incidencia se encontrarán establecidas de acuerdo con los principios, propósitos y naturaleza del proyecto de transformación (desarrollo) que se pretende llevar a cabo.

Se trata de delimitar las áreas de intervención con el grupo de trabajo participativo en cuestión; son los niveles y dimensiones que nos interesan: individuo, familia, comunidad, organización, cultura, economía, política, etc. El acotamiento de las áreas de intervención, nos permite soportar de mejor manera los diagnósticos y propuestas de solución de la problemática social en cuestión.

Conclusiones

En México, como en casi todos los países de América Latina, es necesario hacer un análisis detallado de las estrategias de desarrollo rural, no podemos hacer abstracción de los contextos económicos y políticos internacionales, ya que éstos últimos, en buena medida han determinado la orientación del desarrollo en los espacios rurales domésticos de los países no desarrollados.

Tampoco debemos dejar de lado el análisis retrospectivo de las medidas políticas que los gobiernos pasados llevaron a cabo en relación con el medio rural y el sector agropecuario, esto por el hecho de que las políticas públicas responden a exigencias de orden teórico-metodológicas, pero también a intereses de orden social o decisiones exógenas a los países.

De igual manera, la democratización de las estructuras gubernamentales y las relaciones entre los actores políticos y gubernamentales locales, nacionales e internacionales, sin lugar a dudas impacta el cómo se entiende y practica el desarrollo rural. Como se ha observado a lo largo del trabajo, las leyes, los programas y las acciones tendientes a revalorar la participación ciudadana en órganos decisorios es un paso importante para la consolidación de la democracia.

En sistemas políticos donde recientemente se suscitan cambios institucionales —producto de la transición democrática—, los gobiernos están obligados a transformar sus relaciones interinstitucionales a fin de adecuarse a los nuevos esquemas de federalismo, fiscalización y transparencia en el ejercicio del poder político, ya que la

vigilancia de la sociedad civil, alternancia política y los gobiernos divididos, vienen a reconstituir las formas de intervención para el desarrollo rural.

Sin embargo, los procesos de cambio político son complejos y tardíos debido a los intereses e ideologías que durante mucho tiempo estuvieron enraizadas en los regímenes no democráticos, y por lo tanto, la hechura e implementación de las políticas públicas o programas gubernamentales de fomento al desarrollo rural, adquieren otras dimensiones.

En casos como México, las instituciones gubernamentales encargadas de fomentar el desarrollo encuentran aún más dificultades al establecer el puente entre la teoría y la práctica del desarrollo; debido a que las instituciones del gobierno son el eje transversal del desarrollo rural, se necesita una coordinación eficiente en la toma de decisiones políticas, económicas, financieras y productivas entre los distintos actores, sobre cómo instrumentar el desarrollo en los territorios rurales. Aún cuando los intereses particulares entreverados al interior y exterior de las instituciones representen un obstáculo; pese a ello siempre existirá la posibilidad de acciones conciliadoras que hagan más congruentes los resultados del desarrollo en el ámbito rural.

Apuntar a la participación amplia y conciente de los pobladores del campo, no solo fortalece la democracia como forma de convivencia social o de modelo político. Sino que pone de manifiesto la experiencia y capacidades locales de cada uno de los sujetos del desarrollo. En la participación reflexiva acompañada de una acción consecuente de la sociedad y el gobierno, se generan otras alternativas de desarrollo, en las que el nivel de responsabilidad compartida puede tener resultados efectivos para el rescate del mundo rural.

Bibliografía

ANC (Acuerdo Nacional para el Campo) (2003), "Acuerdo Nacional para el Campo", *Diario Oficial de la Federación,* México, 28 de marzo.

FMDR (Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural) (2006), *Manual de educación social básica,* México, Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural.

LDRS (Ley de Desarrollo Rural Sustentable) (2001), "Ley de Desarrollo Rural Sustentable", *Diario Oficial de la Federación,* México, 7 de diciembre.

Moguel, Julio (1988), "A manera de introducción: El desarrollo capitalista del sector agropecuario en el período 1950-1970", en Julio Moguel (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. La época de oro y el principio de la crisis de la agricultura mexicana (1950-1970),* México, Siglo XXI/CEHAM.

PEC (Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable) (2002-2006), *Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable,* México, Poder Ejecutivo Federal.

PROCAMPO (Programa de Apoyos Directos al Campo) (2006), *Programa de Apoyos Directos al Campo,* http://www.procampo.gob.mx/procampo.html.

SAGARPA (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación) (2006), http://www.sagarpa.gob.mx/cmdrs/.

REGRESAR AL ÍNDICE

INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN SOCIAL EN LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA INSTITUCIONALIZADA Y CALIDAD DE LA DEMOCRACIA EN EL ESTADO DE MÉXICO

José María Aranda Sánchez[1]

Introducción

Ante la expectativa, ciertamente crítica e incluso escéptica, de haber encontrado una idea-fuerza interesante que permita acceder a una evaluación o "medición" de las democracias realmente existentes, la noción de "calidad de la democracia" ronda como opción factible de aportar un enfoque que ofrezca una salida coherente a la problemática de ¿qué tan democráticas son las democracias en curso?, y sí es posible instrumentar su valoración en términos "objetivos" que expulsen del análisis los elementos ideales, normativos y prescriptivos, a efecto de establecer con mayor rigor su significado y alcances.

En tal sentido, y teniendo en cuenta que el avance en la concepción de la democracia, no sólo en términos de una forma de gobierno plural e inclusiva (Dahl, 1984) sino como intervención vigilante y cooperativa de los ciudadanos, es ya irreversible, la idea de "calidad de la democracia" aspira a convertirse en el nuevo paradigma que permita dar un paso adelante, y supere los elementos ideales del "deber ser" aportando un enfoque sobre la base de procedimientos, instituciones y reglas del juego.

Sin duda el núcleo fuerte de tal proceso es la participación ciudadana cuya intervención y compromiso vigilante resultan imprescindibles, por lo que la vinculación ciudadanía-gobierno ha ido adquiriendo cada vez más una forma institucionalizada, a efecto de establecer con claridad y en términos de norma jurídica los derechos y obligaciones de las dos partes implicadas, y poder así estar en condiciones de mejorar el proceso y acercarse cada vez más al propósito principal de avanzar en democracia efectiva.

[1] Instituto de Estudios sobre la Universidad, Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, México. Correo electrónico: jmarandas@uaemex.mx.

En el caso del Estado de México, que es actualmente la entidad más poblada del país, que mantiene por historia y cercanía un nexo funcional con la Ciudad de México en su área conurbada; pero que no ha recibido ni los apoyos ni los ingresos que le correspondería, en comparación con la capital del país, la situación de la participación ciudadana institucionalizada es de franco rezago y aparente desinterés de las partes, no únicamente por carecer de una legislación específica en materia de participación ciudadana, sino además debido a que las figuras de participación directa se han reducido al mínimo, mostrando a todas luces la no asunción del compromiso gubernamental en cuanto al impulso y formalización de esa intervención social imprescindible para poder avanzar en la democratización tan supuestamente valorada.

En este trabajo, que sólo es una aproximación general al tema y problema señalados, nos abocamos exclusivamente a reflexionar entorno a la participación ciudadana institucionalizada como aquella forma de intervención de la población que se encuentra plena y claramente tipificada en una legislación específica, sin tener en cuenta que cada una de las dependencias de la Administración Pública estatal presenta mecanismos e instancias de participación ciudadana, debido a que interesa considerar en principio ¿cuál es el estatus de la participación ciudadana como campo particular de intervención y negociación social en el sistema democrático del Estado de México?

Para tal fin, entonces, procedemos identificando lo que existe en materia de legislación para la participación ciudadana en la entidad, y la comparamos con la que ya funciona en el país con especial interés en lo que ha sucedido en la ciudad de México, a efecto de contar con un parámetro para determinar lo que hace falta y pudiera o debiera ya estar en aplicación, esto ofrecerá un panorama más cercano a las condiciones en que el gobierno estatal aporta o no al propósito sustantivo de ampliar y asegurar los derechos sociales en esa materia, de vital interés para el presente y futuro del país.

Por ello, concentramos la atención en exponer un planteamiento sobre la inclusión/exclusión social como marco de referencia para pensar la calidad de la democracia en México, con base en la teoría de Niklas Luhmann, seguido de algunos datos relevantes del proceso de formalización de la participación ciudadana en la ciudad de México, y un panorama general del marco normativo que regula dicha participación, tanto a nivel federal como para el caso del Estado de México, destacando sus alcances y limitaciones.

Inclusión y exclusión social

Como preámbulo para poder pensar en la calidad de la democracia y la participación ciudadana como su contraparte indivisible, se expone una breve consideración entorno al "mecanismo" de inclusión-exclusión que se genera en toda sociedad estratificada y su diferenciación funcional[2], en la medida que tanto la democracia como las distintas vías de participación social se ubican y toman dimensión en ese plano de la compleja relación entre los individuos organizados en sociedad y el Estado en su forma de gobierno. Para tal efecto se recurre a Luhmann, no con la pretensión de profundizar en su pensamiento, sino de tomar en uso esa díada conceptual para realizar una primera aproximación a la reflexión anunciada.

Desde la perspectiva del análisis que aquí se perfila, interesa situar la relación inclusión-exclusión dentro de dos perspectivas: 1) Aquella de lo que para Luhmann era lo "público" como un subsistema, en la medida que tanto la participación ciudadana institucionalizada como la democratización corresponderían al ámbito de lo político como sistema, y 2) Considerando que si bien el sistema político ya ha registrado en los sistemas políticos evolucionados la diferenciación estructural tripartita de política, administración y público, en aquellos sistemas que aún no han logrado la evolución suficiente la respectiva diferenciación no ha tenido lugar, por lo cual tampoco se diferencia de su entorno, derivando en una insuficiencia para la inclusión de otros elementos en ese conjunto de relaciones.

En tal sentido, "lo público" no aparece claramente en referencia a una esfera o espacio determinado en los términos tradicionales, más bien, el público será una diferenciación interna del sistema político; aunque desde la pretensión de reconstruir conceptos clásicos de la teoría política como parte de una semántica histórica, por lo cual conceptos centrales como sociedad, Estado, democracia, legitimidad, y otros, se ubican en el contexto de la "autotematización" de un sistema social en proceso de evolución, tratándose de una reconstrucción histórica como respuesta a problemas, como soluciones que en un determinado momento significaron avances institucionales. Asimismo, a Luhmann le parece indispensable reformularlos en el sentido de la creciente complejidad contemporánea y en la perspectiva más amplia de la teoría de sistemas. No se trata de conceptos a desechar; pero tampoco a utilizar con el significado originario, tenían que re-significarse para ser útiles y acordes a la

[2] Que se concibe como una réplica, al interior del sistema, de la diferencia general entre sistema y entorno.

situación de la época, sobre todo debido a que, a diferencia del pensamiento ilustrado, lo correcto y lo justo ya no coinciden con lo públicamente justificado.

En ese sentido, la idea de la diferenciación social se refiere precisamente a una conquista evolutiva irreversible, coincidiendo así con Durkheim en cuanto al paso de la diferenciación segmentaria a la diferenciación por estratificación, y después a la diferenciación funcional, que supone la existencia de subsistemas con funciones específicas y complejas, justamente características de las sociedades complejas. Y es esa diferenciación la que conduce a la conformación y autonomización de subsistemas funcionales, como el político, económico, educativo, científico, legal, y otros, que desempeñan funciones más específicas con relación al sistema originario del cual se han diferenciado. Para tal efecto, generan estructuras y criterios de funcionamiento (códigos funcionales) que tienden a autonomizarse y hacerse independientes.

En el caso del sistema político, tenemos que considerar que el rol del ciudadano como participante directo en acciones públicas dentro de la toma de decisiones en materia de gobierno, supone que esa acción se desensibiliza de cualquier otra faceta de la vida de la persona, lo que ejemplifica una creciente diferenciación en lo relativo a roles. Esto es así ya que la autonomía de los sistemas sociales es un paso evolutivo posterior referido a la autodeterminación, o sea, a la habilidad para asentar criterios selectivos para las transacciones con el entorno, así como a la posibilidad de transformar eventualmente esos criterios. Cabe señalar que esa autonomía no debe entenderse ni como autosuficiencia ni como aislamiento, sino que en todo caso alude a cierto grado de libertad con que los criterios selectivos de cada sistema pueden regular las relaciones entre sistema y entorno (Luhmann, 1998), lo que supone una capacidad para ganar tiempo, procesar información, para relacionarse con el entorno y los otros subsistemas, así como para diferenciar el entorno.

Ahora bien, para los fines de esta ponencia, interesa subrayar el hecho de que, según Luhmann, la perspectiva sistémica permite efectuar dos desplazamientos respecto a la vieja tradición europea de pensamiento social y político. Por un lado, desplaza la perspectiva tradicional del individuo, conceptualizado como parte viviente del organismo social, y redefine el enfoque de la subjetividad como sede de una racionalidad individual, depositaria de los valores morales, agente de un esquema medios-fines o de la orientación intencional. En lugar de ese esquema, la racionalidad se ubicará en el nivel del funcionamiento del sistema y los subsistemas, con base en las relaciones con un entorno complejo. Entonces, en lugar de

individuos o grupos, comparecerán sistemas, subsistemas, ambientes y conjuntos de expectativas. En realidad, según Luhmann, la teoría de los sistemas sociales rompe con esa tradición, en la medida que no considera más al hombre como parte del sistema social, sino como un ambiente problemático del mismo sistema (Luhmann, 1986).

Por otra parte, un segundo desplazamiento le permite superar el error de tematizar a la sociedad como sociedad política o como sociedad económica. En este sentido, el surgimiento de la sociedad burguesa fue la emergencia de un nuevo tipo de sistema que reemplazó el primado funcional de la política por el primado de la economía, lo cual no significó que el sistema político redujera su tamaño o complejidad, al contrario, sus funciones aumentaron en el marco del Estado organizado; sin embargo, en términos de de la autotematización de la sociedad, ésta ya no podía ser pensada como un cuerpo capaz de actuar de igual forma que un individuo, es decir, nadie podía representar a la economía en su conjunto. De ahí que la autotematización en términos de sociedad económica se acercó más a la idea de sistema social que a la de comunidad; aunque también aquí se incurrió en el error de tomar la parte por el todo, de identificar un subsistema con el sistema global.

Ahora bien, históricamente la diferenciación social alcanzada con el primado de la economía fue tematizada en términos de la dicotomía Estado-sociedad civil; sin embargo, esta formulación también parece haber correspondido a una etapa evolutiva superada. En efecto, para Luhmann el Estado es, en ocasiones, un término vago que designa gobierno, burocracia, autoridad, poder, sistema político. Más adelante, el término se entenderá como síntesis de la autoobservación del sistema político; pero, en un sentido más fuerte, la sociedad civil que se define por contraste con el Estado tampoco parece dar cuenta de la diferenciación y creciente interdependencia de los subsistemas. Los subsistemas no pueden unificarse en una sola organización, colectividad, comunidad o esfera social. Tomados como constitutivos del entorno del sistema político, no pueden ser concebidos bajo una única lógica de funcionamiento (social). Las conceptualizaciones y la discusión en cuanto a la superación entre Estado y sociedad, según Luhmann, no lograron dar cuenta de los fenómenos de creciente diferenciación y también de creciente interdependencia (Luhmann, 1993).

El punto clave radica en observar como el sistema político se organizará entorno a la autonomía, especificación funcional, complejidad y diferenciación interna del sistema político. Se verificará sí, desde la teoría, el tránsito de la sociedad políticamente constituida al sistema político como subsistema diferenciado. Como ya se comentó, esa diferenciación tiene

lugar, en primer término, en el nivel de los roles. Con esto Luhmann parece aludir, tanto descriptiva como genéticamente, a la progresiva indiferencia del sistema político respecto del entramado de roles de la sociedad, ya que únicamente así es como puede la sociedad ser objeto de la política y la administración (Luhmann, 1982).

Entonces, y como sucede en el caso que nos ocupa, cuando no se ha logrado la suficiente diferenciación entre los subsistemas del sistema político, tampoco se favorece la consolidación de ciertos roles, que podrían vincularse favorablemente con el entorno (el votante, el participante de lo público), automatizándolos de otros roles sociales (trabajador, padre de familia, etc.). Por ello, la exclusión de todos los elementos ajenos a las relaciones políticas, aparece como uno de los rasgos de la diferenciación de los subsistemas, sobre todo debido a que en el esquema de Luhmann lo público se presenta distante de cualquier idea de representación, de participación o mediación. Esto es así ya que el sistema político (como cualquier otro sistema) se apoya en el mecanismo de clausura operacional como condición de toda apertura. Ya que, si todos los estímulos del entorno se reprodujeran en el sistema político, éste tendría que reaccionar inmediatamente a todo o, en otras palabras, si existieran múltiples voceros legitimados en el sistema político, la política se vería continuamente confrontada con una sobreproducción de lo posible.

Asimismo, para comprender el porqué de la exclusión por principio, hay que consideerar que, topológicamente el público, como subsistema diferenciado al interior del sistema político, no se encuentra allí afuera, sitiando la ciudadela, ni constituye un sistema por sí mismo. No está conformado por los hombres socializados en la esfera privada y dotados, precisamente por esa socialización, con la capacidad de actuar como ciudadanos aun cuando conserven la referencia a su identidad particular y privada. No por los hombres que han dejado en la oscuridad de la privacidad a otros encargados de resolver las necesidades. Tampoco son los individuos irresponsables que desaforadamente instauran el reino de la crítica. Es un subsistema en el que el flujo de comunicación es específica.

Al dejar de lado la dicotomía sociedad civil/Estado y reemplazarla por la perspectiva más abstracta entorno/sistema, muchos de los lugares clásicos se redefinen. El público ya no puede ser pensado como mediación entre sociedad y Estado, ni tampoco como término opuesto a un ámbito genéricamente definido como privado. El público, más bien, será un resultado de la diferenciación interna al sistema político, y no de la sociedad civil cívicamente organizada. Se trata de un primer desplazamiento importante. El público se definirá y se

redefinirá en el nivel del sistema político, de su autonomía, de su conformación, de la lógica gobierno-oposición, etc. De ahí que las características del público y de la opinión pública de una sociedad dependerán entonces de las características de del sistema político y de sus relaciones con otros sistemas, más que de la relación con una genérica sociedad civil.

No obstante, ubicados en el sistema político y no en la sociedad civil, separados de la idea de consenso fuerte, no identificados con el planteamiento de la argumentación racional, independizados de toda función de validación y, sobre todo, explícitamente desacoplados de la decisión, el público y la opinión pública siguen, a pesar de todo o tal vez precisamente por esta readaptación funcional, desempeñando un papel central en la definición de la democracia, si ésta se concibe como "la capacidad de observarse mutuamente en el sistema político", por ello resultan indispensables para el juego de esta división y los respectivos procesos de autoobservación.

Para dimensionar los conceptos de inclusión y exclusión en Luhmann, es necesario tener en cuenta que sí comunidad significa fusión parcial de sistemas personales y sociales, entonces queda cuestionada la idea de que exista la interpenetración. A fin de destacar esto se requiere diferenciar ambos conceptos. Tenemos que la interpenetración lleva a la inclusión en el sentido que la complejidad de los sistemas aportadores es utilizada también por los sistemas receptores; pero igualmente conduce a la exclusión en la medida que una pluralidad de sistemas interpenetrantes tienen que distinguirse unos de otros en su autopoiesis [3] para hacer posible la interpenetración. En otras palabras, la participación en el sistema social exige de las personas ciertas contribuciones propias y suscita que se distingan unos y que se conduzcan frente a los otros de manera excluyente, puesto que están obligados a generar su contribución propia y tienen que motivarse a sí mismos. El punto radica en que las interpenetraciones más fuertes exigen más inclusión y exclusión recíprocas (Luhmann, 1998).

Por ello, se plantea que el concepto inclusión/exclusión puede ofrecer un acercamiento a lo social bajo un nuevo paradigma de interpretación, que favorece la comprensión de procesos emergentes de las sociedades en sus diferentes aspectos de desarrollo. Se sustenta en el reconocimiento de diversos elementos y diferencias marcadas por lo territorial, cultural e histórico; pero que responde a características particulares que expresan realidades de determinados contextos, por lo cual no es posible la generalización del fenómeno, sino que

[3] Proceso de auto producción y autoreferencia.

aporta un acercamiento que pondera la comprensión de los procesos sociales, donde se presentan múltiples causas, y la realidad social pasa a ser una creación cotidiana que se va produciendo y modificando.

Cabe señalar que el concepto ha aparecido principalmente en los países "desarrollados", y se ha empleado sobre todo para explicar los problemas sociales que serían consecuencia de las reestructuraciones económicas así como de cambios tecnológicos y procesos de globalización. Específicamente se ha utilizado con el fin de referirse al fenómeno de desintegración social, debido al rompimiento de las relaciones con las instituciones. Un cambio social donde una parte de la sociedad queda dentro de determinados beneficios y otra parte queda fuera.

Este "quedar fuera" o exclusión presenta, sobre todo, los siguientes rasgos: a) no acceso a bienes básicos y servicios, o sea, a través de formas no económicas; b) acceso desigual a los mercados de trabajo y protección social; c) inequitativo acceso y ejercicio de derechos humanos, políticos y civiles, y d) exclusión de mecanismos participativos. Puede resumirse diciendo que la exlusión implica denegación de acceso al mercado, instituciones sociales y culturales así como a los derechos humanos.

Si bien en este caso interesa particularmente la última exclusión social, o sea, a los mecanismos participativos, en conjunto abarca tres dimensiones: una económica en relación con la deprivación material y no acceso a mercado y servicios; la segunda dimensión se refiere a la exclusión política e institucional, puesto que se obstaculizan y niegan derechos civiles y políticos que garanticen la participación ciudadana, en tanto que la tercera dimensión implica no acceso al respeto y derechos particulares derivados de condiciones específicas de las personas, como género, etnia, identidad sexual, religión y rasgos personales.

Analizado en su sentido más social, la exclusión puede entenderse como un debilitamiento o quiebre de los vínculos que unen a los individuos con la sociedad, nexos que permitirían a las personas "pertenecer" a una sociedad o contar con una identidad al interior de ésta con base en la cual establecer una diferenciación entre aquellos que están dentro y popr lo mismo son reconocidos como integrantes legítimos, y los que no lo están. Tales lazos pueden ser de tres tipos: (1) funcionales, que permitirían la integración de los individuos al funcionamiento del sistema; (2) los sociales, que incluyen a los individuos en grupos, y (3) los de índole cultural, que posibilitan a las personas su integración a determinadas pautas de comportamiento (Roca, 2008).

En esta perspectiva, podría afirmarse que la exclusión social supone una "separación" de los individuos con respecto de la sociedad como conjunto, lo que trae como consecuencia el aislamiento forzado y una no participación dentro del entorno social, entendido éste como la red articulada de los niveles de vínculos sociales. La exclusión implica, sobre todo, condiciones de desigualdad, desventaja y vulnerabilidad que padecen ciertos grupos sociales. Sin embargo, desde una perspectiva construccionista [4] el tema es algo más complejo. En efecto, el binomio inclusión/exclusión se presenta como un concepto comunicacional más que de estratificación social. Los dos términos se condicionan mutuamente, es decir, son dos aspectos de una misma forma, de tal manera que al distinguir uno de los lados aparece el otro como contrapartida, en una idea de "unidad de la diferencia" tan importante en la teorización de Luhmann.

Asimismo, inclusión y exclusión no sólo se reproducen y sedimentan, sino que además de condicionarse originan formas propias de conectividad, donde las personas no únicamente se ubicarían en una de estas distinciones sino que también podrían deambular de uno a otro lado, en función de los cambios socio-políticos que pudieran afectar las condiciones imperantes.

Calidad de la democracia y participación ciudadana

Si bien el concepto de calidad de la democracia aún es reciente en México, ya que se abrió paso con el gobierno de Fox que inauguraba el proceso de transición democrática y la "alternancia" en el poder (Covarrubias, 2006), su irrupción pone un límite a la concepción *totalizante* de la democracia, cuando predominaba la idea de que con el sólo hecho de establecer un régimen político democrático[5] era suficiente para resolver nuestros problemas, puesto que al terminar con el dominio del PRI en la presidencia de la República superar las imperfecciones de la democracia sería un asunto menor; sin embargo la situación no resultó y hoy se observan mayores obstáculos para afianzar lo poco logrado a riesgo de retroceder.

Sin embargo, parece existir acuerdo en el sentido de que los siguientes rasgos o dimensiones son esenciales de la calidad de la democracia (Morlino, 2003):

[4] Que considera a las instituciones gubernamentales como una construcción social, al igual que la democracia.
[5] Que supone la instalación de un gobierno plural y competitivo.

1) Gobierno de Ley o Estado de Derecho;
2) Transparencia y Rendición de cuentas;
3) Reciprocidad, como capacidad de respuesta del gobierno a demandas ciudadanas;
4) Igualdad o solución de problemas de desigualdad, y
5) Libertad o creación de derechos, que supone una ampliación de ámbitos de participación y diferencia.

Ahora bien, debido a que los anteriores criterios no en todos los casos se logran cumplir a cabalidad, se plantea entonces que mientras más de ellos se alcancen mejor será la democracia, y las carencias tenderán a resolverse puesto que, precisamente, el darse cuenta de ellas será el primer paso para su adecuada solución.

A reserva de tener en cuenta el hecho de que los anteriores criterios expresan un conjunto de parámetros de idoneidad, y de que, efectivamente, constituyen un modelo normativo y prescriptivo, interesa retener aquí la idea de que se trata de la influencia (¿negativa?) de la Filosofía Política y el Derecho, en la medida que inscriben valores políticos en la caracterización de la "calidad de la democracia", lo cual tendría que ser visto como consecuencia lógica de sus inconsistencias (de la Ciencia Política), que la estarían alejando de su abordaje "científico" (Cansino, 2007).

Complementariamente, aparece la idea de la "paradoja de la democracia" puesto que, cuando se ha intentado una definición empírica, resulta que aún así únicamente ha quedado en un modelo ideal que no puede aspirar sino al posibilismo, en tanto que cada uno de los criterios se formula efectivamente como posibilidad de lograrse, es decir, en potencia y no en acto.

En todo caso, lo importante a resaltar es el hecho de que la **participación ciudadana** es el núcleo de la cuestión, puesto que la pregunta inaplasable ahora radica en sí el individuo es considerado como el momento definitorio de la mecánica institucional o no; además de la adecuada y eficaz actuación del Estado, en otras palabras, ¿se está logrando avanzar directamente hacia la participación y la competencia?. Este es el centro del análisis ya que no puede haber vuelta atrás, o se va afianzando la democracia y por ello se amplían y aseguran

derechos civiles, o la "calidad de la democracia" queda en duda, así como sus posibilidades explicativas.

Tenemos en cuenta que la ciudadanía constituye la identidad que debe manifestar la persona cuando se vincula con las instituciones estatales, por lo que se trata de una categoría individual que, no obstante, se expresa socialmente, y que presenta dos dimensiones entrelazadas: es estatus, que representa la posibilidad del individuo de pertenecer y por lo tanto actuar bajo las valoraciones y legalidades de la comunidad en que se inscribe, y además avala los derechos jurídicos ante la aparición de un solo poder dominante; y la práctica, donde el ciudadano es libre (jurídicamente) para actuar y diseñar las decisiones de su vida política (Ochman, 2004).

Por otra parte, la ciudadanía como inclusión integral, se produce a través de procesos institucionales formales e informales emanados de diferentes condiciones concretas de exclusión; así la ciudadanía se convierte en un conjunto de prácticas (jurídicas, políticas, económicas y culturales) que definen a una persona como miembro competente de su sociedad, y que son consecuencia del flujo de recursos de personas y grupos sociales en esa sociedad (Alvarez, 1997).

Específicamente interesa considerar la **participación ciudadana institucionalizada**, es decir, la institucionalización de la participación ciudadana a través de la reglamentación en leyes y normas, teniendo en cuenta que los mecanismos (institucionales) desarrollados en América Latina durante los años ochenta y noventa pueden reunirse en tres categorías: "1) Acción legislativa directa (Iniciativa legislativa popular; referendos; plebiscito; revocación de mandato); 2) formulación de intereses particulares en la políticas públicas (cabildos abiertos, consejos consultivos, asambleas ciudadanas), y 3) cogestión en prestación de servicios públicos". El primer caso se le denomina *participación política directa* a fin de señalar sus relaciones y diferencia con la *participación política mediada* (votaciones, partidos políticos), subrayando el hecho de que la intervención ciudadana para llevar a cabo acciones de gobierno no requiere la mediación de los partidos políticos. Tanto la segunda como la tercera categoría se consideran Interfases Socio Estatales (ISE),[6] por lo cual a la segunda se le designa *representación de intereses* y a la tercera *representación cogestiva* (Hevia, 2006: 369-370).

[6] ISE, son espacios de intercambio y conflicto en los que determinados actores se interrelacionan intencionalmente, las interfases están determinadas estructuralmente por la política pública, y a la vez por los proyectos, fuerzas y estrategias de los actores (estatales y societales) implicados.

En este sentido, resulta importante incorporar la participación dentro de una perspectiva más amplia de derechos, ya que esto involucra un doble cambio de perspectiva en la relación sociedad-estado: de una parte, la obligatoriedad por parte del Estado de cumplir y hacer cumplir los derechos a través de la instrumentación de políticas públicas, y, de otra parte, la capacidad de exigir, o *exigibilidad*, del cumplimiento de los derechos que tienen los ciudadanos. Por ello, cuando es la constitución la que asegura el derecho a la participación, el Estado (con base en sus poderes) se convierte en el principal responsable de cumplir y hacer cumplir tales derechos.

Marco normativo para la participación ciudadana institucionalizada en el Estado de México

En este apartado se presenta una reflexión acerca del marco normativo que reconoce y regula la participación ciudadana con carácter institucionalizado puesto que es en este contexto donde podríamos encontrar el derecho legítimo de la participación como parte del sistema de derecho que, debido a la diferenciación de los sistemas dentro de la sociedad, no tendría porqué contaminarse con el sistema político, establñeciendo abierta y claramente en ese ámbito la posibilidad de organización social e intervención acotada en las autoobservaciones correspondientes.

Lo que se advierte en el caso del Estado de México es que ni se establece explícitamente el derecho de participación ciudadana en decisiones gubernamentales, ni el sistema político se ha diferenciado evolutivamente como para que lo público funcione en términos de un subsistema diferenciado y en el cual los elementos y relaciones se encuentren debidamente definidos. Por lo tanto, la participación ciudadana institucionalizada queda como una acción contingente, constreñida a las oportunidades y relaciones que cada dependencia gubernamental otorgue; pero sin la inclusión formal como elemento del subsistema de lo público, limitando con ello la función de observación del Estado que podría contribuir a la democracia.

El marco de leyes y procedimientos para la participación ciudadana institucionalizada en México está estructurado como sigue: A nivel federal México no tiene una ley de participación ciudadana; aunque sí una Ley de Fomento a las Actividades Realizadas por

Organizaciones de la Sociedad Civil, así como la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental. Asimismo, se cuenta con otras leyes que coadyuvan y regulan el desarrollo de la participación ciudadana, como la Ley de Asistencia Social, la Ley General de Desarrollo Social y la Ley sobre el Sistema Nacional de Asistencia Social, entre las más importantes.

Siguiendo la misma secuencia de categorías ya comentadas en este texto entorno a la participación ciudadana, en lo relativo a la *participación política directa*, resulta que en el Estado de México únicamente se tiene la figura de *Referéndum*, que es un instrumento de participación directa mediante el cual la ciudadanía manifiesta su aprobación o rechazo sobre la creación, modificación, derogación o abrogación de leyes propias de la competencia de la Asamblea Legislativa. Y es facultad exclusiva de esta última decidir si somete o no a referéndum la creación, modificación, derogación o abrogación de leyes, existiendo la posibilidad de que los ciudadanos presenten la solicitud de referéndum según los requisitos establecidos (Gobierno del Estado de México, 2000).

Sin embargo, no existen en la Constitución del Estado de México otras importantes figuras de participación como son el Plebiscito, la Iniciativa Popular la Revocación de mandato ni la Consulta Ciudadana Popular, que vendrían a fortalecer la democracia participativa y, por lo tanto, la calidad de la democracia. En el caso del Plebiscito, el gobernador del estado podrá consultar a los electores para que expresen su aprobación o rechazo previamente a determinados actos o decisiones del mismo, que a su juicio resulten de especial importancia para la vida pública de la entidad. Como en el caso del referéndum, los ciudadanos podrán solicitar la consulta bajo ciertos requisitos.

Otra figura relevante es la Iniciativa Popular, como mecanismo por medio del que los ciudadanos presentan a la Asamblea Legislativa proyectos de creación, modificación, reforma, derogación o abrogación de leyes y decretos propios del ámbito de su competencia. Finalmente, la Consulta ciudadana es un instrumento de participación a través del cual tanto el gobernador como la Asamblea Legislativa, la Asamblea Ciudadana y/o el Comité Ciudadano, tanto por sí o en colaboración, someten a consideración de la ciudadanía por medio de preguntas directas, foros, o cualquier otro medio de consulta, cualquier tema de interés e impacto trascendental en los distintos ámbitos temáticos y territoriales en la entidad. (También la Revocación de mandato). La ausencia de estas cinco últimas formas de participación ciudadana institucionalizada no hace sino mostrar el atraso y falta de

responsabilidad de los gobiernos de la entidad, que no han asumido el compromiso de impulsar la participación ciudadana como tendría que haber sido.

En el país únicamente los estados de Aguascalientes, Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Distrito Federal, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Morelos, Quintana Roo y Tamaulipas tienen su respectiva Ley de Participación Ciudadana; mientras que en las entidades de Oaxaca, Querétaro y Sinaloa se han presentado ya iniciativas de dicha ley; aunque aún no se aprueban. Por lo tanto, el Estado de México no cuenta con una Ley de Participación Ciudadana, lo que significa una carencia importante, que indica no únicamente el escaso desarrollo de la sociedad civil, sino también la falta de interés gubernamental y de los partidos políticos en institucionalizar ese derecho civil; aunque sí tiene la Ley de Transparencia y Acceso a la Información Pública, y el Instituto de Transparencia y Acceso a la Información Pública; pero carece de una Comisión de Participación ciudadana o de Transparencia y Acceso a la Información en el Congreso local.

A continuación se presentan los aspectos más importantes de la **Ley de Participación Ciudadana del Distrito Federal**, con el propósito de identificar sus alcances y señalar nuevamente **lo que no se ha logrado en el Estado de México** en esa materia (Gobierno del Distrito Federal, 2004).

Se trata de un ordenamiento para instituir y regular los mecanismos e instrumentos de participación así como las figuras de participación ciudadana, por medio de los cuales las y los habitantes están en posibilidad de organizarse a fin de vincularse entre sí y con los diversos órganos gubernamentales del Distrito Federal.

Los instrumentos de participación ciudadana son: Plebiscito; Referéndum; Iniciativa Popular; Consulta Ciudadana; Rendición de Cuentas; Difusión Pública; Red de Contralorías Ciudadanas; Audiencia Pública; Recorridos de Jefe Delegacional, y Asamblea Ciudadana.

Los Órganos de Representación Ciudadana en las Unidades Territoriales del D.F. son: Comité Ciudadano y Consejo Ciudadano.

Asimismo, se establecen los derechos y obligaciones de las y los habitantes, y lo propio para los ciudadanos del D.F. A continuación se desarrollan las caracterizaciones y criterios para poner en práctica los distintos instrumentos de participación ciudadana señalados, dentro de los que interesa destacar la Asamblea Ciudadana, que si bien se considera una *Interfase Socio Estatal*, representa una instancia cuya institucionalización favorece de manera especial la participación plural de la participación de la ciudadanía.

En efecto, las asambleas ciudadanas, en la medida que son el instrumento permanente de información, análisis, consulta, deliberación y decisión de los asuntos de carácter social, colectivo o comunitario, a la vez que para la revisión y seguimiento de los programas y políticas públicas a desarrollarse en cada Unidad Territorial, constituyen el núcleo de la dinámica participativa y eje de la organización ciudadana vecinal. La misma asamblea ciudadana da entrada a la Asamblea Ciudadana Electiva de la cual surgirá democráticamente el Comité Ciudadano, como órgano de representación de cada Unidad Territorial. Los comités tienen funciones de representación, opinión ante el gobierno, planeación, programación, control y seguimiento de los acuerdos de asamblea; así como de información, capacitación y educación cívica para promover la participación ciudadana, y el fomento de la organización democrática de los habitantes para la solución de problemas colectivos (Gobierno del Distrito Federal, 2004).

Finalmente, el Consejo Ciudadano es la instancia de coordinación de los Comités Ciudadanos con las autoridades de cada demarcación territorial y con las autoridades del Gobierno del Distrito Federal.

La principal reflexión que puede agregarse aquí es que, al no existir una ley de participación ciudadana como elemento vinculante entre sociedad y Estado dentro del funcionamiento del subsistema de lo público, y aceptando las condicionantes planteadas por Luhmann en el sentido de que éste último únicamente puede lograr su autonomización por diferenciación desde el sistema político, la exclusión de la participación ciudadana, lejos de favorecer el funcionamiento del sistema político, impide y limita que lo público en su tarea de observación del funcionamiento democrático cuente con esa autoreferencia, y que incluso no tenga como importante su intervención en la poerspectiva de la interpenetración que posibilitaría un mejor desempeño del sistema social particular de la entidad, con lo cual las observaciones y autoobservaciones desde dentro del sistema político también permitirían que lo público como subsistema adquiera su diferenciación y con ello el mejor funcionamiento de cada subsistema dentro de la sociedad en que se inscriben.

Referencias

Álvarez, Lucía (coord.) (1997), *Participación y democracia en la Ciudad de México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cámara de Diputados (2008), *Ley federal de transparencia y acceso a la información pública gubernamental*, México, Centro de Documentación, Información y Análisis.

——— (2004), *Ley de desarrollo social,* México, Centro de Documentación, Información y Análisis.

Cansino, César (2006), "Calidad de la democracia. Paradojas y contradicciones", en Lucía Álvarez Enríquez, Carlos San Juan Victoria y Cristina Sánchez Mejorada (coords.), *Democracia y exclusión. Caminos encontrados en la Ciudad de México,* México, Plaza y Valdés/Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, pp. 15-30.

Covarrubias, Israel (2007), *Participar o no participar. Los dilemas de la calidad de la democracia en México.*

Dalh, Robert (1984), *Poliarquía. Participación y oposición,* Madrid, Tecnos.

Gobierno del Distrito Federal (2004), *Ley de participación ciudadana del D.F.,* México, Asamblea Legislativa del D.F., III Legislatura.

GEM (Gobierno del Estado de México) (2004), *Gaceta del Gobierno,* México, Instituto de Transparencia y Acceso a la Información Pública del Estado de México, 30 de abril.

——— 2000, *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de México,* México, Ista.

Hevia, Felipe (2006), "Participación ciudadana institucionalizada: un análisis de los marcos legales de la participación en América Latina", en Evelina Dagnino, Alberto Olvera y Aldo Panfichi (coords.), *La disputa por la construcción democrática en América Latina,* México, Fondo de Cultura Económica/CIESAS.

INDESOL (Instituto Nacional de Desarrollo Social) (2007), *Ley federal de fomento a las actividades realizadas por organizaciones de la sociedad civil,* México, Secretaría Técnica de la Comisión de Fomento.

Luhmann, Niklas (1998), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general,* Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana/CEJA.

——— (1993), *Teoría política del Estado de bienestar,* Madrid, Alianza.

——— (1986), "Complejidad y democracia", en Marco Cupolo (comp.), *Sistemas políticos, términos conceptuales,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

——— (1982), *The differentiation of Society,* Nueva York, Columbia University Press.

Morlino, Leonardo (2003), *Democracias y democratizaciones,* México, Cepcom.

Ochman, Martha (2006), *La reconfiguración de la ciudadanía. Los retos del globalismo y la posmodernidad,* México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey-Campus Estado de México/Porrúa.

Roca, Hilda (2008), *¿Qué es la inclusión/exclusión social?,* http://asambleaconstituyente.gov.ec/blogs/hilda_roca/2008/02/05/%C2%Bfque-es-inclusi. Consultado el 13 de mayo.

REGRESAR AL ÍNDICE

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA E EFETIVAÇÃO DO DIREITO À SAÚDE: QUANDO OS CIDADÃOS VÊM À CENA

Felipe Dutra Asensi
Roseni Pinheiro
Cristina Danielle Pinto Lobato[1]

Introdução

Os debates sobre efetivação de direitos trazem consigo concepções de igualdade e de Estado que foram se reconfigurando ao longo do tempo em contextos tradicionalmente liberais, sociais ou de participação. As primeiras constituições escritas são de matriz liberal-burguesa, ou seja, ao se enfatizar a separação dos poderes e a defesa de direitos individuais, propunha-se um modelo liberal em que o indivíduo seria o centro, de modo que o Estado deveria intervir minimamente nas relações sociais. Pode-se dizer que a doutrina liberal adotou a visão de que o Estado seria "um fantasma que atemorizou o indivíduo" (Bonavides, 1980: 30). Por isso, o poder estatal "aparece, de início, na moderna teoria constitucional como o maior inimigo da liberdade" (Bonavides, 1980: 30). Em decorrência, "quanto menos palpável a presença do Estado nos atos da vida humana, mais larga e generosa a esfera de liberdade outorgada ao indivíduo. Caberia a este fazer ou deixar de fazer o que lhe aprouvesse" (Bonavides, 1980: 31).

Este distanciamento entre Estado e sociedade foi objeto de críticas por diferentes correntes teóricas ao longo do tempo. Dentre elas, a crítica marxista sustentou que essa postura negativa do Estado em relação aos direitos enseja a exploração do homem pelo homem, na medida em que o Estado não reconhece e não intervém no conflito, já que todos são vistos como iguais perante a lei e, por isso, são formalmente iguais. Pode-se, apreender, portanto, duas noções deste tipo de constitucionalismo: a) a concepção formalista de que a lei por si só garante a igualdade entre os homens (igualdade formal); b) a idéia de que as relações privadas são ditadas pelos privados, e não pelo público.

[1] Laboratório de Pesquisas sobre Práticas de Integralidade em Saúde (Lappis), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Río de Janeiro, Brasil. Correos electrónicos: felipedml@yahoo.com.br (Felipe Dutra Asensi), rosenisaude@uol.com.br (Roseni Pinheiro), cristina_lobato@hotmail.com (Cristina Danielle Pinto Lobato).

Em decorrência da mudança nas relações sociais ocasionadas, principalmente, pela industrialização, buscou-se configurar um novo tipo de direito que reconhecesse as desigualdades sociais e as assimetrias concretas entre os indivíduos no plano de suas práticas sociais. A exploração, a falta de condições salubres de trabalho e a ausência de direitos trabalhistas foram os problemas que o direito social procurou resolver. Exigiu-se, para tal, uma atuação positiva por parte do Estado no âmbito das relações privadas. Predomina, no direito social, a preocupação de *proteger o homem do próprio homem.* Para tal, o Estado deve ser o ator redutor de diferenças sociais, ganhando relevo algumas expressões, tais como *justiça distributiva*, *justiça social e políticas sociais*. No Brasil, Rui Barbosa, já na primeira metade do século XX, sustentou que a concepção individualista de direitos humanos havia evoluído rapidamente para uma transformação

> incomensurável nas noções jurídicas do individualismo restringidas agora por uma extensão, cada vez maior, dos direitos sociais. Já não se vê na sociedade, um mero agregado, uma justaposição de unidades individuais, acasteladas cada qual no seu direito intratável, mas uma entidade naturalmente orgânica, em que a esfera do indivíduo tem por limites inevitáveis, de todos os lados, a coletividade. O direito vai cedendo à moral, o indivíduo à associação, o egoísmo à solidariedade humana (Barbosa, 1965: 178).

Em suma, ao passo que o *direito liberal-burguês* enfatiza a igualdade formal dos homens e a mínima interferência do Estado nos conflitos privados; o que se denomina *direito social* enfatiza a igualdade concreta dos homens, já que *o Estado deve tratar os homens desiguais desigualmente de modo a torná-los iguais concretamente* por meio de políticas públicas. Por isso, essa perspectiva como referência a sociedade na sua mais concreta expressão, de modo a possibilitar uma inserção igualitária dos indivíduos no seio social. O direito público passa a ter predominância sobre o direito privado pois, ao realizar o movimento de publicização do direito, deve-se, necessariamente, realizar a sua socialização. Este movimento em prol do direito social coincide, ainda, com a interdisciplinaridade com outras disciplinas que buscam a reflexão crítica da sociedade —tais como a sociologia e a antropologia— de modo que os valores liberais-burgueses vão, cada vez mais, sendo desnaturalizados e justificados somente em relação a uma sociedade determinada e situada historicamente.

Neste sentido, Bobbio (1992) alerta que a questão central dos direitos sociais não mais reside na forma através da qual são justificados, mas sim na forma através da qual são protegidos. Ou seja, não se trata somente de discutir a importância desses direitos, mas sim a

forma mais adequada de implementá-los. Com isso, surgem algumas questões importantes acerca da garantia de direitos sociais existentes: quem estipulará a forma pela qual as pessoas se tornarão materialmente iguais? Quais os indivíduos legítimos para isso? Quem detém a legitimidade para dizer e avaliar em que medida os homens são desiguais? A resposta foi encontrada no próprio seio social, pois somente a sociedade poderia indicar as deficiências e os problemas das ações do Estado, já que é a sociedade que sofre diretamente as suas conseqüências. A partir daí, ganhou força o discurso de uma terceira dimensão da igualdade que vai além da *igualdade formal* ou da *igualdade material*, que é a *igualdade de participação*. E esta participação se desenvolve em espaços públicos abertos a qualquer cidadão, que não se reduzem ao mero exercício do voto na medida em que pressupõe uma postura ativa dos cidadãos na formulação, execução e fiscalização de políticas públicas.

No estudo da trajetória dos sentidos que a saúde adquiriu no Brasil, é possível identificar três concepções que emergiram ao longo da história: no Império e na República Velha, a saúde se apresentava como uma verdadeira benesse do Estado, notadamente marcada por relações patrimonialistas de poder que a caracterizavam como um *favor* do Estado à população. Em virtude dessa natureza, seria uma benesse que poderia ser retirada ou restringida em qualquer momento, sem qualquer garantia para a sua manutenção. Não havia qualquer instrumento jurídico-legal que garantisse a universalidade deste direito, sendo concentrada no Estado a possibilidade e a discricionariedade de realizar ações em saúde em benefício de uns em detrimento de outros. Diante desse cenário, a saúde é vista como um *favor*.

Após, principalmente a partir da Era Vargas[2] ao período de redemocratização na década de 80, houve um crescente movimento de mercantilização da saúde, de modo que o seu acesso esteve diretamente ligado à capacidade do indivíduo de pagar pelos planos privados, ou à sua própria condição de trabalhador, na medida em que a saúde se caracterizou como um serviço ou um benefício trabalhista. A saúde, conforme salienta Luz, "passou então a ser vista como um bem de consumo. Especificamente, um bem de consumo médico" (Luz, 1991: 82). Porém, ainda havia uma atuação estatal no âmbito da saúde, principalmente porque os trabalhadores regulares, ou seja, aqueles que possuíam carteira de trabalho assinada e contribuíam com o INSS, possuíam o direito à assistência médico curativa.

[2] Para uma análise mais ampla dos direitos sociais na Era Vargas, ver Gilberto Bercovici (2008)

Por essa razão, o acesso aos serviços de saúde era possibilitado por duas formas: a) ser um trabalhador em sentido estrito, ou seja, possuidor de carteira de trabalho assinada e contribuinte da previdência social; b) ser capaz de suportar os custos dos planos privados de saúde que surgiram a partir da década de 70. Deste modo, principalmente entre as décadas de 40 e 70, só poderia usufruir a assistência médico-curativa aquele que fosse trabalhador. A partir de 70, mesmo com a emergência de alguns planos privados, uma parte significativa da população ainda não possuía poder aquisitivo para suportar as despesas desses planos. Trata-se, portanto, de uma concepção de saúde *restrita* a um grupo de pessoas, cujo critério é o *vínculo empregatício*. Aqui, a saúde é vista como um *serviço* decorrente de um *direito trabalhista* ou como um *serviço privado*.

Em contraposição a esta concepção não-universal de saúde, recebeu destaque, a partir da década de 70, o movimento da Reforma Sanitária, cuja bandeira se concentrou na defesa da *saúde como um direito de todos*. Este movimento preconizou que as ações em saúde deveriam ser formuladas não somente pelo Estado, mas em conjunto com espaços públicos de participação social, na medida em que é a sociedade que vivencia o cotidiano das instituições de saúde e, portanto, conhece de forma mais próxima as suas mazelas e avanços. A "percepção social da saúde como direito de cidadania" seria "um dado novo na história das políticas sociais brasileiras", uma vez que "essa percepção é fruto dos movimentos sociais de participação em saúde da segunda metade dos anos 70 e do início dos anos 80" (Luz, 1991: 87), o que permite uma relativa problematização da concepção *Estado-centrada* de saúde típica dos contextos anteriores em prol de uma relativa abertura estatal às demandas sociais.

Com o advento da Constituição de 1988, a saúde recebeu seu *status* de *direito fundamental*, cujo imperativo é a prestação positiva do Estado no sentido de concretizá-la e ampliá-la a todos os cidadãos. Neste contexto, atribuiu-se às ações e serviços de saúde o caráter de *relevância pública*, o que implica dizer que a alteração de tal preceito depende de amplo e rígido processo legislativo.

No bojo dessas transformações, foi promulgada a Lei 8.142/90, que consolidou espaços públicos de participação da sociedade civil na saúde: os Conselhos de Saúde e as Conferências de Saúde. Tais espaços se configuram como essenciais para a continuidade do processo de garantia e efetivação do direito à saúde. A participação na esfera da saúde indica que a democracia não se esgota no voto e no procedimento eleitoral. Tem-se, assim, a possibilidade de um protagonismo efetivo de atores não-estatais no processo de formulação,

promoção e fiscalização de políticas públicas de forma constante e perene, o que implica reconhecer esses espaços como "uma forma de inclusão política e cultural de setores da sociedade civil até então afastada da vida pública, no sentido da efetiva participação no Estado e afirmação da cidadania" (Pinheiro *et al.,* 2005: 18).

Portanto, no caso da saúde brasileira, este direito se apresenta, de forma concomitante, como: a) um direito *individual,* pois é pertencente a cada indivíduo e não pode ser violado pelo Estado, ensejando uma abstenção deste em relação à realização de qualquer prejuízo à saúde do cidadão; b) direito *social,* pois diz respeito à esfera pública e deve ser objeto de políticas sociais, ensejando uma ação do Estado para a redução de desigualdades e a efetivação de direitos; c) direito de *participação,* pois pressupõe a participação popular de forma ativa. O conjunto destas três dimensões remete à idéia do direito à saúde como um *direito de cidadania*.

Porém, ainda hoje, muitos usuários do SUS não têm clara a dimensão deste direito, pois o associam a um direito baseado no imposto que pagam, chegando ao extremo de associá-lo à contribuição com INSS —resquícios de um longo período da história brasileira—, o que enseja limitações na própria concepção do conteúdo de seus direitos, que são muitas vezes associados a fatores econômicos. Por essa razão, tornar a saúde um direito universal traz avanços e, paralelamente, novos desafios para a sua implementação e efetivação. Nesta perspectiva, surge o imperativo de se ter condições de lutar por direitos, o que enseja um debate sobre os limites e possibilidades dos usuários efetivamente interferirem nas políticas de saúde, de modo a constituir um ambiente efetivamente democrático. Esta atitude historicamente passiva em relação às políticas de saúde aponta para o conformismo por parte de muitos que ainda não conseguem conceber a saúde como um direito a ser exigido e conquistado no cotidiano das práticas sociais reivindicatórias de direitos.

Para refletir sobre essas questões, no capítulo seguinte, intitulado "Os usuários e o direito à saúde", serão discutidas as principais questões empíricas de uma pesquisa desenvolvida no LAPPIS/UERJ, no Brasil, de modo a contextualizá-las e, simultaneamente, promover uma reflexão sócio-jurídica de seus aspectos subjacentes. Em seguida, serão realizadas ponderações a respeito dos avanços e obstáculos ainda presentes no campo do direito à saúde, de modo a pensar em caminhos possíveis de sua superação pelos usuários.

Os usuários e o direito à saúde

A pesquisa se desenvolveu no âmbito do *Laboratório de Pesquisas sobre Práticas de Integralidade em Saúde* (LAPPIS/UERJ), cujo objetivo geral consistiu em analisar as práticas e as estratégias de ação dos atores que participam do processo de fiscalização, formulação e execução das políticas de saúde. Para tal, foram utilizados como referenciais empíricos os dados obtidos nos anos de 2005 a 2007, que se referem ao Projeto *"Estudo multicêntrico sobre o direito à saúde: as relações entre espaços públicos, sociedade e Ministério Público"*, certificado pelo CNPq, cujo objetivo consistiu em realizar um estudo multicêntrico sobre as relações entre os usuários do Sistema Único de Saúde, membros dos Conselhos de Saúde, da Gestão e dos Ministérios Públicos no que concerne à utilização de dispositivos institucionais e jurídico-legais para o cumprimento do direito à saúde nos municípios de Aracaju, Belo Horizonte e Porto Alegre. Deste modo, foi utilizada metodologia de pesquisa qualitativa de natureza empírico-analítica, de caráter exploratório, com as seguintes técnicas de pesquisa: análise do cotidiano, entrevistas com roteiros semi-estruturados e análise documental.

A primeira etapa da pesquisa consistiu na realização de uma revisão bibliográfica a respeito do assunto "direito à saúde" e seus sub-temas. Percebeu-se uma ausência de discussão sobre este assunto no campo das ciências sociais e do direito no Brasil, sobretudo no que concerne às estratégias e desafios de sua efetivação. Esta etapa da pesquisa foi realizada, fundamentalmente, em bases bibliográficas digitais (Bireme, Capes e Scielo) e acervos (Ministério da Saúde e Ministério Público). Em relação ao campo jurídico propriamente dito, foram encontradas dificuldades relacionadas à bibliografia. Constatou-se que pouco se produziu na doutrina sobre o direito à saúde especificamente.[3] Geralmente duas ou três páginas são destinadas ao tema e são, ainda assim, sempre pequenas variações do artigo 196 da Constituição, que é o dispositivo que consagra a saúde como um *direito* de todos e *dever* do Estado.[4]

---

[3] Interessante notar que as referências jurídicas sobre o direito à saúde, em sua grande parte, encontram-se dispostas em manuais e livros de Direito Constitucional, razão pela qual não se aprofunda a reflexão sobre o tema. Em sua maioria, nessas publicações sequer é enunciada a existência de Conselhos de Saúde. Em 2008, o livro organizado por Cláudio Pereira de Souza Neto & Daniel Sarmento (2008) trouxe alguns artigos que visam refletir sobre desafios e estratégias de efetivação do direito à saúde, o que aponta para a tendência dessa temática receber maior atenção dos juristas nos próximos anos.

[4] Segundo o artigo 196 da Constituição, a "saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação" (Brasil, 1988).

Definitivamente, o campo do direito brasileiro não discute a saúde para além do fato dela ser mais um direito fundamental positivado na Constituição. Neste trabalho, compreende-se a saúde como um direito *sui generis*, na medida em que apresenta facetas individuais, sociais, e de cidadania, o que complexifica a sua garantia. Com isso, busca-se modestamente preencher uma lacuna existente tanto nas ciências sociais quanto no direito no Brasil através de uma abordagem multidisciplinar que considere as especificidades do objeto em discussão, de modo a constituir arranjos metodológicos e teóricos que permitam a sua investigação empírica e a construção de novas formas de efetivação.

A etapa seguinte da pesquisa consistiu na elaboração dos roteiros semi-estruturados de entrevista baseando-se na pesquisa bibliográfica e nos relatórios das atas do Conselho Estadual de Saúde do Rio Grande do Sul entre o período 2000-2004, que se encontram disponibilizadas em sua página virtual. A leitura destas atas possibilitou organizar um quadro inicial da relação entre os Conselhos, o MP e a gestão. A partir deste quadro, foi possível identificar as questões mais debatidas e os pontos de conflito, divergências, consensos e ambigüidades, que serviram de base para a montagem do roteiro de entrevistas, que se encontra em anexo.

Na terceira etapa, foram selecionados os principais atores envolvidos no tema estudado, que foram contatados por telefone ou, no caso dos usuários, abordados diretamente nos postos de saúde, hospitais e secretarias de saúde, para que se realizasse o trabalho de campo e a coleta de dados. O trabalho de campo foi realizado no período compreendido entre janeiro e dezembro de 2005, num primeiro momento, e em 2007, num segundo momento.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, tornou-se necessário apreender a dinâmica das arenas políticas desenvolvidas nos municípios pesquisados, nas quais participam gestores públicos, trabalhadores de saúde, sociedade civil e instituições jurídicas por meio de uma diversidade de arranjos, saberes, práticas e estratégias. A pesquisa teve como base um desenho metodológico a partir de três eixos analíticos: o primeiro, conceitual, que trata da construção de categorias (direito, cidadania, saúde, etc) na perspectiva dos atores envolvidos; o segundo, que analisa a forma pela qual os atores lidam em suas práticas com essas categorias assim construídas; e, o terceiro, que se destina a examinar os pontos de interseção, divergências, concordâncias, discordâncias, contradições e conflitos entre as propostas, projetos e práticas nos municípios estudados.

Durante a pesquisa, observou-se que, apesar de haver um direito positivado na norma jurídica, em seu desenvolvimento pelos atores sociais, este direito recebe distintas concepções a partir de suas práticas, experiências e vivências tanto pessoais quanto institucionais. Por isso, são observados alguns sentidos da saúde como direito que são construídos pelos diferentes atores, cuja diferença pode ser atribuída, a princípio, à sua própria inserção histórica na concretização das políticas de saúde. Vejamos, em relação aos usuários, a leitura que os diversos atores realizam deles, bem como os próprios sentidos que são construídos em suas práticas.

A crítica externa aos usuários

Apesar da saúde se configurar como um direito constitucional, ainda se observam desafios à sua efetivação no plano das práticas sociais, na medida em que os usuários ainda não a associam plenamente como um direito e, por isso, como um dever do Estado e passível de reivindicação. Por essa razão, para compreender a concepção da saúde como um direito, é preciso também considerar a visão dos diversos atores sobre os limites e possibilidades de exercício desse direito por parte dos usuários.

Segundo os membros do Ministério Público (MP),[5] ainda é presente no tocante às demandas encaminhadas pelos usuários o seu caráter individual, sem uma preocupação com o coletivo. A crítica consiste na assunção de que os demandantes são pouco propositivos, atuando somente em prol de seus interesses pessoais e sem uma identidade coletiva. Os relatos abaixo são exemplificativos:

> O que está acontecendo hoje? a atuação na área da saúde está crescendo, só que está crescendo a partir de demandas individuais e essas demandas individuais ainda não se transformaram em ações coletivas.

[5] De acordo com a Constituição, o MP é uma instituição permanente, que se caracteriza por ser essencial à função jurisdicional do Estado, incumbindo-lhe a defesa da ordem jurídica, do regime democrático, dos interesses individuais indisponíveis e dos interesses coletivos e difusos. Trata-se de uma das legislações mais avançadas no mundo, pois esse arranjo institucional diferencia o MP brasileiro de qualquer congênere alienígena, que ora o situam dentro do Poder Judiciário, ora dentro do Poder Executivo e, conseqüentemente, sem a autonomia e independência que aqui foi determinado constitucionalmente. O ordenamento jurídico brasileiro tratou das seguintes garantias do MP: a) autonomia que lhe permita, em sua plenitude, o livre exercício de sua missão de promover e fiscalizar o respeito, pelos Poderes Públicos e pelos jurisdicionados, da Constituição e das leis; b) instrumentos jurídicos nas áreas judicial e extrajudicial (nessa, inclusive, de natureza mandamental e auto-executória); de meios funcionais e materiais; e de posição orçamentária definida, capaz de dotá-la das condições necessárias ao desempenho de suas atribuições; c) garantia de estabilidade e de irremovibilidade em termos de lotação e exercício; d) competência exclusiva para iniciativa de leis que digam respeito à organização e disciplina da instituição.

> A nossa visão que a prioridade tem que ser no coletivo, na prevenção e na promoção da saúde. Hoje a demanda está crescendo [...] mas é só pela assistência (membro do MP).

> O público, via de regra, traz uma notícia premente de uma necessidade individual, numa ótica muito restrita do interesse de satisfação daquela demanda específica. Ele não abre, ele não tem uma visão, que é uma visão inclusive humana da saúde, que os outros componentes que interferem no contexto. Normalmente, a nossa demanda de público aqui é ação medicamentosa. Faltam medicamentos ou queixas com relação a organização das unidades básicas. E algumas queixas com relação a procedimentos de médicos do PSF. Mas a queixa da população é muito direcionada (membro do MP).

Nesta mesma linha, os gestores[6] e profissionais de saúde ressaltam que os usuários reclamam e cobram; porém ainda não exercem um papel propositivo em suas demandas, o que implicaria não atuar efetivamente na construção do SUS enquanto política de Estado, já que reivindicam majoritariamente questões particulares.

A crítica que se faz consiste justamente no fato da cobrança não corresponder à participação dos usuários no âmbito da proposição de ações que visem à melhoria do serviço. Mais precisamente, na medida em que as demandas residem, principalmente, no âmbito particularista, os usuários não incrementariam uma cultura cívica na qual seriam cultivados critérios substanciais de justiça e de construção de direitos de forma participativa e coletivista.

A concepção dos usuários

A temática do direito no âmbito dos usuários teve como eixos de discussão os seguintes: a) a importância do local e do atendimento; b) a associação entre direito e impostos; c) a tensão entre o público e o privado. Tais questões remetem, em alguma medida, ao debate acerca da saúde como direito, o que denota, como será visto, a complexidade do tema perante esses atores. Vejamos:

Analisando os dados, observa-se que os usuários expressaram a idéia de que o direito se exerce no espaço do atendimento, não remetendo à política de saúde como um todo, o que reforça uma perspectiva de valorização da micropolítica. Alguns usuários, inclusive, desconheciam o Sistema Único de Saúde brasileiro e suas políticas, diretrizes e serviços correlatos. A concepção de direito à saúde denota uma idéia de prática, de forma de atendimento, de acesso e de qualidade. Por vezes é traçada uma crítica aos profissionais de saúde, os quais, segundo os usuários, não

[6] São agentes investidos da autoridade estatal de definir e gerir a operacionalização das políticas de saúde no âmbito de um território específico (municipal, estadual ou nacional).

reconhecem a atenção como um direito de cidadania. E, conseqüentemente, não auxiliam no exercício do direito à saúde. Vejamos alguns relatos:

> Eu acho que tinha que terminar com as esperas, com as filas, essas coisas. Eu acho que a única coisa que falta é mais médico, porque se tem pouco médico geralmente vai esperar, porque é muita gente sabe? Eu acho que a única coisa que ta faltando é essas esperas, tudo tem fila, tudo é um tempão pra consultar (usuário).

> eu acho que é ser atendida né? Ter o direito de ser atendida por bons médicos, enfermeiros, ter acesso à medicação também (usuário).

> Direito é atender bem, né? Consulta bem. Remédio aqui dentro, botar mais, para atender esse povo mais. Lá, pessoa precisa de uma ambulância, chama e vem na hora; tá atendendo bem. Agora, falta mais é remédio. E também médico, porque médico está pouco (usuário).

> eu acho que ser bem tratado, atender a gente! Eu não falo assim, de a gente chegar e ser atendido na hora porque não é possível. Tem muita gente né? Mas eu digo, assim, tratar a gente bem, tratar o filho da gente bem. Ter paciência (usuário).

Para além deste sentido, os usuários apresentaram uma concepção de direito associada ao pagamento de impostos, curiosamente semelhante à concepção de alguns conselheiros de saúde representantes de usuários. A presença do imposto como fundamento do direito à saúde é muito visível, talvez porque a história deste direito no Brasil cristalizou-se de forma extremamente desigual entre os usuários, o que ampliou a recorrência destes atores em associar a concepção de direito à saúde como um privilégio e não como direito de cidadania.

Nas localidades, observou-se que o pagamento de impostos como fundamento do direito à saúde denota que este direito não seria gratuito, mas sim sustentado mediante recurso público arrecadado. O direito constitucional à saúde seria, por isso, um direito secundário, submetido ao fato da pessoa efetuar o pagamento de impostos. O imposto serve, portanto, como fundamento do direito à saúde, olvidando-se a perspectiva de que o direito pode ser garantido no cuidado, independentemente dos recursos, ou que o direito é previsto constitucionalmente. Os relatos abaixo são elucidativos:

> Porque a gente tem que ver que a gente não ta sendo favorecido, não ta pedindo favor, porque cada imposto que tu paga, tu tem direito à saúde (conselheiro de saúde representante dos usuários).

> Apesar de pagarmos impostos, é absurdo não termos o direito à saúde cumprido (conselheiro de saúde).

> Todo mundo tem direito à saúde, seja ela particular ou SUS né? Todo ser humano tem direito a ter um bom atendimento, e a gente paga impostos (usuário).

Uma outra questão refere-se à crítica de alguns usuários a respeito do impasse entre serviço público e planos privados de saúde. Primeiramente, deve-se dizer que a representação prevalecente sobre o sistema público de saúde é marcantemente negativa entre os usuários. Há em algumas falas a idéia de que "pobre não tem direito" e, por isso, a saúde pública não é concebida de maneira positiva. Os serviços públicos de saúde são referidos como sinônimo de má assistência. Um dos principais problemas reportados é a longa espera por consultas, exames, medicamentos, etc. Deste modo, "não esperar" consiste num elemento definidor do conceito de bom atendimento para os usuários, conforme se observa acima. Ainda é interessante ressaltar que os usuários relatam que os profissionais da rede não reconhecem a atenção como um direito de cidadania, conforme o relato abaixo reproduzido por um usuário: "você quer atendimento bom, vai pagar convênio" (usuário).

Em decorrência disto, os convênios realizados com planos privados são vistos como objetos de desejo entre os usuários. Foi comum, nos relatos, a recorrência ao sistem pública de saúde somente quando os usuários não podiam suportar os custos de um plano privado. Por isso, e estranhamente, pôde-se observar a idéia de que a saúde pública seria uma última opção e, neste contexto, haveria um tratamento desigual para aqueles que na têm condições arcar com as despesas de um plano privado. Há, assim, uma tensão intensa entre público e privado no tocante às concepções de direito dos usuários.

Considerações finais

É possível afirmar que o caminho para a efetivação do direito à saúde no Brasil enseja, para o seu sucesso, a participação dos diversos atores envolvidos no processo de formulação, fiscalização e execução das políticas de saúde. Trata-se de uma participação cujo objetivo consiste em reduzir as desigualdades sociais, de modo a incrementar a cultura cívica e propositiva dos usuários do sistema público de saúde. Deve-se, então, eliminar ou, ao menos, reduzir o paradoxo evidenciado por Macpherson, segundo o qual não seria possível conseguir mais participação democrática sem uma mudança prévia na desigualdade social e, simultaneamente, não seria possível conseguir "as mudanças da desigualdade social e na consciência sem um aumento antes da participação democrática" (Macpherson, 1977: 103). O problema esboçado reside justamente no impasse entre desigualdades sociais, de um lado, e

consciência participativa, de outro. Diversos autores da área da saúde coletiva e das ciências sociais demonstram essa preocupação com as possibilidades de participação, a exemplo das seguintes citações:

> Conquanto difusas, as estruturas de participação não são por si só suficientes onde a motivação para participar é baixa ou limitada a um círculo; é aqui que as características da cultura política —ou melhor, das diversas subculturas que a compõem— mais se fazem sentir (Sani, 2004: 890).

> os desafios que se apresentam na implementação das conquistas sociais têm sido transformá-las em práticas concretas no cotidiano das pessoas, das instituições de saúde nos serviços prestados à população (Pinheiro *et al.*, 2005: 15).

Neste sentido, não basta mais reconhecer o caráter cidadão do direito à saúde. A conquista do direito à saúde não se dá mais na forma da lei ou nos limites da legalidade; ela extrapola o mundo jurídico para, no mundo social, adquirir o seu sentido. Por essa razão, o esforço para a garantia do direito à saúde remete ao próprio processo de *cidadanização*, ou seja, o processo de tornar garantias formais efetivamente exercidas pelos atores sociais em seu cotidiano. Não se trata mais de se *ter* o direito, mas de saber *exercê-lo*. Deve-se fazer com que este direito seja efetivamente exercido, lutado e implementado não pelo Estado, mas pelos seus próprios titulares.

No Brasil, o arranjo institucional na saúde tem possibilitado um debate sobre a necessidade de atuação conjunta da esfera social, jurídica e política. Temos, no Brasil, um campo específico que prima pela participação para que, por meio da ação política, se realize o interesse público. Porém, os avanços jurídico-institucionais realizados no campo da saúde nas últimas décadas, de certa forma, ainda não foram plenamente incorporados como direitos pelos usuários do SUS, o que denota que o imaginário social de uma saúde como dádiva do Estado, que foi constituído historicamente, de fato ainda persiste (em maior ou menor grau) como elemento associado à concepção de saúde, contribuindo para o aumento da passividade e para a manutenção do papel pouco propositivo exercido por esses atores.

O direito à saúde no Brasil, mesmo após quase duas décadas de sua universalização e adoção de princípios constituintes, ainda enfrenta desafios no plano de sua efetivação. De fato, os debates sobre sua garantia não se encontram esgotados, abrindo espaço para novas concepções, sentidos, investigações e reflexões sobre a forma através da qual se pode garanti-lo eficazmente. No âmbito dos usuários, constituem-se desafios a serem superados nos anos que virão:

a) Pensar o direito também sob o ponto de vista da política: considerar o espaço da política como um espaço em que são institucionalizados saberes e práticas que, por vezes, permitem uma maior efetivação do direito à saúde, o que implica numa postura do usuário voltada também para a política pública, de modo a atuar na sua formulação, execução e fiscalização. Com efeito, a participação nos conselhos de saúde é essencial para o incremento desta cultura cívica, que visa voltar-se para o público por meio de formas associativistas;

b) Se relacionar com gestão, instituições jurídicas, conselhos de saúde e profissionais de saúde: participar e reivindicar junto a essas esferas temas comuns à efetivação do direito à saúde, de modo a estimular uma construção democrática das decisões;

c) Não vincular direito a imposto: compreender que a garantia e efetivação do direito, seja no âmbito da política ou na micropolítica, não está relacionada ao pagamento de impostos, mas sim à condição de cidadania.

Referências bibliográficas

Asensi, F. D (2007), "Vivendo direitos como práticas sociais: sociedade civil, ministério público e direito à saúde" (monografia de graduação, Ciências Sociais), Río de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 94 pp.

——— (2005), "Entre o pluralismo no processo político-decisório e o pluralismo jurídico tradicional: uma análise dos frutos do direito social", *Revista Datavenia,* vol. 85, João Pessoa.

Asensi, F. D. y R. Pinheiro (2006), "O diálogo como elemento constituinte das ações do ministério público: uma análise sobre a eficácia das formas de atuação" (tese aprovada por unanimidade no III Encontro Nacional do Ministério Público em Defesa da Saúde), Florianópolis.

Avritzer, L. (2002), *Democracy and the public space in Latin America,* Princeton, Princeton University Press.

Barbosa, R. (1965), "A questão social e política no Brasil", en O. T. de Sousa, *O pensamento vivo de Rui Barbosa,* São Paulo, Martins.

Bobbio, N. (1992), *A era dos direitos,* Río de Janeiro, Campus.

Bonavides, P. (1980), *Do Estado liberal ao Estado social,* Río de Janeiro, Forense.

Cohen, J. y A. Arato (1992), "Politics and the reconstruction of the concept of civil society", en A. Honneth, T. Mccarthy, C. Offe y A. Wellmer (orgs.), *Cultural-political interventions in the unfinished project of Enlightenment,* Cambridge, MIT Press.

Cordeiro, H. (1991*), Sistema único de saúde,* Río de Janeiro, Ayuri.

Ehrlich, E. (1980), "O estudo do direito vivo", en C. Souto y J. Falcão (orgs.), *Sociologia e Direito,* São Paulo, Pioneira

Gavronski, A. (2003), "A participação da comunidade como diretriz do SUS: democracia participativa e controle social" (monografia para o curso de especialização à distância em direito sanitário para membros do Ministério Público e da Magistratura Federal), Brasilia, UNB, 105 pp.

Luz, M. T. (1991), "Notas sobre as políticas de saúde no Brasil de 'transição democrática', anos 80", *Physis. Revista de Saúde Coletiva,* vol. 1.

Machado, F. R. de S. (2006), "Direito à saúde, integralidade e participação: um estudo sobre as relações entre sociedade e ministério público na experiência de Porto Alegre" (dissertação de mestrado), Río de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/IMS, 98 pp.

Machado, F. R. de S. *et al.* (2006), "Novos espaços e estratégias na gestão em saúde pública: notas sobre parcerias entre Conselhos de Saúde e Ministério Público", en R. Pinheiro, A. A. Ferla y R. A. de Mattos (orgs.), *Gestão em redes: tecendo fios da integralidade em saúde,* Río de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/EDUCS/CEPESC/IMS.

Machado, F. R. de S., R. Pinheiro y F. L. Guizardi (2005), "Direito à saúde e integralidade no SUS: o exercício da cidadania e o papel do Ministério Público", en R. Pinheiro y R. A. de Mattos, *Construção social da demanda. Direito à saúde, trabalho em equipe, participação e espaços públicos,* Río de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/CEPESC/ABRASCO.

Macpherson, C. B. (1977), *A democracia liberal: origens e evolução,* Río de Janeiro, Zahar.

Marx, K. (2003a), "A questão judaica", en F.C. Weffort, *Os clássicos da política,* São Paulo, Ática, vol. 2.

——— (2003b), *A questão judaica,* São Paulo, Centauro.

Nogueira, V. M. R. y D. E. P. Pires, de (2004), "Direito à saúde: convite à reflexão", *Cadernos de Saúde Pública,* vol. 20, núm. 3.

Pinheiro, R., F. L. Guizardi, F. R. de S. Machado, R. S. Gomes (2005), "Demanda em saúde e direito à saúde: liberdade ou necessidade? algumas considerações sobre os nexos constituintes das práticas de integralidade", en R. Pinheiro y R. A. de Mattos, *Construção social da demanda. Direito à saúde, trabalho em equipe, participação e espaços públicos,* Río de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/CEPESC/ABRASCO.

Pinheiro, R. y R. A. de Mattos (2005), *Construção social da demanda. Direito à saúde, trabalho em equipe, participação e espaços público,* Río de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/CEPESC/ABRASCO.

Reale, M. (2003), *Teoria tridimensional do direito,* São Paulo, Saraiva.

Sani, G. (2004), "Participação política", en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, *Dicionário de política,* São Paulo, Impressão Oficial/UNB, vol. 2.

Sposati, A. y E. Lobo (1992), "Controle social e políticas de saúde", *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 8, núm. 4.

REGRESAR AL ÍNDICE

REVISTA BRASILEIRA *PAZ E TERRA:* IDÉIAS DE DEMOCRACIA EM UM CONTEXTO DE DITADURA (1966-1968)

Damião Duque de Farias[1]
Layana Karine Pimentel[2]

O período posterior à Segunda Guerra Mundial, de 1945 a 1964, é comumente chamado de Período Democrático na história brasileira. Porém, este foi caracterizado por várias rupturas político institucionais. Isso pode ser exemplificado com o golpe em outubro de 1945, que depõe Getúlio Vargas e instituiu um regime de transição sob a direção do Supremo Tribunal Federal; logo após, ainda tem-se o suicídio de Vargas, em 1954; a renúncia de Jânio Quadros, em 1961; a criação do regime parlamentarista para impedir a posse do Vice-Presidente João Goulart, em 1961, e o Golpe civil-militar de 1964. Na verdade, ao logo desse período há apenas dois presidentes eleitos que cumpriram os seus mandatos: Eurico Gaspar Dutra (1946 a 1950) e Juscelino Kubitschek (1956 a 1960).

Mas as tensões se acentuaram, principalmente, após a renúncia de Jânio Quadros (um político populista de direita que teve uma ascensão meteórica, sem base partidária sólida). Nesse momento, o país viveu uma profunda crise institucional, começando com a instituição do regime parlamentarista e o impedimento de Goulart tomar posse.

Goulart também era um político populista, mas com maior tradição na política brasileira. Afilhado político de Getulio Vargas, cunhado de Leonel Brizola, pertencia ao PTB (Partido Trabalhista Brasileiro), que tinha grande inserção no meio sindical. Era conhecido como inimigo das elites brasileiras por tais vinculações e estaria próximo aos ideais comunistas.

Após o fracasso do parlamentarismo, que durou aproximadamente um ano, e a realização de um plebiscito nacional sobre o regime de governo, Goulart assumiu a direção do

[1] Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Mato Grosso do Sul, Brasil. Correo electrónico: dduque@ufgd.edu.br.
[2] Programa de Pós-Graduação em nível de Mestrado, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Mato Grosso do Sul, Brasil. Correo electrónico: layanapimentel@gmail.com.

poder executivo com plenos poderes. Depois das frustradas tentativas de conciliação com as forças conservadoras, assumiu a bandeira do PTB, das esquerdas e dos movimentos sociais, chamadas de Reformas de Base. Essas reformas pretendiam amplas transformações na sociedade brasileira, como a reforma bancária, urbana, educacional e a mais destacada e polêmica que era a reforma agrária.

É necessário considerar que o poder político no Brasil esteve, quase sempre, vinculado aos setores oligárquicos. Mas não foram apenas tais segmentos que se opuseram tenazmente às idéias reformistas. De um modo geral, as classes médias, o empresariado e os militares —empunhando as bandeiras da defesa da democracia brasileira contra a ameaça comunista— tramaram o golpe civil-militar, que foi levado a cabo em abril de 1964, dando inicio a um dos períodos mais obscuros da história política brasileira.

As Igrejas no Brasil, de um modo ou de outro, foram sujeitos ativos ao longo desse processo. A Igreja Católica, por exemplo, vivia desde meados da década de 1950 (embora fossem localizadas) inúmeras experiências de reformismo religioso e organizacional, baseadas nas idéias de Jacques Maritain[3] e Joseph Lebret.[4]

Apesar das variações no pensamento e nas proposições de tais autores, estes advogavam um comprometimento dos cristãos com a realidade histórica, instigando a Igreja a uma maior abertura ao mundo moderno (em contraposição ao pensamento anterior de certa rejeição ao mundo, considerado realidade de queda e de pecado). Além disso, defendiam a incorporação dos valores cristãos na vida cotidiana das sociedades, exigindo a sua reforma para a constituição de uma sociedade mais humana e justa, como queria o próprio Cristo.

Tais orientações eram evidentes em alguns segmentos católicos, especialmente, nos vinculados à Ação Católica Brasileira, como a JUC (Juventude Universitária Católica) e a JOC (Juventude Operária Católica) e outros movimentos organizados no Brasil, como MMM (Movimento por um Mundo Melhor). Mas, também, adentrou em setores de lideranças do laicado católico, a exemplo de Alceu Amoroso Lima, considerado o principal intelectual católico do século XX e o membro da hierarquia católica Dom Carlos Vasconcelos Motta,

[3] Filósofo francês de orientação católica. As obras deste filósofo influenciaram a ideologia da "Democracia cristã".
[4] Conhecido no Brasil como Padre Lebret, foi um economista e religioso católico Criador de um grande número de associações para o desenvolvimento social, em vários países do mundo. Chamou a atenção da Igreja e do mundo ocidental para as questões do subdesenvolvimento e da necessidade de solidariedade com os países pobres. Ajudou na disussão da Encíclica Populorum Progressio (1967), durante o pontificado de Paulo VI.

Arcebispo de São Paulo, defensor das Reformas de Base e facilitador dos movimentos reformistas em sua Arquidiocese.

Desse modo, se as formulações e resultados do Concílio Vaticano I, convocado pelo Papa João XXIII, no ano de 1962, e encerrado pelo Papa Paulo VI em 1965, abalaram tantas convicções católicas, este não foi o caso brasileiro, pois tanto a hierarquia como amplos setores de leigos organizados estavam familiarizados com as concepções reformistas. Aliás, para alguns setores, o reformismo católico era tímido demais frente aos desafios de transformação da sociedade brasileira. É o caso da JUC que no inicio dos anos de 1960 rompeu com a Instituição e organizou um partido clandestino chamado AP (Ação Popular), de orientação leninista que radicalizaram suas posições em favor do socialismo, declarando "[...] que o capitalismo é intrinsecamente mau, contrário ao homem e às virtudes cristãs" (Löwy, 1998: 100; Manoel, 2000: 135). Muitos desses participantes radicais entraram em choque com a hierarquia católica e foram expulsos da Igreja.

O Concílio reuniu bispos de grande parte do mundo e dentre as temáticas focalizadas, destacou-se a nova perspectiva na pastoral católica, que deveria ser mais aberta aos sinais do mundo moderno e alicerçada em um conceito político que sustentaria uma nova tese teológica: o conceito de Deus libertador dos fracos e oprimidos, que estaria comprometido pela história do Homem e tinha como um de seus marcos teológicos fundamentais a Encíclica *Pacem in Terris* de 11 de abril de 1963.

Vale destacar que essa renovação não foi linear, sendo mais acentuada em alguns setores do laicato e do clero. Em 1964, quando ocorreu o golpe de Estado, a maioria da hierarquia católica, conhecida como conservadora, não apoiou o bispo com idéias progressistas, Dom Carlos Motta. De acordo com o livro *Brasil Nunca Mais,*

> [...] é consenso entre os historiadores que a hierarquia da Igreja Católica desempenhou um papel fundamental na criação do clima ideológico favorável a intervenção militar, enganjando-se na campanha anticomunista sustentada pelas elites conservadoras: contra a reforma-agrária, contra os movimentos grevistas, contra as reivindicações dos sargentos, cabos e soldados da força armada, contra as alianças de cristãos e marxistas que começava a ocorrer em entidades sindicais e estudantes (Arns, 1985: 147).

Segundo Manoel (2000), percebia-se, portanto, uma cisão no catolicismo brasileiro, enquanto uma parte do clero e do laicato ainda continuava a apoiar o golpe de Estado em 1964 e a rejeitar propostas de mudanças estruturais na sociedade brasileira, fundamentando-se ainda no tradicional discurso da Igreja Ultramontana. Uma outra parte não só se opunha ao

Estado brasileiro, militarizado e autoritário, mas lutava por revoluções que levassem o país a adotar as soluções, nos moldes do bloco soviético. Para o autor:

> Tratava-se, portanto, de uma situação deveras singular: parte do clero e do laicato, não só absorveu a doutrina comunista, na sua vertente marxista, como também contrariando toda doutrina católica de pacífica convivência entre patrões e empregados (Leão XIII, 1950), aceitou como válida a tese de que as mudanças estruturais somente seriam possíveis por meio da revolução, corolário na tese marxista da luta de classes (Manoel, 2000: 136).

Embora, a nosso ver, seja preciso considerar que existiram várias gradações de simpatias aos ideais de transformações na sociedade brasileira, importa salientar que esse processo de renovação não ocorreu apenas dentro dos limites desejados pelos dirigentes da Igreja, de modo que onde houvesse espaço para o questionamento, todo tema era passível de discussões. Dessa forma, dentro e fora da Igreja, foram tecidas várias críticas a alguns valores, dogmas, e normas católicas. Para Manoel,

> [...] ao chamar o laicato à ação e em particular os segmentos de classe média ligados à JUC e ao Centro D. Vital, a igreja engajou segmentos suficientemente intelectualizados, capazes de elaborar ou absorver e reinterpretar teorias e doutrinas sociais mais na proposta de transformações sociais, e no caso do engajamento da JOC, composta por jovens operários, chamou à ação segmentos que sentiam na prática os reais efeitos do liberalismo capitalista e ansiavam por transformações e não mais aceitavam discursos acomodatícios (2000:146).

Paralelo ao processo de renovação, de crítica e de envolvimento com a questão social por parte de segmentos católicos, ocorria algo similar com setores do protestantismo histórico brasileiro, caracterizado pelo movimento conhecido como CEB (Confederação Evangélica do Brasil) fundada em 1934. Esta foi uma organização ecumênica organizada no Brasil que reunia a maioria das igrejas evangélicas e promovia a cooperação nas áreas de ação social, de educação cristã, de trabalhos de juventude, e de atividades diaconais. Tratava-se de uma organização que promovia a fraternidade e o trabalho em conjunto. Entre 1956 e 1961, a CEB organizou três conferências que ficaram conhecidas como Conferências do Nordeste. O tema era Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro, e tinham por objetivo discutir e analisar a situação brasileira a partir da situação do Nordeste. As ações da CEB tiveram como inspiração Paulo Freire e seu método e filosofia revolucionária.

Com este maior envolvimento político dos setores das igrejas evangélicas, começaram a ocorrer várias discussões sobre a situação brasileira. Grande parte dos jovens começou a se envolver nos movimentos estudantis, nos sindicatos e em outras associações. Assim, de

acordo com Padilha (2001), houve um diálogo mais próximo com os católicos. Foi uma abertura ecumênica que coincidia também com a abertura ecumênica da Igreja Católica, sob a influência do Vaticano II.

Nesse contexto, começa-se a discutir o papel dos cristãos na revolução brasileira. Desenvolveu-se, também, uma luta pela renovação da Igreja para que esta avançasse no seu compromisso social. Foram criados núcleos ecumênicos e evangélicos em várias regiões do país, para ajudar a ganhar espaços de reflexão e para incentivar os jovens das igrejas a participarem dos movimentos políticos e sociais que estavam ocorrendo no Brasil.

Dias (2003) afirma que as conclusões da Conferência do Nordeste estabeleceram uma crise na CEB, que se agravou com o golpe de 1964 e que acabou com o esvaziamento da instituição anos mais tarde. Fica claro, desta forma, que possui uma similaridade com o caso católico.

No entanto, após as repressões do ano de 1964 e o refluxo das lutas sociais e políticas, verificou-se um crescimento paulatino das oposições ao regime civil-militar. As lutas dos estudantes e do operariado ampliaram-se consideravelmente após meados de 1965 e no interior das Igrejas, especialmente entre os católicos, sob a influencia dos resultados do Concílio Vaticano II e, sobretudo, da Conferência Episcopal de Medellín, diretamente influenciada por bispos e religiosos do Brasil. A correlação de forças se alterava de modo significativo em favor dos opositores ao autoritarismo, que notavam o postergamento do retorno à democracia, o aprofundamento da crise brasileira e o seu distanciamento dos valores sociais cristãos e mesmo o inicio das perseguições aos membros do laicato e do clero das Igrejas.

Neste cenário, surgiu, em 1966, a Revista de Cultura Paz e Terra, tendo seu nome inspirado na famosa Encíclica *Pacem in Terris.* A Revista era escrita e destinada ao púbico intelectual e cristão de esquerda, a fim de repensar questões tabus, consideradas estratégicas naquele contexto sócio-cultural. Os temas eram escolhas práticas e presentes no cotidiano social, tais como, marxismo, guerras, sexualidade, Igreja, religião. Os discursos eram inerentes às reivindicações de padres, de militantes e de intelectuais que cada vez mais lutavam por reformas na sociedade.

A Revista foi lançada por Ênio Silveira, comunista e proprietário da Editora Civilização Brasileira, responsável também pela edição da Revista Civilização Brasileira (RCB). Marcelo Ridenti (2000) considera a RCB como a principal revista de esquerda do período e foi lançada por Ênio Silveira com o objetivo de aglutinar os intelectuais e os artistas

de esquerda no movimento de resistência ao regime militar e de elaboração de uma possível revolução brasileira.

A Revista Paz e Terra aparecia no mesmo ano da RCB e dentro da mesma perspectiva, de acordo com Moacyr Felix:

> Tivemos que fazer, porque eles (cristãos de esquerda) queriam ter uma série de idéia deles. A RCB ficou muito marcada como socialista, aberta, mas dentro de uma linha materialista. Nós queríamos mostrar que colaborávamos também com eles, dentro de qualquer linha de humanismo. Lutou pela liberdade, pela humanização da vida, contra a alienação, tem consciência de que este mundo está desumanizado, quer um mundo qualitativamente transformado num mundo melhor? Estamos de acordo, vamos expor suas teorias (Ridenti, 2000: 134).

De acordo com o depoimento, pode-se inferir que a iniciativa era dos cristãos de esquerda em trabalhar com um grupo editorial com vinculações com o PCB, o que certamente produziu relações complexas de articulações e reflexões, como se pode observar ao analisar a presença na Revista de variadas concepções cristãs, católicas e não-católicas, e mesmos autores e temas marxistas.

A Revista Paz e Terra teve duração de três anos. Foram lançados dez números, com uma tiragem bimestral de dez mil exemplares. Era subdividida em diversos artigos escritos por eminentes autores, dentre os quais se destacam: Alceu Amoroso Lima, Celso Furtado, Helder Câmara. Vale lembrar, que nomes conhecidos em âmbito internacional, deram sua contribuição por também terem artigos publicados, como é o caso de Martin Luther King. Isso que demonstra que o periódico manteve-se engajado com as discussões do seu tempo, que iam além da crítica ao Regime Militar, ou então questões ligadas intimamente às reformas nas Igrejas Cristãs no Brasil.

Paz e Terra teve uma importância significativa, pois serviu como veículo de resistência cultural ao regime militar, congregando uma série de intelectuais, escritores, sociólogos e filósofos que contribuíram com a Revista publicando artigos e debatendo a realidade brasileira que naquele momento vivia sob forte repressão. Isso fez com que a Revista fosse um espaço importante para a articulação das esquerdas durante o regime militar, que lutavam pelas liberdades individuais e pelo retorno do Estado democrático.

Estavam a frente da Revista nomes, como, Waldo César,[5] Moacyr Felix[6] e Alceu de Amoroso Lima[7] (protestante, principal articulador da esquerda protestante, comunista não filiado ao PCB e o mais importante intelectual católico daquele período), e tantos outros nomes que não somente marcaram a história da revista como a história da cultura e da política brasileira.

Paz e Terra foi distribuida primeiramente pela Editora Civilização Brasileira, todavia , mais tarde, a Revista passou a ter uma editora própria. Interessante perceber que no periódico aparecem várias propagandas de livros da Editora Paz e Terra. Livros estes, que se relacionam sempre à crítica ao capitalismo e suas consequências.

A Revista foi organizada de forma temática, cujos eixos centrais eram: Ecumenismo e Humanismo, Encontro e Diálogo; O Cristianismo em Questão; Violência e Não-violência; Homem Ciência e Tecnologia; Educação em Debate e 43 anos de Fascismo em Portugal. Seguindo essa temática, encontram-se vários artigos "polêmicos" para a época, dentre eles destacam-se: "O Brasil e os entraves ao desenvolvimento", de Celso Furtado; "Marxistas e Católicos": da mão estendida ao único caminho, de Luiz Maranhão e "Da propriedade capitalista à propriedade 'humana'", de Danilo Zolo; "A justa violência dos oprimidos", de George Houdin; "Tecnologia e Humanização", de Rubem Alves; "O papel da educação na Humanização", de Paulo Freire; "Breve análise da repressão à Vida Intelectual em Portugal", de Vítor Ramos, entre outros.

A orientação que a Revista, expressa em sua apresentação no primeiro número, tem como base o próprio homem. Para a Paz e Terra, esse homem vive um processo de "Libertação de todas suas alienações e contradições [...]. Busca permanente da paz. A Paz no

[5] Waldo César era um intelectual de formação protestante. Na década de 1960, organizou a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), mais tarde se tornou um dos fundadores da Editora Paz e Terra.

[6] Moacyr Felix era poeta e militante e, através da editora Civilização Brasileira e do CPC da UNE, editou no início dos anos de 1960 a mais importante coletânea de poesia brasileira daquela época, os Violões de Rua.

[7] Alceu de Amoroso Lima era advogado convertido ao catolicismo. Tornou-se um dos mais respeitados defensores da Igreja Católica no Brasil. Assumiu a direção do Centro Dom Vital, que congregava os líderes do catolicismo no Rio de Janeiro. Consolidou sua posição de liderança junto ao laicato católico e, ao lado de Dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, empreendeu intensa campanha pela afirmação de uma postura ativa dos católicos diante das grandes questões nacionais.

Em 1962 participou, como representante brasileiro, do Concílio Vaticano II e foi profundamente influenciado por suas decisões e pela nova orientação dada à Igreja Católica pelo papa João XXIII. Aprofundando suas concepções liberais, passou a admitir a "evolução" da sociedade em direção ao socialismo. No plano nacional, coerente com essa inflexão à esquerda, apoiou as reformas de base defendidas pelo presidente João Goulart (Alves de Abreu *et al.*, 2001).

mundo. Paz que una os homens num ecumenismo cujos limites se confundem com a humanidade toda" (Paz e Terra, 1966: 3).

Outro fator de relevância, mostrado na apresentação, diz respeito ao diálogo entre as igrejas e os homens, independente de instituição, credo, cultura e partido para se encontrarem na defesa dos valores de dignidade e grandeza do ser humano:

> [...] necessidade de um amplo diálogo entre homens que são de diferentes orientações, mas que se identificam, e se reúnem, pelo simples fato de serem homens que tentam resolver dentro de uma mesma história os mesmos problemas que afligem ou movimentam a todos (Paz e Terra, 1966: 7).

De acordo com algumas análises da Revista, notamos que esta se propõe a buscar o diálogo entre os que almejam a dignificação da vida através do ecumenismo e do humanismo. Portanto, "[...] cada um deverá ter plena liberdade de contribuir, nesta revista, com pensamento que considerar mais válido para a instauração das ensolaradas respostas do humanismo sobre a brutalidade dos crepúsculos com que nos desafia o nosso tempo" (Paz e Terra, 1966: 9).

Vale ressaltar que em grande parte dos artigos escritos em 1968 muito se aborda sobre a Encíclica de Paulo VI *Populorum Progressio*, que colocava de maneira clara e definitiva o envolvimento e a responsabilidade dos cristãos frente aos desníveis sociais e econômicos da época. Isto fez com que os intelectuais escrevessem e se posicionassem contrariamente às injustiças sociais, desempenhando assim, de forma concisa, um embate com o Regime Militar. Um exemplo disso foi a apresentação da Revista intitulada "Violência e Não-violência":

> Não é justo que uma pequena minoria tenha todos os privilégios e direitos da vida, enquanto a maior parte dos homens carrega nas costas a morte *severina,*[8] " de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte e de fome... um pouco por dia", para usarmos os versos dramáticos de João Cabral de Melo Neto. Tal desigualdade contraria o espírito da verdadeira paz. Não há tranqüilidade que possa justificar o império da fome, do analfabetismo da mortandade dos inocentes e da exploração desumana do semelhante. Numa situação assim pode até haver calma e ordem. É a calmaria da iniqüidade e a ordem da opressão [...] (Paz e Terra, 1968: 6).

Cumpre salientar que entre os anos de publicação da Revista ocorreram outros fatos históricos, além da Encíclica *Populorum Progressio,* estes que estiveram intimamente ligados a esquerda cristã. Como prova disso pode-se citar a Conferência de Medellín em 1967 e a

[8] A Revista faz menção à obra "Morte e Vida Severina" de João Cabral de Melo Neto, publicado em 1966.

Carta de Puebla em 1968. Fortalecendo assim, o conceito de um Cristo fortemente relacionado às questões sociais.

Por último, é importante considerar que Revista estava influenciada pelos temas, teorias e propostas típicas da esquerda cristã e das esquerdas de um modo geral dos anos de 1960 e não sob a influência das proposições da Teologia da Libertação que surgiria com força no inicio dos anos de 1970, com uma nova articulação entre religião e transformações sociais. Embora exista uma articulação entre o desenvolvimento das forças progressistas dos dois momentos, não acreditamos em uma linearidade.

Referências bibliográficas

Alves de Abreu, Alzira, Israel Beloch, Fernando Lattman-Weltmann y Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão (orgs.) (2001), *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro, pós-1930,* Río de Janeiro, FGV.

Arquidiocese de São Paulo (1985), *Brasil nunca mais,* São Paulo, Vozes.

Dias, Agemir de Carvalho (2003), *O ecumenismo: uma ótica protestante,* http://www.geog.ufpr.br/nupper/documents/O_Ecumenismo_Uma_otica_Protestante.pdf. Consultado el 30 de noviembre de 2007.

Manoel, Ivan (2000), "A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980); notas prévias para uma pesquisa", *Estudos de História. Revista de História da UNESP,* vol. 7, núm. 1, Franca, pp.135-148.

Padilha, Anivaldo (2001), *A juventude evangélica dos anos 60 e 70 e sua contribuição para o ecumenismo,* http://www.cese.org.br/Campanhas/juventude.doc. Consultado el 29 de octubre de 2007.

Editora Paz e Terra (1966-1968), *Paz e Terra,* Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.

Ridenti, Marcelo (2000), *Em busca do povo brasileiro: artista da revolução, do CPC à era da TV,* Rio de Janeiro/São Paulo, Record.

REGRESAR AL ÍNDICE

LAS IDEAS DE DEMOCRACIA Y LIBERTAD EN LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA

Rafael Enrique Rincón Z. [1]

Politik ist keine exakte Wissenschaft
OTTO VON BISMARCK. 18 DE DICIEMBRE DE 1863

La Revolución Bolivariana (en adelante La Revolución) es —y en esta afirmación no hay juicios éticos ni morales ni políticos— uno de los fenómenos políticos latinoamericanos más influyentes, polémicos y polarizantes de los últimos años. Incluso en los espacios académicos, en los que la materia política se debate a diario, las opiniones acerca de Hugo Chávez y de su proyecto bolivariano se baten en duras colisiones ideológico-intelectuales. Muy probablemente, el compromiso de La Revolución con las libertades fundamentales y la democracia han provocado la parte más ruidosa de la discusión, y las apreciaciones al respecto tienden a agruparse claramente en dos posturas alérgicas entre sí. El debate, sin lugar a dudas, es ideológico y las partes en conflicto intercambian argumentos en "idiomas políticos" distintos, haciéndose virtualmente imposible el consenso.

En el discurso político, palabras y expresiones iguales, no siempre significan lo mismo. Aunado a ello, quien produce el discurso busca legitimación y prestigio en el uso de ciertos términos que, en determinada época, están asociados a virtudes que nadie pone en tela de juicio. Sabido es, además, que en el discurso político es frecuente no matizar el lenguaje y el significado de las palabras, para así conectarse con más facilidad con el grueso de los receptores del mensaje. Las palabras *democracia* y *libertad* forman parte de la lista de términos virtuosos y prestigiosos de nuestra época. Pero a primera vista —y no es preciso ser un gran filósofo o un notable lingüista para notarlo— se puede advertir que chavistas y detractores, "revolucionarios" y "contrarrevolucionarios", hablan de democracia refiriéndose a cosas distintas. Estamos hablando de significados contrapuestos y suficientemente excluyentes como para llevar a La Revolución

[1] Instituto Histórico de Chile y miembro de la Cátedra Manuel Bulnes, Santiago de Chile, Chile. Correo electrónico: rincon.i.vrdaneta@gmail.com.

desde la mejor y más inclusiva de las democracias hasta una dictadura con rasgos propios del totalitarismo comunista.

Hoy, cuando La Revolución se proclama oficialmente socialista, recordamos que uno de los clásicos argumentos del socialismo contra el capitalismo y la democracia representativa es su "servicio a la burguesía" para la manipulación y opresión de los más débiles. Y siempre se ha propuesto a sí mismo, el socialismo, como la opción por la "verdadera libertad"; cuando Lenin habló de la "dictadura del proletariado" lo hizo convencido de que sólo ésta era la "verdadera democracia". La Revolución, coherentemente con estos planteamientos, se ha comprometido en una campaña para el derrocamiento de la "civilización burguesa" y para su reemplazo por la "socialista del siglo XXI", fundada sobre los principios de la *democracia participativa y protagónica*. Entonces, la propuesta de este escrito coloca el concepto de libertad, medular en la democracia, como uno de los elementos que marca la diferencia y que ayuda a comprender de qué democracia hablan unos y otros.

En este trabajo, provocaremos una suerte de choque conceptual, teórico-filosófico, entre dos ideas tan contrapuestas como contrapuestos son los conceptos del chavismo con los del más acérrimo de sus enemigos ideológicos: el liberalismo político. Isaiah Berlin, uno de los filósofos que más ha influido en el pensamiento liberal, así como en la propia comprensión y práctica de la democracia representativa, ha propuesto entender la libertad al menos de dos formas. Dice Berlin que a lo largo de la historia de las ideas se han ido perfilando dos grandes acepciones de la libertad; una en un sentido *negativo*, ocupada del individuo y de las diferencias que entre cada individuo existe, y otra en un sentido *positivo*, ocupada más bien del colectivo y de lo que tienen las personas de semejante.

A la interrogante que busca conocer cuál es la noción de libertad de La Revolución, se adelanta como respuesta hipotética que la "libertad revolucionaria y bolivariana" es esencialmente incompatible con la libertad individual liberal. Es de corte colectivista y privilegia valores distintos a los que ven en las libertades individuales aquello que más celosamente debe ser resguardado.

Dos libertades

Isaiah Berlin, como historiador de las ideas, sintetiza en dos nociones básicas las acepciones de la voz "libertad". La primera —la libertad "negativa"— responde a la pregunta "¿cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas?" (Berlin, 1958: 336). La segunda, la "positiva", se ocupa de "¿qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?" (Berlin, 1958: 336). Aunque las interrogantes, claramente, buscan distintas respuestas, es difícil imaginar que puedan llegar a concepciones distintas —e incluso conflictivas— de lo que es la libertad.

La libertad "negativa"

En su sentido "negativo", la libertad está estrechamente asociada a la coerción, a la "presión ejercida sobre alguien para forzar su voluntad o conducta" o "represión, inhibición, restricción" (RAE, 2001). La coerción puede lograrse, en el ejercicio político, de varias formas y por varios medios, dentro o fuera del derecho. Si, por otra parte, la coacción es la "fuerza o violencia que se hace a alguien para obligarlo a que diga o ejecute algo" y el "poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento o prevalecer sobre su infracción" (RAE, 2001), es claro que la ley es una manera de influir en las conductas, aún cuando un eventual déficit de legitimidad le reste efectividad.

La relación entre coerción/coacción y libertad tiene sentido porque, en su forma "negativa", la última es el espacio en el que un ser humano puede desenvolverse sin obstáculo alguno colocado por otra u otras personas: "soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad… [y]… no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran" (Berlin, 1958: 336). Entonces, una persona ve reducida su libertad cuando la acción de otros individuos o grupos interfiere para impedirle hacer algo o, también, para llevarle a hacer otra cosa que no estaba en sus planes originales. La reducción del ámbito de libertad personal puede darse en grado variable hasta llegar a la más dura de las opresiones.

La coerción/coacción —y esto es importante subrayarlo— está asociada al menos a tres cosas más: a la acción humana, a la acción deliberada y al poder. La coerción/coacción es tal en la medida en que resulta de una intención, de una premeditación, acción básicamente humana y

consecuencia de ciertos razonamientos. Impedirle a alguien hacer algo de manera accidental, sin haber querido hacerlo, no puede darse como coerción o coacción. También, para coercer o coaccionar se necesita poder; se precisa de una suficiente capacidad para influir en otra u otras personas que, renunciando a su voluntad, hagan o dejen de hacer algo. Cuando conectamos la *libertad* con la *acción humana*, la *acción deliberada* y el *poder,* tenemos que la búsqueda de (o luchar por) libertad es una cuestión política. Entonces, hablamos de "libertad política"; "sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin" (Berlin, 1958: 337).

Cuando Berlin explica la "libertad "negativa", insiste en la intervención deliberada de otros seres humanos. ¿Por qué? En la práctica, es cierto que una persona carente de dinero suficiente está tan imposibilitada para viajar como otra que, poseyéndolo en abundancia, no lo hace a causa de una prohibición. Una señora muy pobre está tan imposibilitada para comprar una casa o un negocio para su beneficio económico, como otra a la que, por acción del gobierno, se le desconoce su derecho a la propiedad privada, incluida la de los medios de producción. También es verdad que quien es incapaz ver y oír, como consecuencia de alguna enfermedad o problema físico, tiene tanta dificultad para disfrutar de una obra de teatro, como otra que se ha sido echada del sitio por capricho del guardia de seguridad. Pero ¿suponen la ceguera, la sordera, la falta de dinero (o hasta de "suerte") una falta de libertad? ¿Tienen estas personas, sean pobres o con dificultades físicas, problemas con sus libertades políticas? Para el liberalismo político en general, no es así.

Explica Berlin que sólo creyendo que se me ha impedido contar con dinero para pagar un viaje, una vivienda o un local para un negocio —que la incapacidad para conseguir dinero es la consecuencia de la acción deliberada de otro u otros— puedo alegar que soy víctima de alguna forma de coerción o coacción. Es decir, "el uso del término depende de una especial teoría social y económica acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. Si mi falta de medios materiales se debe a mi falta de capacidad mental o física, diré que me han quitado la libertad (y no hablaré meramente de pobreza) sólo en caso de que acepte esa teoría" (Berlin, 1958: 337). Según esta forma de pensamiento, las frustraciones y las carencias propias son la necesaria consecuencia de la opresión y de la explotación.

Lo anterior nos pone ante la siguiente cuestión: ¿para qué me sirve la libertad si no puedo hacer uso de ella? ¿Cómo entiende la libertad quien no puede disfrutarla? Comparemos a un desempleado muy pobre con un potentado hombre de empresas. ¿Qué es la libertad para cada uno

de ellos? Para el desempleado, que apenas logra llegar al final del día, la libertad tiene un significado muy distinto al que tiene para el millonario. De hecho, no es capaz siquiera de experimentarla. Mientras para el potentado empresario, la confiscación de su cortaúñas o navaja en un aeropuerto, atendiendo a las medidas de seguridad de post 11 de septiembre de 2001, es un escandaloso atentado contra la privacidad y la libertad (peor si se le prohíbe salir del país), para un pobre hombre en situación de severa escasez sería aceptable entregarse como esclavo a cambio de un plato de comida. Así, "la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo" (Berlin, 1958: 339). Varios autores han clasificado las necesidades según su prioridad y se espera que las personas busquen cubrir primero las más apremiantes necesidades (en especial las imprescindibles para sobrevivir).

En ocasiones, en el lenguaje cotidiano, recurrimos a metáforas que insinúan opresión, explotación y/o falta de libertad relacionadas con cierta condición económica. Decimos, por ejemplo, que tal o cual cosa tiene un "precio prohibitivo" cuando queremos expresar que su valor es tan elevado que se nos hace inalcanzable. Pero puede que, consiguiendo dinero suficiente, logremos alcanzar el bien deseado, dejando de ser su precio "prohibitivo", aún cuando no haya realmente disminuido. Es obvio que no se trata esto de un problema de libertad. Entendido esto, si el pobre hombre desempleado y el acaudalado hombre de negocios tienen plena libertad para viajar, comprar una casa o escribir un libro, la diferencia estará en que el primero podrá realmente hacer uso de ella, pero jamás en que el segundo sea víctima de una prohibición explícita al respecto: "la mínima libertad que él necesita hoy y la mayor cantidad de la misma que necesitará mañana no es ninguna clase de libertad que le sea peculiar a él, sino que es idéntica a la de profesores, artistas y millonarios" (Berlin, 1958: 339).

En un conjunto social, es inevitable el conflicto de intereses, preferencias y objetivos. Y la desigual disponibilidad de cuotas de poder —cosa irremediable— influye en la forma cómo hayan de resolverse los conflictos entre vendedores y clientes, entre trabajadores y empleados, entre grupos de interés, entre partidos políticos, entre vecinos. En democracia liberal hay instituciones y mecanismos diversos para evitar, o al menos reducir, el eventual abuso de unos sobre otros, que pudiera resultar en el disfrute de ciertas libertades por parte de unos a costa de otros. Es, entonces, la combinación de respeto voluntario y límite legal la que, en mayor o menor medida, protege las libertades. Dice Berlin que, para los filósofos políticos ingleses clásicos, la libertad "no podía ser ilimitada porque si lo fuera, ello llevaría consigo una situación en la que todos los hombres podrían interferirse mutuamente de manera ilimitada, y una clase tal de libertad

'natural' conduciría al caos social en el que las mínimas necesidades de los hombres no estarían satisfechas, o si no, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes" (Berlin, 1958: 338). He aquí lo que para Berlin y para gran parte del liberalismo (porque no hay un liberalismo, sino varios) es la razón de un compromiso práctico.

La libertad "positiva"

Si en la sección anterior nos ocupó en qué medida interviene la autoridad —cuál es el ámbito en que un individuo puede actuar sin la intervención de terceros— en esta nos ocuparemos de quién gobierna o quién dice qué deben hacer los sujetos.

Escribe Berlin que "el sentido 'positivo' de la palabra 'libertad' se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño" (Berlin, 1958: 343), de decidir por sí mismo y de no ser manejado caprichosamente por otros; de ser alguien. En realidad, no es fácil identificar dónde está la diferencia entre las versiones "positiva" y "negativa" de libertad. De hecho, no parecen ser muy distintas. Pero el problema está en que estas ideas se dividieron en alguna parte del camino, no sólo tomando trayectorias diferentes, sino que además contrapuestas. Para Berlin, la clave está en la metáfora de "ser el dueño de uno mismo". Ser dueño de sí mismo es no ser esclavo de nadie, pero cabría la pregunta, y es aquí donde algún pase de manos cambia el sentido de la metáfora: aún no siendo esclavo de "alguien" ¿no se puede ser esclavo de la naturaleza, o de las circunstancias, o de las propias pasiones? Entonces, cuando la "liberación" se produce, se distinguen un "yo superior" y un "yo inferior"; un "yo" que es "verdadero e ideal" en contraposición con uno "débil", susceptible de caer en lo banal, en lo incorrecto. Se enfrentan, entonces, el "yo de la razón", de la "naturaleza superior" y el "yo sometido a las pasiones" y a los objetivos irrelevantes y de corto plazo.

Con respecto a estas dos facetas enfrentadas, escribe Berlin que "puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo, como un "todo" social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado (…) esta entidad se identifica entonces como el "verdadero" yo, que imponiendo su única voluntad colectiva u orgánica a sus recalcitrantes miembros, logra la suya propia y, por tanto, una libertad superior para estos miembros" (Berlin, 1958: 344). De lo que aquí se trata es de la metáfora orgánica llevada a justificación para la búsqueda de una "libertad superior". Quien coacciona pretende ser quien realmente sabe qué es bueno para los coaccionados, a quienes les sugiere que no se trata de

coacción, sino de un "favor". Es decir, quien somete lo hace por el bien y el interés del sometido, sólo porque éste último es demasiado ciego, o inculto, o corrompido como para darse cuenta de lo que necesita. Si el coaccionado fuese tan racional y sabio como quien coacciona, no se opondría a ser objeto de sometimiento.

En la libertad positiva, quien "conoce" las carencias y lo que es mejor para la sociedad se convierte en una suerte de conciencia, de la única mente capaz de identificar lo que es mejor y de la única voz capaz de comunicarlo. He aquí al líder o partido convertido en conciencia social y única autoridad con suficiente legitimidad para obligar y para castigar a quienes están desorientados.

Algunas notas finales sobre las dos libertades

Como conclusión de esta parte, la libertad "negativa" está ligada a la coerción/coacción, que es deliberadamente ejercida por una persona o grupo de personas. Y, en este sentido, se es más libre cuanto menor sea la autoridad que se ejerza sobre la propia conducta y mientras, en consecuencia, haya menos obstáculos para tomar decisiones según las propias motivaciones. Este concepto de libertad es enfático en lo individual y, en general, se manifiesta en sociedades con un alto nivel de civilización y un alto aprecio por los derechos individuales. El supuesto base de este concepto está en las consecuencias negativas de la violación del espacio mínimo de soberanía que necesita una persona para su desarrollo intelectual, para su creatividad. (Aunque en algunos casos la creatividad se vea estimulada por la falta de libertad personal y el deseo de conseguirla, evadiendo de alguna forma las restricciones.) La reducción excesiva del espacio de libertad puede resultar en una sociedad de meros obedientes.

Hay corrientes que no creen en un espacio de libertad intocable, en principio porque les resulta inconcebible restringir siquiera un ápice de ella. Esta idea tiene su origen en un concepto bastante optimista de la naturaleza humana, según el cual la armonía entre los hombres y las mujeres se produce de manera automática, gracias al respeto. Otros pensamientos liberales sí estiman conveniente definir una frontera entre el espacio privado y el de acción de la autoridad pública. La gran pregunta es dónde se traza la frontera, más allá de la cual se encuentra esa porción sagrada e intocable de libertad: "dónde haya que trazarla es una cuestión a discutir y, desde luego, a regatear (…) ninguna actividad humana es tan completamente privada como para no obstaculizar nunca en ningún sentido la vida de los demás" (Berlin, 1958: 338). Es preciso, en

todo caso, recordar que la propuesta de gran parte del liberalismo político es lograr una transacción inteligente y práctica entre autoridad y libertad (personal) que garantice un nivel de cohesión social aceptable y evite el caos. Eso sí, el ejercicio de la autoridad debe ser evaluado y controlado de manera constante y cuidadosa, pues he allí el mayor peligro para la libertad, más aún cuando se trata del Estado, que dispone del monopolio oficial de la fuerza.

Libertad y otras cosas consideradas por los hombres como "buenas" pueden entrar en conflicto, en tensión. Entre los propios elementos de la consigna "Libertad, Igualdad y Fraternidad" existen tensiones, seguramente variables según los significados de éstos. Ciertas teorías sociales defienden severas restricciones de la libertad a favor de la igualdad, entendida ésta última como iguales condiciones socioeconómicas. Quienes defienden esta idea consideran inaceptable que unas personas puedan ser más ricas que otras. Y por ello, quienes se oponen a tal creencia suelen recurrir a la "igualdad de oportunidades", lo que no significaría en modo alguno iguales condiciones socioeconómicas, sino igual disponibilidad de opciones, recursos y medios para el desarrollo de los proyectos personales o grupales (a veces, conscientemente, de que no todos tienen, en todo momento, la capacidad de aprovecharlas, sea por cuestiones materiales, físicas o por simple desinterés o negligencia). En todo caso, la libertad no es más que libertad y no se la debe confundir con justicia, igualdad o felicidad. Y un eventual sacrificio de libertad personal en favor de lo que comúnmente se conoce como "justicia social" o paz, no implica que se gane en otras "formas de libertad". Ese sacrificio queda como tal — como "pérdida"— aun cuando sea dentro de lo "aceptable" y de lo práctico.

Por otra parte —y puede que esta sea la más "extraña" a primera vista— si repasamos cuanto se ha explicado, advertiremos que la libertad individual puede encontrar espacios en ciertas formas de autocracia:

> la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. La libertad, tomada en este sentido, se refiere al ámbito que haya de tener el control, y no a su origen. De la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal (Berlin, 1958: 342).

Es decir, no pocos déspotas en la historia, más allá de sus abusos e injusticias, han dejado espacios importantes de libertad. El clásico ejemplo es el de aquellos que han privilegiado la libertad económica, aún cuando hayan restringido severamente la política. Éste es uno de los aspectos más usados para distinguir algunos autoritarismos de los totalitarismos,

en los cuales "todo está dentro del Estado y nada fuera de él", sin contar la pretensión totalitaria de "entrar" en las conciencias para ajustarlas al plan político.

Por el contrario, el sentido positivo de la libertad es enfático en lo social y en lugar de limitar la autoridad, lo que busca es apropiarse de ella para ejercerla y encontrar la "verdadera libertad". Mientras la libertad "negativa" privilegia el hecho de que los individuos tienen proyectos, gustos, ideas, talentos y necesidades distintas, la "positiva" toma lo que tienen en común, lo que tienen de semejante, y sostiene que la sociedad es mejor y está más cohesionada mientras menos diferencias se hagan manifiestas en el cuerpo social; a mayor homogeneidad, más libertad (en este caso, en la "negativa", la libertad está mejor preservada mientras más se respeta la diversidad y el pluralismo). En el discurso que defiende esta forma de libertad, se debilita el ciudadano y se fortalece el pueblo. Quien produce el discurso funde a cada uno de los individuos en una sola masa homogénea, evitando enfrentarse a las particularidades y asignando al pueblo necesidades, deseos y soluciones iguales para todos.

No obstante los peligros que pueden advertirse en la noción "positiva" de libertad, cuyo extremo puede llegar al totalitarismo —fue el caso del comunismo y del nacionalsocialismo— es preciso resaltar que muchas ideas importantes se han enriquecido gracias a ella: solidaridad, responsabilidad social, entre otras. Por su parte, la libertad "negativa" llevada a su máxima expresión puede terminar en el caos social. Así, lo ideal es una transacción práctica e inteligente que respete suficientemente el orden y la libertad. No se espera de ella la perfección o la garantía absoluta de felicidad, pues esta negociación entre libertades contradictorias siempre será imperfecta y jamás inmutable en el tiempo, así como tampoco será igual para todos y cada uno de los tipos de sociedad.

La concepción de la democracia en La Revolución Bolivariana

Antecedentes del chavismo que pueden relacionarse con sus nociones de democracia y libertad

En política no hay leyes universales ni teorías perfectas y/o plenamente satisfactorias para todo y para todos. Y la excesiva ambigüedad o la pretensión de precisión puede sabotear la utilidad de sus conceptos y categorías. Para nuestro trabajo, el valor teórico y práctico de la propuesta de

Berlin está en la claridad de sus dos formas de comprender la libertad y de entender cómo cada una de ellas puede dar lugar a sistemas políticos distintos. Pero ahora debemos revisar: **a.** el contexto sociopolítico (y económico) prerrevolucionario; **b.** el contexto en el cual se desarrolla el proceso político en estudio; **c.** algunos de sus rasgos ideológicos. Sentemos, entonces, algunos supuestos antes de mostrar antecedentes y características del chavismo:

a. La ideología es el "conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político que tienen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos" (Stoppino, 1998: 755)
b. El discurso político comunica las creencias y valores (ideología) de la persona o grupo de personas que lo produce. Pero el significado de las palabras y expresiones, frecuentemente no explicitado, puede variar (a veces radicalmente) de un discurso a otro.
c. El discurso político es acción política y, para tener una idea más o menos precisa de los contenidos ideológicos involucrados, debe ser leído en conjunto con las medidas concretas que se adopten, es decir, en conjunto con otras acciones políticas.
d. La ideología es, también, el conocimiento filosófico-político convertido en programa político y la justificación teórica del accionar de líderes, de partidos, de gobiernos. Los programas políticos se diferencian, básicamente, en su forma de entender y buscar el bien común. Cada uno establece maneras particulares de gestionar los conflictos, entendida la política como la práctica o actividad colectiva que los miembros de una comunidad llevan a cabo para regular conflictos entre personas y grupos, adoptando decisiones que obligan —por la fuerza, si es preciso— a los miembros de la comunidad (Valdés, 2002: 18).
e. Un pilar de la política es la legitimidad y, de ella, es fundamental la capacidad para establecer una conexión armónica con los valores, creencias y costumbres de la sociedad. Para el gobierno es de capital importancia, pues su poder implica la necesaria coacción sobre los gobernados.
f. Un sistema político es el producto de determinadas condiciones sociopolíticas y económicas —presentes y pasadas— en conjunción con la acción humana, a su vez orientada por deseos e ideologías. Esto produce una amplísima gama de formas de gobierno, que aunque pueden agruparse en unos cuantos tipos, los matices hacen de cada uno de ellos un caso particular.

Con respecto, a ciertos antecedentes que pueden relacionarse a la concepción de democracia en La Revolución, sobresalen los siguientes cuatro hechos, que no agotan una eventual lista:

a. La relación de poder entre el Estado y la sociedad

Cuando hoy hablamos de democracia, entre otras cosas destacamos el equilibrio de poderes, el control de la acción gubernamental, la independencia de los poderes públicos y un respetable margen de libertad de acción por parte de los individuos y de los grupos dentro de la sociedad. En todo esto la constante es el poder y/o las relaciones de poder. La forma en la que las sociedades están organizadas, de una u otra manera, incide —o tiene el potencial para incidir— en la naturaleza y calidad de su sistema político. Y la forma en que el poder está distribuido entre los actores es fundamental, porque suele afectar el funcionamiento de las instituciones y, por supuesto, la calidad de la democracia. Nos referimos, en particular, a las relaciones de poder que existen entre el Estado y la sociedad (civil). Estados grandes y ricos, muy poderosos con respecto al resto de la sociedad, pueden, eventualmente (no siempre lo hacen), ejercer más presión de la conveniente sobre ésta última. Y en casos más extremos, pueden ser avasalladores y capaces de suplantar a los privados en muchos aspectos.

En Venezuela, la relación Estado-sociedad civil es bastante desfavorable para la segunda, tanto por el tamaño del Estado como por su propiedad sobre la principal riqueza del país, que es el petróleo. El poder estatal venezolano es proporcional al nivel de producción y a la cotización del crudo en los mercados internacionales. La industria petrolera venezolana sostiene sobre sus hombros la economía nacional y de ella dependen, directa o indirectamente, el grueso de los empleos en el país (públicos y privados), los programas sociales y la red conectada a las actividades del sector público. Aunado a lo anterior, el gran músculo financiero estatal ha facilitado la prácticas clientelares y populistas, con sus consecuencias para la calidad de la democracia.

b. La tradición populista

El populismo como estrategia para conseguir y mantener el poder tiene características esenciales reñidas con la institucionalidad democrática. En primer lugar, porque facilita la manipulación política y compra la fidelidad partidista. En segundo lugar, se legitima en "lo que el pueblo manda y quiere", encarnada la "voz del pueblo" en algún partido o figura carismática, protegido con un escudo moral que protege conductas autoritarias que varían entre las más o menos "benignas" y las más perniciosas. Dada la forma en que el populista toma las decisiones políticas y económicas y favorece a sus cercanos y seguidores (normalmente sin demasiadas barreras institucionales de

control) se incentiva la malversación y la corrupción. Y, por último, el populismo es más bien compatible con el colectivismo, pues su objeto de atención es "el pueblo" y no el ciudadano, homogeneizando la sociedad en detrimento de los sectores minoritarios y de las personas en tanto individuos.

El populismo en Venezuela es una práctica bien arraigada y aceptada socialmente. De hecho, sin calificarlo como tal, dado el carácter peyorativo del término, es populismo lo que amplios sectores de la sociedad venezolana esperan del gobernante de turno. Su aceptación se debe a la convicción de que el rol benefactor y providente del Estado no es una opción y mucho menos un vicio, sino una obligación. Y, así, los sucesivos gobiernos venezolanos, más aún en momentos de bonanza económica, han logrado apoyo, dirimido los conflictos sociales y solventado las demandas de la población de manera rápida y sencilla, sin miramientos ni consideraciones acerca de los efectos sobre la economía y la democracia.

c. La naturaleza de los referentes políticos

En Venezuela, el carácter populista de líderes, partidos y gobiernos ha opacado las identidades ideológicas, trastocando la frontera que, en otros casos, divide izquierdas y derechas. Los 40 años de democracia bipartidista (1959-1999), durante los cuales gobernaron los partidos AD y COPEI,[2] no estuvieron regidos por la contraposición izquierda-derecha. Ello no significa que no existieran personas o grupos que se consideraran a sí mismos como adherentes de una u otra ideología (podríamos aventurarnos a afirmar que la tendencia izquierdista es tradicionalmente mayoritaria) sino que en el lenguaje político no era frecuente el uso de estos vocablos y, de hecho, muy probablemente el común de las personas hubiera tenido dificultad para responder en una encuesta —o al menos para hacerlo con precisión, conocimiento y seguridad— sobre qué ideología merece su simpatía. Los referentes dominantes en Venezuela eran las denominaciones de los grandes partidos: se era adeco o se era copeyano. En la adhesión partidaria pesaban las tradiciones populista y clientelar y la política paternalista estatal. Así, aún cuando hubiera sido de esperarse que AD (socialdemócrata) estuviera más hacia la izquierda y COPEI (socialcristiano) más hacia la derecha, las políticas de unos y de otros se hermanaban entorno al gran Estado petrolero, en un país de casi nula diversificación económica, y en el discurso dirigido a una sociedad habituada al populismo, al clientelismo y Estado "padre".

[2] Acción Democrática y Comité de Organización Política Electoral Independiente

Por otra parte, si pensamos en el papel del Estado y el discurso económico, así como también en los valores y la tradición,[3] Venezuela no era —y al parecer aún no es— terreno fértil para la derecha, ni en su vertiente liberal, ni en su vertiente conservadora. Entonces, otra cuestión que contribuyó a que el eje izquierda-derecha no rigiera el debate democrático tiene que ver con la virtual inexistencia de una cultura de derechas. Y como izquierda y derecha existen en tanto antagonizan entre sí, difícilmente podía producirse un debate democrático balanceado. Vale resaltar que el diálogo democrático se facilita cuando partes democráticas encontradas tienen espacios importantes en la sociedad y se ven obligadas a negociar, lo que no ocurre cuando una de ellas es inexistente o demasiado precaria, facilitando a la más poderosa la toma del control político-ideológico (casi) total de la sociedad. Fernando Mires ilustra esto diciendo que sólo la existencia de un juego democrático entre izquierda y derecha posibilita la definición de un centro político en disputa, condición esencial para la vida política. Y una vida política sin centro lleva a la polarización de sus agentes, iniciando el fin de la política (2007: 78).

d. Entre el desprestigio de la clase política y el de la democracia como sistema

Los desórdenes del 27 y 28 de febrero de 1989 (el "Caracazo") y los intentos de golpe de Estado de febrero (en el que Chávez participó) y de noviembre de 1992 fueron claras señales de deterioro de la democracia venezolana, más aún si advertimos que algunos sectores simpatizaron con las tentativas de derrocamiento. Es lugar común, aceptar estos eventos como antecedentes de obligatoria referencia para analizar el chavismo. El descontento generalizado con la situación política y socioeconómica era notable y la figura de Chávez, militar rebelde y de origen humilde, resultó atractiva para una sociedad que quería "mano dura" y que vacilaba entre un descontento tácito con la democracia y la creencia de que un país con tantos males no podía estar viviendo en verdadera democracia.

El siglo XX venezolano fue una sucesión de caudillos (y) militares[4] en la que los 40 años de democracia representativa lucen como un accidente y la "tradición democrática venezolana" como un mito. A modo de lista tentativa y no acabada, la noción de democracia

[3] Los valores y la tradición son importantes en el ideario de las derechas europeas, por ejemplo, pero no siempre en las latinoamericanas, siendo Chile, probablemente, una excepción.
[4] Destacables son Cipriano Castro, Juan Vicente Gómez y Marcos Pérez Jiménez.

en Venezuela está influenciada por al menos seis factores: el rol del Estado petrolero paternalista; la tradición populista; la relación poder estatal-poder ciudadano; la escasez de experiencia democrática y de solidez institucional; la ausencia de experiencias no democráticas más traumáticas que las habidas y el exacerbado y viejo culto al héroe, que en el caso venezolano es Bolívar, suerte de Cristo nacional.

Los tres primeros factores ya los hemos explicado y el cuarto queda claro con la referencia al pasado pre-democrático y a la corta vivencia democrática. Con respecto al culto a Bolívar, se explicará en secciones siguientes, dejando adelantado que el culto al héroe suele asociarse la legitimación de la acción política sobre la base del mesianismo, del dogmatismo y/o de pretensiones de superioridad moral que pueden justificar conductas no siempre democráticas.

El quinto factor tiene que ver con que, siendo fríos en el análisis, es conveniente recordar que Venezuela no ha conocido totalitarismos, siempre más traumáticos y sangrientos que los autoritarismos a secas. La sociedad venezolana es joven y la experiencia autoritaria más cercana, la del Gral. Marcos Pérez Jiménez (1952-1958),[5] si bien es reconocida como una dictadura militar que cometió atropellos contra los derechos humanos, también permanece en el imaginario colectivo como un periodo positivo en varios aspectos, llegando éstos a opacar la naturaleza antidemocrática del régimen perezjimenista. En la Venezuela de Pérez Jiménez "se podía dormir con las puertas abiertas" y el suyo fue el "gobierno de las grandes obras", haciendo alusión al gran proceso de modernización del país (del que fue emblemático el levantamiento de la más relevante infraestructura nacional), y al orden y seguridad imperantes. Este detalle no es trivial, ya que, sobre la base de la "legitimidad por rendimiento" (Valdés, 2002), se sustenta la aprobación de una mano autoritaria que reporte beneficios a la sociedad.

Por otra parte, el descontento con la Venezuela de "los cuarenta años" alimentó un sentimiento "antipolítico" de decepción y de rabia colectiva que acogió con beneplácito el discurso incendiario que prometía "freír en aceite las cabezas de los adecos".[6] La sociedad se ocupó más en asegurar castigo para "los culpables", que en la consolidación democrática y la

[5] La dictadura de Juan Vicente Gómez se desarrolló hace muchos años (1908-1935) y sucede algo similar al caso de Pérez Jiménez, especialmente con respecto a los aspectos de considerados modernos de su gobierno.
[6] Esta fue una frase de Chávez que se hizo muy popular durante su campaña y que dio origen a spots publicitarios.

reparación institucional. Era frecuente escuchar referencias de añoranza a los años de Pérez Jiménez, así como la sugerencia de que el Hugo Chávez militar pondría orden y "mano dura". Era posible palpar una suerte de vacilación entre una cierta decepción con la democracia y la convicción de que la verdadera democracia era otra cosa.

El chavismo y su idea de democracia y libertad

Entre el descontento con la democracia y la convicción de que no había verdadera democracia, Chávez ha optado por presentar su proyecto político, revolucionario y bolivariano, como el portador de la verdadera democracia, apoyándose en dos ideas:

a. El desprestigio del pasado democrático representativo,[7] al que considera como una época de inmoralidad, corrupción y olvido del pueblo. Según su pensar, ello no es sólo culpa AD y COPEI, sino del modelo político que "sólo beneficia a las élites y somete al pueblo".
b. Los "cuarenta años" no fueron, jamás, verdaderamente democráticos porque había excluidos, miseria y corrupción. La base de este planteamiento está en la idealización de la democracia como sistema esencialmente perfecto y justo. Es decir, una persona que, por ejemplo, vive en la miseria, que es objeto de algún tipo de abuso laboral o que no tiene acceso a ciertos servicios por falta de recursos económicos, es víctima de fuerzas antidemocráticas que coartan su libertad. La idealización de la democracia está relacionada con la fuerza moral que el término tiene y con la tendencia a asociarla a virtudes de todo tipo. Así, la democracia, en algunos imaginarios, adquiere un carácter utópico que no acepta la desigualdad socioeconómica, la corrupción o cualquier otro elemento considerado negativo. Es por ello que ideologías enfrentadas defienden la democracia refiriéndose a tipos ideales tan distintos como las libertades de Berlin.

Como ya es claro, la crítica de La Revolución a "los cuarenta años" no tiene el único propósito de desprestigiar y deslegitimar a los partidos tradicionales. El discurso chavista ha concentrado sus fuerzas en lo que es más importante para La Revolución: destruir las bases del sistema democrático representativo para suplantarlo por uno ajustado a la naturaleza del proyecto. La pugna no es *democracia representativa* vs. *democracia participativa y protagónica* (como es denominada la democracia revolucionaria) sino *democracia falsa* (de la

[7] Aunque también, en cierta forma, todo el pasado republicano por considerarlo una "traición a Bolívar"

oligarquía, de élites) vs. *verdadera democracia* (del pueblo), que es, por cierto, la participativa y protagónica.

Falsa democracia vs. verdadera democracia o chavismo vs. antichavismo

La contraposición *falsa democracia* vs. *verdadera democracia* —"dictadura de las oligarquías" vs. "democracia del pueblo"— ha favorecido la polarización de la sociedad. Los contenidos de ambas ideas son alérgicos entre sí, tanto al calor de la lucha política, como desde el más sereno de los análisis teórico-políticos. Así, llegado el chavismo, la sociedad otrora dividida en adecos y copeyanos, quedó fracturada en chavistas y antichavistas, con la diferencia de que, en esta ocasión, las posturas son irreconciliables y los niveles de violencia política, física y verbal, son excepcionalmente altos. La razón está en la naturaleza revolucionaria del proceso, que implica la imposición de cambios radicales.

Una *revolución*, además de obedecer generalmente a motivaciones ideológicas, de acuerdo con Pasquino, es "la tentativa acompañada del uso de la violencia de derribar las autoridades políticas existentes y de substituirlas con el fin de efectuar profundos cambios en las relaciones políticas, en el ordenamiento jurídico constitucional y en la esfera socioeconómica" (Bobbio, 1998: 1427). Chávez, aunque intentó el derrocamiento del orden democrático en 1992, llegó de manera pacífica al poder en 1999 gracias a una importante votación en elecciones libres a finales de 1998. Empero, una vez en el poder, inició su empresa de refundación de la República, desmantelando la institucionalidad existente y reemplazándola por una "revolucionaria y bolivariana".

La redacción y aprobación de una nueva constitución —La Constitución Bolivariana de la República Bolivariana de Venezuela—, que tomó el lugar de la Constitución de 1961,[8] fue el paso jurídico necesario para poner en marcha el proceso revolucionario. La nueva Carta Magna trajo numerosos cambios importantes, de los cuales, para este trabajo, nos interesa primordialmente la inclusión del término *democracia participativa y protagónica*, clave para dar forma al nuevo régimen político y, muy probablemente, la más trascendental novedad.

En el del texto constitucional bolivariano, se establece la refundación de la República como una sociedad democrática, participativa y protagónica, por parte del Pueblo de

[8] Las palabras de Chávez fueron:"Juro delante de Dios, juro delante de la Patria, juro delante de mi pueblo que sobre esta moribunda Constitución impulsaré las transformaciones democráticas necesarias para que la República nueva tenga una Carta Magna adecuada a los nuevos tiempos. Lo juro".

Venezuela "en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes" (GBV, 1999: 1). El fuerte de la refundación de la República, entonces, no estuvo ni en el cambio de nombre del país, ni en la modificación del periodo presidencial, por mencionar sólo los más publicitados, polémicos y emblemáticos. Atendiendo a lo explicado hasta ahora y aunque en su momento fue escasamente analizado y hasta subvalorado, lo más significativo fue el giro que ponía, jurídicamente, fin a la democracia representativa: La *democracia participativa y protagónica* es una "nueva relación entre el Estado y los ciudadanos, en la que la democracia de los partidos es sustituida por la participación protagónica de la ciudadanía" (GBV, 2007). Aunque no se especifica el detalle en esta parte, la democracia participativa y protagónica es de corte colectivista y supone la cancelación del pluralismo representativo, así como la base para una organización sociopolítica entorno a un líder y a un partido único. Pero es el anuncio del socialismo del siglo XXI, en febrero de 2005, el que mostrará más nítidamente la naturaleza de la democracia participativa y protagónica.

El socialismo del siglo XXI es una nueva civilización; es la civilización postcapitalista que derrocará a la civilización burguesa de la democracia representativa y del capitalismo y la reemplazará por la de la economía de equivalencias y la democracia participativa o directa (Dieterich, 2007). Hay dos discursos del socialismo del siglo XXI: uno científico (Heinz Dieterich, autor de la obra) y otro mesiánico-popular (Chávez). Ambos, valiéndose de distintos factores de legitimación (uno en la ciencia y el otro en Bolívar y la religión, principalmente), concuerdan en la irrefutabilidad del sistema, en la inexorabilidad del destino socialista y en la colectivización del sujeto revolucionario. También defienden la democracia participativa y protagónica como la expresión genuina y auténtica de la verdadera democracia y como antítesis de la democracia representativa, que sería un "ardid imperialista y capitalista para dominar a los pueblos latinoamericanos".

Para el chavismo, la democracia participativa y protagónica es la expresión más auténtica y excelsa de un gobierno eminentemente popular, porque permite al colectivo el ejercicio del poder y de la soberanía a través de los Consejos Comunales, principal fuerza y poder dentro de la configuración social y cuyo propósito fundamental es la materialización de la gestión de gobierno en conjunto con el Estado. En este escenario, el individuo no existe como tal y es sólo una minúscula partícula que sólo goza de derechos colectivos y que, por

tanto, ha de someterse a los designios de la mayoría, sin posibilidades de representación fuera de ella.

La democracia participativa y protagónica, en tanto modelo antagónico a la "democracia burguesa", "de las élites" o "de las oligarquías", parte del entendido de que sólo las minorías de estas clases y quienes están a su servicio pueden oponerse a un sistema popular. Por ello, quienes no adhieren a La Revolución son "contrarrevolucionarios" y "enemigos del pueblo". Y aunque en al caso venezolano, por lo explicado en secciones anteriores, no se enfrentan izquierda y derecha, sino chavismo y antichavismo,[9] el discurso oficial ha tratado de recrear la lucha de clases para legitimarse como la "opción por los pobres" contrapuesta a "la opcion por los ricos y por el Imperio". Por ello opositores y disidentes chapistas son "agentes de la CIA", "lacayos del Imperio" y "derecha fascista".

La *democracia participativa y protagónica* comparte rasgos con la *dictadura del proletariado* en tanto "tipo más alto de democracia en una sociedad de clase (…) que expresa los intereses de las masas populares" (Konstantinov, 1957: 186). Ambas entienden que sólo es democrática la exclusiva obediencia a la voluntad de las mayorías, y a la imposición de éstas sobre las minorías (oligarquías / burguesías o "sirvientes" de éstas) que deben ser eliminadas. En el discurso político revolucionario bolivariano, "manda el pueblo" y el "pueblo siempre es mayoría".

Estos antecedentes teóricos explican por qué las naturalezas del socialismo, como antesala del comunismo, y la del comunismo propiamente, son diametralmente opuestas a la del liberalismo político. Es coherente rechazar la institucionalidad democrático-liberal o "burguesa" (prensa libre, pluralismo político y representación, alternancia en el poder, separación de poderes) si el destino histórico político socialista y comunista está "escrito" y si sus planteamientos son irrefutables, sin contar la gravedad de oponerse al "paraíso terrenal de igualdad y felicidad". La legitimación científica, que funciona de la mano con la religiosa (discurso mesiánico e instrumentalización de Cristo y de Bolívar), respalda a La Revolución para el derrocamiento del binomio *capitalismo-democracia representativa* y para su reemplazo por la civilización socialista del siglo XXI.

[9] Es muy importante aquí la simbología de la indumentaria roja, que distingue a los revolucionarios y a los "enemigos".

Concluyendo, en el discurso y la acción política chavista las siguientes son ideas fundamentales:

a. El capitalismo es contrario a la democracia real porque no hay libertad donde impera el capital. Sólo en socialismo hay democracia porque pone "lo social" primero (Chávez en numerosas alocuciones).
b. La democracia representativa —"burguesa", "oligárquica"— impide la participación real del pueblo. El parlamento y el sistema electoral representativos son controlados por las elites económicas en contra de la voluntad de las mayorías. La mismas élites controlan también los medios de comunicación y de producción.
c. La democracia sólo es posible en socialismo: Los tres grandes obstáculos estructurales de la democracia participativa son la explotación, la dominación y la enajenación. Las relaciones de explotación capitalista impiden la democracia verdadera, por lo que dar el salto cualitativo hacia la democracia participativa o plebiscitaria exigen acabar con el capitalismo (Dieterich, 2007).
d. Si se deja la organización de las relaciones e instituciones sociales en manos de los pequeños grupos de ricos y poderosos, estos las aprovechan en su propio beneficio y sin consideración para los demás. En la sociedad global de la democracia representativa, alrededor del 80 por ciento de la humanidad subsiste con escasa o nula calidad de vida, mientras que el 20 por ciento (el Primer Mundo), concentra el 83 por ciento de la riqueza del planeta (Dieterich, 2007: 98).
e. El concepto "democracia participativa" se refiere a la capacidad real de las mayorías de decidir sobre los asuntos públicos. A diferencia de la democracia representativa, que otorga el poder de decisión política a partidos y personajes políticos mediante elecciones periódicas, en la democracia participativa y protagónica, esta capacidad no es exclusividad de las élites políticas, sino que está al servicio permanente de todo el pueblo.

Ahora bien, las ideologías políticas colectivistas, como la de la revolución y el socialismo del siglo XXI, necesitan diluir al individuo en el colectivo y someterlo a una suerte de "conciencia superior" que logre la obediencia de las personas. Esta conciencia superior puede adquirir muchas formas y tener su fuente de inspiración en muchas cosas, pero la clave en este punto está en la asegurar la legitimidad por la vía de la conexión con los valores y las creencias presentes.

La conciencia superior revolucionaria

La Revolución no puede comprenderse sin el culto a Bolívar y sin la naturaleza mesiánica del liderazgo de Chávez. La relectura actual del pensamiento bolivariano ha resultado en una ideología que, como todas, no necesita estar fundada sobre la rigurosidad histórica o constituida por enlaces perfectamente coherentes entre sus creencias e ideas. Carrera Damas (2005) habla de "bolivarianismo-militarismo" en tanto conjunto de creencias e ideas que funcionan como una "ideología de reemplazo" que, ante el extravío ideológico de post colapso de la URSS y el avance del binomio capitalismo-democracia representativa, busca llenar el vacío dejado por el (relativo) desprestigio del socialismo. En esta ideología de reemplazo es esencial el culto a Bolívar, de larga tradición en Venezuela y, a grandes rasgos, practicado desde todos los sectores políticos, sociales y religiosos.

La Revolución es un proceso político fuertemente conectado con el pasado independentista. El culto venezolano al "Padre de la Patria", con claros rasgos de veneración religiosa, ha opacado a otros personajes históricos importantes y reducido la historia venezolana "digna de recordación y admiración" a la vida de Bolívar y a los hechos acaecidos durante sus 47 años de existencia. Sobre este rasgo sociocultural se apoya Chávez, quien instrumentaliza a Bolívar como el gran factor legitimador de sus políticas.

El discurso de Chávez es una suerte de puente ideológico que revive hoy, con Bolívar "al mando", la gesta independentista. Sus actores son herederos, descendientes directos o reencarnación de los "americanos revolucionarios" y de los "españoles imperialistas". Chávez encarna a Bolívar. Así, esta "ideología de reemplazo" ha reproducido la idea de un país —y en el caso de América Latina, de una región— en guerra contra el imperialismo, el capitalismo y las oligarquías criollas. En ese contexto, cuando Chávez defiende el centralismo, la disciplina partidaria y la obediencia a su voz, a la vez que insinúa la "falta de madurez de quienes no entienden el socialismo", habla como el Bolívar del Manifiesto de Cartagena (1812), que culpa de la caída de la Primera República al sistema federal[10] que se adoptó, "siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre, que autorizándolo para que se rija por sí mismo, rompe los pactos sociales, y constituye a las naciones en

[10] Al federalismo, Bolívar lo llamó "sistema tolerante" y lo consideró "débil e ineficaz". Sin embargo, es preciso aclarar que, según sus palabras, Bolívar consideraba el sistema federal "el más perfecto, más capaz de proporcionar la felicidad humana en sociedad" (Bolívar, 1812: 10), pero no veía el momento propicio para adoptarlo ni la sociedad preparada para manejarlo, pues era "el más opuesto a los intereses de nuestros nacientes estados" (Bolívar, 1812: 10).

anarquía (…) todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano" (Bolívar, 1812: 9-10). También reprocha Bolívar "los principios políticos de humanidad mal entendida que no autorizan a ningún gobierno, para hacer por la fuerza, libres a los pueblos estúpidos que desconocen el valor de sus derechos" (Bolívar, 1812: 6).

Además de la similitud del discurso actual con el bolivariano de la gesta independentista, tenemos a un Cristo "revolucionario, comunista y subversivo" que ha asumido funciones de legitimación en momentos en que La Revolución es más exigente con respecto a ciertas políticas de corte socialista y ambiciosa en cuanto a la radicalidad del cambio de sistema y al alcance internacional del proyecto. El pensamiento chavista ha trazado una línea mesiánica desde Cristo hasta Hugo Chávez, pasando por Bolívar, todos "socialistas y antiimperialistas". Esta fusión de Bolívar y Cristo en la persona de Chávez —que es además un "instrumento del pueblo"— parecieran apoyar la idea de un líder hecho conciencia superior de la sociedad, única capaz de guiarla y llevarla a la felicidad. El pueblo no comprende exactamente lo que es mejor para él y a veces cae en la tentación "burguesa". Ello explica que, en especial la oposición, sea tratada como "desorientada": es que ellos "están perdidos" o "locos". El término más frecuente para ilustrar esta situación es el de la "disociación sicótica", que en el discurso oficial trata de describir una suerte de enfermedad mental de los opositores, que son incapaces de comprender lo que está aconteciendo. El "disociado" está completamente fuera de sí y es víctima de la manipulación "del Imperio" y de las "oligarquías". Pero hay que enseñarlos, guiarlos y mostrarles la verdad. Hay que "salvarlos" —sostiene el discurso oficial— porque el capitalismo y la democracia representativa murieron y La Revolución está haciendo "lo que es mejor para el pueblo": la instalación del socialismo y de la democracia participativa y protagónica.

Conclusiones

¿Cuál es el ámbito de libertad que el individuo o un grupo de individuos tiene en el marco de La Revolución? *"Todo dentro de La Revolución, nada fuera de La Revolución"*. En la Venezuela bolivariana ¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede

determinar el accionar de los individuos o grupos de individuos? *"Aquí manda Chávez y con Chávez manda el pueblo"*. Estas frases, de corriente uso en el discurso bolivariano revolucionario, son emblemáticas y sintetizan la idea que La Revolución tiene acerca de la democracia y la libertad. Siguiendo a Berlin, no es la libertad en su sentido negativo la motivación de la ideología chavista. La Revolución legitima su acción política en la exaltación de los valores de la libertad positiva.

En tanto sistema colectivista, no puede La Revolución ocuparse del individuo, en el entendido de que tal actitud, sólo compatible con el capitalismo y al servicio del pensamiento oligárquico/burgués, promueve el egoísmo y choca con los intereses del colectivo. Según esta lógica, la desigualdad, posible, aceptable —y hasta inevitable y deseable— en un sistema que haga suyo el concepto de libertad negativa, sólo ampara la explotación de unos por otros al permitir que unos cuenten con más poder y recursos que otros. Es decir, si la riqueza en el sistema capitalista sólo es posible mediante la plusvalía y ésta se entiende como el producto exclusivo de la explotación, la única forma de garantizar la verdadera libertad es destruyendo el aparato ideológico y político-socioeconómico que la mantiene. Por ello aquella máxima de Heinz Dieterich, autor del socialismo del siglo XXI: *"igual ganará un barrendero que un banquero"*. Y por ello el chavismo condena sistemáticamente la riqueza y convierte al pobre en un ser esencialmente bueno y eterna víctima de los poderosos.

Pero no sólo se garantizaría la libertad real derrocando el capitalismo como modelo de desarrollo económico, sino desmantelando también el principal instrumento político a su servicio: la democracia representativa. Esto supone el esfuerzo adicional de colocar un reemplazo, que sería el régimen democrático participativo y protagónico. La democracia participativa y protagónica no es observante de las libertades individuales, sino de las colectivas o del pueblo, reconocido como el verdadero soberano. Así, éste es libre sólo cuando se impone sobre la totalidad de la sociedad y destruye a las "oligarquías apátridas y al servicio de los intereses imperialistas y capitalistas". Este planteamiento coincide con la noción socialista de *dictadura del proletariado* en tanto verdadera democracia.

De esta manera, el chavismo es incompatible con el modelo democrático que conocemos, de representación y observancia de los derechos individuales. Tiene, ciertamente, una idea de democracia que también se asocia a una defensa de la libertad, pero de una libertad comprendida de una forma absolutamente distinta. Por tal motivo, en el debate a propósito del compromiso democrático de La Revolución no se puede llegar a consenso. Las

palabras clave empleadas para declarar a favor o en contra de sus postulados son las mismas —democracia y libertad—, pero sus contenidos colisionan. En estas circunstancias, las esperanzas de avance en la discusión, si es que las hay, están mucho más en la revisión de los conceptos básicos de las ideologías en pugna, que en un intercambio de argumentos, quizás válidos e importantes, pero que para este caso resultan inútiles y superficiales.

Algunos de los momentos más tensos y polémicos de la década revolucionaria se vivieron durante el 2007 y, recientemente, a finales de 2008. El 2007 estuvo marcado por la disputa entorno al nuevo cambio constitucional planteado por Chávez, que implicaba un sinnúmero de aspectos polémicos. Los más emblemáticos, para mencionar sólo algunos, fueron: la reelección continua e indefinida del gobernante, la instalación del socialismo como única ideología dentro del marco de la ley y las nuevas formas de propiedad (con las que se cuestionaba abiertamente la propiedad privada) (AN, 2007). El plebiscito, del que nunca se comunicaron los resultados oficiales por parte del Consejo Nacional Electoral, fue adverso para el chavismo. A finales de 2008, por otra parte, luego de las elecciones regionales del 23 de noviembre en las que el chavismo perdió importantes espacios, se inició un proceso de ataque y de retiro de competencias contra las autoridades regionales electas que representan a la oposición. Simultánea y repentinamente, se anunció una enmienda a la Constitución para permitir la permanencia del gobernante de manera indefinida. Naturalmente, la polarización se acentuó y las partes encontradas intercambian acusaciones: los opositores denuncian la inconstitucionalidad de las medidas propuestas, mientras el gobierno considera que es el pueblo el que manda y que éste ha dado a Chávez el mandato de continuar con una Revolución que "llegó para quedarse y no irse jamás".

En realidad, podría decirse que jurídicamente sólo una de las partes está en lo correcto. Pero ideológicamente la respuesta es mucho más compleja. Cuando Hugo Chávez propuso la fallida Constitución Socialista de 2007, que establecía el socialismo por ley y preveía cambios estructurales de gran envergadura, lo que estaba haciendo era lo más lógico dentro de su pensamiento político: ajustar el marco legal de la República y "sacar los vestigios de capitalismo y democracia burguesa" que habían en la Constitución de 1999. Es decir, la Carta Magna de 1999 tiene inconsistencias ideológicas importantes como la de hablar de democracia participativa y protagónica y, al mismo tiempo, mantener preceptos legales propios del modelo representativo. Pero si ésta sólo preparaba el terreno para la posterior conversión al socialismo, ya había llegado el momento de completarlo.

En la concepción chavista, atendiendo a sus nociones de democracia y libertad y a la inexorabilidad e irrefutabilidad del socialismo, son perfectamente comprensibles las acciones oficialistas. Por ello, el peso ideológico en este debate es mucho más grande que el jurídico o el moral.

Bibliografía

AN (Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela) (2007), *Reforma de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela,* http://www.asambleanacional.gov.ve/uploads/biblio/Reforma-%20Constitucional-%20final.doc. Consultado el 10 de diciembre.

Berlin, Isaiah (1958), "Dos conceptos de libertad", en Joaquín Fermandois (comp.), *Isaiah Berlin, la libertad compleja (selección de escritos),* Santiago de Chile, Estudios Públicos, 2000, pp. 311-432.

Bolívar, Simón (1812), *El Manifiesto de Cartagena,* Caracas, Ministerio de Comunicación e Información, 2005, 20 pp.

Dieterich, Heinz (2007), *Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI,* Caracas, Monte Ávila/Fondo Editorial por los Caminos de América, 2ª ed., 242 pp.

GBV (Gobierno Bolivariano de Venezuela) (2007), "Democracia participativa y protagónica", http://www.constitucion.ve/constitucion_temas_es/view/mostrar_tema.pag?id_tema=6. Consultado el 15 de diciembre.

——— (1999), *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela,* http://www.constitucion.ve/documentos/ConstitucionRBV1999-ES.pdf. , Consultado el 1 de noviembre de 2007.

ABE (Analítica. Biblioteca Electrónica) (2007), *Juramento ante toma de posesión de Hugo Chávez,* Analítica, Biblioteca Electrónica, http://www.analitica.com/Bitblio/hchavez/juramento.asp. Consultado el 1 de diciembre.

Konstantinov, F. V. (1957), *El materialismo histórico,* México, Grijalbo, 446 pp.

Mires, Fernando (2007), *Al borde del abismo,* Caracas, Debate, 303 pp.

Stoppino, Mario (1998), "Revolución", en Norberto Bobbio (coord.), *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI, 11ª ed.

REGRESAR AL ÍNDICE

Ubicuidad del poder

ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA MESTA NOVOHISPANA

Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa[1]

Introducción

La finalidad del presente texto es presentar un esbozo de la organización política de la Mesta novohispana, exponer las funciones de los representantes y las condiciones de participación de sus asociados, a la par se abordan algunos aspectos del desarrollo de la ganadería en el territorio novohispano.

La política de la Corona española relativa a la colonización de los territorios conquistados prestó atención al fomento de las actividades que favorecieron la ocupación. A partir de las primeras expediciones al continente americano, los monarcas manifestaron interés por extender la ganadería. A través de varios decretos reales se indicaron las especies, condiciones y número de animales que debían ser enviados a las colonias. Por disposición real dejó de ser la metrópoli el único lugar de abastecimiento de ganado con destino a las colonias americanas. De igual manera se establecieron los beneficios que obtendrían los individuos aspirantes a poblar los nuevos territorios. Una declaración emitida en 1518, señalaba que a cada labrador se le debían dar: tierras, semillas, herramientas de trabajo, una vaca y una puerca (Ots Capdequi, 1959: 58).

En los albores de la época colonial la ganadería se constituyó en una actividad económica relevante; pocos años después de la conquista alcanzó un precipitado y amplio desarrollo. Ante la complejidad que su ejercicio representó surgió la necesidad de regularla; por lo que, se implantó la Mesta,[2] y se recopilaron las disposiciones emitidas en torno a este asunto, de esa manera se

[1] Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correo electrónico: guyoza204@yahoo.com.

[2] Cabe señalar que la Mesta española se estableció en l273 con la integración de una asociación que reunió a todos los pastores castellanos. Fue reconocida por Alfonso X "El Sabio" por medio de una carta de privilegio, a través de la cual denominó a ese grupo de juntas locales como El Honrado Concejo de la Mesta de Pastores. Este Concejo perduró hasta 1836. Durante su larga vida, de más de cinco siglos y medio, estuvo basado en la trashumancia, su característica primordial. Para ampliar el tema véase Julius Klein, *La Mesta. Estudio de la historia económica española.*

integró el conjunto de ordenanzas que establecieron las bases jurídicas para el desenvolvimiento de esa actividad y de los asuntos vinculados a ella.

En las tierras descubiertas, la ganadería ejerció un papel decisivo en el proceso de conquista, ocupación y colonización, ya que grandes extensiones de tierra pasaron a manos de los colonos con la obligatoriedad de cultivarlas y poblarlas de rebaños. Esa labor se constituyó en la base de la ocupación de Nueva España y del resto de las colonias españolas, a ello contribuyeron las autoridades municipales, judiciales y virreinales, cada una desde su propio sitio reguló y promovió su desarrollo. La inclinación de los monarcas por fomentarla condujo al reparto de la tierra exclusiva para este fin; así como también se puso especial atención en la práctica de la explotación de los pastos, montes y aguas comunes.

En los primeros años del periodo colonial, la actividad pecuaria fue la industria más lucrativa por los rendimientos que brindó a los nuevos habitantes (Miranda, 1944: 6). El que los conquistadores se dedicaran a esa labor fue resultado de las facilidades para la concesión de la tierra, y al uso del servicio personal forzoso de los naturales. El desarrollo e incremento de los rebaños se manifestó a partir de los primeros años, durante los cuales los cuadrúpedos se constituyeron en uno de los principales recursos económicos de la Nueva España. Éstos además de su uso alimenticio, también ayudaron en las labores del campo, en la explotación de las minas, en el transporte y como mercancía de exportación. El ganado favoreció a la agricultura no sólo porque se contó con la fuerza de tracción, sino que también benefició el enriquecimiento de los suelos mediante el uso del estiércol empleado como abono orgánico.

El establecimiento de la Mesta

La proliferación de las manadas influyó para que se legislara con mayor precisión. Durante los primeros años del dominio europeo, el cabildo dictó varias normas con el propósito de resolver los múltiples problemas que se presentaron, mismos que requerían de un rápido y eficaz control. Pese a los conflictos cotidianos, fue hasta junio de 1529 cuando el ayuntamiento de la capital del virreinato acordó establecer la Mesta. Este organismo se integró con el propósito de promover la cría y aumento de los ganados, para solucionar los múltiples problemas que se presentaban y castigar los fraudes y delitos que se cometían. A la par se ratificaron varias órdenes emitidas anteriormente. Hasta julio de 1537 entraron en vigor las primeras ordenanzas de la Mesta, después

de ser aprobadas por el cabildo y autorizadas por el virrey Antonio de Mendoza. Éstas fueron enviadas a España para su confirmación real que se dio en 1542 (Chávez, 1946; Miranda, 1944). En la península fueron aceptadas, tanto que se designó su establecimiento en el resto del territorio americano (Dusenberry, 1963: 49). Por disposición real se dispuso que:

> … en la Nueva España se guarden las ordenancas de la mesta e introdusga en las demás provincias de las Indias. El beneficio y utilidad, que resulta de haber introducido la Mesta en estos Reynos de Castilla, dieron causa a que la Ciudad de México, por lo que toca a sus términos y provincia de la Nueva España, con orden de Don Antonio de Mendoza virrey, hiziesse algunas ordenancas para la cría y aumento de ganado, remedio y castigo de los fraudes y delitos que con mucha frecuencia se cometían. Es nuestra voluntad, que en la Nueva España donde se dio principio a este beneficio común, tengan completo efecto y en las demás provincias... se funde la mesta, para que con mayor concierto y mayor aumento atiendan todos a la cría de los ganados y los delitos no queden sin castigo, sobre lo qual se guarden las ordencas de México... (*Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* , Lib. V, Tit. V, Ley 1).

Esta organización se integró por los ganaderos, sus miembros se denominaron "hermanos de la Mesta." En sus primeros años debían ser dueños de más de trescientas cabezas de ganado menor (ovejas, cerdos o cabras) y veinte de ganado mayor (reses o yeguas). Los "hermanos" estaban obligados a asistir a las reuniones o en su defecto debían enviar un representante.

Al frente de la organización estuvieron los alcaldes, designados anualmente por el cabildo de la ciudad a la que pertenecían; en la capital del virreinato fungieron como tales los regidores más antiguos; los primeros fueron el Doctor Ojeda y Bernardino Vázquez de Tapia (O'Gorman, 1970, acta 266). Estas autoridades debían ser ganaderos hábiles y conocedores del oficio, quienes bajo juramento harían justicia. La elección se realizaba el primer día de cada año y no se admitía la reelección salvo justificación. Algunas de sus funciones fueron: la realización de dos concejos o juntas uno en Tepeapulco y la otra en Toluca con la finalidad de que se efectuara la devolución de los animales ajenos. La forma y aplicación de las penas, también fueron asuntos suyos, así como lo referente al uso de hierro de marca diferente para cada ganadero, incluyendo la persecución y el castigo del abigeato en sus provincias (Dusenberry, 1963: 211-214; *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* , Lib. V, Tit. V, Leyes II-XVI).

Con el transcurrir del tiempo la ganadería siguió progresando y con ella surgieron más y nuevos problemas que requerían solución, por lo que cada virrey en turno emitía otras disposiciones. El virrey Martín Enríquez determinó en 1574 reunir todas las leyes dictadas durante casi cuatro décadas, y con ellas se integró otro dispositivo normativo. El nuevo

documento contempló 83 artículos, a diferencia de los 17 emitidos en 1537.[3] El compendio de recomendaciones expresan el extraordinario y variado desarrollo alcanzado por esa actividad, practicada en vastas extensiones y con una compleja organización.

La actividad ganadera por su diversidad tuvo que ser regulada por varias normas, las cuales dieron cabida al establecimiento de un organismo que la controlaba y a la vez la promovía. El cumplimiento de las normas fue responsabilidad de las autoridades coloniales, en primer término del virrey, así como de los encargados de la administración del propio concejo de la Mesta. Las ordenanzas se constituyeron en el soporte sobre el cual se edificó la organización que llegó a tener gran peso. Ésta perduró hasta 1812, su establecimiento hizo posible el auge de la ganadería, lo que a la vez proporcionó mayores beneficios a sus miembros.

En este conjunto normativo varios artículos son categóricos, entre ellos los que se refieren a la extensión y forma de las estancias ganaderas. Ya desde 1563 el virrey Luis de Velasco había determinado que las heredades de ganado mayor debían medir 3000 pasos de marca, o sea 4200 metros por lado; y 2000 las de ganado menor (Chevalier, 1976: 136). La delimitación de la superficie y la normatividad en torno a los predios contribuyeron a que la estancia se convirtiera en una institución de carácter legal. Esto influyó para que el estanciero se constituyera en el integrante básico de la Mesta, a diferencia de lo señalado en las primeras normas que se aceptaban únicamente a los ganaderos.

Una vez establecida formalmente la Mesta a través de la elección de los alcaldes en la Ciudad de México, otras regiones de Nueva España reclamaron la creación de sus propios concejos, por lo que se integraron en Puebla, Oaxaca y Michoacán. En el actual estado de México, Jilotepec, Toluca y Cuautitlán se constituyeron en centros de Mesta, lo cual se justifica por ser importantes zonas ganaderas (Dusenberry, 1963: 50).

El consejo de la Mesta y su organización

Es a través de la información acerca de la estructura y funcionamiento de los consejos o juntas de la Mesta que se pueden observar algunas prácticas de su organización política. En las primeras

[3] El documento de las ordenanzas se encuentra en el Archivo General de la Nación, en el ramo de Reales cédulas duplicadas, vol. 3, exp. 195. También se cuenta con la transcripción paleográfica, mecanografiada en *Papeles sobre la Mesta de la Nueva España* (Chávez, 1946). En la explicación que de ellas se haga, para evitar la repetición continua de la fuente, se omitirá el número de páginas y folios.

ordenanzas se estableció que los integrantes serían los dueños de ganado. Aquellos que contaran con más de 300 ovejas, carneros, puercos y cabras, o más de 20 vacas o yeguas se les reconoció como hermanos de la Mesta. Para 1574 se modificaron las condiciones de participación, para entonces, se ordenó que, debía identificarse como hermano a cualquier persona que tuviere estancia y 1000 cabezas de ganado mayor y 3000 de ganado menor.

Lo anterior puede verse como un reflejo del desarrollo económico de la actividad pecuaria y del fortalecimiento de un grupo social, integrado por españoles únicamente. En el periodo de la creación del consejo, esos primeros ganaderos fueron individuos con poder político y económico. En el territorio novohispano únicamente los señores del ganado integraron los consejos, a diferencia del "Honorable consejo de la Mesta", integrado en la península Ibérica, en el que participaban todos los pastores, grandes y pequeños, incluyendo las mujeres.

Entre los primeros ganaderos novohispanos cabe mencionar a los conquistadores y a los hijos de ellos y otros colonos que pronto adquirieron también el status de encomenderos. Varios de ellos residentes en la Ciudad de México y otros avecindados en las zonas colonizadas. Fueron los primeros peninsulares que en su carácter de encomenderos, pudieron poner en práctica las actividades pecuarias; para ello contaron con trabajadores, tributos y tierras.

Un ejemplo del grupo poderoso de la comunidad ganadera es el sevillano Juan Burgos, destaca como gran señor de ganados al desempeñarse como alcalde de Mesta en 1541, 1542 y 1546 (Dusenberry, 1963: 229-230). Además de las encomiendas, fue favorecido en distintos momentos con propiedades dentro de la Ciudad de México (O'Gorman, 1970). Entre sus bienes están varias estancias ganaderas y un gran número de cabezas de ganado, en distintos años fue beneficiado del abasto de las carnicerías y seguramente por su experiencia en este ramo encabezó a la comunidad mesteña por dos años continuos: 1541-1542.

Ya desde los primeros años de la administración colonial se identifican como miembros de esa corporación a una "oligarquía ganadera", ocupante de la mayoría de los cargos municipales en la Ciudad de México y con amplias posesiones en el resto del territorio. Este grupo contaba con los medios oportunos para agruparse y defender sus intereses particulares, como poderosos propietarios de tierra y ganado. La importancia de este grupo y la influencia sobre la vida colonial puede apreciarse sobre su posición privilegiada de funcionario-ganadero y en algunas ocasiones encomendero. Dicha situación favoreció la cohesión del grupo tanto en la Ciudad de México como en el resto del territorio.

Esta situación y la ubicación de los ganaderos en distintos espacios fue lo que condujo a que se integraran varios consejos locales de la Mesta.[4] En 1574, la segunda ordenanza indicaba que se reunieran en la Ciudad de México, en los pueblos de Tepeapulco, en Cuautitlán, Tula y en la villa de Toluca así como en "los demás pueblos que les pareciere ser necesario." Con esto se percibe al interior del virreinato la presencia de élites locales, formadas por un conjunto de individuos pertenecientes a un grupo dominante, caracterizado por su situación económica, prestigio, ascendencia y capacidad de relación social. Inmersos en una red de mecanismos económicos y de relaciones sociales pusieron en práctica una serie de alianzas y compromisos para realizar sus negocios, para establecer sus empresas y hasta para preservar su riqueza. Todo esto, induce a pensar que el consejo de la Mesta fue una organización cerrada, con varias limitaciones para la incorporación de los socios.

Al pretender encontrar el mecanismo a través del cual se aceptaba a un individuo como señor de ganado y por lo tanto con el derecho de participar en la comunidad mesteña, resulta claro su omisión, lo más preciso, es ser dueño de cierta cantidad de ganado y poseer tierra. Tampoco aparece una cláusula que señale quien o quienes otorgarían tal certificación, más bien se infiere que se debe a la pertenencia al grupo social privilegiado. Tal vez algunas confirmaciones de los veedores o alguaciles en los distintos corregimientos contribuyeron a ello; pues cuando se efectuaba alguna transacción comercial que implicaba el acarreo de los animales a otros sitios debían participar esos funcionarios. En la ordenanza 21 se indica que éstos visitarían las estancias e inspeccionarían su certificación a través de los hierros de marca. Otro mecanismo bien pudo ser la carta que emitían los escribanos al efectuarse alguna transacción mercantil, ya por compra, por arrendamiento de ganado, por integración de una compañía para los negocios ganaderos o por compromiso para el cumplimiento de otras actividades inherentes a ella.

En una investigación realizada con la finalidad de explicar el desarrollo económico de la ganadería en el valle de Toluca se identificaron a los actores de esta actividad, junto a los estancieros y señores del ganado, también se encontraron funcionarios de la iglesia y tratantes, entre los que se establecieron varias redes para el ejercicio de sus negocios.

Entre los ganaderos-funcionarios de la iglesia, la figura del cura beneficiado destacó en el comercio del ganado, otro personaje vinculado con comunidad ganadera fue el tratante de ganado. Ellos operaban en todo el territorio, viajaban a regiones lejanas para conseguir ganado, varios

[4] Mientras que en la península fue un consejo único.

estuvieron al servicio de los obligados del abasto y de los señores de ganado. En la capital del virreinato, los funcionarios formaban parte de la comunidad mesteña, en el resto del territorio lo hacían los alcaldes y corregidores, ya como estancieros, ganaderos y comerciantes. Estos funcionarios locales tenían ingresos legales provenientes de condenas, tributos, multas y otros medios. El comercio del ganado no escapó a sus intereses, lo mismo compraban que vendían grandes y pequeñas especies.

Se vieron favorecidos al estar avecindados en zonas ganaderas, en las que el comercio de los animales resultaba una actividad económica importante, como se dio en Toluca e Ixtlahuaca. Los ganaderos, también fungieron como obligados del abasto, tanto de la Ciudad de México como en todo el territorio ya colonizado, hacían contrato o compañías con los tratantes para surtirlos de carne y algunas veces los rebaños eran traídos desde regiones alejadas como: Tuzantla, Valladolid, Zamora y Zitácuaro y de Jalisco. Otra manifestación del poderío económico de esta comunidad mesteña se identifica en el fortalecimiento de la actividad a través del arrendamiento del ganado, principalmente de ovejas; con la finalidad de aprovechar su lana.

Bueno entonces, la participación en la comunidad mesteña fue establecida por el propio reglamento, que especificó que debía entenderse como "… hermano de la Mesta, cualquier persona que tuviere estancia y mil cabezas de ganado mayor y tres mil cabezas de ganado menor, los que están obligados de ir o enviar español mayordomo que asista por él…" a los consejos. Con lo anterior, no sólo se aprecia la condición material y económica de sus agremiados, sino que hace pensar tan sólo en la figura masculina y en la ausencia de la mujer. Los términos "hermano", "por él", "estanciero", "dueño de ganado" muestran claramente el predominio del hombre en esta actividad y en la comunidad mesteña. Cabe la posibilidad de señalar que la mujer ya como: estanciera y señora de ganado formara parte de la Mesta, representada por algún varón de su confianza, que en su nombre acudiera a las reuniones convocadas por los alcaldes.

Queda claro que de ese grupo se excluyó la población española que no cumplió con los requisitos mínimos: ser estanciero[5] y tener 3000 cabezas de ganado menor y 1000 de mayor. Legalmente los indígenas también quedaron fuera del ámbito de la Mesta. La ordenanza 75 señaló que "...los alcaldes de Mesta no conozcan de los casos ni de cosas de indios, ni la Mesta […] se entienda con ellos…" y únicamente se intervendría en situaciones de delincuencia: hurto y

[5] La estancia se convierte en un requisito, sin embargo, al finalizar el siglo XVI y ya avanzado el XVII cedió su lugar a la figura de la hacienda por lo que ese requerimiento resulta obsoleto y hasta el momento no se ha identificado cambio alguno en esa designación.

matanza de ganado y otras cosas tocantes a la organización. Si bien es cierto que no hay evidencia de que algún indígena fuera reconocido como hermano de la Mesta, no por eso se deja fuera que algunos indios principales fueron propietarios de estancias y de varios cientos de cabezas de ganado. Esa limitación pudo ser por la inseguridad ante la competencia a la que se enfrentarían los ganaderos españoles. En la ordenanza 77 se dice que "…por cuanto muchos de los indios naturales de esta tierra se han dado y dan a tener ganados, y se espera que se darán más de aquí adelante, y de esto redundarán inconvenientes.." por lo que, entonces se establecieron los mecanismos para el control de los rebaños. No sólo el tamaño de sus manadas fue limitado sino hasta sus actividades al interior de las unidades ganaderas de los españoles, en las que su número condiciones y penas también fueron señaladas.

Después de lo anterior procede explicar quien ejercía el poder en la organización. El gobierno fue ejercido por los dos alcaldes, designados por el cabildo. Su número se debió tal vez a lo que señala Marín "…para la continuidad de la tradición despersonalizada y democrática de los conceptos con el fin de evitar posibles acusaciones de parcialidad por el nombramiento único y la consiguiente falta de pluralidad" en la resolución de sentencias (Marín, 1996: 70). La primera ordenanza señala que los titulares debían ser ganaderos "…hábiles y suficientes y de conciencia… que sepan de las cosas concernientes…" a la actividad pecuaria, los que "…bien y fielmente usarán del oficio, haciendo en todo lo que alcanzare justicia a las partes, sin odio ni enemistad ni interés ni otra cosa alguna…" Los representantes se designaban el día primero de enero, con antelación se conocía quienes serían, debido a que tal nombramiento correspondía a los alcaldes ordinarios que concluían su gestión. Se prohibía la reelección y cuando esto sucedía se justificaba por "…muy justa causa y no habiendo otros que buenamente lo pueden hacer…" El primer alcalde reelecto fue Juan de Burgos, mencionado en páginas anteriores, él se desempeñó en 1541 y 1542.

Los encargados del gobierno estaban obligados a convocar a dos asambleas anuales la primera durante el mes de junio, del primero al veinte y cinco, la segunda procedería al concluir la anterior. Previamente se informaba y convocaba mediante pregones a todos los miembros radicados en la Ciudad de México y en los pueblos de Cuautitlán, Tula y otros cercanos. Todos los integrantes de la comunidad ganadera estaban obligados a cumplir con dos compromisos: la asistencia personal a las asambleas y a la devolución de ganado ajeno. Cuando resultaba imposible acudir, debían enviar en su nombre a un mayordomo español, en caso contrario incurrían en una falta y se hacían acreedores a pagar una multa de cuatro pesos de oro de minas,

aplicados según las ordenanzas. Cabe recordar que los asociados eran ganaderos propietarios de tierras y rebaños, vecinos de un lugar en particular (no había convocatorias generales para todo el territorio novohispano) la reunión procedía con un mínimo de cinco hermanos, número que con seguridad fue superado.

Los alcaldes, además de la organización de los consejos, también se ocuparon de la vigilancia en la apertura de cañadas, abrevaderos, la adjudicación del abasto de las carnicerías y su inspección, visitaban las estancias, solucionaban y castigaban el abigeato y aplicaban las penas corporales y monetarias. Su desempeño fue sancionado por los propios asociados, ante quienes rendían cuentas al término de su gestión. Para el desempeño de sus funciones se apoyaron de otras autoridades, el mayordomo jugó un papel importante como contador y registrador de los bienes monstrencos y monetarios. Los alguaciles lo auxiliaban para la ejecución de la justicia durante los días y en los lugares donde se efectuaba el consejo. Los jueces ordinarios de cada jurisdicción también tuvieron injerencia con su actividad, así como los corregidores o representantes locales de la Corona. Todos ellos se desempeñaron en la Nueva España para cooperar con los asuntos de la Mesta. Ellos fueron funcionarios insustituibles para los fines absolutistas, con poderío e importancia durante el reinado de Carlos I y Felipe II (Klein, 1985: 238).

En las reuniones convocadas por los representantes, hombres experimentados como funcionarios del cabildo, cabe la posibilidad de que pusiera en práctica la estrategia común del cabildo abierto. La celebración de éste, fue una de las manifestaciones democráticas en el gobierno novohispano,[6] fue común principalmente durante el siglo XVI, su finalidad era conocer el parecer de los vecinos acerca de un asunto importante, se convocaba a algunos vecinos distinguidos a iniciativa del ayuntamiento, en el cabildo abierto se emitía el parecer de los asistentes, sin embargo, la resolución quedaba en las autoridades.

En la tercera ordenanza, se le señala al alcalde su función de hacer justicia, también se resalta el mecanismo de cómo proceder en la solución de los conflictos, así se encuentra que el alcalde deba "…platicar con los hermanos del Consejo, y ver y entender…" las quejas y denuncias de la comarca correspondiente y en las que los poderosos señores de ganado bien podían manipular las conversaciones. La planeación de las reuniones se informaba con quince

[6] A decir de Miranda, la elección del cabildo indígena es una manifestación de verdadera democracia en algunos pueblos. Otras manifestaciones se identifican en los cabildos abiertos y en las juntas de procuradores (Miranda, 1978: 133-134).

días antes, los que de alguna forma brindaban ventaja para la planeación de las estrategias para el logro de los objetivos.

Respecto a la solución de los conflictos y la toma de decisiones entre los ganaderos, es de pensar que las "…numerosas diferencias quedaron zanjadas por votación de los asistentes, con probabilidad avisados con antelación" (Marín, 1996: 73), máxime que en los consejos se dilucidaban los asuntos vinculantes a un grupo con intereses comunes; por lo que la toma de decisiones debía emanar de su interior, no en balde en la novena ordenanza se indicó que

> … en el dicho Consejo de Mesta, para el pro y utilidad de él, se puedan hacer Ordenanzas y otros ministerios útiles y necesarios y provechosos para el bien de lo susodicho, con que no usen de ellas hasta que se traigan ante mí [el virrey] o ante la persona que asistiere en esta Nueva España en la gobernación de ella, para que las apruebe si bien visto fuere, y después de aprobadas se propaguen para que se guarden.

En el texto anterior se aprecia, que la toma de decisiones respecto a los asuntos del grupo mesteño fue responsabilidad de los asistentes al consejo, su aprobación y ratificación dependió de la máxima autoridad virreinal. Los intereses del grupo se manifestaban en las deliberaciones y acuerdos, condicionados por los criterios de unos cuantos (Marín, 1996: 76), que a decir verdad, aunque se defendían los intereses de unos pocos, la norma se establecía con uniformidad para todos los integrantes de la corporación.

También se percibe cierta participación igualitaria de todos los hermanados, particularmente en la realización de los rodeos, que se organizaban semanalmente en una estancia distinta, rotándose el lugar y la fecha a partir del día de San Juan hasta mediados de noviembre. A lo largo de cinco meses los estancieros realizaban el rodeo de ganado vacuno y caballar, los habitantes circunvecinos estaban obligados a acudir para sacar de esa finca los animales de su propiedad. A este evento concurrían los pequeños, medianos y grandes ganaderos ya que únicamente se trataba de la identificación y recuperación el ganado extraviado, acudían con todas las ovejas, carneros, corderos y todo ganado ajeno al suyos para entregarlo a sus dueños. Cuando un ganadero estaba imposibilitado para acudir al rodeo, frecuentemente se otorgaba poder a otra persona para que en su representación recogiera los animales que tuvieran su marca.[7] En el reparto de las reses sin dueño se procedía conforme a la cantidad que cada uno poseía y en conformidad de todos se entregaba el que estaba con el resto de sus animales, lo que resultaba muy frecuente debido a que los animales pastaban libremente. En este evento convivían los

[7] Algunos ejemplos se encuentran en el Archivo Histórico de Notarías del Estado de México, c. 12, l. 8, fs. 153v-154; c. 14. l.1, fs.161-161v.

integrantes de los distintos grupos sociales: españoles, indios y castas, unos como dueños y otros como sirvientes.[8]

Hasta aquí se han abordado algunas cuestiones de la organización política del consejo de la Mesta, su normatividad y los eventos en los que se involucraron sus asociados, así como las redes que se entretejieron para hacer de la ganadería una actividad próspera y lucrativa, cuya influencia se aprecia en el fortalecimiento de un grupo social y la consolidación de las unidades productivas, la estancia en el primer siglo y posteriormente la hacienda.

Ante todo esto, cabe señalar que el consejo de los hermanos de la Mesta integró una organización cuyos miembros fueron individuos pertenecientes a un grupo dominante, caracterizado por su situación económica, prestigio, ascendencia y capacidad de relación social; además se desempeñaron como prósperos comerciantes clérigos y funcionarios reales; cuyos gustos, riqueza, costumbres, preferencias y cultura los integró en un grupo aparte del resto de la población.

Fuentes consultadas

Bibliografía citada

Chávez Orozco, Luis (1956), *Papeles sobre la Mesta de la Nueva España,* México, Publicaciones del Banco Nacional de Crédito Agrícola y Ganadero, 24 pp.

Chevalier, Francois (1976), *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII,* México, Fondo de Cultura Económica.

Dusenberry, William H. (1963), *The mexican mesta: the administration of ranching in colonial Mexico,* Urbana, University of Illinois Press, 245 pp.

Klein, Julius (1985), *La Mesta. Estudio de la historia económica española 1273-1836,* Madrid, Alianza, 457 pp.

Lizcano Fernández, Francisco (2007), "Reflexiones para una historia comparada de las democracias en Iberoamérica", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos,* núm. 45, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, julio-diciembre, pp. 131-156.

Marín Barriguete, Fermín (1996), "La Mesta en América y la Mesta en Castilla: los intentos de traslado y las ordenanzas de 1537 en Nueva España", *Revista Complutense de Historia de América,* Madrid, pp. 53-84.

Miranda, José (1978), *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 269 pp.

[8] Con el paso del tiempo el rodeo fue tomando matices distintos, hasta convertirse en un elemento de la cultura popular.

——— (1944), "Notas sobre la introducción de la Mesta en la Nueva España", *Revista de Historia de América,* núm. 17, México, junio, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 1-26.

O'Gorman, Edmundo (dir.) (1970), *Guía de las actas de cabildo de la Ciudad de México. Siglo XVI,* México, Fondo de Cultura Económica.

Ots Capdequi, José. María (1959), *España en América. El régimen de tierras en la América colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 145 pp.

Porrúa, Miguel Ángel (1987), *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Archivos

AGN Archivo General de la Nación, ramo ordenanzas

AHNot Archivo Histórico de Notarías del Estado de México, Notaría 1 de Toluca.

REGRESAR AL ÍNDICE

LA DISCRIMINACIÓN EN LA CANCIÓN POPULAR. EL CASO DEL CORRIDO MEXICANO

Rogerio Ramírez Gil[1]

Una de las condiciones para alcanzar la democracia ideal es reducir actitudes y conductas contrarias a la igualdad y la convivencia como la discriminación.

De acuerdo con Savater, la democracia se basa en una concepción igualitaria de las relaciones interpersonales que implican un diálogo paritario racional con tolerancia y respeto respecto a lo distinto. En la vida cotidiana a las personas se les valora por lo que dicen, hacen, son y representan individualmente, y no a partir de su pertenencia a determinado grupo, como hacen quienes discriminan.

En este orden de ideas, la democracia es una forma de ejercer el poder, donde priva el convencimiento por la razón y donde todo individuo tiene autonomía, pues la democracia nació… "como derecho a participar en nombre propio en la toma de decisiones colectivas…" (Savater, 1997: 80). Esto significa, en palabras de Luciano Gallino, que "no existen distinciones y privilegios sociales y todos son sujetos de las mismas normas que ellos han contribuido a elaborar" (2001: 268).

La discriminación significa el menosprecio hacia una persona en razón de su pertenencia a un grupo al que se considera inferior y está relacionada estrechamente con otros fenómenos sociales: la marginación, la segregación y la intolerancia, presentes, en mayor o menor grado, en todas las sociedades del mundo, tanto en países poderosos e industrializados, con altos niveles de conciencia democrática, como en naciones pobres y poco desarrolladas.

Las formas para manifestarse son variadas y van desde la agresión física o verbal, directa y violenta, hasta la sutileza del chiste "inocente" que resalta supuestos aspectos negativos de un grupo de personas. Sin embargo, también hay otras más elaboradas y artísticas como la producción musical popular, dentro de la que se incluye al corrido.

[1] Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correo electrónico: rogerio@prodigy.net.mx.

El corrido no siempre fue como lo conocemos. Entre 1800 y 1850, sólo se trataba de coplas de cuatro versos octosílabos sin carácter narrativo ni épico (Mendoza, 1976: XIV), pero se mantuvo y perfeccionó gracias a que circuló en plazas públicas y en ferias, en labios de cancioneros populares y en hojas sueltas impresas en papeles multicolores de bajo precio, a las que no era ajeno, a finales del siglo XIX y principios del XX, el célebre Antonio Vanegas Arroyo.

Antes de 1910, e incluso hasta 1930, el corrido era el "periódico de los pobres" y el portavoz del pueblo. "No hubo por aquellos días [dice Vicente T. Mendoza] ningún acontecimiento trascendente para el mismo pueblo que no fuera relatado, descrito, comentado y entonado en verso, escuchado con intensa atención en las plazas públicas, siendo en verdad la prensa popular, ni diaria ni periódica, sino eventual, según el curso y desarrollo de la vida de México" (1976: VIII-IX).

El corrido, literariamente hablando, es una composición épico-lírico-narrativa, generalmente en cuartetas octosílabas de rima variable, asonante o consonante en los versos pares, derivada del romance castellano y de coplas, cantares y jácaras (Mendoza, 1976: VIII-IX). Durante las guerras del siglo XIX y la Revolución de 1910 jugó un papel importante como parte de la resistencia popular contra invasiones yanquis o francesa y en contra del dictador Porfirio Díaz y así escribió musicalmente grandes pasajes de la historia de México.

Pero además de la épica, el corrido transmitía, a veces mediante figuras retóricas, entre las que predominaba el simil o la metonimia, mensajes que eran el reflejo de la conciencia colectiva y que podían agigantar la imagen de un caudillo a través de la hipérbole o, mediante la ironía y el sarcasmo, deteriorar el prestigio del enemigo y menospreciarlo. Porque, según afirma Teun A. Van Dijk, en su análisis crítico del discurso, "a menos que sean inconsistentes con sus creencias y experiencias personales, los receptores tienden a aceptar las creencias (conocimientos y opiniones) transmitidas por el discurso de las fuentes que consideran autorizadas, fidedignas o creíbles" (1999: 29).

Entonces, en el corrido histórico hay dos situaciones que intervienen directamente en el discurso: la exaltación de la lucha o el héroe y la denostación del enemigo. "Los usuarios del lenguaje, dice Van Dijk, leen textos o escuchan el habla, usan sus informaciones y estructuras con el fin de construir modelos mentales personales de los acontecimientos, e infieren (o confirman) creencias sociales compartidas más generales..." (1999: 31).

En un análisis realizado a 644 corridos producidos entre 1810 y 1950, tomados de las antologías de Antonio Avitia Hernández y Vicente T. Mendoza, se encontró que el 56% (358) no contiene manifestaciones de discriminación, en cambio, el 44% restante (256) presenta un total de 679 expresiones discriminatorias clasificadas en siete tipos: ideología política, xenofobia, sexo, etnia, religión y homofobia.

En términos numéricos y en orden decreciente, se encontró que la ideología política ocupa el primer lugar en la discriminación, pues está contenida en el 45% de los corridos (151) con el 51% del total de manifestaciones discriminatorias (298). El segundo lugar corresponde a la xenofobia con el 23% de los corridos (78) que tienen el 26% de las expresiones discriminatorias (174). La tercera posición es para la discriminación por clase contenida en el 14% de los corridos (46) con el 12% del total de manifestaciones discriminatorias (81). El siguiente lugar lo ocupa el sexo cuya discriminación aparece en el 9% de los corridos (29) con el 8% de manifestaciones (51). La discriminación étnica está en quinto lugar con el 5% de corridos (16) que contienen el 6% de la discriminación (37). La discriminación religiosa está incluida en el 4% de los corridos (14) y representa el 2% de la discriminación con 15 manifestaciones. Finalmente, la homofobia está inserta en el 1% de los corridos (4) y significa el 1% del total de la discriminación, pues sólo aparece en seis ocasiones.

La mayoría de las expresiones discriminatorias por ideología política y por xenofobia aparece en letras de corridos producidos durante distintos movimientos bélicos: la guerra de independencia, la invasión norteamericana, las luchas entre liberales y conservadores, la invasión francesa, las cristiadas y la revolución.

Algunos aspectos sobresalientes de cada tipo de discriminación son los siguientes.

Ideología política

Las 298 manifestaciones de discriminación por ideología política están dirigidas a 31 grupos con rangos que van de 1 a 96 expresiones discriminatorias. El primer lugar lo ocupan los federales (incluidas 25 expresiones contra huertistas); representan el 37% del total de este tipo de discriminación con 109 manifestaciones. El segundo lugar es para los carrancistas que tienen el 20% con 60 expresiones discriminatorias. El siguiente puesto

pertenece a los cristeros con el 5% de discriminación en 14 veces. En el cuarto sitio con el 4% cada uno están comunistas, zapatistas y callistas. Con el 3% y menos están porfiristas, agraristas, revolucionarios (sin especificar facciones), conservadores, maderistas, sinarquistas, curas, moronistas, opositores a Díaz, anarquistas, socialistas, delahuertistas, rebeldes, escobaristas y huertistas, soldaderas, herreristas, obregonistas, bolcheviques, guardias, blancas, mochos, chavistas, clero y reaccionarios.

Acerca de los grupos más discriminadores, en el siglo XIX son los liberales quienes se manifiestan contra conservadores y porfiristas. Durante la Revolución y hasta 1950, el primer lugar lo ocupan los cristeros con 47 expresiones contra federales, callistas, agraristas y bolcheviques.

Durante el siglo XIX este tipo de discriminación se deriva de las luchas entre conservadores y liberales. Por ejemplo, para satirizar al bando conservador, en 1854 Guillermo Prieto compuso el corrido llamado "Los cangrejos" convertido más tarde en canto de guerra liberal en los últimos años de la dictadura de Santana:

> Casacas y sotanas
> dominan donde quiera;
> *los sabios de montera*
> felices nos harán;
> Cangrejos, a compás,
> marchemos para atrás,
> zis, zis, zas.
> Marchemos para atrás.
>
> . . . . .
> *Heroicos vencedores*
> *de juegos y portales,*
> ya aplacan nuestros males
> la espada y el cirial…
> Cangrejos, a compás…,
>
> . . . . .
> De lo alto del palacio
> *soldado matasiete*
> *poniéndose un bonete*
> se le escuchó exclamar:
> Cangrejos, a compás,
> marchemos para atrás…
> (Avitia, 1997, I: 101-102).

En esta época, se llama "mochos" a los conservadores y esto da lugar a que, en ocasiones, en una misma letra se acumulen dos tipos de discriminación, la política y la religiosa, pues de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, "mocho", en

México, es el santurrón, el exagerado en los actos de devoción, gazmoño, hipócrita que aparenta ser devoto; semánticamente es un despectivo.

Otros ejemplos de manifestaciones contra conservadores están en los corridos "Los cangrejos de Papachín" y "Adiós Mamá Carlota", creados durante la Reforma donde se utiliza la ironía para expresar el desprecio. En el primero, la canción está dedicada a Tomás Marín, conocido como "Papachín" (1804-1873), que luchó con los conservadores y en 1859 Miramón lo envió a La Habana, Cuba, a comprar buques para sitiar al Puerto de Veracruz, sede del gobierno liberal, pero la maniobra falló por intervención norteamericana (Avitia, 1997, I: 110).

"Adiós Mamá Carlota" es la adaptación hecha, en 1866, por el historiador, político y periodista Vicente Rivapalacio a la canción "Adiós, oh, patria mía", de Ignacio Rodríguez Galván. La nueva letra se usó para difundir el fracasado viaje a Europa de Carlota Amalia, esposa de Maximiliano, que pretendía la ayuda de Napoleón III (Avitia, 1997. I: 125):

De la remota playa
te mira con tristeza
la estúpida nobleza
del mocho y el traidor.
En lo hondo de su pecho
ya sienten su derrota;
Adiós, Mamá Carlota,
Adiós, mi tierno amor.

A los liberales, cuyo gobierno representativo era la república federal, se les conocía también como federales. La primera manifestación discriminatoria en su contra contenida en un corrido aparece en "Alteza serenísima", escrito en 1854, donde a los federales los califican como "chusma" y "gavilla de ladrones".

Con el tiempo, y durante la administración del general Porfirio Díaz, el adjetivo "federal" se aplicó a los elementos de las tropas gobiernistas, a quienes también se les conoció como "pelones" por su corte de pelo.

En 1888, Catarino Garza se rebeló contra Porfirio Díaz, atacó a la comunidad "Las Tortillas", Tamaulipas y derrotó a los rurales de Salinas para volver a Estados Unidos de donde había salido. Los hechos generaron el corrido "Los pronunciados", que en sus estrofas seis y siete califica a los federales como "rabones" y "jijos del cuerno".

En 1892 apareció el "Corrido de Tomochic", que se refiere al triunfo de los tomochitecos sobre las tropas federales del 11 batallón, ocurrida el 27 de octubre, y que provocó el alzamiento de mayos y pimas en Sonora. Antes, tras las agresiones y abusos que habían sufrido de autoridades locales y federales, Tomochic se había declarado independiente bajo el mando de Teresa Urrea, conocida como Santa Virgen de Cabora. En el corrido hay una manifestación discriminatoria hacia las tropas federales a quienes trata de cobardes y un reconocimiento hacia las mujeres:

> Teresita de Cabora de mi amor
> en la voz de Cruz resonaba,
> *a los pelones el aliento les faltaba*
> *para morir y pelear con honor*.
> . . . . .
> Las mujeres en la torre
> qué buenas para tirar
> la sangre que de ellas corre
> es sangre de libertad
> (Avitia, 1997, I: 211-212).

Otro ejemplo se da en 1885 y 1886 en el contexto de la guerra formal de los federales contra los yaquis encabezados por el cacique José María Leyva, Cajeme, quien, en 1854, había pertenecido al bando liberal. En 1886 alguien compuso el "Corrido de Cajeme valiente" donde se usa el despectivo "chusma" para nombrar a los soldados federales.

En el siglo XX, los federales son enemigos comunes de revolucionarios, maderistas, zapatistas, villistas, constitucionalistas y cristeros. Unos los llaman, además de pelones, cobardes, traidores, hijos de malvados, soldados viles, o negros caínes, como ocurre en los corridos "La renuncia de Porfirio y la renuncia de sus mandones", de autor anónimo editado en 1911; "Corrido del Cerro de Barajas, de 1912; "Nueva toma de Torreón convocada con la de San Pedro", de 1914; "Los crímenes del tirano Victoriano Huerta y el triunfo del señor Carranza, segunda parte", escrito por Eduardo A. Guerrero, en 1914.

Otros más acusan a los federales de infames, monstruos desalmados, guachos altaneros, falaces, cómicos histriones, coyones, changos, guachos canallas, guachillos, cuicos, monos-changos, como se puede apreciar en los corridos "Historia de la muerte del gran general Emiliano Zapata", de Marciano Silva, en 1919; "Corrido de los combates de

San Julián", anónimo de 1927; "Corrido del coronel José Velasco", anónimo de 1928; "Corrido de Porfirio Mallorquín", anónimo de 1929.

En muchos corridos se subrayan aspectos relacionados con la cobardía de los federales, como pasa en el corrido "Tragedia de la toma de Zacatecas", compuesto hacia 1913 por quienes se firmaron A.C. y J.A.C.C., o en el llamado "Honorable tragedia de la situación en San Pedro de las colonias":

> Andaban los federales
> que no hallaban ni qué hacer,
> buscando enaguas prestadas
> pa' vestirse de mujer
> (Avitia, 1997).

De quienes reciben más expresiones discriminatorias es de los cristeros (26), desde la protesta del clero contra la Constitución de 1917 y particularmente durante el régimen presidencial del general Plutarco Elías Calles cuando ocurre la segunda guerra al grito de ¡Viva Cristo Rey! Se pueden consultar como ejemplo las composiciones "Corrido de Juan B. Galindo", anónimo de 1927; "Corrido del ataque al puerto de Manzanillo, Colima", de autor anónimo, hecho en 1928 y "Corrido de los cristeros en Michoacán", también anónimo y del mismo año que el anterior. La segunda cantidad mayor de expresiones discriminatorias (24) proviene de los revolucionarios y la tercera, de los maderistas, con 22. Como ejemplos pueden verse el "Corrido del combate del 15 de mayo en Torreón", anónimo, de 1911; "Triste despedida del general Díaz a la nación mexicana", anónimo del mismo año, o "La toma de Guadalajara. Entrada triunfal de las fuerzas carrancistas", de Juan Pérez, compuesto en 1914.

Con los carrancistas o constitucionalistas ocurre algo similar, el alto número de discriminaciones (60) en su contra se explica por el hecho de que también fueron enemigos comunes de otras facciones. Carranza trató de dominar tanto a villistas como a zapatistas y esto le acarreó muchas antipatías, particularmente porque Zapata nunca confió ni estuvo de acuerdo con él. Villa, por su parte, desde un principio tuvo diferencias a pesar de que se disciplinó a Carranza en varias ocasiones.

A los carrancistas o constitucionalistas los llaman ilusos, revoltosos, carranclanes miedosos, ladrones, hacheros mugrientos, mugrosos, changos pelados, correlones, mayates, juilones, carrancas, pobres hijos del seis, cobardes, mulas de alquiler, bandidos,

gorras aguadas, cabezas de zopilotes, como se ve en los ejemplos: "Toma de Guadalajara", de Samuel M. Lozano, compuesto en 1914; "La toma de La Piedad", anónimo de 1917; "Corrido de los zapatistas de San Nicolás", anónimo de 1918; "Las comadritas", de Marciano Silva, hecho en 1920, o "Verdaderas mañanitas dedicadas a la toma de la capital de la República. Evacuada por las tropas carrancistas y tomada por los liberales", anónimo de 1920.

En algunos de los corridos hechos sobre enfrentamientos villistas y federales, especialmente el llamado "Romance histórico villista", se pueden encontrar estas manifestaciones. El segundo lugar de expresiones discriminatorias contra los federales corresponde a los zapatistas. Los demás grupos que los discriminan son federales, huertistas, anticonstitucionalistas, chavistas y obregonistas. Como ejemplos están el "Corrido de la ciudad de Pinos", hecho por Manuel Ruiz Corica, en 1914; "Corrido del combate del cerro del Nambiyugua", anónimo de 1917; o el "Corrido de Inés Chávez García o el desafío de Chávez García", anónimo de 1918.

Xenofobia

Este tipo de discriminación tiene 174 expresiones y está dirigida contra 8 nacionalidades en rangos que van de 1 a 102 manifestaciones. El primer lugar lo ocupan los norteamericanos con 102 manifestaciones que representan el 59% de este tipo de discriminación. El segundo lugar es para los españoles con 31 manifestaciones que significan el 18% y que se produce principalmente durante la guerra de independencia, aunque reaparece también durante la Revolución. El tercer lugar es para los alemanes con 15 expresiones que significan el 9% su origen es coyuntural y responde al hundimiento de barcos petroleros mexicanos en 1942. El cuarto lugar lo ocupan franceses (discriminación de origen coyuntural por la invasión a México durante el imperio de Maximiliano) y los chinos. El origen de esta discriminación se halla en la competencia comercial que ejercían (junto con los árabes) a los comerciantes mexicanos. En el último lugar están árabes y japoneses, éstos últimos incluidos a raíz de su participación en la Guerra Mundial como parte del eje nazifacista y de que México ingresaría a la misma.

La invasión norteamericana (1846-1848) con el pretexto de la guerra de Texas, cuyo primer intento para anexarlo a Estados Unidos se había dado ya en 1844, y que finalmente costó a México la pérdida de los territorios de la Alta California, Nuevo México y Texas mediante la firma de un "tratado de paz, amistad y límites entre México y Estados", en Guadalupe Hidalgo, el 2 de febrero de 1848 (Díaz, 2000: 585), fue motivo para que en los corridos se alentara la lucha contra los invasores y se les discriminara de distintas formas.

Las manifestaciones de más alta intensidad exhortan a dar muerte al invasor, y a regar los campos con sangre yanqui; se les llama animales tontos, animales sucios, enemigos de la nación, viles, y los adjetivos varían entre borricos, patones, marranos, plaga de ratas güeras, cobardes, etc., como ocurre en el "Corrido de los americanos" (1847):

Ya los *gringos* comen,
queso y requesón,
y yerbas de burro,
en toda ocasión,
son unos borricos,
bailan rigodón,
y a la pasadita,
dan, darán, dan, darán.

. . . . .
Hay que ver bailar
a *gringos patones*,
pues *suenan correas,*
como los ratones,
parecen marranos,
de la Bella Unión,
y a la pasadita,
dan, darán, dan, darán
(Avitia, 1997, I: 82-83).

En el "Corrido de Mazapil", de 1848, la xenofobia se manifiesta llamando "plaga de ratas güeras" y "gorrones" a los norteamericanos además de maldecir e invocar la muerte de los comandantes Winfeld Scout y Zacarías Taylor:

Era una tarde de marzo
cuarenta y ocho al contar,
la plaga de ratas güeras
pa' pronto empezó a robar.
. . . . .
Vuela, vuela palomita,

del portal a los mesones;
que *muera el maldito* Escote
y Taylor y sus *gorrones*
(Avitia, 1997: 84).

Otro ejemplo es el corrido de "Joaquín Murrieta" (1853), donde la voz del cantante hace alarde de valentía y convoca a matarlos.[2]

Durante el Porfiriato, las expresiones antiyanquis están en el "Corrido del primer tren" (1884), en "El capitán Hall" (1888) y "Corrido de Gregorio Cortez, segunda parte" (1902), relacionadas con los rangers de Texas, calificados de cobardes y en el corrido "Doble bola de la huelga de Cananea" (1906) donde se trata a los norteamericanos de ladrones y cobardes.

En el siglo XX esta discriminación deriva de motivos relacionados con conflictos fronterizos, las invasiones de Veracruz y Tampico en 1912-1914; la frustrada expedición para combatir a Villa después de que éste atacó a Columbus, en 1923, y de su participación en la explotación de minas, petróleo y ferrocarriles.

De primer tema se tiene como ejemplo a los corridos de Ignacio y Jacinto Treviño "Los sediciosos" escritos en 1911 y 1916 por autores anónimos y "Los tequileros", de 1926. Estos corridos están dedicados a los rinches a quienes se llama cobardes y desgraciados.

Sobre los intentos norteamericanos para realizar nuevas invasiones a México, se hicieron varios corridos xenofóbicos. Los más destacados son los llamados "Heroica hazaña del capitán Azueta. Recuerdos gloriosos de la defensa del Puerto de Veracruz, honor y gloria a los jóvenes alumnos de la escuela Naval"; "Llegada de buques americanos a Tampico", escrito hacia 1914, por autor anónimo, donde además se les llama malandrines, bandidos invasores y altaneros. En "El sentir nacional", de Eduardo Guerrero, compuesto en 1917, se llama inhumanos a norteamericanos y franceses, con base en las experiencias invasoras de los dos países; en la "Llegada de buques americanos a Tampico", hecho en 1920, la discriminación se expresa en términos de "gringos, malditos patones, güerotes, patas de perros". Otros ejemplos son los corridos "¡Alerta

[2] Como dato curioso, Antonio Avitia Hernández indica que durante la guerra de Texas y la invasión norteamericana, los soldados estadounidenses compusieron varias canciones y baladas guerreras, entre ellas "Green Grow the Lilacs" (Florecen las lilas) entonada frecuentemente por los invasores. Como en el inicio de sus estrofas reza el título de la canción, las dos primeras palabras castellanizadas se transformaron en "gringo" (1997, I: 72).

mexicanos! El peligro de la intervención americana", compuesto por José Guerrero, también en 1920; "Corrido de los ambiciosos patones" primera y segunda partes, hechos en 1920, y "Adiós a Tampico, compuesto por Claro R. García, en 1927, que les dice "patoncitos chulos" y "mitoteros".

En relación con la participación de los norteamericanos en la industria, están el corrido "Los aguacates", de Guz Águila y José Antonio Palacios, hecho en 1920 y el "Corrido de la muerte de Julio Antonio Mella".

Sobre Villa y su ataque a la población de Columbus se hicieron varios corridos. Sin embargo dentro de los que contienen discriminación contra los estadounidenses, están "El corrido de Columbus" y "La persecución de Villa", ambos anónimos escritos en 1916, donde se alude a la cobardía de los estadounidenses; el "Corrido de Nogales", escrito en 1818 y "La decapitación de Villa", hecho en 1926 por autor anónimo.

El segundo lugar de este tipo de discriminación lo ocupan los españoles con 31 manifestaciones que significan el 18%. Aparecen durante la guerra de Independencia, con la finalidad de alentar la lucha contra españoles peninsulares, a quienes se llama "gachupines" (españoles establecidos en América, según el Diccionario de la RAE), con una marcada connotación despectiva.

Aimer Granados confirma que la xenofobia hacia los españoles tenía dos aspectos que la alentaban y promovían. Por una parte, una visión negativa sobre la conquista y el periodo colonial, que constantemente recreaba una leyenda negra sobre estos dos periodos históricos, y por otra, derivado de lo anterior, a través de estos discursos se fue recreando y alimentando una memoria histórica, igualmente negativa, sobre la actuación de España en México. Esta memoria histórica sobre los dos periodos, al menos para los primeros años después de concluida la guerra de Independencia, "ya se había estigmatizado en el imaginario colectivo de una buena parte de los mexicanos […] aun quizá desde la Colonia" (Granados, 2006: 99).

> En diferentes momentos del siglo XIX, a través de diversos medios, como la prensa, los libros, panegíricos, etc., las visiones negativas fueron reproducidas constantemente, y con mayor énfasis en los discursos patrióticos anuales conmemorativos de la Independencia, a partir de 1825. En esas celebraciones se presentan dos formas de manifestaciones hispanofóbicas, dice Granados, "la que se expresaba a través de los discursos patrióticos y la que, de una manera violenta, se llevaba a cabo en el espacio público de la fiesta de Independencia" (Granados, 2006: 85ss).

En las letras de algunos corridos producidos durante la guerra de independencia, además del término despectivo "gachupín", se resaltan aspectos negativos que califican a los españoles peninsulares como tontos, explotadores, cobardes, gente malvada, infames tiranos, españoles serviles, infieles y los mensajes complementarios de alta intensidad como: qué bueno que les quiten su oro, hay que hacerles la guerra y hay que matarlos, como se aprecia en los corridos "Las mañanas de Hidalgo" (1811), "Boleras dedicadas al cura Morelos (1812), "Corrido de Valerio Trujano" (1811), "Composición popular dedicada a Morelos y Callejas" (1814), "Canción patriótica…" (1817) y "Corrido de Pedro Moreno" (1817).

En "Las mañanas de Hidalgo" (recogido por Cuauhtémoc Esparza Sánchez, considerado como el primer corrido histórico mexicano ya con todas sus características, según el antologador Antonio Avitia Hernández) se aprecian tres expresiones discriminatorias a partir del término "gachupín":

¿Qué harán esos gachupines,
mercaderes y mineros,
con Hidalgo y con Iriarte
que son hombres justicieros.

. . . . .

. . . . .
¡Arriba Miguel Hidalgo
que ha llegado a nuestra tierra,
que ha matado gachupines
y que les hace la guerra!
(Avitia, 1997: 58).

En otras letras como la del corrido de "Valerio Trujado", atribuido a Joaquín Infante, también de 1811, se califica a los españoles como "gente malvada":

De esa fecha para acá
reinaban los *gachupines*;
cuando marchaban las tropas
al compás de los violines.

Pues *de esa gente malvada*
no me quisiera acordar;
porque sacaban al hombre
por la fuerza a trabajar
(Avitia, 1997: 60-61).

María del Socorro Herrera dice que en México las actitudes de rechazo eran circunstanciales, pero eso no impedía que "entre la segunda mitad del siglo XIX y las primera décadas del XX se dieran situaciones de inmigrantes abiertamente hostilizados por los mexicanos. A manera de ejemplo, por su importancia numérica, su trascendencia económica o los agravios que tuvieron que enfrentar, debe señalarse a los chinos y los españoles" (Herrera, 2006: 176).

Barrera Bassols, por su parte, alude al artículo "Alto ahí", publicado el 22 de noviembre de 1915 en *Regeneración*, que dice "cuando empleamos la palabra 'gachupín', es para designar a personalidades perversas de la raza española en la que, como en todas las demás, no deja de haber malvados" (Barrera, 2006: 444).

Por lo que respecta a discriminación contra los franceses, desde el principio de su vida independiente, México afrontó algunos conflictos internacionales, entre ellos con Francia, que en 1838 había bloqueado los puertos del Golfo y bombardeado a Veracruz, en la llamada "guerra de los pasteles" (Zoraida, 2000: 545).

La situación se agravó, cuando en 1861 el gobierno juarista decidió suspender pagos de su deuda externa y provocó que España, Francia e Inglaterra suscribieran un convenio en Londres, para enviar fuerzas combinadas de mar y tierra, para cobrar deudas acumuladas (CD, 2007).

Simultáneamente, una comisión encabezada por José María Gutiérrez Estrada, José Manuel Hidalgo y Esnaurrízar y Juan N. Almonte convenció al gobierno de Napoleón III de apoyar la intervención en México, para implantar la monarquía de Maximiliano de Habsburgo. El 9 de abril de 1862, sin embargo, las tropas españolas e inglesas se retiraron, al suspenderse las negociaciones de la Convención de Londres; mientras Almonte, al amparo de las fuerzas francesas, llegó a México, "tomó el mando del gobierno que defendía la intervención y organizó un gabinete con miembros del partido conservador, al tiempo que el ejército invasor emprendía la marcha hacia el altiplano con el fin de apoderarse de la capital e impresionar a los mexicanos con las fuerzas que mandaba" (CD, 2007).

Esta invasión y el triunfo del general Ignacio Zaragoza el 5 de mayo de 1862 en Puebla, fueron motivo para que la inspiración popular produjera cantos como "La batalla del cinco de mayo", donde se exalta el triunfo mexicano, y se manifiesta la xenofobia llamando cobardes y traidores a los franceses:

> Al estallido del cañón mortífero,
> *corrían los zuavos*, en gran confusión
> y les gritaban todos los chinacos:
> "Vengan traidores, tengan su Intervención".
> . . . . . .
> Alto el fuego, *ya corren los traidores,*
> *ni vergüenza tuvieron ni pudor,*
> toquen Diana clarines y tambores,
> un día de gloria, la patria que triunfó
> (Avitia, 1997: 116).

Sin embargo, las manifestaciones de más alta intensidad se encuentran en los corridos "Los colorados" (1862), "Valor de las cartas de la baraja" (1866), "Canto patriótico" (1866) y "Cinco de septiembre" (1866), que sirven de alicientes bélicos y se refuerza la idea de que los franceses son cobardes, pertenecen a una raza maldita y se les debe matar.

En "Los colorados", que así llamaban al grupo de indígenas huicholes y tepehuanes comandados por Manuel Lozada (El Tigre de Alica) con quienes combatía a los liberales y se apoderó de gran parte del estado de Jalisco, se dice:

> Salieron los Colorados,
> salieron de tres en tres,
> y su chata les decía,
> "*¡vamos matando un francés!*
> (Avitia, 1997: 115).

En este tipo de discriminación, en algunos corridos se utiliza también el simil como figura retórica para manifestarla, como en el "Corrido del Gallo Giro, Nicolás Romero" y el "Corrido de Ignacio Zaragoza", de Onofre Cárdenas, producidos en 1865 y 1867, respectivamente, donde se llama a los franceses cobardes y borregos, y se hace alusión a su retirada el 5 de mayo.

Por lo que respecta a la discriminación contra los árabes, que ocupan la penúltima posición en el número de manifestaciones, Theresa Alfaro Velcamp observa que "A diferencia de los inmigrantes chinos, los del Medio Oriente no causaban tanta animadversión", sin embargo, "también eran objeto de sentimientos xenofóbicos" (Alfaro, 2006: 294). Debido a que sus actividades económicas eran diversas aunque relacionadas, los inmigrantes del Medio Oriente pronto alcanzaron un notable éxito económico en la década de 1920 y esto "fomentó el sentimiento antiárabe, el cual se expresó con fuerza durante los años de 1930, la época de la Gran Depresión" (Alfaro, 2006: 303).

En el corrido de “El destierro de los chinos”, se dice:

> Y los árabes malvados,
> pregunto cosa muy seria,
> que, ¿cuál ha sido la industria
> que trajeron de su tierra?
>
> Esa es otra plaga mala,
> que explotan con puros hilachos,
> vendiendo grupo barchantag,
> y haciendo sus cambalaches.
>
> Y a las otras dos clases de razas,
> de propina algo han de tocar,
> que los echen de relleno
> en lo más hondo del mar.
> (Avitia, 1997, vol. III: 200-202).

Discriminación por clase

La discriminación por clase aparece 81 veces; está dirigida contra 19 grupos y sus rangos oscilan entre 1 y 39 expresiones, con una marcada distancia entre el primer lugar (39) y el segundo (9). La mayor cantidad de esta discriminación es de 48% y está dirigida contra los ricos en 39 ocasiones. En el segundo sitio están los burgueses con 9 manifestaciones que hacen el 11% de la discriminación de este tipo. Con el 7% a través de 6 manifestaciones están los hacendados. Siguen los agraristas con 5 manifestaciones que hacen el 6% y después los pobres con 4 manifestaciones que significan el 5%. Con el 2% cada uno aparecen mujeres aristócratas, iletrados, policías y políticos. En el último sitio están los porfiristas, chinacos, nobles, rancheros, poderosos, catrines, burócratas, capitalistas, médicos y patrones.

La mayoría de las expresiones de esta discriminación son de tipo estructural y en el caso del siglo XIX está dirigida a ricos, chinacos, nobles y mujeres aristócratas. Con excepción de los ricos, los demás destinatarios de este periodo son sustituidos por otros en el siglo XX y aparecen porfiristas, iletrados, pobres, rancheros, policías, políticos, poderosos, hacendados, catrines, burócratas, agraristas, capitalistas, médicos, burgueses y patrones.

Discriminación étnica

La discriminación étnica tiene 37 manifestaciones dirigida a 7 grupos con rangos de 1 a 15 expresiones. En primer lugar con 15 manifestaciones que hacen el 42% de este tipo de discriminación están los indios (en general). Después vienen los yaquis que tienen 10 expresiones representantes del 28%. El tercer puesto es para los indios mayas que tienen el 11% en 4 manifestaciones. En cuarto lugar están los ladinos, los coras y huicholes y los tlaxcaltecas con el 3%.

Como ejemplo está el "Corrido de los cahiguas". Desde 1847 hubo algunos desplazamientos de comanches y apaches (cahiguas), perseguidos por el gobierno norteamericano, hacia los estados de Durango, Zacatecas, Coahuila, Chihuahua y Sonora. Sus incursiones generalmente eran violentas. En 1853, los gobiernos estatales mexicanos afectados formaron una coalición para combatirlos, surgiendo así la figura del gobernador zacatecano Francisco G. Pavón, dice Avitia, protagonista de este corrido, donde se aprecian tres manifestaciones discriminatorias, la primera establecida a través de la figura del simil:

> Año de mil ochocientos
> año de cincuenta y tres,
> *ya los apaches llegaron*
> *bufando como una res,*
> asaltando en el estado
> al derecho y al revés.
>
> . . . . . .
> Francisco Pavón es hombre,
> se los digo, compadraches,
> *por eso sale al camino*
> *a matar a los apaches,*
> *ya no es otro su destino,*
> achis, achis, achis, achis.
>
> . . . . . .
> Vuela, vuela, palomita,
> del reino republicano.
> *Si no mata a los apaches*
> *el Gobierno Americano,*
> *les daremos chicharrón*
> *en suelo zacatecano*
> (Avitia, 1997: 94).

Desde 1847, en Yucatán (entonces separado de México) se inició la guerra de castas. Al año siguiente, el Estado de reincorporó al país y el gobernador Barbachano consiguió

apoyo del gobierno federal para recuperar parte del territorio en poder de los mayas. En las décadas 1850 y 1860, mediante algunos tratados, se pacificó a la región, con excepción de un foco de rebelión localizado en el hoy estado de Quintana Roo. En 1893, el tratado Spencer-Mariscal, firmado por México y Gran Bretaña, fijó los límites con Belice. Ante la resistencia de los mayas, intervino el gobierno porfirista y el 21 de febrero de 1901, el Veintiocho Batallón los combatió en Chan Santa Cruz. La campaña contra la etnia concluyó en 1904, erigiéndose al estado de Quintana Roo. Los hechos de 1901 inspiraron el "Corrido de los indios mayas con el Veintiocho Batallón". En la letra se establece la superioridad contra la etnia, tratándola de cobarde:

> Yo ya me voy, ya me voy,
> con mucho gusto,
> porque *ya los indios mayas,*
> *se están muriendo del susto*.
>
> […]
> *Luego que los indios vieron,*
> *que las balas les quemaban,*
> *dieron media vuelta luego,*
> *y hasta las gordas dejaban.*
>
> […]
> Yo ya me voy, ya me voy,
> al otro lado del mar,
> que *ya no tienen los indios,*
> *ni camino que agarrar.*
> (Avitia, 1997: 228-229).

Otras manifestaciones están contenidas en el "Corrido de la toma del Mezquital", compuesto en 1935 por Irineo Menchaca El Jabalín; el "Corrido de la muerte de Robert Próctor", escrito en 1949 por Antonio López Chávez y el "Corrido de San Pedro el Alto", compuesto por Pedro Martínez, también en 1949. Estos últimos fueron hechos con motivo del asesinato de uno de los siete norteamericanos que, con las autoridades mexicanas, trataban de controlar la epizootia de fiebre aftosa declarada en el país en el último trimestre de 1946. Los hechos narrados ocurrieron en la zona norte del Estado de México, y en las letras de los corridos se llama "chusma" y "turba impreparada de indígenas desalmados" a quienes le dieron muerte.

Discriminación religiosa

La discriminación religiosa contenida en 15 manifestaciones significa el 2% y está dirigida contra siete grupos donde los católicos poseen el 40% de este tipo y ocupan el primer lugar. El segundo puesto es para los federales que tienen el 20%. El tercero pertenece a los protestantes con el 13% y en la última posición, con el 7% respectivamente, están carrancistas, escobaristas, masones y callistas.

Las leyes de Reforma y la rebelión de la primera cristiada en el Bajío provocó que este tipo de discriminación se centrara, durante la época de la Reforma, en protestantes y católicos.

Por ejemplo, el 1 de febrero de 1867, Mariano Escobedo derrotó a Miguel Miramón en San Jacinto; esto permitió al presidente Juárez regresar a Zacatecas, el 17 de febrero, para restablecer ahí la residencia oficial de la república. Estos hechos fueron registrados en las "Mañanas de Juárez", escritas en 1867 y que dicen:

> *Pa' pronto se van los mochos*
> *con sus cartuchos al cinto*,
> Escobedo los acaba
> al llegar a San Jacinto.
>
> . . . . .
> Gritaban los barreteros
> desde el Portal de Rosales:
> *"¿Qué mueran todos los mochos*
> *y mueran los persinados"*
> (Avitia, 1997: 136).

Sobre los protestastes el mejor ejemplo se encuentra en el "Corrido de la guerra de los cristeros", referido en la discriminación contra "chinacos", cuyos versos finales indican:

> *Madre mía de Guadalupe,*
> *que gane la religión,*
> *que protestantes tenemos*
> *y corrompen la razón.*
> (Avitia, 105-106)

A pesar de que entre 1927-1929 ocurre la segunda guerra cristera, la discriminación religiosa de este periodo es menor y tiene porcentajes parejos, contra escobaristas, carrancistas, masones y callistas; los federales, sin embargo, ocupan el primer lugar.

Discriminación por sexo y homofobia

En la discriminación por sexo, el 96% (49 manifestaciones) está dirigido contra las mujeres y el 4% restante, contra hombres (2 manifestaciones). En relación con la homofobia, sólo aparecieron 6 manifestaciones que hacen apenas el 1% de la discriminación.

El mayor porcentaje de discriminación contra la mujer alude al machismo. Mediante la figura retórica del simil, las actitudes cobardes equiparan al hombre con la mujer y lo dejan en desventaja.

El primer caso se da en "Las boleras alusivas a las batallas del Monte de las Cruces y Aculco", escrito en 1810 acerca del triunfo insurgente, el 30 de octubre, sobre el general Torcuato Trujillo y donde murieron 3 mil realistas; en la letra, el autor dice que no le agradan las mujeres porque no son seres capaces de pensar.

Las siguientes manifestaciones aparecen en la época de la Reforma y los temas de los corridos donde están contenidas, son relativos al bandidaje de la época. Los Tulises, por ejemplo, fue un grupo de bandidos liberados de la cárcel de San Andrés Teúl, Zacatecas, en 1859 por una gavilla del Partido Conservador. Sobre el hecho se creó el "Corrido de los Tulises", donde mediante una metáfora se evidencia el machismo:

> Donde andan las aguilillas
> no rifan los gavilanes,
> *ni las naguas amarillas,*
> *aunque les pogan olanes*
> (Avitia, 1997: 107-108).

Más tarde, durante la guerra de Reforma surgen varios grupos de salteadores de caminos, y entre ellos es famoso el de "Los Plateados" (por adornar sus ropas con botonaduras de plata), que operaban en los estados de Morelos y Puebla. Sus aventuras originaron "La canción de Los Plateados", en 1860, en el cual, como en el caso anterior, el texto expresa la idea de que la mujer era considerada más como objeto sexual y de lucimiento que como ser con voluntad y decisión propias. En esa época (igual que en la Revolución) prevalecía en algunos sectores sociales el robo de la mujer "a lomo de caballo" (ojo no documentado) para después contraer matrimonio con ella o formar amasiatos temporales.

Otra manifestación de desprecio a la mujer está dirigida a la madre de la pareja, como ocurre en el "Corrido del primer tren que corrió de Celaya a Salamanca", escrito en 1878 donde se maneja el estereotipo de la suegra.

Durante el siglo XX, en algunos casos se alude a la supuesta cobardía de las mujeres, como ocurre en el "Corrido de la defensa del Chimal", anónimo escrito en 1936 y en el "Corrido del asalto a Dulces Nombres". Otras veces se dice que es interesada o mancornadora y traidora como sucede en las composiciones: "Corrido del petrolero salmantino", de Pedro Martínez, escrito en 1949; corrido "De Martín Herrera", también anónimo, escrito en 1937; "La mula de siete cuartas", anónimo de 1933; "El merolico o el pelado" y "La muerte de Lino Zamora", ambos anónimos de 1936; corrido "De Rosita Alvírez", anónimo aparecido en 1935 y, finalmente, el corrido "Micaila", anónimo de 1945.

Finalmente, la homofobia representa el 4% de la discriminación. Es de carácter estructural y está contenida principalmente en dos composiciones: "Corrido de los 41 maricones" y "El gran viaje de los 41 maricones para Yucatán".

El antecedente que los originó señala que la noche del 20 de noviembre de 1901 en un baile fueron detenidas por la policía, 21 parejas de homosexuales,[3] algunos de los cuales eran miembros de destacadas familias aristócratas porfiristas. Los detenidos fueron castigados enrolándolos en el ejército y enviándolos a la guerra de castas en Yucatán, a pelear contra los mayas. Uno de los aprendidos se salvó, gracias a su parentesco cercano con Porfirio Díaz (Avitia, 1997, vol. I: 231). El acontecimiento permitió que con adjetivos como "jotitos", "mariquitos", "jotones" y "maricazos" aflorara públicamente este tipo de discriminación mantenido dentro de la estructura social de la época:

> Cuarenta y un lagartijos
> disfrazados la mitad
> de simpáticas muchachas
> bailaban como el que más.
>
> La otra mitad con su traje,
> es decir de masculinos,
> gozaban al estrechar
> a los *famosos jotitos*.
>
> Cuando más entusiasmados

[3] Dice Avitia Hernández que el incidente de los 41 homosexuales los estigmatizó con el número 41 desde la época porfirista, con el dato curioso de que la casa de la calle de La Paz, donde los detuvieron, tenía también el número 41 (Avitia, 1997, vol. I: 232).

y quitados de la pena,
se hallaban los *mariquitos*
gozando de aquella fiesta.

¡Pum! ¡que los gendarmes entran,
sorprendiendo a los *jotones*!
y aquello si fue de verse…
¡qué apuros y qué aflicciones!
(Avitia, 1997: 231).

Como en el caso de la discriminación religiosa que sólo se presenta durante la Reforma, la homofobia sólo aparece durante el Porfiriato.

Bibliografía

Avitia Hernández, Antonio (1997), *Corrido histórico mexicano. Voy a cantarles la historia,* México, Porrúa, vols. I-V.

Barrera Basols, Jacinto (2006), "Ricardo Flores Magón, de la xenofobia popular al internacionalismo proletario", en Delia Salazar Anaya (coord.), *Xenofobia y xenofilia en la historia de México. Siglos XIX y XX,* México, Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Antropología e Historia/DGE, pp. 433-448.

CD (Cámara de Diputados) (2007), "El surgimiento de una nación. El Legislativo. La guerra de Reforma y la intervención francesa 1858-1867", http://www.e-mexico.gob.mx/wb2/eMex/eMex_Intervencion_francesa. Consultado el 25 de junio.

Díaz, Lilia (2000), "El liberalismo militante", en Varios, *Historia general de México*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, pp. 583-631.

Granados García, Aimer (2006), "El discurso patriótico de la celebración de la Independencia mexicana: 'literatura de gritos y sombrerazos' contra España", en Delia Salazar Anaya (coord.), *Xenofobia y xenofilia en la historia de México. Siglos XIX y XX,* México, Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Antropología e Historia/DGE, pp. 85-104.

Herrera Barreda, María del Socorro (2006), "Un caso de xenofilia mexicana: la migración cubana entre 1868 y 1898", en Delia Salazar Anaya (coord.), *Xenofobia y xenofilia en la historia de México. Siglos XIX y XX,* México, Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Antropología e Historia/DGE, pp. 175-202.

Mendoza, Vicente T. (1976), *El corrido mexicano,* México, Fondo de Cultura Económica, 3ª. reimp., 441 pp.

RAE (Real Academia Española) (2001), *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, vol. I, 1180 pp.

Salazar Anaya, Delia (coord.) (2006), *Xenofobia y xenofilia en la historia de México. Siglos XIX y XX,* México, Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Antropología e Historia/DGE.

Savater, Fernando (1997), *Diccionario filosófico*, México, Planeta, 2ª reimp., 457 pp.

Van Dijk, Teun A. (1999), "El análisis crítico del discurso", *Anthropos*, núm. 186, Barcelona, pp. 23-36.

Varios (2000), *Historia general de México*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1076 pp.

Zoraida Vázquez, Josefina (2000), "Los primeros tropiezos", en Varios, *Historia general de México*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, pp. 525-582.

REGRESAR AL ÍNDICE

LOS MUSEOS, ESPACIOS PARA CONSTRUIR LA DEMOCRACIA[1]

Bertha Teresa Abraham Jalil[2]

Introducción

El desarrollo museológico y la manera de mirar al patrimonio tuvieron cambios trascendentales, a partir de la década de los ochenta del siglo XX, pues debían de responder a nuevos retos, ocasionados por factores como los siguientes:

- La creciente mundialización de las relaciones económicas, políticas y culturales, reforzadas por la descolonización y el surgimiento de las tensiones norte-sur.
- La exigencia a la administración pública por parte de la democracia social, para que se responsabilice en asuntos concernientes a la cultura.
- Extensión del proceso educativo a más gente, y aplicación de nuevas tendencias pedagógicas.
- Surgimiento de una sociedad en la que los medios de comunicación de masas adquieren gran importancia y paralelamente, el nacimiento de una sociedad consumista en ese contexto.
- Aparición de una cultura del ocio y del tiempo libre que proyecta el turismo de masas y da lugar al consumo de productos culturales (Ballart Hernández y Juan i Treserras, 2007: 59).

Además hay que considerar una sociedad en la que los valores y paradigmas de los últimos siglos han sido cuestionados, debido a su fracaso en la creación de mejores sociedades y sistemas de vida más dignos (Touraine, 2003. Hans-Peter y Schumann, 1999).

En ese entorno, los museos como instituciones culturales debían de cambiar su función, pasando de ser repositorios de colecciones valiosas de diferentes tipos, a espacios

[1] Versión preliminar de un trabajo de investigación que será publicado en *Contribuciones desde Coatepec*, revusta editada por el CICSyH y la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

[2] Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correo electrónico: btaj00@yahoo.com.mx y berter@uaemex.mx.

que respondiesen de manera más acorde a los retos que la sociedad le planteaba. Paralelamente, en la sociedad actual los ciudadanos están buscando participar activamente en los tan cuestionados sistemas gubernamentales, y en las estructuras sociales, más allá de lo que pueden ofrecer éstas, a fin de innovarlas, construyendo sociedades más justas y democráticas; y a la vez; pretendiendo reencontrarse como seres inteligentes y afectivos, capaces de construirse a sí mismos y a la sociedad que desean (Touraine, 2003).

En ese contexto la institución museo tiene la posibilidad de convertirse en un instrumento de apoyo para la formación del individuo, la educación del ciudadano, y el fortalecimiento de las identidades culturales, a través de la reorganización de sus trabajos y programas, involucrando en ellos a los visitantes y a su comunidad (Abraham Jalil, 2003).

Aquí cabe aclara que entendemos por comunidad a los pobladores que residen en cierta localidad en la cual se encuentra el museo, o en zonas aledañas, y a quienes éste les ofrece sus servicios. En ese marco, la importancia del papel educativo de las instituciones museísticas crece cada vez más, pues tiene la posibilidad de complementar la tarea de los sistemas de educación formal, y/o de ofrecer al visitante experiencias de aprendizaje significativas, en un ambiente agradable y recreativo, a partir de las propias posibilidades, tanto del museo, como de quienes lo visitan (García Blanco, 1997).

Los anteriores conceptos tienen su origen en la corriente llamada "Nueva Museología", que nació de la conjunción de diversos movimientos nacidos a finales de los cincuenta[3] y que cristalizaron en 1984 con la *Declaración de Québec*, en la que se proclamaron sus principios básicos (Nueva museologia, 1984). En el nuevo modelo, las actividades del museo giran alrededor del público, especialmente la educativa y la de recreación, que son los motivos de la comunicación del museo con los visitantes (Schmilchuk, 1987; Alonso Fernández, 2002).

No obstante la existencia de propuestas avanzadas acerca de la función que deben tener los museos en sociedades democráticas, las instituciones museísticas que hoy encontramos, van desde la postura más tradicional, pasando por considerarlos espacios educativos y de experimentación, hasta conceptualizarlos como sitios de confluencia de los

[3] En 1958 los norteamericanos G. Mills y R. Grove utilizaron por primera vez la expresión nueva museología en el libro The modern museum and the community, de S. de Borghegyi.
En América l.atina, la primera declaración pública sobre la nueva museología se produjo en 1972 en los Acuerdos de la Mesa Redonda de Santiago de Chile, organizada por la UNESCO. Desde entonces se fue desarrollando una conciencia regional sobre la importancia de la relación del museo y su comunidad. Esto se manifiesta en los documentos siguientes: Declaratoria de Oaxtepec, 1984; Declaración de Caracas, 1992; Declaración de Barquisimeto, 1995)

ciudadanos, en los que se pueden tratar y responder a asuntos de sumo interés para la comunidad (Abungu, 2001).

Georgina De Carli sugiere que los museos organizados a la luz de la "Nueva Museología" pueden tener objetivos similares a los que Felipe Lacoutur propuso para los eco-museos, tales como: fomentar la identidad y conciencia patrimonial de las comunidades que conforman el museo, mediante su acción conjunta; fomentar el conocimiento de su patrimonio mediante el turismo cultural y social, tanto interno como externo; confrontar al visitante con los objetos culturales y con su realidad natural en el ámbito y contexto originales y favorecer el mejor aprovechamiento de los recursos culturales y de los recreativos (DeCarli, 2004: 7).

Concediendo que estos pueden ser los objetivos para los nuevos museos, ¿cómo podríamos relacionar de manera explícita las variables, nueva museología , educación y valores de la democracia?

Democracia y nueva museología

La democracia

Entendemos por democracia a un sistema de organización política y social en la que el pueblo participa en el nombramiento de sus gobernantes; es parte de la cultura y resultado de un proceso histórico milenario por el cual las sociedades y naciones han luchado. De modo que la democracia es una manera de organizar el poder político en el cual el pueblo no sólo es el objeto del gobierno, sino también el sujeto que puede gobernar, siendo su principio constitutivo la soberanía popular o el hecho de que el único soberano legítimo es el mismo pueblo (Salazar y Woldenberg, 2005: 5).

En un sistema democrático se considera a la persona en su papel de ciudadano, independientemente de cualquier otro rol que pudiese desempeñar (Bobbio, 2005: 34-35). Se basa en el debate y la reflexión de esos ciudadanos y de sus líderes: los retos son alcanzar la igualdad y la equidad, en contraposición a la desigualdad y la pobreza, de ahí que para lograrlos sea necesaria la creación de programas económicos sólidos encaminados al desarrollo social, lo que permitirá dar el paso de la democracia política —un método para formar gobiernos y legitimar sus políticas— a la democracia ciudadana. Esta última implica

una ciudadanía integral, lo que significa el libre acceso del ciudadano a sus derechos cívicos, sociales, económicos y culturales (Touraine, 2004: 20).

Un factor importante en la democracia es el tipo de relación respecto del manejo del poder entre los diferentes actores de la sociedad, ya sea como individuos o formando parte de grupos y éstos de sociedades (Lizcano Fernández, 2003). Así, el poder se distribuye debido a las normas que los propios integrantes de esos grupos y sociedades han ido acordando como resultado de su experiencia a lo largo del tiempo. De ahí que en un sistema democrático se puedan encontrar variadas relaciones de poder que oscilan entre la democracia y el autoritarismo, dándose un sistema político intermedio al que Lizcano Fernández (2007) ha denominado "semidemocracia". Rodríguez Araujo afirma que aún en un sistema democrático se puede dar el autoritarismo, siendo su antítesis la libertad y la democracia, relacionadas y en proceso constante de lucha (1996: 11-12).

Hoy día, en un mundo multicultural, no puede haber democracia sin que se reconozca la diversidad entre las culturas, y las relaciones de dominación que hay entre ellas, pues de una u otra forma, se dan los procesos en los que las luchas de liberación de las minorías culturales pueden conducir a su subordinación a un poder político autoritario. Así, la liberación cultural, afirma Touraine, debe asociarse a la búsqueda de la comunicación cultural, que supone a la vez la aceptación de la diversidad y el recurrir a la "recomposición del mundo", elemento inherente a la consumación de la democracia como reconocimiento de la diversidad de intereses opiniones y valores (2003: 203).

Valores de la democracia

Si bien es cierto que el concepto de valor y su significado filosófico es muy complejo, la definición más sencilla que encontramos es la que afirma que "… es aquella cualidad intrínseca al objeto o al sujeto, que suscita la admiración, estima, respeto, afecto, búsqueda y complacencia" (Del Campo, 1987).

Los sistemas democráticos se caracterizan por ciertos valores que los hacen diferentes de los sistemas autoritarios o dictatoriales. Esos valores son: la libertad, la igualdad y la fraternidad. El primero, en el presente se manifiesta en un conjunto de derechos que se institucionalizan, como libertad de pensamiento, de asociación, de expresión, de reunión, de empleo y de religión, entre otras, que constituyen los derechos humanos y los del individuo,

como ciudadano en la sociedad moderna. El segundo se refleja en el pluralismo y la diversidad; en el trato igualitario y equitativo hacia todas las personas, rechazando cualquier postura e ideología racista, sexista o clasista y la tolerancia. Y respecto al tercero, que se define —según Touraine— "[…] como la pertenencia a una sociedad política organizada y controlada por sí misma" (2004: 112). La fraternidad implica reconocer que las contradicciones sociales, los conflictos entre partidos políticos y entre grupos que difieren en sus propuestas, deben de ser tratados de manera legal y pacífica, por medio de la negociación, la unificación y el concierto de soluciones que favorezcan a los diferentes actores.

El vocablo democrático, considerado como adjetivo calificativo, se relaciona además con organismos, instituciones y grupos en los que la organización es horizontal; se toma en cuenta la opinión de sus miembros, y favorecen la formación de personas que puedan tomar decisiones que las lleven a superiores estadios de vida y a una mejor convivencia con y entre quienes forman grupos y sociedades.

Tendencias de la educación en el siglo XXI

En el marco de las aceleradas transformaciones económicas, políticas y sociales actuales, la educación ocupa una posición estratégica, ya que puede proporcionar los conocimientos sobre éstas; su origen y la manera cómo van afectando a la sociedad. Además, en su función de agente transformador de la sociedad puede jugar un papel importante en el fortalecimiento de la identidad nacional, y en los niveles de organización e integración social, especialmente de los grupos excluidos, como los emigrantes, los indígenas o las personas con capacidades diferentes, por ejemplo.

La democratización de las sociedades, entre otros importantes factores, plantea una serie de desafíos a la educación, siendo el común denominador la necesidad de adaptarla a las nuevas formas de la organización. El primero de ellos es ser artífice de la construcción de una sociedad nacional auténticamente democrática, y le corresponde entonces, la distribución del conocimiento, teniendo en cuenta a todos los integrantes de la población, lo que equivaldría a transformarlos en partícipes de una cuota del poder, condición indispensable para su participación en la vida democrática (Espinoza Vergara y otros, 2000: 65).

Hoy día, a la luz de los cambios tecnológicos, económicos, sociales y políticos, que se han dado en el mundo, se ha venido configurando una teoría educativa que pone en tela de

juicio muchos supuestos y prácticas de la escuela tradicional. Sin embargo, varias teorías la anteceden y si es cierto que han sido superadas, aún siguen vigentes en ciertas instituciones. A continuación se presentarán de manera sucinta cinco grandes enfoques de la educación:

Enfoque tradicional. Está centrado más en la enseñanza que en el aprendizaje. Afirma que el conocimiento existe por sí mismo, independientemente de quien aprende, y que el aprendizaje es un proceso pasivo; pues el sujeto que aprende asimila, suma conocimientos. Tal aprendizaje es sistemático y lineal. Lo importante es que el alumno repita lo que le ha dicho el profesor, más que su capacidad de comprender y de hacer suyo el conocimiento. La relación entre docente y alumno es autoritaria. Su finalidad es la conservación del orden establecido, de ahí el término de "tradicional" (Pastor Homes, 2004: 53; Tamayo Salcedo y Peñaloza Suárez, 2006: 12).

Enfoque conductista. También parte de la idea de que el conocimiento existe objetivamente, pero difiere en que considera que no tiene porque existir fuera de los aprendices (Pastor Homes, 2004: 53). Concibe a la educación como la creación de hábitos mediante el mecanismo estímulo-respuesta. El docente programa los contenidos, los objetivos, las actividades que ayuden a fijar los conocimientos y la retroalimentación, la cual se concibe como estímulo y sanción. El rol del alumno es "pseudoactivo", pues todo lo programa el profesor (Tamayo Salcedo y Peñaloza Suárez, 2006: 10-11).

Enfoque cognoscitivo. Pretende que el alumno retenga a largo plazo cuerpos significativos de conocimientos. Se conceptualiza como un proceso sistemático y organizado que tiene como fin la reestructuración cualitativa de los esquemas, ideas, percepciones o conceptos de las personas. El profesor fomenta el desarrollo y práctica de los procesos cognoscitivos del alumno. Se busca lograr el aprendizaje significativo.

Enfoque humanista. El alumno es el elemento activo del aprendizaje y se desarrolla a partir de sus propias posibilidades y para la interacción con otros. Los objetivos del aprendizaje están enfocados al desarrollo integral de la personalidad, la adquisición de conocimientos, hábitos y habilidades, y cada individuo los alcanza de manera diferente. No se emplea un método único y el docente es un facilitador del aprendizaje en el que interviene activamente el educando. Combina lo cognoscitivo y lo afectivo (Tamayo Salcedo y Peñaloza Suárez, 2006: 12).

Enfoque constructivista. Se basa en la idea de que el conocimiento es una realidad subjetiva que no existe fuera de las personas y de los grupos; de manera que quienes aprenden

son los que construyen su conocimiento interactuando con el entorno, y "…creando y revisando, tanto sus conocimientos como su habilidad para aprender" (Pastor Homs, 2004: 54). Considera que la educación es un elemento apropiado para ayudar a potenciar el desarrollo del alumno, promover su autoestima moral e intelectual, formar personas capaces de hacer cosas nuevas, creativas, inventivas e investigadores; mentes críticas que verifiquen lo que se les proponga.

A partir de los anteriores modelos ha surgido una teoría educativa que pone en tela de juicio muchos supuestos y prácticas de la escuela tradicional, y está basada en varios de los paradigmas educativos antes tratados (Gutiérrez V. 2000). Algunas de sus características son que: en ese proceso se vuelve a considerar el papel protagónico del educando, siendo éste el actor primordial. Tal proceso es constante y continuo; no se constriñe a ciertos tiempos y espacios, y no se acepta una separación entre teoría y práctica, ni el aislamiento entre disciplinas. Es uno e integral; tiene un carácter personal y social, siendo el diálogo el instrumento de comunicación en todo ese camino. Se piensa en las necesidades e intereses de los alumnos, buscando el aprendizaje de conocimientos pertinentes y significativos, de modo que la educación debe ser funcional y flexible (Espinoza Vergara y otros, 2000: 65).

En las características escritas en el párrafo anterior están plasmados los multicitados valores de la democracia:, respeto al individuo y su libertad, el diálogo, la tolerancia, el trabajo en equipo, la capacidad de ser responsable y de decidir, a los que hay que agregar la solidaridad, De modo que hoy día, en que se están fortaleciendo las sociedades organizadas democráticamente, tales propuestas educativas ayudarán a crear un círculo virtuoso, ya que al promover este tipo de educación, se estarán formando personas mejor capacitadas, rumbo a construir una sociedad democrática, y no solamente para responder a las necesidades económico laborales de un país. De ahí la importancia de fortalecer las instituciones educativas y culturales que coadyuven a este propósito; por lo mismo, es necesario que se lleve a cabo la práctica de la democracia a través de talleres o laboratorios en los que se ensaye la experiencia de los valores antes mencionados, especialmente el de la libertad (Mercado Cruz 2000; Segura Morales, 2002). A ese respecto, los museos pueden ser espacios idóneos para crear esos talleres o laboratorios.

La institución museo a la luz de la nueva Museología

El museo como una de las instituciones más antiguas, es uno de los principales medios de las sociedades para conservar lo mejor de sus manifestaciones culturales constituidas por sus acervos, puesto que la razón de ser de un museo, desde sus inicios, han sido las colecciones; en la actualidad este planteamiento está cuestionado.

En 1974, *The International Council of Museums* (ICOM) de la UNESCO adoptó la siguiente definición, que a la fecha está siendo revisada: "Un museo es una institución permanente, no lucrativa, al servicio de la sociedad y su desarrollo, y abierta al público, que adquiere, conserva, investiga, comunica y exhibe con propósitos de estudio, educación y entretenimiento, las evidencias materiales del hombre y su medio ambiente., con propósitos de estudio, educación y deleite. […] Las funciones que propone el ICOM para los museos son: coleccionar/adquirir, conservar, investigar, educar/comunicar y exhibir (traducción del francés por el Comité Mexicano del ICOM, 1979).

La corriente de la nueva Museología tiene la visión del museo como una institución que pretende dar respuesta a las necesidades de una sociedad que se encuentra en un acelerado proceso de cambio. Dicha respuesta implica una transformación respecto de las colecciones y el personal, a fin de que constituyan un cuerpo dinámico en contacto directo con el visitante y la comunidad, en un afán de dar soluciones a sus requerimientos de aprendizaje, de desarrollo, de sentido de pertenencia y de identidad. La colección y el recinto o espacio se transforman en un instrumento para comunicar un mensaje al público, al cual se le ofrecen respuestas de diferentes tipos (Hernández, 1994; Alonso Fernández, 2002; Hooper-Greenhill, 1995; Hooper-Greenhill, 1998).

En este modelo de museo es necesario rediseñar la misión, la visión y la organización, incluyendo en él la creación de áreas y personal cuya labor consista en involucrar a los visitantes y a la comunidad en los trabajos de la institución, incluyendo, desde la propuesta de programas y exposiciones, hasta la participación en actividades relacionadas con las mismas, de modo que su colaboración en ellas les parezca significativa y conlleve la creación de un sentido de pertenencia (Hooper-Greenhill, 1998). De acuerdo con este enfoque, la dinámica del museo cambia radicalmente de una forma lineal, a otra circular, en donde sus exposiciones, actividades y programas de difusión, no son decididos solamente por sus directivos y personal, sino que en tales decisiones intervienen miembros de la comunidad

(Alonso Fernández, 2002: 142). Bajo esta perspectiva, puede ser un espacio de comunicación en el que se diseñen programas para educar o al menos informar; y/o difundir los valores de la democracia, y ofrecer experiencias relacionadas con ellos, pues hay una coincidencia entre la misión que se le da en su relación con la comunidad, y el servicio que podría darle a la propia comunidad al favorecer el ensayo de los valores antes dichos, en los espacios museísticos. Así pues, cabe preguntar: ¿Los museos organizados a la luz de la nueva Museología pueden coadyuvar en la educación de los visitantes y de la comunidad, fomentando actitudes y conductas basadas en los valores de la democracia?

Hacia una tipología de la interacción valores de la democracia, educación y museos

A partir del análisis de los conceptos antes mencionados, y considerando las variables: valores de la democracia, educación, museo-nueva Museología, se elaboró la siguiente tipología, la que, después de ser enunciada, se explicará:

1) Museo tradicional-estático-autoritario
2) Museo conductista-semi-estático-semi-autoritario
3) Museo dinámico-participativo-semi-democrático
4) Museo integrador-comunitario-democrático/democratizador.

1) Museo tradicional-estático-autoritario. Estas instituciones son principalmente repositorios de colecciones que son exhibidas. Desde su postura ante la educación, son tradicionales, pues consideran que lo expuesto, acompañado de cédulas y textos, son elementos suficientes para que el museo cumpla con sus objetivos de informar al visitante, cuyo papel en este tipo de recinto es exclusivamente el de "ver".

Estos museos, en general, sólo ofrecen la exposición permanente; excepcionalmente algunos presentan una exposición temporal. No realizan ningún otro tipo de actividad, ni incluyen las funciones de comunicar/educar, y menos tienen un plan de promoción y difusión para posibles visitantes, de modo que la asistencia de éstos queda a merced del azahar.

Son instituciones estáticas cuya única relación con la sociedad es la presentación de sus exposiciones. Tampoco se comunican con otros establecimientos, ni se plantean ninguna otra función museística con relación al público, ni estrategias para desarrollar valores como

los de la democracia. La práctica de la misma no se da al interior de la institución, ya que la línea de autoridad es vertical. Cuentan con un mínimo de personal: el responsable, encargado y algunos custodios que vigilan la seguridad de las exposiciones.

2) Museo conductista-semi-tradicional-semi-autoritario. Son museos en los que directivos toman la decisión de cuáles temas exponer, considerando que lo que la institución ofrece, forzosamente será de interés para el visitante. Poseen de una o tres colecciones. El centro de sus actividades son las exposiciones del acervo permanente y exposiciones temporales. Éstas últimas generalmente son colecciones de creadores plásticos locales, o colecciones de miembros de la comunidad. Otras veces proceden de alguna institución museística o son de la autoría de algún artista de cierto renombre. Programan otras actividades, como conciertos y conferencias, aunque no necesariamente relacionadas con la temática expuesta; en realidad ellas son una estrategia para atraer visitantes al museo. Algunos cuentan con un público cautivo, resultado de una labor de varios años. El papel de los visitantes consiste principalmente en "ver" y "escuchar ".

En estos museos se aplican las funciones de coleccionar, conservar y exhibir. Hay la intención de comunicar, por lo que esa función, unida a la de educar, se desarrolla de forma incipiente. No cuenta con un departamento educativo como tal. Su personal incluye a la dirección y un equipo entre 5 y 15 personas con preparación profesional para el puesto que desempeñan: personal administrativo y técnico, secretaria, intendentes y/o custodios de las exposiciones. La línea de autoridad y decisiones es vertical al interior, así como en su relación con la comunidad, aunque ya existe la participación de integrantes de ésta en algunas actividades, pues en ciertos establecimientos han organizado una "Asociación de amigos del museo" que apoya en la difusión, en la organización de algunos eventos y, en ocasiones, en la adquisición de acervo. Ejemplos de ello el Museo Taller Nishizawa y el Museo de la Acuarela, ambos en Toluca, México.

En otra variante, el tema de las exposiciones lo decide el director(a) y lo discute con su equipo, a partir del propio acervo y de colecciones prestadas por las personas del lugar; o sea la comunidad. El personal que labora en la institución oscila entre 8 y 10, y no cuentan con un departamento educativo ni de difusión. Sin embargo, para cada exposición ellos mismos diseñan guías pedagógicas como hojas de sala acompañadas de juegos para niños, por ejemplo. Sus visitantes son principalmente grupos de estudiantes de nivel básico, público en general y esporádicamente turistas. Ofrecen visitas guiadas participativas para los niños,

desde kinder hasta 14 años y tradicionales (descriptivas) para los adultos. En las visitas guiadas promueven la valoración de culturas diferentes o de manifestaciones artísticas distintas a las conocidas por ellos. Ofrecen actividades como talleres de artes plásticas para los escolares y otros relacionados con las exposiciones temporales. El modelo de aprendizaje conductista está presente, dado que se tienen objetivos concretos a lograr con las actividades que diseñan e implementan. El Museo de Jacobinos de Auch, en Francia, es un ejemplo de establecimiento en el que la importancia que se les da a los escolares se ha manifestado en el diseño museográfico de las exposiciones.

3) Museo dinámico-participativo-semi-democrático. Entre el tipo anterior y éste encontramos un enorme salto cualitativo.

Estos museos poseen un acervo compuesto por muchas e importantes colecciones. Su organización es compleja e incluye áreas dedicadas a cada una de las funciones museística, por lo que tiene un equipo de entre cincuenta y hasta doscientos o más personas, cuya preparación profesional es muy especializada.

Las exposiciones son el eje de la comunicación con el público y alrededor de ellas giran las actividades educativas y de recreación. Exhiben las colecciones permanentes y las expuestas temporalmente. Éstas últimas son acervos prestados por un tiempo determinado y proceden de otras instituciones nacionales o extranjeras.

En algunos museos el acervo permanente va más allá de la exhibición cronológica o temática, ofreciendo al público salas organizadas a partir de otros criterios, que permiten mayor participación del mismo. La selección de los temas de las exposiciones está decidida por la Dirección y el departamento de investigación. Debido a la temática y la calidad de sus colecciones, estos museos son atractivos turísticos culturales, por lo que un segmento importante de visitantes es conformado por los turistas en gran porcentaje extranjeros, quienes principalmente se interesan por conocer las colecciones expuestas.

Se considera de suma importancia complementar las exposiciones con programas de actividades a las que se les nombra “paralelas” a la exhibición. Para ello existe un departamento encargado de las cuestiones educativas que puede llevar el nombre de Departamento de comunicación, de educación, de difusión o de servicios educativos; pero hay que destacar, que esta área no interviene en la selección de las temáticas a exponer, y tampoco lleva a cabo un diagnóstico para identificar los intereses del público al decidir dichos temas. No obstante, el papel de ese departamento es determinante en el desarrollo de los programas

educativos y de actividades paralelas, pues es el que propone, organiza, ejecuta y evalúa las tareas para los visitantes. Esta área es el eje para poder crear programas que eduquen en los valores de la democracia. Es la que se encarga de diseñar actividades para diversos segmentos de la población, y le corresponde realizar las evaluaciones a fin de conocer el alcance de las mismas y la manera cómo afectaron e influyeron en los participantes.

En esta tipología, los programas educativos están dentro de los enfoques Cognoscitivo, Humanista y Constructivista, pues incluyen en ellos el diseño de experiencias significativas para el público, de manera que éstas lo lleven a construir el conocimiento por sí mismo. Tales programas pretenden que los visitantes no solamente escuchen, sino que "hagan" y "vean", según M.I. Pastor Homs (2004: 54). En mi opinión, de acuerdo con lo estudiado y a la propia experiencia, los visitantes no solamente ven, sino que van más allá; se les motiva a observar y de ahí continúan hacia el análisis y la reflexión, a propósito de lo visto y observado, a fin de elaborar sus propias conclusiones. Se busca, además, que haya cambios de actitudes y con ellas de actuación. Estas actividades, no solamente van dirigidas al área cognitiva, a incidir en las ideas, sino también en las emociones de los visitantes, lo que significa otro nivel en el aprendizaje y la experiencia.

Sus programas educativos incluyen las actividades relacionadas con la colección permanente o con las exposiciones temporales. En ellos se emplean diversas metodologías, a partir de ciertos enfoques teórico-educativos. En dichos programas se pueden encontrar, en mayor o menor medida, algunos de los pilares para la educación, que propuso la Comisión *Delors* : aprender a ser, aprender a conocer, y aprender a aprender. En ese sentido, los museos que funcionan de esta manera, están promoviendo, aunque de manera implícita, el conocimiento y la práctica de valores de la democracia, como son la igualdad y la fraternidad, manifestadas en la tolerancia, el diálogo y la convivencia en grupo, y se fortalece el valor de la libertad, en la medida en que se pone al alcance de los visitantes la posibilidad de aprender, de analizar, de razonar y elaborar sus propias conclusiones.

La organización de estos museos y la importancia de sus acervos, permiten que los valores de la convivencia y de la colaboración también sean promovidos a través de organizaciones en las que se integra la comunidad, llámese Patronato, Asociación de Amigos del Museo o Voluntariado.

Estas instituciones ofrecen, además, el servicio de Biblioteca y/ o de Centro de Documentación, donde sus acervos son muy completos. En algunas es posible consultar sus

archivos a través de su sitio web. También editan publicaciones didácticas sobre las exposiciones y algunos van más lejos, al editar boletines mensuales o revistas semestrales que dan cuenta de las actividades e investigaciones del museo. Sus exposiciones y programas de actividades están respaldados por sistemas de difusión que en los museos con más recursos se apoyan en fuertes proyectos mercadológicos.

Respondiendo a los avances de la tecnología informática y su manifestación en la internet, los museos de este tipo han creado ya su sitio web. Ofrecen, además, la comercialización de sus productos en atractivas tiendas que forman parte del museo y aún a través del mismo sitio web.

Resumiendo, en este estilo de museo lo comunidad participa en las funciones de coleccionar/adquirir, conservar y comunicar/educar, principalmente. El área de servicios educativos tiene un papel preponderante en ésta última función. Su enfoque teórico educativo oscila entre el cognoscitivismo, el humanismo y el constructivismo. Los visitantes encuentran en el espacio museístico la oportunidad de vivir experiencias significativas y de educarse, o por lo menos ejercitarse, en los valores de la democracia —generalmente de manera implícita—, a través de los programas de trabajo que ofrece el área antes mencionada. Los museos son sitios vivos, dinámicos en los que la interrelación colección-visitantes, son el eje de sus programas. Estos museos no forzosamente están organizados integralmente a la luz de la Nueva Museología.

Ejemplos importantes de estos museos son el Museo Nacional Arqueológico de Madrid, el Museo Thyssen Bornemisza y el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS), todos en Madrid; el Museo de Arte Moderno de Barcelona (MACBA), España; El Museo de Bellas Artes de los Agustinos en Toulouse, Francia; El Museo *Van Gogh* en Ámsterdam, Holanda, El Museo Nacional de Arte (MUNAL), y el Museo Franz Mayer, ambos en la ciudad de México. Todos poseen un acervo compuesto por importantes colecciones, su organización es compleja e incluye áreas dedicadas a cada función museística.

4) Museo integrador-comunitario-democrático/democratizador. Son museos cuya compleja organización incluye las funciones de coleccionar /adquirir, conservar, investigar y exponer. El número de sus colecciones permanentes varía, y alrededor de ellas están llevando a cabo actividades parecidas a las que desarrollan los museos del tipo anterior, así como atendiendo a similares segmentos de visitantes. En ellos, la función de comunicar/educar es básica, dándole suma importancia al papel educativo del museo y a la relación con la

comunidad; dicha función es apoyada con difusión. Sin embargo, en la tarea de comunicar/educar sus alcances van más allá que las otras instituciones museísticas, pues están desarrollando diversos programas encaminados a involucrar en sus actividades a diferentes segmentos de visitantes y a grupos minoritarios, marginados o en situaciones especiales, ofreciéndoles propuestas para llevar a cabo, o abriéndoles las puertas y dejando que ellos decidan sus propias actividades.

Su enfoque teórico educativo retoma varias corrientes: el enfoque cognoscitivo, pues se ofrece un aprendizaje significativo; el humanismo, pues ofrecen a la comunidad la oportunidad de vivir sus propias experiencias y la posibilidad de descubrir aquello de lo que son capaces; el constructivismo, ya que son los mismos aprendices —en este caso los visitantes y miembros de la comunidad— los que construyen sus conceptos, mientras aprenden; viven sus experiencias, interactúan con el entorno y a la vez hacen retroalimentación de este proceso. A éstos hay que agregar el enfoque sociocultural, pues a través de sus programas ofrecen a las personas y grupos de la comunidad, la oportunidad de ser protagonistas de actividades que favorecerán no solamente su participación como entes individuales, sino como entes sociales. Estos museos están desarrollando una nueva forma de relacionarse con la comunidad; están replanteando su papel en la sociedad, con la mira de ofrecer respuestas a nuevas situaciones y problemas, resultado de los cambios socioeconómicos y políticos que están sufriendo los distintos pueblos en el orbe. Los mismos provocados, principalmente, por varios factores: primero, las migraciones y las guerras político- religiosas, que han dado lugar a situaciones como el desarraigo de grupos humanos de su tierra natal; a la intolerancia y al crecimiento de la población de emigrantes, dentro de países del primer mundo; segundo, el desequilibrio en la distribución de la riqueza y el desempleo, lo que ha ocasionado el aumento de la delincuencia y de los problemas sociales.

En sociedades que están construyendo o han desarrollado ampliamente la democracia, se debe destacar que ciertos museos estén ofreciendo estrategias para integrar a la información y a la educación, segmentos específicos de la comunidad, como son grupos marginados, grupos minoritarios o a personas con capacidades diferentes. Por medio de esta estrategia están promoviendo los valores de la fraternidad, la tolerancia y la igualdad, en sus manifestaciones de convivencia, diálogo, libertad para expresar sus convicciones, para aprender y libertad para hacer. Con ello están fortaleciendo —al igual que los museos del tipo anterior— los pilares de la educación que propone la UNESCO: aprender a ser, a conocer, a

saber , aunque en las instituciones que están incluidas en esta tipología, es notable el hecho de que se lleva a la práctica el cuarto pilar, que es aprender a vivir juntos.

Francia está desarrollando en muchos de sus museos, programas que pueden ser incluidos en este apartado. Francoisse Wasserman, Jefa del Departamento de Atención a Públicos de los Museos de Francia, habló de la misión de los museos en Francia, como espacios importantes de la democratización de la cultura a la que está avocada el Ministerio de Cultura: "…se pretende que asista a los museos más gente y de clases diferentes…" Manifestó una preocupación por que los grupos menos favorecidos de la sociedad asistan a los museos, lo cual es parte de la democratización de la cultura. Algunos ejemplos aportados por la Dra. Wassermann, son los siguientes: En el Museo Nacional del Castillo de *Pau,* se llevó a cabo un proyecto que fue dirigido por una asociación femenina y el equipo de curadores y museógrafos. El programa consistió en que un grupo de mujeres analfabetas, emigrantes —en su mayoría procedentes del Magreb y de Turquía—, quienes no hablaban bien el francés, asistiese al museo durante todo el año. En ese lapso, al tiempo que aprendieron a leer, también conocieron la institución e hicieron una guía escrita para mujeres quemno sabían leer ni escribir el francés, en la que les enseñaban como visitar el museo.

En el Museo Nacional del Castillo de *Compiegne*, donde se encuentra el "Museo del automóvil y del turismo", se recibieron grupos de jóvenes catalogados como personas con problemas sociales y psicológicos. Se les invitó a participar en la restauración de las colecciones de autos, acción que se desarrolló durante más de un año con mucho éxito.

El proyecto titulado "Las puertas del tiempo" se llevó a cabo durante los veranos de 2005 y de 2006 en todos los castillos – museos cerca de Paris. Gracias a ese programa, más de 10,000 niños de los centros urbanos, procedentes de los suburbios, de bajos recursos, fueron a los museos durante un día y descubrieron lo que pueden encontrar en este tipo de establecimientos (Francoisse Wasserman, 2006).

También en Francia, el "Museo de Artes y Tradiciones Populares " se ha transformado en el "Museo de las civilizaciones de Europa y el Mediterráneo" y se ha trasladado de Paris a Marsella, una ciudad que es entrada de emigrantes y en donde convergen, precisamente, influencias de Europa y del Mediterráneo. Otro proyecto es el de "La Ciudad Nacional de la Historia de la Inmigración en Francia", que fue abierto en abril de 2007 (Cité Nationale de l´historie de l´ mmigration: http://www.histoire-immigration.fr). Abarca éste, desde la Revolución de 1789 a nuestros días, y ocupa ahora el Palacio de *Porte Dorée*, sitio donde

estuvieron por muchos años las colecciones de artes africanos y de Oceanía, que fueron trasladados a un nuevo museo, el Museo del Quai Branly (Francoisse Wasserman, 2006).

Este último, el Museo del Quai Branly, es una institución novedosa, desde su edificio, concepción museográfica y museológica, que fue abierto en junio de 2006, en el centro de París (Musée del quai branly: http://www.quaibranly.fr). Éste es por sí solo, al igual que el anterior, ejemplos de museos directamente relacionados con la promoción de valores como el diálogo, la multiidentidad, la pluralidad, la comprensión y la convivencia de culturas. Ambas instituciones, con sus reservas, pueden ser ejemplos de museos a cuyas colecciones se les ha dado un giro, buscando continuar con la construcción de la democracia. Será motivo de otro análisis la ideología y las estrategias políticas que les dieron origen.

El Museo Nacional de Macedonia en la Antigua República Yugoeslava de Macedonia, llevó a cabo un proyecto que denominó "Involucrando a la minoría gitana en las actividades educativas del museo", y esto se hizo mediante el tema "La conexión entre la herencia cultural y el agua" (Simonida Miljkovic, 2006).

En Canadá, debido a que se tienen emigrantes de muchos países y grupos nativos, se busca darles voz a las minorías indígenas. De modo que en Ottawa, por ejemplo, desarrollaron una exposición en que se mostraba que aún viven los indios en el Canadá actual y que los indígenas no han desaparecido en el siglo XX (Andrea Weltz-Fairchild, 2006).

En Estados Unidos, dos museos de Nueva York han trabajado experiencias como las siguientes: En el Museo del Indio Norteamericano, se llevó a cabo una exposición en la que distintos artistas y artesanos indígenas de diferentes tribus, montaron pequeñas colecciones acerca de sus culturas, en la que mostraban su propia interpretación de la misma, y no la de los curadores del museo. En *The Tenement Museum*, el primero que hizo una interpretación de la vida personal de los inmigrantes en Nueva Cork, a finales del siglo XIX y principios del XX, su equipo de trabajo se planteó varias preguntas, entre ellas: ¿cómo era la vida de la gente que llegó?¿quién los apoyó a su llegada?, de modo que se hizo una discusión, y el mismo equipo decidió que en el presente deberían de hacer algo similar en el aeropuerto John F. Kennedy; es decir, crear agencias de servicios para ayudar a los nuevos inmigrantes que estaban llegando a los Estados Unidos, porque pensaban que de esa manera podrían ofrecer los modelos de servicios que moldearon una sociedad democrática, modelos que estaban siendo presentados en el museo. El propio equipo estaba conformado por personas de diversas culturas y orígenes

y hablaban diferentes idiomas (George Hein, 2006). Este último es un ejemplo de que la gente al interior de la institución vive los valores de la democracia en su propia organización.

En México, en otra vertiente, el *Museo Franz Mayer*, incluído en la tipología anterior, también está trabajando con grupos minoritarios urbanos de la ciudad capital, pues cuenta con tres interesantes programas relacionados con la comunidad, que son: niños de la calle, niños de albergue y personas de la tercera edad. (Itzel Santana, 2007).

El reciente Simposio cuyo tema fue "Los museos como agentes del cambio social", organizado por el ICOM-México, los días 8 y 9 de septiembre, en la Ciudad de México, fue una oportunidad para tener conocimiento de museos que desde su nacimiento están llevando a cabo programas con las características de este apartado: ejemplos de ellos son el *Museo Interactivo de Economía (MIDE)* en la Ciudad de México, que está educando a la gente y especialmente a los estudiantes de diversas edades en la comprensión del proceso económico y sus efectos a nivel individual y social, a través de una museografía y dinámicas novedosas e interactivas; el *Museo del Acero Horno 3,* en la ciudad de Monterrey, cuya sede es una antigua fundidora que fue convertida en un museo tecnológico y científico, en donde se tienen actividades como Diplomados para niños en desarrollo sostenible y otro en Robótica. Un museo que pretende despertar el interés por la ciencia y la tecnología y a la vez por el cuidado del medio ambiente, promoviendo con sus actividades, la solidaridad con el medio y entre las personas.

En ese mismo simposio fue presentado el proyecto de un nuevo museo que abrirá sus puertas en 2009 y que será la máxima muestra de esta propuesta, ya que ese espacio está dedicado nada menos que a uno de los valores de la democracia: la tolerancia; su nombre es *Museo de la Memoria y Tolerancia*, convirtiéndose en el máximo ejemplo, considerando nuestra propuesta, dado que la institución en sí, gira alrededor de hechos que testimonian la intolerancia y pretende llevar al visitante, a través de la historia, a entender el porqué de este valor hoy día. Será interesante experimentar su funcionamiento.

Conclusiones y propuestas

En pleno siglo XXI se está consolidando el papel del museo como un espacio que ofrece respuestas a las necesidades de la sociedad actual. En diversas partes del mundo se han ido

transformando sus funciones originales como colector, preservador- guardián, investigador y exhibidor del patrimonio cultural, al enriquecerse con las de educador en todos los campos, incluyendo el de los valores de la democracia; así como comunicador y difusor, de modo que ahora son instituciones en las que quienes integran la humanidad tiene mayores posibilidades de redescubrirse a sí mismos como entes individuales y evolutivos, e integrante de grupos y sociedades. No obstante lo anterior, aún existen museos cuya conceptualización y organización requieren de actualizarse para dar una verdadera respuestas a la problemática y necesidades sociales.

Los museos están siendo conceptuados como espacios abiertos a los visitantes, a la ciudadanía que conforma la comunidad y en los que ésta pueden participar en la mayoría de las funciones de la institución, especialmente en las de educar/comunicar, En algunas instituciones museísticas cuya postura es de avanzada, se están llevando a cabo programas que involucran a sus miembros en funciones como la conservación y preservación de las propias colecciones, cuando así lo permiten las circunstancias, sin poner en riesgo a las primeras. A ese respecto, profesionales de los museos coinciden en que las instituciones museísticas son espacios de deleite y de aprendizaje básicamente, sobre todo en las áreas educativas, gracias a las múltiples posibilidades que se pueden ofrecer al visitante a través de sus programas. En dichas instituciones es posible ensayar formas diferentes de relación entre las personas y los grupos, y al mismo tiempo, experimentar maneras de contribuir e influir en la comunidad en qué está inmerso, a través de diversos programas.

De hecho los museos están siendo espacios que forman parte de sociedades democráticas, en la medida que se manejan en ellos, aunque de manera implícita, los valores de libertad, la tolerancia, el respeto, el escuchar la opinión de los otros, la búsqueda de soluciones en equipo, tanto en un trabajo con el público como en un trabajo al interior del museo. Sin embargo, según varios expertos, hay una condición básica para que el museo sea un sitio donde no solamente se informe de los valores de la democracia, sino que se eduque en los mismos, y esa condición es que el propio museo, como organización, plantee su misión y su visión con esa perspectiva. Es necesario, que funcione al interior, de manera democrática, definiendo cuáles valores son los que se quieren desarrollar, pues los mismos fomentarán un espíritu democrático, de tal manera que la misma tónica sea la que identifique los planes y programas que se ofrezcan al público. Con relación a ello, es necesario que la institución

defina con claridad cuáles valores quiere desarrollar en los visitantes y, en consecuencia planear sus estrategias.

Respecto de la naturaleza del acervo de los museos, la experiencia hace ver que los de tipo etnológico y antropológico son los que posibilitan más el desarrollo de la educación en valores de la democracia; concretamente el de la comprensión de otras culturas diferentes a la del visitante, el de la tolerancia y del respeto. Sin embargo, será necesario en los casos que lo requieran, darle un giro a la presentación conceptual y museográfica que se hace de ellos, de modo que el público tenga conciencia de que esos grupos cuyas manifestaciones culturales está viendo, aún viven, no son historia, y merecen respeto y trato igualitario. Junto a ellos, los museos de arte y los históricos son campo fértil para el mismo fin. En el caso de los museos de arte, especialmente, deberán de presentarse las colecciones no como objetos guardados en el armario, sino como algo vivo que además de la parte estética—en el caso que así sea—están aportando una cierta ideología. En ese sentido será importante ofrecer exposiciones donde exista una posibilidad de diálogo y con él la de disentir, factor fundamental en la democracia.

Una situación importante a considerar es que en la mayoría de las instituciones museales, ni los departamentos encargados de la educación, ni el público participan en las decisiones que toman las autoridades, acerca de los temas que se deben de atender en las exposiciones, ni los programas de actividades que deben llevarse a cabo. Es necesario transformar esta situación si se pretende hacer que los museos sean instituciones verdaderamente democráticas. Para ello, el primer paso podría ser que se involucrara al área educativa en la toma de decisiones, desde el inicio del proceso de la planeación de las exposiciones y los programas de los museos, para que a su vez ésta consultase al público sobre sus intereses y expectativas. Eso iría creando una nueva dinámica en los establecimientos museísticos y llevaría a que los visitantes y la propia comunidad fuesen viendo al museo como parte importante de su vida y como un escenario donde podrían desarrollarse acciones significativas para la comunidad.

Considerando que en ciertas tipologías de museos existen “Asociaciones de Amigos del Museo”, conformadas por personas involucradas en lo que ofrece la institución; una propuesta sería que se pensara en incluirlas, consultándoles su opinión acerca de su interés en ciertos temas y en posibles programas de actividades.

El museo se está transformando en una institución que ofrece caminos para atender problemas como la marginación, la desintegración social y la incomunicación, propiciando situaciones en las que el individuo pueda revalorarse como tal, a la vez que se puede desarrollar la convivencia de grupos, de familias, así como el sentido de pertenencia.

Hoy por hoy, los museos son los espacios con más posibilidades de aportar elementos para educar a los ciudadanos en actitudes y pensamiento en los que subyacen los valores de la democracia; será necesario que los dirigentes y autoridades de muchas instituciones museísticas tomen conciencia de ello y replanteen la perspectiva y misión de sus instituciones, a fin de coadyuvar de manera más efectiva al desarrollo de sociedades que construyen de manera creciente a la democracia.

Bibliohemerografía

Abraham Jalil, Bertha Teresa (2003), "Museos, sociedad, desarrollo cultural", en *Patrimonio cultural y turismo. Congreso iberoamericano sobre patrimonio cultural, desarrollo y turismo.* Memorias/Parte II, Morelia, Michoacán, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Abungu, George H. O. (2001), "Los museos, espacios para el diálogo o el enfrentamiento" (artículo de próxima publicación por la Dirección de Museos del INAH, México). Traducción de "Museum: arenas for dialogue or confrontation", *ICOM NEWS,* vol. 54, núm. 3, París, pp. 15-18.

Alonso Fernández, Luis (2002), *Introducción a la nueva museología,* Madrid, Alianza.

——— (2001), *Museología y museografía*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

Ballart Hernández, Joseph y Jordi Juan i Tresserras (2007), *Gestión del patrimonio cultural,* Barcelona, Ariel.

Bobbio, Norberto (2005), *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bindé, Jérome (coord.) (2002), *Claves para el siglo XXI*, Madrid, Crítica/UNESCO.

Carneiro, Roberto (2002), "Educación para todos a lo largo de la vida, y currículum para el siglo XXI", en Jérome Bindé (coord.), *Claves para el siglo XXI*, Madrid, Crítica/UNESCO, pp. 275-278.

Dahl, Robert (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus.

De Carli, Georgina (2004), "Vigencia de la nueva museología en América Latina: conceptos y modelos", *Revista ABRA,* Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional, Costa Rica, julio-diciembre, Editora EUNA, 22 pp., http.www.ilam.org.

Del Campo, Salustiano (dir.) (1987), *Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales*, Barcelona, Planeta-De Agostini/UNESCO, 4 vols.

Delors, Jacques (dir.) (2006), *La educación encierra un tesoro,* París, UNESCO, http:/www.unesco.cl/medios/biblioteca/documentos/laeducaciónencierra_tesoro.pdf. Consultado el 8 de febrero.

Espinoza Vergara, Mario, Jan Ooijens y Alfredo Tampe Birke (2000), *Educación para el trabajo en áreas rurales de bajos ingresos*, Montevideo, Organización Internacional del Trabajo. Cintefor, 234 pp, http://www.ilo.org/public/spanish/regio/ampro/cinterfor/publ/edu_trab.

Garcia Blanco, Ángela (1997), *Aprender con los objetos*, Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

Gómez Alcorta, Alfredo y Estela Ayala Villegas (2006), "Los museos en la revolución didáctica del aprendizaje por competencias. ¿Es posible una pedagogía de la integración en el contexto museográfico chileno?", 1ª parte, 23 pp., 2ª parte, 24 pp., http://nuevamuseologia.com.ar/museoscasochile.htm. Consultado el 2 de octubre.

Hans-Peter, Martin y Harald Schumann, (1999), *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*, México, Taurus.

Hernández Hernández, Francisca (1994), *Manual de museología*, Madrid, Síntesis.

Lizcano Fernández, Francisco (2007), "Reflexiones para una historia comparada de las democracias en Iberoamérica", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos,* núm. 45, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, julio-diciembre, pp. 131-156.

——— (2003), *Ciencia política para historiadores*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Lorenzo, Ma. Luz (2006), "Experiencia de educación para la convivencia y democracia con adolescentes de Iquitos, en la selva amazónica del Perú", http://www.campus.oei.org/valores/monografias/monografia02/vivencia04.htm. Consultado el 17 de mayo.

Maynard, Pierre (1985), "La proclamación de la nueva museología", *Revista Museum,* núm. 148, París, UNESCO.

Mercado Cruz, Eduardo (2004), "Los valores y la docencia de los maestros puestos en escena", *Tiempo de Educar. Revista Interinstitucional de Investigación Educativa*, año 5, núm 10, julio-dic. Instituto Tecnológico de Toluca/Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México/Universidad Autónoma del Estado de México.

Mondragón, Carlos y Alfredo Echegollen (coords.) (1998), *Democracia, cultura y desarrollo*, México, Praxis/Universidad Nacional Autónoma de México.

Morin, Edgar (2002), "La reforma del pensamiento y la educación en el siglo XXI", en Jérome Bindé (coord.), *Claves para el siglo XXI*, Madrid, Crítica/UNESCO.

Nueva Museología (1984), "Declaración de Quebec. Principios básicos de una nueva museología", http://nuevamuseologia.com.ar/Quebec.htm. Consultado el 20 de marzo de 2007.

Organización de Estados Iberoamericanos (2006), "Declaración de Montevideo", *X Conferencia iberoamericana de cultura,* Montevideo, Uruguay, 13 y 14 de julio, http://www.oei.es/ixcic.htm. Consultado el 5 de diciembre.

Pastor Homs, Ma. Inmaculada (2004), *Pedagogía museística. Nuevas perspectivas y tendencias actuales*, Barcelona, Ariel.

Patersson Williams (1987), "'Object-Oriented Learning in Art Museum' en Roundtable Reports, Washington, D.C.", en Graciela Schmilchuk, *Museos, comunicación y educación,* México, Instituto Nacional de Bellas Artes-CENIDIAP.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2004), *La Democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos,* Buenos Aires,

Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara, 2ª ed., http://www.democracia.undp.org/informe/default.asp? Consultado en 17 de junio de 2006.

Rodriguez Araujo, Octavio (coord.) (1996), *Transición a la democracia. Diferentes perspectivas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Salazar, Luis y José Woldenberg (2005), *Principios y valores de la democracia,* México, Instituto Federal Electoral, http://www.ife.org.mx//internet5CDA/estaticos/DECEYEC/principios y valores de la democ.htm. Consultado el 27 de mayo de 2006.

Santacana Mestre, Joan y Francesc Javier Hernández Cardona (2006), *Museología crítica*, Madrid, Ediciones Trea.

Segura Morales, Manuel (2002), *Ser persona y relacionarse. Habilidades cognitivas y sociales, crecimiento moral. Planteamiento teórico*, Madrid, Narcea/Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Schmilchuk, Graciela (1987), *Museos, comunicación y educación,* México, Instituto Nacional de Bellas Artes-CENIDIAP.

Schouten, Frans (1987), "La función educativa del museo: un desafío permanente", *Revista Museum,* www.covicom.org.ar/files/snippet.php?

Tamayo Salcedo, Ana Leticia y Laura Peñaloza Suárez (2006), "Modelos de calidad y pedagógicos para el análisis del desarrollo docente en turismo", *2º Seminario internacional de estudios turísticos y IV Foro de investigación turística,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México-Facultad de Turismo. Disco compacto.

Touraine, Alain (2004), *¿Qué es la democracia?*, México, Fondo de Cultura Económica.

——— (2003), *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes,* México, Fondo de Cultura Económica.

Walzer, Michael (1998), *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós.

Weil, Stephen E. (1990), *Rethinking the museums and other meditations,* Washington/London, Smithsonian Institution Press.

REGRESAR AL ÍNDICE

ANEXO 1

PROFESIONALES ENTREVISTADOS

En Europa

LUGAR	ESPECIALISTA	PUESTO	INSTITUCIÓN
Roma, Italia 04-10-06	Dra. Andrea Weltz-Farchild	Especialista en Museos Profesora Asociada Departamento de Educación en Arte	Facultad de Bellas Artes Universidad de Concordia Montreal, Québec, Canada
Roma, Italia 04-10-06	Dr. George E. Hain	Especialista en Museos Profesor Emérito de la Escuela de Graduados de Artes y Ciencias Sociales	Universidad de Lesley Estados Unidos de Norteamérica
Roma, Italia	Simonida Miljkovic	Historiadora del Arte. Jefe del Departamento de Educación	Museo de Macedonia Curciska bb, Skopje
Auch, Toulouse, Francia	Dr. Fabian Ferrer-Joly	Arqueólogo. Director del Museo	Museo de Jacobinos de Auch
Madrid, España 24 -10-06	Dra. Ängela García Blanco	Jefe del Departamento de Servicios Educativos	Museo Nacional Arqueológico. Madrid
Madrid, España 25-10-06	Dr. Rufino Ferrer Dra. Ana Moreno	Jefe del Departamento de Difusión Jefe del Departamento de Desarrollo Educativos	Museo Thyssen-Bornemiza Madrid, España
Paris, Francia 30-10-06	Dra. Francoisse Wasserman	Conservadora en Jefe del Departamento de Públicos	Dirección de Museos de Francia Secretaria de Cultura y Comunicación

En México

LUGAR	ESPECIALISTA	PUESTO	INSTITUCIÓN
México, D.F. 23 de enero de 2007	Lic. Itzel Santana Toriz	Subdirectora del departamento de Servicios Educativos	Museo Franz Mayer. Artes Decorativas en México
Toluca, Mex. 23 de abril de 2007	Arqlogo. Jorge Carrandi	Jefe del Departamento de Museografía y Museología	Dirección de Museos de la Sria. de Difusión Cultural de la Universidad Autónoma del Estado de México.

REGRESAR AL ÍNDICE

REDALYC Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Eduardo Aguado López
Rosario Rogel Salazar
Gustavo Garduño Oropeza
María Fernanda Zúñiga Roca
Graciela Baca Zapata[1]

La comunicación científica

Las formas de divulgación del pensamiento científico no han permanecido estáticas, puesto que hay interés por comunicar los resultados de investigación; sin embargo, con el avance de la ciencia moderna se han privilegiado determinados espacios para la publicación, como las revistas académicas, donde se ha encontrado el cauce para que el público interesado tenga acceso a la diversidad de artículos que se publican anualmente en el mundo. "El objetivo de la comunicación científica es el registro, evaluación, diseminación y acumulación de conocimientos, hechos y percepciones humanas" (Kircz, 1997).

Un aspecto crucial en la construcción del conocimiento son los procesos de comunicación, porque el trabajo teórico y metodológico en las diversas disciplinas no se realiza de manera aislada, sino se organiza en torno a las comunidades científicas. Uno de los canales de comunicación de la ciencia son las publicaciones especializadas, por ejemplo, las primeras publicaciones datan de 1665, como *Journal des Savants* que fue la primera revista científica publicada en Europa y *Philosophical Transactions* de la Royal Society. De manera que los mecanismos de divulgación y toman mayor dinamismo, pues se incrementan y amplían los vínculos de comunicación entre comunidades científicas. "Se transforma la tradicional cadena lineal de comunicación de información en una red interactiva de transmisión de resultados, con reglas y normas de transmitir, evaluar y acumular

[1] Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Estado de México, México. Correos electrónicos: eal@uaemex.mx (Eduardo Aguado López), rrs@uaemex.mx (Rosario Rogel Salazar), ggo@politicas.uaemex.mx (Gustavo Garduño Oropeza), maferzrg@yahoo.com.mx (Mª Fernanda Zúñiga Roca), gbpasifae@gmail.com (Graciela Baca Zapata).

conocimiento" (Pratt, 2003). Permanentemente surgen nuevas aplicaciones tecnológicas que permiten agilizar los procesos comunicativos entre las comunidades científicas, por ello se establece el intercambio de información, el desarrollo de proyectos de investigación multidisciplinarios, firmas de convenios entre universidades e institutos de investigación, transmisión de teleconferencias y creación de redes de conocimiento.

La comunicación académica es definida como "el estudio de cómo los académicos en cualquier campo utilizan y difunden información a través de canales formales e informales" (Borgman citado en Arévalo, 2005). Los espacios formales corresponden a la información publicada en libros y revistas, y que forman parte del acervo de las instituciones educativas. Los espacios informales como los congresos, seminarios, cursos de actualización, son limitados a ciertos destinatarios que tienen acceso a las discusiones y aportes realizados en dichos medios. En los diversos campos disciplinarios se requieren de medios de divulgación y difusión, de esta manera las comunidades académicas buscan formas de fortalecer los múltiples canales para comunicar los resultados de investigación.

Como parte del proceso de comunicación científica es necesario dar cuenta de los resultados obtenidos mediante un reporte escrito, los cuales serán sometidos a revisión por la comunidad de especialistas en el tema; por lo tanto los canales de comunicación son diversos: libros, memorias, informes, patentes, artículos científicos, etc. Las actividades de investigación se encuentran en constante búsqueda de trabajos académicos que fortalezcan sus contribuciones, por lo que se procede a la revisión de diversas fuentes especializadas a fin de identificar los aportes realizados en su área. En este contexto las revistas especializadas representan uno de los múltiples canales de comunicación para acceder a las discusiones, aportes e innovaciones gestadas en un campo disciplinar.

La sociedad de la información, basada en el desarrollo tecnológico, ha modificado sustancialmente las formas tradicionales de comunicación y divulgación científica, pues la convergencia de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) ha posibilitado la convergencia tiempo y espacio, la creación de redes de conocimiento. De acuerdo con Patalano (2005) las revistas científicas son el principal medio de comunicación y conservación del avance del conocimiento a través de la elaboración de artículos especializados. El objetivo de la comunicación científica es la diseminación de los resultados de investigación en diversos espacios especializados, los cuales permiten acceder a los descubrimientos o aportes desarrollados en una disciplina, así como someter a revisión y crítica las ideas y trabajos de los

investigadores. Las revistas científicas "aparecen normalmente en forma de artículos breves dirigidos exclusivamente a los colegas profesionales, las personas de las que se puede suponer que tienen conocimiento de un paradigma compartido y que se resultan ser las únicas capaces de leer los artículos a ellas dirigidas" (Kuhn, 1995: 84). Los canales de comunicación constituidos por las revistas científicas se conforman en uno de los principales medios de difusión, sin que ello represente la desaparición de canales alternativos utilizados en las comunidades académicas basados en los usos, prácticas y hábitos de investigación.

El acceso a las fuentes de información especializada es la piedra angular en el proceso de generación y difusión del conocimiento. Entre los múltiples canales de comunicación, se encuentran principalmente las revistas científicas, dirigidas a un público especializado en una área disciplinar Las revistas científicas constituyen el medio principal de difusión y divulgación del conocimiento, tanto en ciencias exactas sociales y humanidades "los científicos, investigadores y autores en general necesitan que sus trabajos sean publicados, leídos y citados" (Patalano, 2005: 219).

Las revistas académicas son espacios que permiten difundir los resultados de investigación, por ello de hecho se incrementa la edición de estas publicaciones, tanto impresas como electrónicas, además presentan una gran demanda por los investigadores, pues requieren publicar y dar a conocer su trabajo, motivo por el cual la selección de una revista especializada es relevante en el proceso de difusión de la ciencia. La elaboración de artículos que deben ser publicados en revistas especializadas, de preferencia en aquellas que estén adscritas a las bases de datos de reconocimiento, para garantizar el impacto del trabajo, y con ello, el aumento del prestigio y el reconocimiento de la comunidad académica.

A decir de Licea (2004), para que la ciencia sea internacionalmente visible tiene que publicarse en las revistas centrales, ya que a los científicos se les califica por su grado de participación en dichos medios. Los investigadores seleccionan una revista para publicar sus artículos, sobre todo eligen aquellas que gozan de reconocimiento internacional. En este contexto es pertinente bosquejar la situación de las publicaciones latinoamericanas y su inserción en la producción mundial.

La participación de Iberoamérica en la "corriente principal de la ciencia"

De la segunda mitad del siglo pasado a la fecha, el sistema de base de datos e información científica más influyente del mundo es el *Internacional Scientific Information* (ISI), impulsado desde 1950 por Eugene Garfield y posteriormente adquirida por *Thomson Scientific,* empresa dedicada a la recolección de resultados de investigación, mismos que son sistematizados y de los cuales se obtienen los indicadores más influyentes en los procesos de evaluación científica: el FI y diversos indicadores de citación.[2]

CUADRO 1
DISTRIBUCIÓN DE REVISTAS EN EL JCR POR REGIÓN

	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
Total	7370	7282	7618	7681	7834	7934	8282
Europa	3478	3635	3666	3702	3774	3809	4012
Norteamérica	3326	3363	3361	3374	3431	3478	3570
Asia	358	371	378	396	414	424	449
Oceanía	10	107	103	100	103	106	112
Iberoamérica	81	84	88	86	88	93	120
África	26	22	22	23	24	24	29

Fuente. Sistema de Información Científica Redalyc.

La distribución de publicaciones registradas en el JCR de acuerdo con la región de procedencia, es el referente para esquematizar la contribución y participación en la ciencia mundial, pero también es la referencia para destacar las brechas en la distribución del conocimiento. La participación de las regiones en 2007 es el siguiente: África 0.35%, Asía 5.4%, América Latina y el Caribe 0.9%, Europa 48.9%, Norteamérica 42.9% y Oceanía 1.3%.

Es indiscutible que Europa y Estados Unidos son las regiones con mayor proporción de revistas especializadas en la "corriente principal de la ciencia", pues las contribuciones e investigaciones realizadas en las diferentes áreas temáticas son desarrolladas en universidades, institutos y laboratorios que cuentan con un financiamiento considerable en ciencia, tecnología e innovación, lo cual les permite solventar su difusión e incrementar la visibilidad e impacto de la investigación, por lo que los mecanismos de comunicación científica también permiten asignar reconocimiento a los agentes científicos que pueden

[2] Como se recoge en los registros históricos, el conteo de referencias para clasificar el uso de las revistas científicas fue introducido a fines de la década de los años veinte por Gross y Gross. En 1955, Garfield sugirió que el conteo de referencias podía *medir el impacto,* pero el término "FI" no fue usado sino hasta la publicación del *Science Citation Index* en 1963. Actualmente, el CSI forma parte de la empresa *Thomson Reuters*.

incidir sobre la organización de su campo disciplinar. Mientras en el resto de las regiones los promedios de inversión, recursos humanos y registro de patentes son incipientes, y en algunos casos nulos, de tal manera que los investigadores enfrentan dilemas para lograr que sus aportes obtengan posicionamiento, pues las posibilidades de publicar en las revistas centrales son limitadas.

La ausencia de literatura latinoamericana y en lengua española en los registros internacionales contrasta significativamente con la gran producción científica existente en la región que sólo circula y se difunde entre la comunidad iberoamericana y no de manera suficiente (Patalano, 2005: 226). La participación de las publicaciones latinoamericanas en las bases de datos es incipiente aunque el número de artículos ha incrementado en la última década, considerando que en su mayoría se integran por revistas editadas en Estados Unidos y Europa siendo el inglés el idioma de comunicación de los resultados de investigación.

En contraste en Iberoamérica la mayor parte de las contribuciones permanecen en la opacidad, su participación a nivel mundial es incipiente pues sólo los investigadores con mayor prestigio pueden adscribirse en proyectos de colaboración, mientras la mayoría de los resultados de investigación son publicados en revistas institucionales y de cobertura limitada. En el marco de las transformaciones mundiales, gestadas por el desarrollo de TIC, presenciamos el auge de tendencias por cuantificar el desarrollo y avance del trabajo de investigación, mediante la implementación de indicadores que se aproximan a la dinámica del impacto y evaluación de los resultados de la actividad científica.

En las últimas cuatro décadas se ha incrementado la evaluación de la productividad científica conforme a los indicadores de citación e impacto, parámetros utilizados en la definición de la política científica, asignación de recursos, reconocimiento a universidades, científicos y centros de investigación. Por ende se ha impulsado la utilización de métodos cuantitativos y estadísticos para determinar la relevancia de los proyectos científicos. “Los indicadores de ciencia y tecnología tienen un impacto sobre la comunidad científica, que encuentra en los datos un modo de reflexionar sobre sus actividades y sobre sí misma” (Sirilli, 2006: 127).

La conformación de indicadores para la evaluación de la ciencia y tecnología ha sido un proceso que deriva en la emergencia de disciplinas cuyo objeto es el análisis cuantitativo sobre la inversión en CyT, número de investigadores, publicaciones, citas y patentes. El uso de indicadores en los procesos sobre las actividades científicas y tecnológicas, tanto en la

asignación de recursos como en la promoción profesional, ha incentivado la realización de estudios cuantitativos de investigación como una herramienta para visualizar la productividad de países, investigadores y universidades. "Los estudios sobre el tratamiento cuantitativo de la producción científica se ha convertido en una herramienta definitoria en la formación de la política científica de la mayoría de los países del mundo, en la asignación de fondos para la investigación, así como en la promoción profesional de los investigadores" (Aguado y Rogel, 2008: 4).

La propuesta de acceso abierto

En años recientes, los medios de difusión de la ciencia son objeto de cambios vinculados con el desarrollo de las TIC. Se diversifican los canales de comunicación, los mecanismos de información son cada vez más veloces y dinámicos, pues permiten la conexión de investigadores adscritos a diversas instituciones, la citación de artículos y la ampliación de las redes de colaboración científica. A decir de Ochoa (2004: 164), la visibilidad e las revistas podría ser un factor de estímulo, para que los investigadores latinoamericanos le den mayor apoyo a las revistas de la región, en contraste a la tendencia de publicar en revistas incluidas en Thompson Reuters, donde existen muy pocas publicaciones de origen latinoamericano.

La edición en medios electrónicos representa el contraste a la hegemonía del modelo económico de publicación, basado en la suscripción y licencia. "La gestión de este modelo ha recaído mayoritariamente en editoriales comerciales, convertidas en propietarias de los derechos de copia y reproducción, dando lugar a un importante negocio a escala mundial" (Pérez, 2005: 61). Así que un reducido sector de la comunidad académica revisa y consulta las revistas núcleo de su área; mientras un alto porcentaje de investigadores, universidades y bibliotecas se restringen a catalogar las publicaciones institucionales o regionales.

Las revistas editadas en Estados Unidos y Europa tienen precios elevados por la suscripción. "En la actualidad se publican en el mundo unas 24,000 revistas que sacan a la luz unos 2,500,000 artículos. No todas las revistas valen lo mismo, pero la suscripción de algunas como *Brain Research* alcanzan los 22,000 euros" (Lafuente, 2004). Esta situación representa la construcción de un monopolio en la industria editorial, el ejemplo por excelencia, es el de la empresa Thomas Reuters, el mayor consorcio mundial de libros y

publicaciones académicas. Desde la década de los años 80 y 90 se postula la denominada crisis de las revistas, gestada por los siguientes problemas: 1) elevados precios de las revistas y 2) grandes demoras entre la fecha que se escribe un artículo y cuando éste aparece publicado en la revista.

Si se consideran los problemas de financiamiento y distribución de las publicaciones especializadas, sobre todo en países donde es inaccesible la consulta de revistas que requieren suscripción, por lo que se restringen las posibilidades de mantenerse informado sobre las innovaciones gestadas en las diferentes disciplinas científicas y con ello la participación y visibilidad en la producción científica mundial. Tales acontecimientos son el punto de emergencia de proyectos que postulan la necesidad de impulsar la literatura de Acceso Abierto (AA) —en lo sucesivo—. La crisis de precios en las editoriales por sí misma es un factor en el crecimiento del movimiento de AA.

Un movimiento (open access)

La declaración de Budapest fue producto de la Conferencia Mundial sobre la Ciencia para el siglo XXI, organizada por la UNESCO-ICSU. Entre los principales elementos acordados en la reunión destaca el pronunciamiento general por el acceso libre a los textos, para su consulta, descarga, impresión y distribución, respetando los derechos de autor vigentes, lo cual se podría hacer a través de Internet (BOAI, 2002).

A esta declaración se sumaron la de Bethesda, derivada de una reunión en el *Howard Hughes Medical Institute* en *Chevy Chase*, *Maryland,* en la cual se destacó el papel de Internet para compartir resultados de investigación, y la de Berlín, suscrita por representantes y científicos de países europeos que asistieron al evento convocado por la sociedad Max Planck, en este caso se hizo énfasis en que los autores garanticen el derecho de acceder a su trabajo. Desde entonces, la misma organización ha convocado en cinco ocasiones a especialistas e interesados en el tema para debatir sobre las cuestiones fundamentales y presentar opciones que ayuden a sortear las complicaciones operativas del acceso abierto (De Robbio y Subirats, 2008).

La Declaración de Budapest define al acceso abierto como "disponibilidad gratuita en la Internet pública, para que cualquier usuario la pueda leer, descargar, copiar, distribuir,

imprimir, con la posibilidad de buscar o enlazar todos los textos de estos artículos, recorrerlos para indexación exhaustiva, usarlos como datos para software, o utilizarlos para cualquier otro propósito legal, sin barreras financieras, legales o técnicas, distintas de la fundamental de ganar acceso a la propia Internet" (BOAI,[2] 2002). La declaración reconoce la convergencia entre las estrategias tradicionales de comunicación y la nueva tecnología para la diseminación del conocimiento, pero éste es considerado como un bien público, es decir, se reconoce que la publicación de los resultados es parte de la investigación científica, y los gastos de publicación son parte de los costes de investigación.

Las iniciativas de BBB[3] promueven principalmente dos estrategias para enfrentar los retos de la publicación científica y establecer canales más abiertos de comunicación: el autoarchivo de los documentos de los investigadores en los depósitos abiertos de documentos y el impulso a la publicación en revistas especializadas de libre acceso. En este contexto los medios de uso y consumo sobre la producción científica han encontrado en el AA la alternativa para recuperar el trabajo académico, sobre todo el editado en revistas que no se encuentran visibles en la corriente principal de la ciencia, es decir, en los servicios que ofrece Thompson Reuters.

Una visión incluyente

El conocimiento es un bien común al cual pueden acceder los usuarios que lo requieran, para desplegar los textos completos, consultarlos e imprimirlos sin restricciones económicas o tecnológicas, sólo necesitan acceder a Internet. En este sentido, el AA representa una visión incluyente al postular la eliminación de barreras económicas o legales que impidan el uso y consulta de los informes de avances o resultados de investigación. El acceso abierto denuncia que los científicos que desarrollan proyectos de investigación, por lo regular financiadas por fondos públicos, en algunas ocasiones no pueden acceder a sus propios trabajos, siendo ellos precisamente los que producen y ofrecen gratuitamente la materia prima de la que se nutren las revistas y las editoriales porque tienen que pagar una suscripción para consultarlos.

[3] Las BBB hace referencia a las declaraciones de Budapest, Bethesda y Berlín.

En el marco de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información, realizada en Ginebra, en diciembre de 2003, se menciona "que todos puedan acceder y contribuir a la información, las ideas y el conocimiento es indispensable en una sociedad de la información incluyente". También se acentúa la eliminación de las barreras que impiden el acceso equitativo a los beneficios de la sociedad de la información y la economía del conocimiento. Por ello impostergable la creación de una propuesta para reivindicar el derecho a la información sin restricciones.

La actividad científica y tecnológica tiene sentido en la medida en que la sociedad se apropia del conocimiento. Esto se logra siempre y cuando todo producto de investigación se divulgue en la comunidad interesada. La participación e incorporación de los países latinoamericanos en la denominada "corriente principal de la ciencia" está relacionada con problemáticas particulares de la región. A decir de Quintanilla (2001), en casi todo Latinoamérica, la mayoría de las revistas científicas son total o parcialmente financiadas por las universidades o instituciones de educación superior, por lo que el presupuesto es limitado e incide para mantener la periodicidad y permanencia de la publicación.

La filosofía AA es una herramienta de la democratización del conocimiento, porque los costos no son asumidos por los lectores y usuarios, sino por los productores, es decir, las instituciones y dependencias donde se edita y subsidia la publicación. Más de 30 naciones, en 2004, han firmado la Declaration on Access to Research Data From Public Funding de la OCDE. Finalmente, las mencionadas declaraciones encuentran legitimación en los postulados del AA, pues permite la inclusión y visibilidad de las comunidades académicas, además de generar mecanismos para la construcción de una sociedad más equitativa y democrática.

La filosofía del AA: el conocimiento es un bien común

En la sociedad del conocimiento, el crecimiento y posibilidad de reducción de las brechas al interior de un país descansa en el uso intensivo de la actividad científico-técnica generada por ellos y aquella denominada "gran corriente de la ciencia". Por ello, es indispensable reducir la brecha en el acceso, generación y uso de la literatura científica que utiliza el sistema de revisión por pares, es decir, iniciar un proceso de democratización del conocimiento.

Sí se admite que los tradicionales mecanismos bajo los que opera la comunicación científica en el mundo marginan la producción de las regiones menos desarrolladas, la única vía plausible para deslocalizar el área de influencia de la ciencia que se gesta en una región como la iberoamericana está en impulsar la democratización del acceso a los resultados de investigación. La distancias no radican en la formación del capital humano —de hecho se forman en esos países— sino en el acceso al conocimiento. Sí transformamos el actual sistema de comunicación científica cerrado por uno abierto, contribuiríamos a una mayor eficiencia en los recursos destinados a I+D, en el desarrollo de los países y en el progreso de ese bien público que llamamos ciencia.

Las investigaciones financiadas con recursos públicos pueden ser disponibles gratuitamente por representar un bien común, situación acordada en la declaración de Salvador, en 2005. Por consiguiente el AA ha incrementado la participación de los investigadores, porque sin recibir un pago a cambio, su trabajo está "libre de regalías". Asimismo integran estrategias para crear mayor efecto y equidad en los procesos de comunicación científica. Por un lado, porque se reducen los costos para el proveedor o editor; por otro, permite al autor dar su consentimiento al AA sin perder ingresos. "La literatura libre de regalías más importante se centra en los artículos de investigación científica y académica evaluados por pares, y sus pre-impresiones" (Suber, 2006: 19).

En este sentido, el acceso abierto es el medio idóneo para impulsar la democratización del conocimiento; en particular para los países que no pueden suscribirse a bases de datos comerciales o a revistas especializadas editadas en Estados Unidos y Europa por falta de financiamiento. Por ello los investigadores suscritos a universidades y centros de investigación de países en desarrollo empiezan a participar activamente en la producción científica mundial. "Varias organizaciones de financiación de la investigación en varios países están ofreciendo estímulos para que los autores publiquen en revistas de acceso abierto en repositorios o depósitos institucionales con revisión por pares" (Friend, 2005: 2).

Un sustento legal (Creative commons/copyleft sobre copyright)

Los obstáculos a los que se ha enfrentado la expansión del acceso abierto deriva de la aplicación de los principios legales de la propiedad intelectual al contexto digital. Las

bibliotecas digitales no tienen lugar en el actual esquema de propiedad intelectual, debido a de que cada consulta genera una copia y por ende esta prohibido su reproducción sin la previa autorización del titular de los derechos. Las declaraciones de BBB coinciden en lo relativo al copyright de los trabajos: "El poseedor del copyright sobre el trabajo debe consentir la reproducción, uso, distribución y acceso a través de Internet con la finalidad responsable, siempre con el reconocimiento y agradecimiento de la autoría del mismo".

La consulta de publicaciones especializadas facilita el acceso a las innovaciones y discusiones gestadas en las comunidades académicas; siempre y cuando se respeten los derechos de autor, y se le dé crédito por medio de la citación la cual permite evaluar el impacto del trabajo científico: "La única restricción a la reproducción o distribución, y el único rol para los derechos de autor en este dominio, debiera ser el dar a los autores control sobre la integridad de su trabajo y el derecho de ser reconocidos y citados en forma propia" (Suber, 2006: 16). El copyleft hace referencia a un tipo de licencia que autoriza la libre, copia, distribución y modificación de la obra.

El acceso abierto es compatible con los derechos de autor, la revisión de pares y los ingresos. "La base legal del AA es o bien el consentimiento del poseedor de los derechos de autor, o el dominio público" (Suber, 2006: 17). La iniciativa fue impulsada en la Universidad de Stanford por Lawrence Lessing. Creative Commons es una organización sin fines lucrativos, motivo por el cual proporciona modelos de licencias en distintos idiomas y adaptadas a diversas legislaciones nacionales que permiten a los autores hacer públicos sus trabajos, reservándose algunos derechos, como su uso comercial.

La propuesta de open access requiere de la fundamentación de un sustento legal (Creative Commons México/copyleft sobre copyright), que sea revisada por especialistas en la normatividad jurídica. A fin que los proyectos de investigación, ediciones y publicaciones, adscritos bajo la rubrica de acceso abierto, tengan los respaldos legales para hacer válida su forma de trabajo, donde el usuario es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra: "Los artículos se publicarán bajo una licencia de Creative Commons que permitirá copiarlos y distribuirlos públicamente, así como hacer copias derivadas a partir de ellos siempre y cuando se cite al autor original y la utilización no tenga fines comerciales" (Pérez, 2005: 62). Por tanto, es necesario elaborar un marco jurídico que regule los obstáculos legales de los resultados de investigación puedan ser compartidos sin establecer restricciones. El origen y la naturaleza del movimiento copyleft, es decir, que el autor de las obras permite que

los receptores de la misma copiar, distribuir, modificar su obra y crear una derivada, la aplicación de licencias Creative Commons.

SICR: herramienta para analizar la organización social de la ciencia regional

La escasa presencia de la producción científica de América Latina y el Caribe en las grandes bases de datos del mundo, ha derivado en el impulso por crear proyectos donde se recupere la dinámica de la producción científica de la región. En consecuencia, se han desarrollado propuestas de acceso abierto (*open acces*) como la Red de Bibliotecas CLACSO, Redalyc y Scielo. Estos proyectos le han dado visibilidad a la producción científica de Latinoamérica principalmente, pero también la han hecho visible al mundo.

Actualmente dichas bases de datos tienen a disposición del público más de mil publicaciones científicas a texto completo, con alto nivel de calidad y con procesos de dictamen. A fines del 2007, estos sistemas ofrecían cerca de 200 mil artículos a texto completo en conjunto. De las poco más de mil revistas disponibles en CLACSO, Redalyc y Scielo, alrededor de 100 se encuentran en al menos dos sitios (10%), lo que permite enfatizar el esfuerzo que han realizado dichos proyectos (Redalyc con cinco años y Scielo con diez); así como las diferencias que mantienen respecto a objetivos, disciplinas y cobertura geográfica

Las tecnologías de la información y la comunicación brindaron elementos fundamentales para la creación y consolidación de proyectos que buscaban aumentar la visibilidad de la producción científica. A pesar de la importancia de las revistas especializadas como medio de divulgación, su uso en las ciencias sociales y humanidades está menos arraigado que en las naturales y exactas, por lo tanto su trabajo editorial se encontraba disperso, así se detectó la necesidad de crear un foro que hiciera eco de las aportaciones expuestas en las publicaciones de ciencias sociales y humanidades y, con ello, incrementar su presencia y coadyuvar a su consolidación.

Con el propósito de mostrar que la ciencia periférica existe y es de calidad, se propuso e instrumentó la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Redalyc), proyecto creado por un grupo de investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de México. En el 2003 se abrió formalmente el portal <http://redalyc.org>, el cual contaba con 28 revistas y mil 200 artículos a texto completo. Al siguiente año se incorporaron

entre sus servicios las estadísticas de uso y empezó a rendir frutos el trabajo para vincular esfuerzos con otras entidades comprometidas con el acceso abierto (véase cuadro 2). A través de los años el proyecto Redalyc se ha fortalecido hasta su transformación en Sistema de Información Científica.

CUADRO 2
CRONOLOGÍA DE REDALYC

2003	2004	2005	2006	2007	2008
Inicia Redalyc con financiamiento UAEM Incorporación de revistas de ciencias sociales y humanas editadas en y sobre América Latina Incorporación de revistas editadas en España y Portugal	Liberación de estadísticas de uso Financiamiento de Universia Santander	Desarrollo del SEGE (Sistema Electrónico de Gestión Editorial) Convenios con: OCLC, DOAJ, HAPI, Latindex y Creative Commons	Incorporación de revistas de ciencias naturales y exactas Financiamiento de Conacyt México Convenios con: Cátedra Unesco de Nuevas Tecnologías, e-Revistas, *Google Scholar* y Grupo Scimago	Definición de nuevos criterios, políticas y procedimientos para la admisión, clasificación y permanencia de las revistas científicas de su acervo Propuesta metodológica de indicadores bibliométricos Liberación del OAI-PMH para Redalyc y para cada revista Análisis de redes de colaboración científica en Iberoamérica	Lanzamiento del Sistema de Información Científica Redalyc: —Hemeroteca —Procesos editoriales —Indicadores de uso —Indicadores bibliométricos —Redes sociocientíficas

Fuente: Redalyc (2008). Sistema de Información Científica Redalyc, UAEM.

La importancia de la base de datos ha hecho que parte de los esfuerzos centrales se enfoquen en su incremento. El acervo de Redalyc se modifica constantemente debido a la incorporación de revistas. El crecimiento más sustancial se ha generado desde el año pasado, el cual cerró con 500 publicaciones y 75 mil artículos. Hasta el 17 de julio de 2008 se contaba con 546 revistas, 8 mil 500 números y más de 102 mil artículos. En sólo unos meses se adhirieron 50 mil autores y 2 mil 900 instituciones,[4] hasta alcanzar las cifras que se muestran a continuación.

[4] Consideradas en los términos ya advertidos, esto es, que se toman organizaciones, facultades, institutos, etcétera.

Los países que tienen presencia en la colección son 15, el mayor porcentaje de revistas lo detenta México, le siguen por orden de importancia Colombia, España y Brasil (véase cuadro 3).

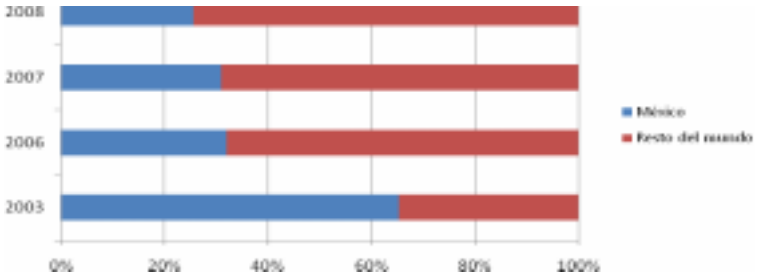
CUADRO 3
NÚMERO Y PORCENTAJE DE REVISTAS POR PAÍS

País	Ciencias sociales y humanidades	Ciencias naturales y exactas	Total Abs.	Total %
México	93	56	149	27.4
Colombia	69	21	90	16.6
España	70	12	82	15.1
Brasil	50	16	66	12.2
Venezuela	34	8	42	7.7
Chile	30	11	41	7.6
Argentina	22	9	31	5.7
Costa Rica	9	3	12	2.2
Perú	4	4	8	1.5
Portugal	7	0	7	1.3
Latinoamericanistas	5	0	5	0.9
Puerto Rico	3	0	3	0.6
Cuba	1	2	3	0.6
Ecuador	2	0	2	0.4
República Dominicana	1	0	1	0.2
Uruguay	0	1	1	0.2
Total	400	143	543	100.0
%	73.7	26.3		

Fuente: Sistema de Información Científica Redalyc, junio del 2008.

Si bien es cierto que la presencia mexicana con respecto a los demás países es mayor, cabe advertir que con el paso de los años el peso relativo de México ha disminuido notablemente (véase gráfica 1).

GRÁFICO 1
EVOLUCIÓN DE LA PROPORCIÓN DE REVISTAS DEL ACERVO REDALYC
MÉXICO Y RESTO DE LOS PAÍSES



Fuente: Sistema de Información Científica Redalyc, UAEM.

Así como se ha procurado incorporar publicaciones de más países iberoamericanos, se ha cuidado que la cobertura por temáticas se expanda. Como se observa en el cuadro 1, durante el 2006 se incorporaron revistas de ciencias naturales y exactas, la tradición más arraigada en éstas para las publicaciones especializadas ha hecho que a pesar de tener menos años de pertenencia, tengan un rápido crecimiento, sin dejar de lado las de ciencias sociales y humanidades, que se mantienen a la cabeza con "educación".

Una contribución directa de Redalyc a los portales científicos, en los cuales sólo se ponen los artículos y no las portadillas. A través de tal aportación se contribuye a la visibilidad de la ciencia, ya que reconoce al editor y se pone la ficha bibliohemerográfica completa, la cual no siempre se encuentra en el material que circula en la Web, situación que dificulta la citación. En 2007 se agregaron servicios adicionales como resumen y palabras clave en al menos dos idiomas, páginas de las publicaciones, metadatos XML[5] e indicaciones para que los usuarios puedan citar en diferentes estilos. Además se crearon portales especializados por institución, país y área. Actualmente los abiertos y accesibles desde la página principal son CLACSO, UAEM, CONACYT, Colombia, Costa Rica, España, México, Comunicación, Educación, Psicología, Política y Estudios Territoriales. Cada uno cuenta con sus motores de búsqueda, consulta especializada y estadísticas particulares.

[5] El XML (*Extensible Markup Language*) es un metalenguaje extensible de etiquetas desarrollado por el *Word Wide Web Consortium* (W3C). Es una forma de definir lenguajes para diferentes necesidades. La hemeroteca de Redalyc lo utiliza para los formatos de *Goggle Scholar* y OAI-PMH (*Open archives initiative-Protocol for Metadata Harvesting*).

Como parte de los procesos de generación de información cuantitativa los indicadores de uso se liberaron en el 2004, desde entonces han permitido conocer la demanda del sitio y las principales actividades de los visitantes. A través de las estadísticas generadas se supo que el año pasado se descargaron más de 21 millones de artículos, con un promedio mensual de dos millones. Cada día se descargan aproximadamente 85 mil artículos y las visitas mensuales a la página son alrededor de 8 millones. Entre los reportes accesibles desde la página principal se tienen los de artículos, revistas y editoriales.

GRÁFICO 2
VISUALIZACIÓN ESTADÍSTICAS DE LA INFORMACIÓN CIENTÍFICA, REDALYC

Existen ocho tipos de reportes y cada uno de ellos cuenta con indicadores específicos. Los indicadores de uso permiten realizar el seguimiento de la consulta a las publicaciones incluidas en el acervo y además conocer su impacto en términos de consulta. En otro sentido, como parte de la reconfiguración de Redalyc se desarrolló la metodología y el software para generar indicadores bibliométricos, para lo cual es fundamental el trabajo exhaustivo de normalización,[6] etapa en la que se encuentra el sistema. Esta propuesta metodológica cuenta

[6] Se entiende por normalización la homologación de los datos, esto es, que todo esté escrito de la misma forma para que sea reconocida por los procesos automáticos de generación de indicadores; por ejemplo, en el caso de los autores se llegaron a advertir hasta diez formas distintas de escribir el nombre, lo cual impide la realización de indicadores bibliométricos, lo mismo sucedía con el resto de la información. Por ello, actualmente se encuentra en revisión el catálogo de instituciones y el resto de datos para llevar a cabo el proceso de normalización.

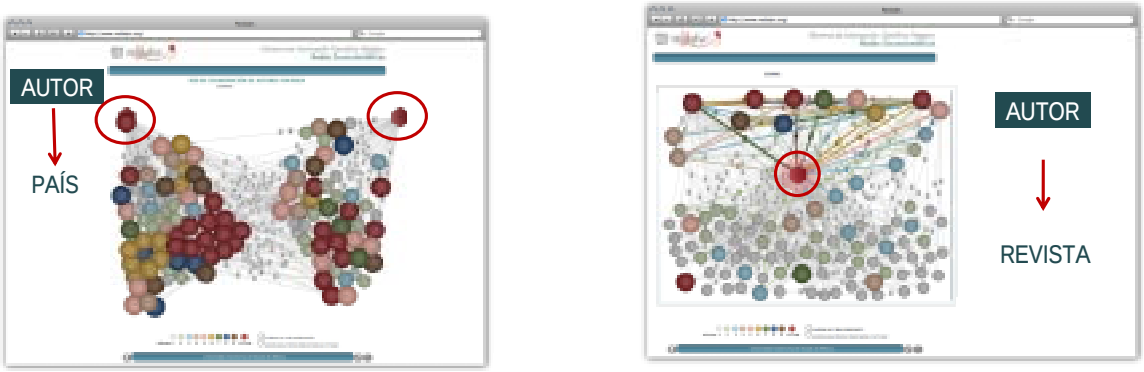
con 24 indicadores para la dimensión cuantitativa de la producción científica, nueve para la cualitativa y diez de colaboración científica, todos ellos se podrán consultar por área, institución, país y revista, igualmente se podrán solicitar comparativos entre categorías. La siguiente figura es un ejemplo de la forma en la que se desplegarán.

GRÁFICO 3
INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS, REDALYC

El módulo de redes sociocientíficas se derivó del convenio de colaboración con el Grupo de Investigación Scimago, conformado por académicos de la Universidad de Granada, Extremadura, Carlos III (Madrid) y Alcalá de Henares, colectivo creador del Atlas de la Ciencia y del Scimago Journal Rank. El trabajo en indicadores bibliométricos también parte de esta colaboración.

Con los análisis de redes se observa la organización estructural de la investigación, a través de un estudio de los patrones generales de producción científica, como nacionalidad, institución, autor y adscripción. Destaca la revisión de las coautorías, con las cuales se identifican los lazos de colaboración y consolidación de grupos de investigación. Los tipos de esquemas que se podrán desplegar serán por país, institución y autor, siguiendo la teoría de redes, en la que el tamaño de los nodos y el grosor de las líneas son proporcionales al de su participación.

GRÁFICO 4
EJEMPLOS DE REDES REDALYC



Reflexiones finales

Más allá de la posibilidad o no de incrementar la inversión pública en materia de desarrollo científico y tecnológico en países con menores niveles de desarrollo relativo, es importante destacar que tanto la eficacia como eficiencia de dicho gasto dependen, en gran medida, de la posibilidad de que los resultados de investigación sean transmitidos y consumidos por los integrantes de las comunidades científicas con las que se desea establecer diálogo.

En este sentido, el que la comunicación de la ciencia en los países menos desarrollados sea poco eficaz orilla a que su propia producción científica —por más relevante que sea— permanezca en la penumbra; esto debido a que se recurre a canales de comunicación de alcance estrictamente local o regional e, incluso, aun cuando les es posible publicar en revistas de alto reconocimiento internacional, sus posibilidades de ser leídos y citados son menores que las de los científicos de países desarrollados.

Una de las posibles vías para superar esta problemática y contribuir a modificar el escenario descrito es "hacer visible" la producción científica de nuestra región mediante el uso de las TIC, generando con ello las posibilidades que permitan hacer visible y disponible la producción científica en sistemas paralelos —y no por ello menos eficientes—.

En este contexto el Sistema de Información Científica Redalyc ratifica su compromiso por lograr que la democratización en el acceso al conocimiento en la región latinoamericana

sea una realidad; la responsabilidad de un sistema de este tipo es continuar desarrollando esfuerzos por lograr que, cada día, las principales revistas de calidad de la región sean visibles a través de internet y en acceso abierto.

Bibliografía

Aguado López, Eduardo, Rosario Rogel Salazar y Arianna Becerril García (2008), "Limites e potencialidades da avaliação científica: crítica epistemológica à cobertura de bases de dados e à construção de indicadores", en S.M.S.P. Ferreira y M.G. Targino, *Visibilidade e acessibilidade de revistas científicas,* São Paulo, SENAC, en prensa.

Arévalo, Julio Alonso (2005), "Comunicación científica y edición alternativa. Visibilidad y fuentes de información en ByD", en *Curso "Fuentes de información especializada y nuevas formas de comunicación científica"*, Salamanca, España, http://eprints.rclis.org/archive/00004976/01/Curso_Fuentes1.pdf.

BOAI (Budapest Open Archives Initiative) (2002), www.soros.org/openaccess.

CINDOC-CSIC (2004), "Revistas científicas electrónicas: estado del arte", http://www.tecnociencia.es/e-revistas/especiales/revistas/pdf/e-revistas_informe.pdf. Consultado el 17 de febrero de 2008.

Friend, Frederick J. (2005), "El apoyo de las agencias de financiación de investigación al acceso abierto", *RED. Revista de Educación a Distancia,* vol. V, núm. 13, España, diciembre, Universidad de Murcia.

Kircz, Joost (1997), *Scientific communication as an object of science. A contribution to the Academia Europea workshop. The impact of electronic publishing on the academic community,* Estocolmo, 16-20 abril, wns.uva.nl/projects/commphys/home.htm.

Kuhn, Thomas (1995), *La estructura de las revoluciones científicas,* México, Fondo de Cultura Económica.

Lafuente, Antonio (2004), *Bien común y open access*, http://www.madrimasd.org/cienciaysociedad/debates-actualidad/historico/default.asp?idforo=GlobalIDI-13.

Licea de Arenas. Judith *et al.* (2004), "Evaluacionitis ¿una nueva enfermedad?", *Biblioteca Universitaria,* vol. 7, núm. 2, México, julio-diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ochoa-Henríquez, Haydée (2004), "Visibilidad: el reto de las revista científicas latinoamericanas", *Opción*, vol. 20, núm. 73, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Patalano, Mercedes (2005), "Las publicaciones del campo científico: las revistas académicas de América Latina", *Anales de documentación. Revista de Biblioteconomía y Documentación*. núm. 8, Universidad de Murcia.

Prat, Ana María (2003), "Revistas electrónicas y la comunicación científica en mutación" (ponencia presentada en el III Taller de Obtención de Indicadores Bibliométricos y de Actividad Científica), Madrid.

Pérez Solís, D. y L.M. Rodríguez Fernández (2005), "El acceso abierto a la información científica", *Boletín de la Sociedad de Pediatría de Asturias*, vol. 45, núm. 192, España,

Quintanilla Montoya, Ana Luz (2001), "Las revistas científicas mexicanas: su importancia, retos y reconocimiento nacional e internacional", en Eduardo Loría Díaz (ed.), *Viejos y nuevos dilemas de las revistas académicas,* México, Universidad Autónoma del Estado de México.

De Robbio, Antonella e Imma Subirats Coll (2008), "Berlin5 Open Access. Desde la práctica al impacto: consecuencias de la diseminación del conocimiento", *Biblios*, núm. 30, enero-marzo, www.redalyc.org.

Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) (2008), *Sistema de Información Científica Redalyc: La ciencia que no se ve no existe. Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México-Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Sirilli, Giorgio (2006), "El desarrollo de indicadores en ciencia y tecnología en la OCDE: La Red NESTI", en Mario Albornoz y Mario Alfaraz (eds.), *Redes de conocimiento. Construcción, dinámica y gestión,* Buenos Aires, RICYT/CYTED/UNESCO.

Suber, Peter (2006), "Introducción al acceso abierto", en Dominique Babini y Jorge Fraga (comps.), *Edición electrónica, bibliotecas virtuales y portales para las ciencias sociales en América Latina y el Caribe,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

REGRESAR AL ÍNDICE

Segunda parte
Derechos humanos: *espacio* emancipatorio

PRESENTACIÓN
DERECHOS HUMANOS: *ESPACIO* EMANCIPATORIO

Esta segunda parte del libro se articula sobre la noción de “derechos humanos” y no ya sobre la de democracia. Completa así el cuadro de los desafíos propuestos y de las pistas a recorrer.

Los trabajos y los autores son una muestra cabal de la diversidad y del encuentro que este tema provoca. Disciplinas, edades, género, nacionalidades e ideologías distintas —y hasta opuestas, en algún caso— se han reunido para ofrecer sus perspectivas de los derechos humanos tanto por las implicancias teóricas como por las realidades históricas que entrañan.

Se trata de diez trabajos que dan cuenta, a la vez, de un marco teórico preciso y de una práctica en campos diversos. La presentación de cada uno de ellos puede ayudar a la lectura y a proponer un entramado peculiar. La secuencia de esta presentación quiere seguir una lógica que permita emparentar los trabajos, todos redactados por separado, y mostrar las coincidencias y especiales acentos (las divergencias, en cambio, quedan encomendadas a la perspicacia de la lectura). Entre ellos es posible trazar muchas líneas de convergencia (hubieran permitido varios legítimos diferentes ordenamientos de la secuencia de los trabajos) que relacionan los escritos de Goyenechea, Ribeiro, Ripa, Fernández y Ceroni por la carga teórica que tienen. Los de Goyenechea, Ceroni, Penhos, Solís, por su acento en el problema de la discriminación. Los de Velasco, Solís, Ceroni, Manchini y Ripa por el hacer pie en la situación histórico-política. Los de Brardinelli y Solís por la referencia al campo religioso. Los de Manchini, Penhos, Fernández y Ceroni, por la relación con el campo educativo. Los de Brardinelli y Velasco por la movilización de espacios supuestos de estado de derecho. Y así en otras posibilidades. Pero todos ponen en común el interés en mostrar que esta nueva categoría, este nuevo “sistema de nombres”, como los llama Segato, que son los “derechos humanos” abren una perspectiva teórica, inauguran una situación política y obligan —a la vez que dan instrumentos— a realizaciones prácticas de cuya obligación quizá nunca antes fuimos tan conscientes.

Que esta novedad histórica, gracias al refuerzo de sentido que los estudios le otorgan y la vigencia social que las prácticas instalan, sea reconocida como un *espacio*, una arena nueva donde puede jugarse la emancipación real de las personas y de los pueblos, es el resultado esperado de toda esta parte del libro.

Elisa Goyenechea, docente de la Universidad Católica Argentina, inicia la serie con un trabajo medular de análisis teórico sobre la postura de Hannah Arendt en la desconfianza inicial de la conocida pensadora respecto de los derechos humanos, entonces recientemente proclamados, por su relación con una *naturaleza humana* o con una *creación* divina que los fundamente.

Uno de los textos que trabaja es desconocido entre nosotros y el hallazgo de Goyenechea de la publicación alemana muestra una perspicaz y aguda mirada de Arendt sobre los derechos humanos, a los que, a la vez, apoya y critica en su pretensión naturalista. El desarrollo de las preguntas y el planteo de dudas se coronan con la famosa expresión arendtiana acerca de la existencia —o necesidad— de un solo derecho: "el derecho a tener derechos". Goyenechea compara la situación histórica en la que la pensadora alemana dudara de la eficacia de la proclamación de derechos —época de exclusión y muerte de los nuevos parias de la postguerra, época de imperialismos colonialistas genocidas— a la situación actual: no duda en señalar los padecimientos de los y las migrantes y su condena a vidas inciertas y a muertes seguras —en medio de desprecios y desconocimientos totales— como las violaciones más flagrantes de los derechos humanos que obligan a replantearlos con seriedad y distantes de todo romanticismo voluntarista.

Luisa Ripa —docente e investigadora del Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" (CeDHEM) de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), en Argentina— expone una situación de "estallido" social y cultural de los derechos humanos, con implicancias y cambios profundos al modificar ciertos discursos vigentes y al proponer una nueva forma de definición identitaria. A su juicio este movimiento puede entenderse desde el despliegue nocional de Ricoeur sobre el "reconocimiento" como una auténtica ética que muestra las conflictivas que atraviesan este movimiento y ofrece algunas pautas de construcción positiva. De este modo combina una reflexión de carácter teórico-filosófico con una aplicación a la situación histórica presente, con especial mención de las tensiones que atraviesan a los derechos humanos y las tareas éticas que reclaman.

El trabajo del Dr. David Velasco Yáñez, investigador del Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, Jalisco, México, se presenta como una reflexión en torno al fenómeno histórico de "lucha contra el terrorismo" que se considera desatado como "efecto del 9/11". El ataque a las torres y a la seguridad de los ciudadanos y las ciudadanas de Estados Unidos de Norte América habría desplegado una serie de lesiones que, sin embargo, el autor considera anteriores al ataque: en todo caso, la urgencia es la de una nueva lucha por los derechos humanos. Aunque "reconstruir la historia del movimiento en defensa de los derechos humanos es una tarea pendiente, a escala internacional, pero sobre todo en cada país", rescata como positivo el hecho de la multiplicación de las ONG que luchan en este sentido, pero hace lugar a tres críticas muy interesantes para hacer de este debate una discusión real y no un mero "como si", dado el acuerdo general supuesto a favor de los derechos humanos. Estas críticas son: primero, la situación técnica de estadocentrismo y el no haberlo enfrentado claramente a la paradoja de la violación sistemática que operan los estados: su condición de garante y violador no ha sido suficientemente discutida. Segundo, un análisis de los tratados internacionales de libre comercio que se vienen firmando y la violación de derechos que suponen, no por accidente, sino por el mismo contenido de los tratados. Por último, Velasco ofrece una crítica muy interesante y aguda que tiene que ver con los protagonistas de las luchas a favor de los derechos humanos; para hacer ver que hay reivindicaciones y demandas que no constituyen agenda de las ONG de derechos humanos y sí de otras asociaciones civiles, como los sindicatos.

El relato acerca de la creación de un humano artificial, que no fuera a morir y dotado de exclusivas notas positivas y que termina siendo el monstruo del doctor Frankenstein, le permite a Adriana Ribeiro Alves, de la universidad chilena de Concepción, presentar el desconcierto actual sobre la significación del avance científico-tecnológico en el mismo sentido histórico-conceptual de los autores precedentes. Pero Ribeiro Alves hace pie en la construcción de la bioética en los tiempos de los derechos humanos y así las dificultades teóricas, pero sobre todo prácticas, se cruzan tanto entre los individuos y sus intereses y necesidades como entre las disciplinas y sus especiales enfoques y tradiciones. La autora defenderá que no es ya posible un abordaje exclusivamente mono-disciplinar, por llamarlo de algún modo, y que se impone la necesidad de la multidisciplinaridad y de una práctica dialogal epistemológica de modo que el derecho, la filosofía, la ciencia, la ética y la

tecnología elaboren las tesis y respuestas bioéticas que nos preocupan, en especial, como derechos.

Daniel Solís, de la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, también hace pie en el fenómeno del crecimiento de los derechos humanos, pero desde la perspectiva del *pluralismo* y la proliferación de movimientos de defensa de las identidades culturales y políticas de diversos pueblos originarios, en relación con la Iglesia Católica en su posición histórica y sus modificaciones presentes. Las modificaciones se articulan desde la definición del Estado mexicano como laico y desde el fenómeno religioso de crecimiento de confesiones cristianas no católicas (en especial el pentecostalismo) y el reacomodamiento de esa Iglesia históricamente hegemónica ante el Estado laico y ante la pluralidad religiosa. Solís hace trabajar esos movimiento en la clave de los derechos humanos: de ese modo muestra las dificultades de las instituciones religiosas en general y de la Iglesia Católica en particular para permitir que los derechos humanos sean respetados en el seno de sus comunidades, por ejemplo, respecto de la prohibición de todo tipo de discriminación por razones de género. Pero lo interesante es el modo como muestra que esa misma Iglesia comienza a hacer de los derechos humanos una bandera de reclamo y de lucha con lo que se asegura —según opinión del autor— una participación política destacada y novedosa. En esa ambigüedad respecto de los derechos humanos describe su análisis crítico.

Rodolfo Brardinelli —del CeDHEM de la UNQ y del Centro de Estudios Sociales de la Vida Penintenciaria (CESVIP)— presenta un estudio interesante y sostenido acerca de los "pabellones" carcelarios que se definen por confesiones religiosas.

Analiza con cuidado la situación de esos ambientes y los relaciona tanto con la vida concreta —bienestar y e intereses de los detenidos— como con la política carcelaria y los intereses de los guardiacárceles y directores de penales.

La situación de cuidado de la vida y mejoras de la calidad de convivencia de los "pabellones evangélicos" se atraviesan por una cantidad de estrategias para lograr esos lugares, para permanecer y para subsistir en los que las cuestiones referidas a la fe y a la conversión religiosa tienen un lugar, al menos, ambiguo y hasta dudoso.

La paradoja de estas situaciones que por un lado resguardan derechos —elementales, como el de la vida— y por otro vulneran otros —como el de igualdad de oportunidades e igualdad ante la ley— se corona con la situación de una unidad carcelaria que en su totalidad

se define como “evangélica”. Este punto de identificación plena entre la institución estatal y una iglesia particular es el que merece las consideraciones más agudas y problemáticas de parte del autor.

Un trabajo colectivo presenta a varios investigadores de la Universidad Presbiteriana Mackenzie, de San Pablo, Brasil, que, liderados por la doctora Mary Rosane Ceroni explicitan un proyecto ambicioso de formación de líderes en comunidades “en situación de riesgo socio-ético-político-económico”. Los autores hacen una fuerte apuesta a una modificación sustancial tanto del criterio como de las prácticas de promoción humana. Referido al criterio fundamentan en los derechos humanos y en teorías comprometidas socialmente, como las de Paulo Freire, las tesis más claras y rotundas en cuanto a la dignidad humana. En cuanto a las prácticas, muestran las estrategias participativas y de entrenamiento democrático pero insisten, sobre todo, en las actitudes éticas de respeto pleno por las personas, respeto que se sintetiza en las expresiones que fijan en los propios miembros de las comunidades el protagonismo de los cambios, al ser los sujetos de las acciones que se predican. Por eso el trabajo sienta la tesis de que la metodología es la clave del proyecto sostenido.

Los derechos humanos en concretas situaciones de política educacional y los procesos comunicacionales que los soportan, los enmascaran o visibilizan es el tema del trabajo de Néstor Manchini —investigador del CeDHEM en la UNQ, Argentina—, que busca relacionar la “comunicación” con una verdadera propuesta de “educación en derechos humanos”. De esta manera cruza realidades muy concretas de lucha por derechos de una comunidad educativa con sus repercusiones mediáticas y en el marco de las definiciones de política educacional. El desarrollo le permite presentar tesis sobre la comunicación y su realidad como factor de existencia o negación de hechos y la ética del reconocimiento del otro. El “discurso” de los derechos humanos le permite entrar en la eficacia lingüística de las palabras que empoderan o desmantelan a los individuos humanos y a los grupos. Concluye postulando tanto la necesidad de hacer real y no declamatoria una “cultura de los derechos humanos” como la posibilidad de hacer pie en lo cotidiano y en lo invisible para tamaña empresa. El ejercicio pleno del “derecho a la comunicación” (no a la información o a la libre expresión, simplemente) aparece como el espacio donde lo propio y lo diverso se encuentren en el respeto.

Mónica Fernández, también investigadora del CeDHEM de la UNQ, entra de lleno en el problema pedagógico de la libertad y la autonomía en relación con la autoridad. Para analizarlo recorre largamente la obra de Paul Ricoeur a fin de mostrar en su ética temprana,

por así llamarla, el enorme rol que la libertad tiene, al conjugarse en primera, segunda y tercera persona como espacio de afirmación y encuentro ético y como espacio del reconocimiento institucional. Y hace pie en su ética madura para presentar la tesis del filósofo francés referida a la sabiduría práctica, de clara orientación aristotélica, pero que, a juicio de la autora, no significa ningún tipo de rescate conservador sino de audacia ante la limitación de la ley frente al caso ambiguo y conflictivo. La normativa sobre educación y derechos humanos le permite completar el cuadro desde el que puede juzgar una experiencia pedagógica concreta fundada en la narratividad como alternativa a la violencia escolar.

Corona este espacio la presentación de una experiencia peculiar que hace tiempo desarrolla el autor del trabajo, Matías Penhos, miembro también del CeDHEM en la UNQ, que ha gestado una serie de ejercicios de simulación, los "Modelos de las Naciones Unidas" (MNU) por los cuales se logra una práctica muy movilizadora de puesta "en la piel del otro", de conocimiento de las ideologías, intereses y necesidades de personas tan distantes como son los embajadores de los países que se encuentran en la ONU y de defensa de esos intereses desde ese lugar del otro aprendido como propio, aunque, no pocas veces, no solamente no les fuera conocido sino también ajeno y hasta opuesto a las propias convicciones. Muestra en el articulado de distintos documentos cómo esta experiencia es coherente con la vigencia de los derechos humanos, en especial en el modo de no discriminación de ninguna persona, sea cual fuera su manera de pensar. Su experiencia en escuelas de nivel medio y superior le permite mostrar con agilidad como este ejercicio que califica de "juego" habilita para participaciones políticas precisas, en la conformación y gestión de los "centros de estudiantes". Penhos también arriesga un nuevo enunciado de derecho, al hablar del "derecho a vivenciar el espacio intersubjetivo" que no pocas veces queda oscurecido en el sistema escolar.

LRA

REGRESAR AL ÍNDICE

Consideraciones histórico-conceptuales

HANNAH ARENDT: UNA VISIÓN CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS NATURALES

Elisa Goyenechea de Benvenuto[1]

La cuestión de los derechos humanos es abordada por Hannah Arendt a fines de la década de los 40 y comienzos de los 50, a propósito de la ineficacia del Estado Nación de garantizar protección a sus miembros. La gran cantidad de apátridas y refugiados producidos por el convulsionado siglo XX europeo es el *factum* desde el cual la pensadora cuestiona la hasta entonces apacible confianza que las naciones civilizadas de la tierra habían depositado en los Derechos del Hombre, proclamados y considerados como independientes de su estatuto político y legal.

Este escrito propone examinar las razones por las que Arendt cuestiona la declaración formulada por la ONU en 1948, argumentando que allí se repite el espíritu que proveía de legitimidad los derechos humanos en el siglo XVIII. Las revoluciones modernas fundaron los derechos inalienables y universales sobre dos conceptos de Hombre que remiten a la naturaleza humana como fuente de normatividad: el hecho de ser creado a imagen de Dios y portador de una dignidad inexpugnable, en la revolución americana, y el Hombre como representante de la Humanidad y portador de una esencia en la que se funda el Derecho Natural, en la francesa (Arendt, 1949a: 762). En opinión de Arendt, los acontecimientos sociales y políticos del siglo XX han conducido, incluso a los más férreos defensores de tales derechos a cuestionar la realidad de su existencia y a pugnar por re-significar, de cara a las exigencias de los tiempos, lo que ha de entenderse por *derecho humano fundamental*. Como se verá, el *derecho a tener derechos,* es la fórmula arendtiana para enunciar una proclama que, si bien no alcanza fundamentos metafísicos, exige el compromiso de la Humanidad como entidad organizada para garantizar la *membresía política a todo hombre* (*Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen*) (Arendt, 1949a: 766).

[1] Facultad de Psicología y Educación, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: alelisa@fibertel.com.ar.

Su primer escrito data de 1949 y fue publicado en primer lugar en inglés, en *Modern Review*, e inmediatamente en alemán en la revista *Die Wandlung*, dirigida por Karl Jaspers. La segunda aproximación al tema se ubica en la parte final del segundo tomo de *Los orígenes del totalitarismo*, titulado "Imperialismo", publicado en 1951. Las reflexiones sobre el tema de los derechos humanos y las perplejidades contenidas en el mismo concepto están ubicadas en el contexto de los convulsionados años en que Arendt debió abandonar Berlín y emigrar a Francia en donde estuvo internada en un campo para enemigos refugiados, para luego, en 1941, conseguir una visa que le permitió salvar su vida y la de su madre e instalarse en Estados Unidos, país que le otorgó en el 51, la ciudadanía.

El marco teórico en el que se ubica la reflexión sobre los derechos humanos está constituido por sus meditaciones sobre el imperialismo y su vinculación con la decadencia del modelo del Estado-Nación soberano. La relación entre imperialismo y la decrepitud del Estado Nación, que se anuncia como la transformación del estado *de instrumento del derecho en discrecionalidad de la Nación* (Arendt, 1987: 403) es examinada por la pensadora en la *carrera por África* (Arendt, 1987: 285), en donde denuncia la conducta criminal de las naciones blancas colonizadoras. La peligrosa ambigüedad de los derechos tal como fueron comprendidos por Occidente a partir de la revolución francesa (derechos, que con independencia de la pertenencia al cuerpo político, son gozados por todo hombre universalmente, por el hecho de *ser hombre* [Arendt, 1949a: 756]) se manifestó por primera vez con la expansión colonial, a través de la trasgresión en territorio *salvaje y natural*, de las normas morales que las naciones civilizadas sí respetaban en sus países de origen. En efecto, aquello que Arendt, recurriendo a la metáfora del *corazón de tinieblas*, (la narración de Joseph Conrad, "The Heart of Darkness" [Arendt, 1987: 291-300]), nomina como la semilla de maldad, el nervio oscuro que, ya presente ocultamente en el Estado Nación de entre guerras, muestra su verdadero rostro en los regímenes totalitarios. Dicho con otras palabras, la sospecha de Arendt respecto de la noción de derechos humanos universales, aquellos que en apariencia no dependen de la comunidad civil a la que uno pertenece, sino que surgen de la misma naturaleza humana como fuente de normatividad, comienza con el análisis del imperialismo, y se extiende, en primer lugar, hacia la discrecionalidad de las naciones en el uso de la prerrogativa de la desnacionalización (Arendt, 1987: 406-407), y , como resultado final, en la ponderación de la vida humana como superflua (*überflüssig)* (Arendt, 1949a: 759) e irrelevante en los totalitarismos.

En la década del 50 Arendt examina, desde el contrapunto de las lecciones totalitarias del siglo XX, la naturaleza propia de los cuerpos políticos oponiéndola a las comunidades formadas según los parámetros *naturales* (Benhabib, 2005: 54-55), es decir, los rasgos étnicos, la comunidad de lenguaje, de suelo o de sangre. Para ello, Arendt acude a la riqueza de la sabiduría política clásica, para intuir allí el tono propio de la politicidad. Lo político, asevera nuestra autora, se deriva en todos los idiomas del vocablo *polis* y remite a las experiencias originales griegas. Allí, en el origen, la polis indicaba un espacio de acción y de discurso que emergía del intercambio y la interacción de ciudadanos libres. El hecho de la libertad, no formulado aun como tema filosófico (Arendt, 1993: 151-165), era experienciado en la vida política y significaba, en primer lugar, la superación de las exigencias vitales, que era el requisito pre-político para desempeñarse como ciudadano. En segundo lugar, la libertad señalaba, no una cualidad de los hombres, sino un atributo de la polis (Arendt, 1992: 29-34) y la pertenencia a dicho espacio garantizaba a los humanos la prerrogativa de hablar entre iguales; en el mismo gesto hacía *significativas sus opiniones y efectivas sus acciones* (Arendt, 1949a: 760).

Los griegos, a diferencia de nosotros, que a partir del siglo XVIII, comprendemos, enunciamos y reclamamos derechos naturales y universales, descubrieron que la posibilidad de crear un recinto de acción y de discurso libre y entre iguales era un privilegio de los hombres. En efecto, así como comprendieron que la ley (*nómos*) se diferenciaba de la naturaleza (*physis*) (Aristóteles, 2001: 1094b), también concibieron que la polis se distanciaba cualitativamente de las asociaciones naturales de la familia y la aldea (Aristóteles, 2004: 1252b, 1326b, 1280b-c). Mientras que los modos en los que los hombres se vinculan naturalmente aseguran su supervivencia y reproducción están regidos por el mandato y los apremios naturales, la organización política —polis— es el espacio surgente del esfuerzo mancomunado de muchos que logran la libertad por ser miembros de tal comunidad y por garantizarse *recíprocamente mediante un pacto,* (Arendt, 1992: 170-180) su condición de iguales.

> La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales (Arendt, 1987: 436).

La preocupación por la índole propia de la politicidad y la libertad política data de los años en los que, ya instalada en un país democrático y políticamente liberal, Arendt gozó de sus derechos de ciudadanía en un espacio público multicultural y multiétnico. En esas circunstancias, glorificó la organización de un ente político en el que pesaba más su índole de Estado que de Nación y en la que la ciudadanía era más cívica que étnica (Benhabib, 2005: 52-53). En *The Human Condition* (1958) y *Between Past and Future* (1954), el acento está puesto en ponderar las cualidades de un espacio público genuino, plural y receptor de muchas voces, incluso las disonantes, para oponerlo a los diversos modos de organización en los que el acceso al espacio público está vedado y monopolizado por uno, ya sea una monarquía, una tiranía, por el gobierno del partido único o de la raza superior, como fue el caso de la así llamadas democracias populares de Europa del Este en la década del cincuenta y el caso del nacionalsocialismo en Alemania.

La impronta de la herencia griega se aprecia en sus reflexiones sobre la *isonomía* (Arendt, 2001: 70) griega y la condición de igualdad de los miembros del espacio público ateniense. Sin embargo, como observan algunos de sus críticos (Campillo, 2002: 168-170), Arendt parece olvidar que el espacio público griego sólo ofrecía lugar a varones, propietarios y guerreros dejando afuera mujeres, esclavos, y bárbaros, es decir, que el privilegio de la membresía presuponía la pertenencia a un tipo humano especial. Sin ánimos de cometer la falacia histórica de pretender trasladar al siglo V a.C. categorías y apreciaciones modernas, la observación es atinada por cuanto instala una aporía de la que Arendt, aunque conciente, no acierta en resolver (Benhabib, 2005: 52-53). En apariencia, toda constitución de un cuerpo político necesariamente, antes y ahora, delimita la frontera entre los miembros y los no-miembros, entre los iguales y los desiguales, entre nosotros y ellos, con independencia del criterio de distinción. En la actualidad, que entendemos el espacio público y político no en los términos de la antigua polis sino según atributos republicanos, el núcleo de la perplejidad sería que la igualdad republicana no es sinónimo de la *igualdad moral universal* (Benhabib, 2005: 57), en la que creemos, al menos desde el siglo XVIII y en la que fundamos los derechos humanos. La misma constitución republicana de un ente político, en el mismo instante de su fundación genera la inclusión de algunos, los iguales y la exclusión de otros, los desiguales.

En este punto, y para alivianar las acusaciones antes formuladas, me remito a la tesis de Fina Birulés (Arendt, 2005: XVIII) según la cual encontramos en Hannah Arendt tanto una fuente griega como una herencia judía en el tratamiento de la cuestión de los derechos

humanos. Desde 1942 hasta 1966 (años en los que se insertan sus escritos sobre derechos humanos), Arendt escribe distintos escritos sobre la cuestión judía, la apoliticidad de los judíos, su condición de parias y la dudosa conveniencia de la creación de un Estado judío (Feldman, 1978: 156). A partir de estas reflexiones, la pensadora examina la figura de los sin-mundo, los parias, *Stattenlosen*, quienes, segregados de la igualdad republicana, en nuestros días, y expulsados del recinto de la polis, en la antigüedad, eran los esclavos de antaño y los parias de hoy. Aquellos individuos que a partir de la disgregación política acontecida con el fin de la primera guerra mundial conformaron una porción cada vez mayor de individuos que como personas desplazadas, refugiados, exiliados o apátridas pusieron sobre el tapete las perplejidades incluidas en la misma noción de Derechos Humanos *naturales,* a saber, que en el mismo instante en que le eran revocados sus papeles o perdían su nacionalidad o su pertenencia a una comunidad cuyas leyes garantizaban su protección, reducidos a su *status natural*, apolítico, quedaban, en el mejor de los casos, sujetos a la caridad de las organizaciones internacionales de defensoría de los derechos humanos, cuyos reclamos, a juicio de Arendt, asemejaban más los de una sociedad protectora de animales (Arendt, 1987: 425) (*Tierschutzverein* [Arendt, 1949a: 763]), que los de una comunidad política operativa.

La pregunta por la posibilidad de equiparar la igualdad de los miembros republicanos con la igualdad moral universal remite a la pregunta por la posibilidad de un gobierno mundial. Arendt, que vivió y escribió bajo la amenaza de gobiernos totales, creyó, al igual que Kant, que no era una posibilidad deseable y abogó, con ambivalencias, por la constitución de un cuerpo político supranacional, una confederación de repúblicas, para decirlo con las palabras de Kant, un comité de naciones (*Gemeinschaft der Nationen*) (Arendt, 1949a: 770) que operara como una instancia de apelación superior a la Nación soberana, en especial en los casos de arbitrariedades escandalosas, como fueron la desnacionalización masiva en la Alemania nacionalsocialista. ¿Acaso no es ha vuelto realidad en Europa la posibilidad de una entidad política global, transnacional, que garantiza derechos ciudadanos y permite a sus ciudadanos migrar libremente de un estado a otro? Pero, ¿no es cierto también que ahora los sin-mundo, los refugiados e indeseables provienen de África o, en la década del 90, de la ex - Yugoslavia? Y, ¿no es cierto también que su *status* de individuos apátridas los despoja, tal como Arendt señalaba de los judíos, armenios, rusos de mediados del siglo XX, de su personalidad jurídica al tiempo que paradójicamente, quedan también privados de sus derechos humanos?

La incertidumbre contenida en el concepto de derechos humanos naturales es formulada en primer lugar con una pregunta en el artículo "The Human Rights: What are they?" (Arendt, 1949b: 24-36). El escepticismo expresado en el título señala precisamente el escándalo suscitado por la presencia de individuos a quienes de nada les servía proclamar sus inalienables derechos naturales cuando no había ninguna comunidad política que los garantizaba. La segunda formulación, escrita en alemán, enuncia una afirmación que parece contestar la pregunta inicial: "*Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*": sólo hay un solo derecho humano: a saber: "el derechos a tener derechos", *das Recht, Rechte zu haben* (Arendt, 1949a: 760)

Como se sabe, una aporía es una situación irresoluble, una perplejidad, un desconcierto que la mente no alcanza a resolver, al menos dentro del marco de referencias en que habitualmente se trata la cuestión. Precisamente de eso se trata el dilema que Arendt desea poner de manifiesto, cuando apenas un año después de que la ONU anunciara la famosa proclamación de los Derechos del Hombre, escribe primero en dos artículos y luego en las últimas páginas de *Los orígenes del totalitarismo* que dicha declaración carece de realismo (*Mängel an Wirklichkeitssinn*) (Arendt, 1949a: 769) o que los derechos humanos son *una abstracción*.

¿Qué puede significar, apenas pocos años después del fin de la segunda guerra mundial, que los derechos humanos tal como fueron declarados en 1948, carecen de realismo o que son objeto de reclamos irrealizables (*unrealisierbare Ansprüche* [Arendt, 1949a: 766])? Según C. Menke tal declaración proclama un estado de cosas tal como debería ser, anuncia una circunstancia deseable (Menke, 2007: 739-762), una idea normativa hacia la que debieran tender los esfuerzos de todas las sociedades. Arendt señala la inoperancia de tal declaración en el hecho de que, según la pensadora, al *debería ser* incluido en la fórmula, no es posible responderle con ningún *puede ser*. La crítica de Arendt está centrada en que la proclama de la ONU, por un lado, sigue manteniendo categorías del siglo XVIII (el derecho natural basado en la naturaleza humana) y, por otro, pasa por alto el hecho de que la máxima instancia de apelación soberana sigue siendo el Estado-Nación, es decir, se mantiene dentro del mismo marco de referencias que dio origen a la aporía sobre los derechos humanos.

Cuando, al finalizar la primera guerra mundial, se produjo la disgregación del imperio austrohúngaro, el otomano y el ruso, la conformación de los estados sucesores se realizó según los parámetros del Estado-Nación soberano. Como dichos estados estaban compuestos

por una gran proporción de minorías nacionales, hubo la necesidad de recurrir a legislación adicional en la forma de Tratados de Minorías para garantizar derechos a aquellos individuos a quienes las leyes de las naciones a las que pertenecían no podían amparar. Estos tratados no eran custodiados por las naciones de pertenencia sino por la Liga de Naciones, una entidad supranacional que si bien, por ejemplo, podía escuchar los reclamos de los alemanes en Checoslovaquia, un estado sucesor, no podía amparar los de los alemanes asentados en Italia. En esos años, tanto los tratados de minorías como las nacientes organizaciones defensoras de los derechos humanos se enfrentaron con la perplejidad de que los así llamados derechos naturales eran absolutamente ineficaces hasta tanto no pasaran a ser parte del derecho positivo de los países.

La enorme cantidad de refugiados *(Flüchtlinge*), personas desplazadas *(displaced persons*) o de apátridas (*Stattenlosen*) a las que ninguna nación podía garantizar derechos y quienes, en el peor de los casos, terminaban internados en campos (*Internierungslager)*, (sencillamente por que los países de procedencia no los quería de vuelta), o, como los sin estado, *Stattenlosen*, que eran sencillamente indeportables porque no pertenecían a ningún lugar sobre la tierra, significó el comienzo de un largo proceso. En el origen de este proceso, la vida de los *sin mundo* nunca estuvo amenazada. Sólo al final, cuando nadie los reclamaba como propios, cuando nadie consideró relevantes sus opiniones u operativos sus actos, su vida corrió peligro.

En un mundo totalmente civilizado, sin lugar para los hombres *naturales*, sin un hogar que reclamar como propio, el único espacio que el mundo podía ofrecer eran los campos de internamiento. El aspecto más asombroso del asunto yace en que un mundo ya totalmente *civilizado*, es decir organizado políticamente, producía en su mismo seno individuos excepcionales, los absolutamente diferentes, quienes al no hallarse bajo la tutela de la igualdad y la *politicidad,* sufrieron su pura diferenciación bajo la égida de la *naturaleza*.

La distinción entre refugiado (*Flüchtling)* y paria (*Stattenlose*) (Heder, 2007: 1159-1172) radicaba en que si a uno lo rotulaban de refugiado aun podía tener derecho a pedir asilo (siempre un derecho para el peticionante, pero nunca una obligación para los estados [Benhabib, 2005: 59]) y gozar de los beneficios de las organizaciones de caridad no gubernamentales, reclamo que pronto se volvió impracticable debido al enorme número de refugiados que no podían ser absorbidos por los estados receptores.

Por otra parte, la condición de refugiado proviene del hecho de prácticas políticas o religiosas (*religiöse oder politische Überzeugungen* [Arendt, 1949a: 758]) que no son aceptadas en los países de origen, motivo por el cual el individuo busca refugio. Lo cierto es que un gran número de individuos no encajaban en la categoría de refugiados porque eran absolutamente *inocentes* (Arendt, 1987: 428), eran indeseables o prescindentes sencillamente por estar en el mundo o por pretender *al tipo humano incorrecto* (Arendt, 1987: 427). Estos, a los que Arendt caracteriza por su absoluta inocencia y cuyos actos y palabras eran absolutamente irrelevantes porque todo lo que hacían y decían podía ser derivado directamente de sus *propiedades naturales*, del color de su piel o de su contextura física, pertenecían al grupo de los *homines naturales*, eran los absolutamente diversos (desprovistos de la igualdad que sólo la organización política confiere). Arrojados al estado natural y dependiendo de su sola pertenencia al género humano para ser dignos de derechos, su situación desenmascaró la índole de los sin-mundo, de los expulsados de la humanidad: aquellos que, segregados del mundo, en su *abstracta desnudez natural (die abstrakte Nackheit des Menschseins* [Arendt, 1949a: 762]) se revelaron como lo que realmente eran: seres pertenecientes a la Naturaleza, irrelevantes y, en los hechos, carentes de derechos.

> La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por primera vez con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas –excepto las que seguían siendo humanas. El mundo no halló nada sagrado (nichts Ehrfurchterregendes [Arendt, 1949a: 762]) en la abstracta desnudez del ser humano (Arendt, 1987: 434).

La fórmula arendtiana según la cual existe un solo derecho humano, *el derecho a tener derechos*, merece atención. En la proposición, el significado de la palabra *derecho* es asimétrica, pues mientras que en la primera sección de la frase *el derecho a tener derechos*, "derecho" parece apuntar a un *imperativo moral* (Benhabib, 2005: 50), a saber, la prerrogativa de toda persona a ser tratada como perteneciente a la Humanidad, la cual en tal caso, debería ser la entidad política encargada de custodiar la pertenencia de todo individuo a algún ente político, en la segunda sección de la fórmula *el derecho a tener derechos*, se enuncia la palabra "derecho" en el sentido *jurídico-legal* y contiene los así llamados *derechos del ciudadano (Staatsbürgerrechte)*, los derechos civiles y políticos (Behhabib, 2005:116-119). La asimetría entre ambos sentidos yace en que en su uso jurídico o legal, la palabra *derecho* tiene su contrapunto en los distintos estados que garantizan la membresía a sus ciudadanos, y

que funcionan como instancia de apelación que salvaguarda tales derechos. En cambio, en su primera formulación, señala el derecho a la membresía *(Staatsbürgerschaft*), el derecho humano fundamental para Hannah Arendt, el cual, sin embargo, debería corresponderle una entidad política, una comunidad de naciones o un ente político transnacional operativo que vele por el derecho humano a la membresía.

Como es sabido, Hannah Arendt, que era una detractora de la metafísica (Arendt, 2002: 34-35), desconfiaba de las esencias o naturalezas normativas y lejos de considerar que la naturaleza nos iguala y nos hace merecedores de derechos, creía que la igualdad es producto del esfuerzo humano y un logro de la politicidad. Celebró la esfera pública secular surgida en la modernidad cuando Iglesia y Estado se desvincularon y rechazó la presencia de absolutos en la esfera pública, proclamando un sano relativismo, por así decirlo, que admitía pluralidad de voces, aun disonantes, en la conformación de lo político. La filósofa funda la existencia de la esfera pública en la praxis humana y cree firmemente en la capacidad política-discursiva que habilita a los hombres a pactar y fundar cuerpos políticos sobre la base de promesas mutuas y la noble obligación de mantenerlas.

Su postura frente a la Iglesia como institución política y potencial garante último de los derechos de los hombres es ambigua, no en el sentido de confusa, sino de ambivalente. Por un lado, se aprecia en "¿Qué es la autoridad?" (Arendt, 1993: 91-141) cierta nostalgia con respecto a la función estabilizadora que las verdades absolutas y normativas tuvieron en la esfera pública durante los siglos en que la Iglesia la tutelaba. Después de todo, asevera nuestra autora, el siglo XX, la era de Hitler y de Stalin que rechazó la pertinencia política de *un mundo futuro de recompensas y castigos* (Arendt, 1993: 133), ha sido testigo de los más grandes horrores. Algunos elementos provenientes de la religión tradicional, desempeñaron durante siglos un rol crucial en la esfera de lo público. Afianzaban, consolidaban, vigorizaban la estabilidad de lo público por medio de normas de conducta que contaban con la sanción de la Iglesia, cuyo poder de vinculación era indiscutible.

Los absolutos incambiables que operan como normas para la conducta necesitan de la sanción de la Iglesia como institución política y guía espiritual para tener poder vinculante. Esta circunstancia que concedía permanencia y solidez al mundo público se terminó de evaporar con las revoluciones del siglo XVIII y desde entonces, la esfera de lo público se embarcó en una empresa riesgosa en la que lo que prima es la conciencia de la propia fragilidad e inestabilidad. La esfera pública moderna, que no surge de la sanción sino del

pacto y de la honorable determinación de honrar las promesas, depende por entero de los hombres y mujeres que la conforman y es deudora del *perdón* y de la *promesa* (Arendt, 1998: 236-247), los remedios que la acción aporta para sofrenar sus inherentes imprudencias. Para decirlo con las palabras de Arendt, el ámbito público y político brilla *con luz propia*, por oposición a los siglos en que brillaba *con luz prestada*. Por este motivo es que la autora prefiere enfocar la noción de ley en su sentido griego (*nómos*, convención y acuerdo, lo que se opone a *physis*, naturaleza*)* o romano (*lex* en el sentido de "relación" *rapport* [Arendt, 1992: 195], como Montesquieu la interpretó) y desvincularla de su sentido judeo-cristiano de *mandamiento*. En nuestro mundo moderno los deberes y las obligaciones, al menos entre ciudadanos, no revisten la forma del mandato sino del compromiso recíproco consentido y la única institución pública con poder vinculante es la Constitución o la Ley Fundamental de cada Estado.

Por otra parte, se observa una postura más crítica con respecto a la función de la Iglesia como tutelar de los derechos humanos en su comentario a la polémica obra de Hochhuth "El Vicario" (Arendt, 2007: 203-212), en la que la autora, aunque conciente de los esfuerzos de la Iglesia, en especial en Francia, Bélgica y Holanda, por hacer frente a la creciente violación de derechos elementales, lamenta la ausencia de una *declaración pública* (Arendt, 2007: 203) por parte de Pío XII en la que hiciera manifiesta su postura al mundo y denunciara públicamente las matanzas en Europa del Este.

> El asunto queda sucintamente resumido en la observación de Stalin: "¿Cuántas divisiones tiene el Papa?", y en la respuesta de Churchill: "Un número de legiones no siempre visibles en un desfile". La acusación lanzada por Hochhuth contra Roma es que el Papa no movilizó esas legiones (unos 400 millones en todo el planeta). (…) Por descontado, nadie pude decir qué habría ocurrido realmente si el Papa hubiera hecho una protesta pública. Pero (…), ¿no vio nadie en Roma algo que tantos, dentro y fuera de la Iglesia, veían entonces, a saber, que –en palabras de Reinhold Schneider, el escritor católico alemán, ya fallecido– una protesta contra Hitler "habría encumbrado a la Iglesia a una posición que no ha ocupado desde la Edad Media" (Arendt, 2007: 205, 211-212).

En opinión de Hannah Arendt, las experiencias del siglo XX han anunciado que los derechos de los hombres no pueden ya ser fundado ni en las contingencias de la Historia (prerrogativas que, por siglos, eran conferidas a ciertos estamentos de la población), ni en las otrora confiables exigencias que emanaban de la Naturaleza Humana. Hoy la Humanidad no es sólo un concepto abstracto sino un hecho, un *factum* ineluctable (Arendt, 1987: 433). Sólo

que no se trata ya de la Humanidad Natural, sino de la humanidad como entidad organizada políticamente.

Lo que Arendt propuso en la década del 50 como solución política (no metafísica) ante el vaciamiento de sentido de la noción de derechos humanos contiene en su seno una tensión en apariencia irresoluble. Mientras que la humanidad como entidad política (la actual función de la Convención de Ginebra de 1951 relativa al Estatuto de Refugiados y su Protocolo agregado en 1967; el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR], entre otros organismos [Benhabib, 2005: 58)] vela por los derechos de refugiados y apátridas, y en este sentido supone que los estados se avienen, aun como repúblicas soberanas, a garantizarse mutuamente el derecho a la membresía para todos los humanos, se mantiene, por otro lado, la prerrogativa de los estados, precisamente por su cualidad soberana, de circunscribir la fronteras no sólo territoriales sino también cívicas entre los miembros y los no-miembros.

Esta tensión puede ser formulada como la puja entre la igualdad republicana y la igualdad moral universal de la que todo hombre debe gozar. Habida cuenta de la insuficiencia de la naturaleza humana normativa (con independencia del modo de declaración), que los acontecimientos políticos del siglo XX han mostrado, aboga Hannah Arendt por una formulación alternativa que desestima normatividades metafísicas y atiende a consideraciones políticas. *El derecho a tener derechos*, el derecho humano fundamental, debe surgir de un acuerdo recíproco entre estados que se comprometan a que ningún ser humano sea expulsado de la Humanidad, entendida ésta como entidad política transnacional. Con otras palabras, el *derecho* a tener derechos enuncia el derecho, no el privilegio, de la membresía política para cualquier ser humano.

* * *

La gran masa de personas sin patria en el período de entreguerras y durante la segunda guerra mundial motivó una serie de reflexiones por las que Hannah Arendt intentó poner de relieve la paradoja incluida en la noción de derechos humanos naturales. Aquello que la pensadora, en la década del 40, nominó como *el derecho a tener derechos* es la solución política que la pensadora propuso ante la evidencia de que la estructura y el modo natural de funcionamiento del estado nación se había vuelto anticuada y no podía, dentro de sus propias reglas de

funcionamiento, ofrecer una solución humana al fenómeno sin precedentes de la aparición de pueblos y nacionalidades completas sin un territorio nacional organizado, por cuyas leyes pudieran estar guarecidos. Precisamente, la visionaria propuesta de Arendt incluía la conformación de una *federación* internacional, que en ese entonces nominó un *gran parlamento europeo*, en el cual pudiesen estar representados también aquellos pueblos o identidades nacionales sin territorio. Por eso, el derecho a la membresía contaba para Arendt como el derecho humano fundamental que debía estar garantizado internacionalmente.

La propuesta de Arendt para salir del atolladero al que parecer conducir la colisión entre el valor de la igualdad de la que gozan los integrantes de un cuerpo político organizado y el valor de la igualdad de la que todo hombre en su calidad de hombre debe gozar, tiene el doble mérito de, por un lado, dar en la tecla con respecto al diagnóstico temprano del vaciamiento de sentido, la inoperancia de los derechos naturales y el reclamo por una entidad transnacional de apelación. En segundo lugar, pone sobre el tapete la vigencia de tal diagnóstico en nuestros días, ante el fenómeno de la oleada inmigratoria de africanos en las costas de España y de Italia o de centroamericanos en los Estados Unidos, que, ya sea escapando de la pobreza o de las guerras étnicas, buscan un nuevo hogar, un nuevo lugar en el mundo. Mientras que en países de América, los inmigrantes pueden conseguir permisos de trabajo y sus hijos nacidos en la nueva tierra son automáticamente ciudadanos completos, algunas naciones europeas endurecen sus políticas inmigratorias o las circunscriben a los países de la Unión, lo que pone de manifiesto, por un lado, la real incapacidad de los estados receptores de absorber la masiva llegada de ilegales, por otro, la pasmosa actualidad de la sentencia que Arendt proclamara hace casi sesenta años. La absoluta novedad que traen consigo los siglos XX y XXI no radica en el hecho que miles de personas pierdan su hogar en el mundo, sino en la *imposibilidad de encontrar uno nuevo* (Arendt, 1987: 426). Mientras que la *federación de naciones* europeas se ha vuelto realidad y ha logrado en buena medida dar respuesta a las demandas de la nueva realidad social que trajo consigo el siglo XX, parecería que en el siglo XXI sólo una *federación cosmopolita* como la enunciada por Kant en *La paz perpetua*, podría enfrentar con éxito los nuevos desafíos de nuestro tiempo.

En América latina en general y en Argentina en particular los inmigrantes pueden, con relativa facilidad, conseguir permisos de trabajo y eventualmente tramitar su ciudadanía. La membresía política y el *derecho a tener derechos* no es, en apariencia, lo que está en juego. Nuestros problemas son otros. Como dijera hace cincuenta años en plena guerra fría Isaiah

Berlin, el campeón de las libertades negativas, nadie puede sin sonar ridículo, exigir libertad política y derechos políticos cuando le falta trabajo, salud, educación y un techo digno: aquello que Arendt nominó como las condiciones pre-políticas de la libertad del ciudadano para participar activamente en los asuntos comunes y sin las cuales toda membresía política no es más que una formalidad vacía.

Nosotros, habitantes del siglo XXI, que proclamamos y exigimos derechos universales e inalienables para todos los hombres, despreciamos la antigua hipótesis de la exclusión natural de algunos que por su condición de esclavos, mujeres o bárbaros, no formaban parte de la polis. Al mismo tiempo, consideramos justo que todo ciudadano pueda hacer oír su voz y tenga participación en el diálogo y el debate públicos. Suponemos, sin embargo, que la injerencia de los ciudadanos en la esfera pública, que, como decía Aristóteles, no sólo implica la expresión de lo conveniente o lo beneficioso, precisamente por nuestra capacidad de discernir lo justo y lo bueno (*logos*), presupone una vida cualitativamente digna en la que los apremios de la pobreza extrema y la necesidad no obnubilen la capacidad de juicio. Que *la necesidad tiene cara de hereje* es una verdad tan cierta como la conveniencia para gobiernos populistas de grandes estratos de la población sub-educados y sin trabajo, que se ven obligados a convertirse en clientes del gobierno de turno, rehenes en lo político y en lo económico de quienes, lejos de procurar su promoción social y cultural, usan y abusan de tal condición para sus propios fines.

Si en situación de miseria el tener *cara de hereje* es casi un imperativo, también es cierto que quienes disfrutan de una vida digna con trabajo, educación y participación activa en la vida política y cultural, pueden comportarse como herejes, desatendiendo la responsabilidad que deben asumir desde los espacios que ocupan privada o públicamente. A éstos, sin embargo, puede otorgárseles el beneficio de la duda, confiando en que, su situación de bienestar o de privilegio, redunde en el compromiso por los menos favorecidos. A quien no ha logrado superar mínimamente sus necesidades vitales, no puede exigírsele una preocupación y un compromiso reales con respecto a los asuntos públicos. Libres por derecho y formalmente, mantienen de hecho la cualidad de los antiguos esclavos, compelidos, por necesidad, a la estrechez de los apremios de la vida e incapaces del amor al mundo común, La membresía política y los derechos ciudadanos, coronados por los derechos políticos no son sólo el derecho, sino también el privilegio y la honorable prerrogativa de los agentes políticos. Es signo de un buen gobierno instrumentar medidas conducentes a la autonomía de

los ciudadanos, para que puedan gestionar ellos mismos su propia iniciativa y sean gratificados con los frutos tangibles de su trabajo. Sólo emancipados de la dádiva y liberados de sobornos vergonzantes, podrán ejercer su responsabilidad ciudadana con creciente imparcialidad.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2007), *Responsabilidad y juicio,* Barcelona, Paidós, 273 pp.

——— (2005), *Una revisión de la historia judía y otros ensayos,* Buenos Aires, Paidós, 190 pp.

——— (2002), *La vida del espíritu,* Buenos Aires, Paidós, 475 pp.

——— (2001), *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós, 156 pp.

——— (1998), *The Human Condition,* Chicago, The University of Chicago Press, 349 pp.

——— (1993), *Between Past and Future,* Nueva York, Penguin Books, 306 pp.

——— (1992), *Sobre la revolución,* Buenos Aires, Alianza, 297 pp.

——— (1987), *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*, Madrid, Alianza, 448 pp.

——— (1978), "Zionism Reconsidered", en Ron Feldman (comp.), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age,* Nueva York, Grove Press, pp.131-192, p.156.

——— (1949a), "Es gibt nu rein einziges Menschenrecht", *Die Wandlung, Heidelberg,* vol. IV, núm. 8, diciembre, pp. 54-770.

——— (1949b), "'The Rights of Man': What are they?", *Modern Review*, vol. 3, núm. 1, pp. 24-36.

Aristóteles (2004), *Política,* Madrid, Tecnos, 450 pp.

——— (2001), *Ética a Nicómaco,* Madrid, Alianza, 314 pp.

Benhabib, Seyla (2005), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos,* Barcelona, Gedisa, 191 pp.

Campillo, Antonio (2002), "Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt", *Daímon. Revista de Filosofía,* núm. 26, mayo-agosto, pp.159-186.

Heder, Wolfgang (2007), "Europe and its Refugees: Arendt on the Politization of Minorities", *Social Research,* vol. 74, núm. 4, Winter, pp.1159-1172.

Menke, Christoph (2007), "The 'Aporias of the Human Rights' and the 'One Human Right': Regarding the Coherence of Hannah Arendt´s Argument", *Social Research,* vol. 74, núm. 3, Fall, pp. 739-762.

REGRESAR AL ÍNDICE

DERECHOS HUMANOS: ESPACIO DE LIBERACIÓN

Luisa Ripa Alsina[1]

Los "derechos humanos" como tema y como fenómeno histórico, con sus facticidades políticas y sociales, son un lugar privilegiado donde se cumple la posibilidad de pensar el sentido y proponer la vida con una emancipación creciente, cara a las celebraciones de los bicentenarios de las declaraciones de la independencia que se producen en nuestra región. Intentaré mostrar esta posibilidad en los siguientes puntos:

1. Los derechos humanos como lugar de confluencia interdisciplinar
2. La novedad discursiva que suponen
3. Las tensiones que los distienden, por ejemplo:
    a. La tensión universal-particular
    b. La tensión exigibilidad jurídica-cultura de los derechos humanos
    c. La tensión voluntad que decide-irrenunciabilidad de los derechos
4. La ética del reconocimiento como marco teórico de los derechos y oferta de superación de tensiones

El trabajo reconoce como marco teórico fundante a gran parte de la producción del filósofo Paul Ricoeur, autor central a la hora de proponer conceptos y relaciones conceptuales y por eso este trabajo puede entenderse como una aplicación de su teoría a una problemática presente. Pero también recoge muchas elaboraciones personales anteriores que me obligan a disculparme por un verdadero exceso de citas bibliográficas de mi autoría: sepan disculpar el mal gusto y comprender esta realidad de conjunción de muchos análisis parciales anteriores.

[1] Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" (CeDHEM), Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: luisa@unq.edu.ar.

Los derechos humanos como lugar de confluencia interdisciplinar

Quiero mostrar, en primer lugar, la interdisciplinaridad que cruza cada vez más, a este tema.

Tomando a los derechos humanos como "fenómeno" de nuestros tiempos, como gustaba mostrar E. Rabossi, (1991) está claro que podemos analizarlo desde distintas facetas: una, la más evidente, es la de fenómeno político-jurídico, con la instalación de los sistemas de garantías internacionales y regionales que han modificado y lo siguen haciendo progresivamente la posibilidad de demandar justicia como reconocimiento, como castigo y como reparación.

Pero también los derechos humanos son un fenómeno social, socio-cultural y un fenómeno académico: nuestras escuelas de todos los niveles, pero, sobre todo, nuestras escuelas superiores, se van poblando de tesis, investigaciones, análisis y todo tipo de producción científica que pone como centro objetual este interés: los derechos humanos.

Pues bien: mientras en muchos foros insistimos y procuramos la interdisciplinaridad como una práctica no fácil en la tradición de disciplinas=cotos de caza —si se me permite la exageración de la metáfora—, en el tema de los derechos humanos, inicialmente encargado a los profesionales y estudiosos de las ciencias jurídicas, se va produciendo una invasión e infiltración crecientes y notables: los profesionales e investigadores de muchas otras disciplinas invaden el foro de los derechos humanos y el tema se infiltra en el desarrollo de disciplinas cada vez más diversas, a partir de la última década del siglo XX y, sobre todo, en esta primera del XXI.

Entonces, mientras las convocatorias y concursos para becas u otras ocasiones de formación siguen poniendo el acento, al menos la mayoría de las veces, en graduados en leyes, los centros o institutos de derechos humanos, las cátedras y seminarios, los proyectos de investigación, etc. están en manos de antropólogos, psicólogos, sociólogos, licenciados en educación, en filosofía, en comunicación, etcétera.[2]

Más allá de que cada profesional le añade un sesgo específico —por ejemplo, los responsables de cátedras de psicología, por citar un caso, se han ocupado de los temas relacionados a las heridas de la tortura y muerte— lo cierto es que las más de las veces lo que

[2] Los resultados de la investigación que se llevó a cabo en la Universidad Nacional de Quilmes, en el sur del conurbano de Buenos Aires, "Educación en Derechos Humanos, el caso de la universidad argentina "muestran" esta realidad (Proyecto I+D, PUNQ 2004-2007).

se produce, a mi juicio, es un apoderamiento del tema por parte de docentes e investigadores que no intentan inicialmente dar a los derechos humanos un sesgo especial sino que "directamente", por así decir, se ocupan del tema al que colorean casi insensiblemente de las categorías y perspectivas específicas de su formación.[3]

Este fenómeno creciente reconoce un escenario nuevo y notable de interdisciplinaridad "de hecho" y de creciente modulación de ángulos de análisis y de marcos teóricos y bibliografía de apoyo.

Esta interdisciplinaridad "de suyo" debe y lentamente se va tiñendo de una interdisciplinaridad específica: no resulta sencillo por la "fascinación" que el tema de los derechos humanos producen pero, por citar un caso, en el proyecto que me tocó dirigir y que se refiriera a la vigencia de los derechos humanos en la práctica educativa procuramos que el integrante del equipo que es graduado en comunicación se ocupara de los perfiles comunicacionales que se muestran en las políticas educativas, las graduadas en educación aportaran sus experiencias específicas, pero las que tienen puestos directivos se ocuparan de los perfiles institucionales en la práctica educativa y su referencia a los derechos humanos, mientras yo me encargué del encuadre ético, etcétera.

En la Universidad Nacional de Quilmes, universidad del conurbano bonaerense, se presentó también un proyecto de maestría en *Bioética y Derechos Hum*anos, organizada por eticistas y médicos y avalada por la UNESCO que modifica el perfil de la bioética clásica en el sentido en el que Dussel afirma en sus clases que "el gran problema bioético no es la eutanasia sino la pobreza" y que amplía, a la vez, el modo de referirse a los derechos humanos, en especial por su vinculación al *medio ambiente* y a la *sociedad.*

Lo que me gustaría poner de relieve en este primer punto, entonces, es que este interdisciplinaridad *de hecho* es un espacio privilegiado para una interdisciplinaridad *específica*, normada y creciente. Como en también afirmamos en el punto 2, esta realidad social y académica recién comienza a desplegarse. Lo hace en el mismo sentido del proceso de ampliación de los derechos como normativas vigentes y de ampliación cualitativa de esas

[3] El caso del espacio institucional de la Universidad Nacional de Quilmes, el "Centro de Derechos Humanos Emilio Mignone" es una muestra relevante: sus responsables son tres docentes titulares ordinarios de la universidad: una es graduada en letras, otro es un sociólogo, experto en comunicación y la tercera es graduada en filosofía, experta en ética.

normativas por la variedad de aspectos y sentidos que norma. Proceso que inunda y diversifica al mismo tiempo, pero que estimamos como un proceso inicial cuyo alcance no estamos en condiciones de apreciar en este momento. En efecto: las reverberancias conceptuales y de representaciones simbólicas que estos tratamientos "para-jurídicos", por calificarlos de algún modo, otorgan al estudio, difusión y enseñanza de los derechos humanos multiplican la riqueza y potencialidad de esos contenidos.

La novedad discursiva que suponen

El segundo punto que quiero desarrollar es el que se refiere a la "novedad discursiva" de los derechos humanos: no ya a la realidad fáctica político jurídica ni a la inserción académica sino al hecho cultural epocal de que los derechos humanos "circulan", como gusta decir R. Segato como un nuevo sistema de nombres, "nombres de un mundo mejor" (Segato 2003: 127).

Esta invasión de perfiles socio-culturales produce una impresionante y muy rápida transformación de signo creciente —al momento de escribir este trabajo estamos por celebrar los sesenta años de la Declaración Universal, seis décadas que son un tiempo corto en medidas históricas—.

Esa novedad puede advertirse en tres aspectos que resumo así: el corrimiento del discurso de la dádiva, el corrimiento del discurso de la meritocracia y la novedad autoidentitaria.

El discurso de los derechos humanos corre el discurso de la *beneficencia*, en especial, el del Estado benefactor. En efecto: lo que me es debido por derecho no me es otorgado por gracia. No depende del talante o bondad de ningún dispensador sino de un Estado obediente a sus obligaciones de garante.

Por cierto, esta afirmación debe entrar en dialéctica con el reclamo de los grupos progresistas que señalan la pérdida histórica del "estado benefactor" —como fórmula política estricta— y la necesidad de volver a esta definición de lo estatal que procure decididamente y por sí los beneficios de salud, vivienda, educación y hasta recreo que la población necesita ya que no puede trasladarse a los privados —sean individuos, corporaciones o empresas— lo que es obligación del estado en relación al bienestar de los ciudadanos y las ciudadanas. Pero, precisamente, lo que se modifica es el *sentido* de esta dispensación estatal. No se trata de una

dádiva o don generoso, de cuño paternalista —y de práctica clientelista— sino del cumplimiento simple de la *obligación* que como estado tiene frente a la ciudadanía. Se trata de una deuda y no de un regalo.

Este corrimiento, por lo demás, es especialmente problemático —en el sentido positivo de la palabra "problema"— para los estudiosos de religión y derechos humanos porque la religión es un fenómeno en el que el *don* parece inexcusable y que deberá cruzarse, ahora, con los derechos de los y las creyentes (Ripa, 2007a).

En segundo lugar y de un modo mucho menos evidente que el primero, el discurso de los derechos humanos corre el discurso de la *meritocracia*. Nadie debe "ganar" lo que le corresponde por derecho y que no se somete a ninguna pauta de logro o mérito ni, mucho menos, a ningún tipo de ranking o sistema de ganadores. Todos los *sistemas* de ganadores son, por definición, *sistemas* de perdedores, de modo que ninguna tesis referida a derechos y, en especial, a estos derechos que se estiman coextensivos con la humanidad misma, puede estructurarse en lógicas del ganar —o perder— y, sobre todo, del ganar más o menos que otros u otras. Este corrimiento que, insisto, es mucho menos evidente y más incipiente que el anterior tiene en contra toda la filosofía liberal que nunca terminó de cerrar la ecuación derechos de todos-logros individuales y es un cometido problemático para los estudiosos y los gestores de la educación, todavía atravesada por premios y sus lógicas que no dudo en calificar de perversas.[4] La manera como hemos naturalizado los circuitos de exclusión a favor de los "mejores", circuito que se cierra sobre sí mismo según la fórmula mejores-más oportunidades-mejores logros-más oportunidades, etc. etc. y la ausencia casi total de reflexiones acerca de cómo estos sistemas que "van de suyo" para nosotros ("premio al mejor") son discriminatorios y violan derechos elementales de las personas es uno de los temas que la educación tendrá que afrontar en breve.

[4] Cuando esa perversión "normal" —en el sentido de habitual— se duplica con la discriminación etaria en los requisitos para obtención de becas, por ejemplo, nuestros modernos sistemas de educación cierran el círculo fatal de la exclusión para aquellos o aquellas que penosamente , superando obstáculos de pobreza y cargas familiares, logran graduarse en una universidad que no les permitirá seguir formándose: curiosamente los y las que van a tener los mejores puntajes y a edades más tempranas son los que ya cuentan con un soporte económico y cultural en sus familias por el cual necesitan menos de las becas a las que inexorablemente acceden como los únicos beneficiarios. Un estudio pormenorizado de las edades y condiciones económicas y culturales de los que logran estos espacios para continuar con éxito académico su formación puede ser muy elocuente de lo que quiero decir.

Pero el tercer sentido en el que los derechos humanos producen una novedad discursiva es el que me resulta más interesante: a partir de la diferencia entre la vieja tesis del "estado de derecho" de siempre y los actuales "derechos humanos" puede percibirse una noticia absolutamente novedosa y revolucionaria (Ripa, 2007c).

En efecto, en primer lugar ya puede advertirse que la diferencia en el número gramatical es sugerente: aunque los derechos humanos no se distinguen en términos absolutos del estado de derecho, algo indica el plural de los primeros: dan cuenta de una *multiplicidad* que permite una diferencia interna de estilos, de acentos, de historias temporales, luchas, ganancias y pérdidas. Incluso, de *conflictos* y falta de una coherencia total entre distintos documentos.

Pero, más profundamente, el sentido del "estado de derecho"; como anhelo civilizador y pacificador que reconoce fuentes en los romanos y fuera el gran sueño kantiano y hegeliano, es el de establecer un corpus normativo, de carácter *negativo* y de función amenazante que vigila las posibles trasgresiones y que se vuelve tanto más invisible cuanto más vigente. Por eso el conocimiento, cuidado y aplicación de este corpus queda encomendado a expertos, expertos en leyes que son los que —eventualmente— se ocupan de que rija el estado de derecho. A nadie se le ocurriría —y con este ejemplo doy la pista de lo que quiero defender— hacer un tallercito de derecho penal en un jardín de infantes ni repartir folletos del código civil en una villa de emergencia.

Pero sí multiplicamos talleres, folletos, cursos, cursillos y otras formas de difusión masiva de los derechos humanos. Esta noticia, entonces, pasa a estar en manos de todos y todas, atravesando barreras etarias, socio-económicas, de estudio, de posición política, de creencias, etcétera, etcétera.

Este dato de un estado de cosas en nuestro mundo histórico nos permite descubrir la más profunda novedad del discurso de los derechos humanos, precisamente en su carácter histórico-cultural, más allá del político-jurídico. La razón por la que multiplicamos de mil maneras la noticia de los derechos humanos y la multiplicamos atravesando barreras raciales, económico-sociales, de género, etarias, culturales, etc. etc., la razón de este rebote cuasi-infinito del discurso de los derechos humanos es que conforma una noticia respecto de la *identidad* y en ese sentido son apropiados por hombres y mujeres de todas las edades, las culturas y las tradiciones. Una nueva manera de autoidentificación identitaria se propaga por el planeta y las consecuencias de estas modificaciones en la definición de sí y del otro o la

otra apenas nos son perceptibles. En algunas décadas, podemos presumir, hombres y mujeres que se reconocen a sí mismos y reconocen a los demás como "sujetos de derecho", auxiliados por los medios de comunicación y de acceso a los distintos discursos que —con todas sus fallas— han construido una oportunidad inédita de participación novedosa, protagonizarán un vuelco histórico notable.[5]

Precisamente los creyentes y los estudiantes pueden ser protagonistas especiales de esta transformación y por eso las *novedades* que señaláramos en primer y segundo lugar se apoyan, también, en esta novedad identitaria que los modifica ante sus dioses y sacerdotes y ante sus maestros y ministros de educación.

En un artículo muy reciente y comentando la entrada en vigencia de la convención sobre los derechos de las personas con discapacidad (DHANDA, 2008: 54-55) tal afirma, a mi juicio, una tesis semejante.

Las tensiones que los distienden

Sin embargo, este fenómeno y su discurso distan de ser "tranquilos": están atravesados de tensiones y conflictos de muchos tipos, que distienden su noticia y su eficacia y la vuelven, más de una vez, verdaderamente problemática.

Me parece que utilizar la noción de "tensión" tiene algunas ventajas sobre otras más tradicionales en filosofía como "dialéctica" u "oposición". La tensión refiere, al menos, a dos términos *entre* los cuales se distiende y "tironea" por así decirlo, una energía poderosa. La tensión significa, entonces, extremos que "luchan" por llevar la línea de acción o discursiva hacia el punto que habitan. En este sentido aparece como un *conflicto* que, de ser "resuelto", eliminará la tensión a favor de uno de los puntos, el "victorioso".

Pero otro sentido posible es el que proporciona la metáfora eléctrica a la que también alude el término: en el caso de la tensión de la *corriente* eléctrica los extremos y su contrariedad son absolutamente necesarios y su relación no se corta nunca, so pena de perder la energía de la que se trata. En este segundo sentido, entonces, la tensión nombra lo que debe

[5] ... estuve tentada de decir "sin precedentes": pero no hay nada tan presuntuoso como calificar de ese modo a la experiencia histórica... ¿quién podrá calibrar los decibeles de cambio y modificación socio antropológica en cada caso? Lo que ciertamente podemos afirmar es que el cambio probable será *impresionante*...

ser *recorrido* y, en términos intelectuales, aquello a lo que se debe ser *fiel* en un pensar que no se decida demasiado rápidamente por el alivio de suprimir lo tenso...

Fidelidad a una tensión inevitable y en cuyo circular se revelan elementos diferentes y, en alguna medida, inconciliables, pero, a la vez, insuprimibles por ninguna voluntad de pacificación. Inevitable, inconciliable, insuprimible... pero histórica y cambiante, esto es, *acontecimiento* que aceptamos pero que no consagramos en ninguna naturaleza esencial que los convierta en estereotipo.

Un ejemplo que me gusta hacer notar es el de la tensión entre la *lucha* y la *tesis*. En efecto: las distintas y reiteradas formas de lucha para la instalación plena de los derechos humanos —pensemos en las que piden justicia reparadora, o las de las mujeres y sus derechos, o las de las y los migrantes, etc. etc.—, nos puede confundir, muchas veces, en lo que sería sostener el objetivo de la lucha como contenido de una tesis.

El enunciado es bastante complicado, pero hay un ejemplo paradigmático que vuelve, me parece, muy evidente lo que pretendo sostener aquí. En la lucha que sostienen, maravillosamente, las Abuelas de Plaza de Mayo un factor determinante para la prueba de la identidad es el "ADN", como solemos reconocerlo. ¿Significa esto que defenderemos la *tesis* de que el código genético, la conformación biológica es el factor determinante de la paternomaternidad? De ninguna manera. La paternidad y la maternidad se posibilitan biológicamente pero constituyen una clara construcción de la libertad de hombres y mujeres que deciden ser los padres y madres de alguien... o no serlo. El y la que toma a su cuidado y es fiel al compromiso de velar por la vida con su vida misma, ése es el padre, ésa es la madre. ¿Por qué no funciona, no aplicamos esta tesis en el caso de los bebes robados a sus madres detenidas-desaparecidas? Porque no es una tesis sobre la relevancia de la biología lo que nos mueve, sino la reparación de un *robo*, precisamente. Echamos mano al dato biológico para reparar una sustracción, un asesinato y robo, y una mentira sostenida en el tiempo. Aunque parezca hasta obvio no es infrecuente que, para no perder la lucha, terminemos sosteniendo tesis en las que no confiamos de veras. Quizá la filosofía tenga esa misión de permitir un análisis más cuidadoso respecto de una tensión que es mucho más frecuente de lo que se piensa (Ripa, 2007d: 150).

Ubicado entonces en este cuadro conceptual de la tensión e histórico de la mezcla y de la distinción entre lucha y tesis propongo detenernos en tres tensiones particulares.

La tensión "universal-particular"

Es conocida esta tensión que atraviesa a la ética como disciplina con pretensión de fundar una obligatoriedad en la praxis humana. Si es posible o no postular normas que obliguen a todos y todas por igual, sin distinción alguna, a lo largo de la historia y a lo ancho de las culturas, o si debe reconocerse que toda ética, como todo pensamiento o producción humana están necesariamente *situada* y, por lo tanto, responde a peculiaridades particulares y no trasladables hacia otra cultura o época, ésa es la discusión de nuestros tiempos.

De un lado se levantan cada vez más voces que reclaman miradas atentas y diferenciadas, que reconozcan los modos de ser, de pensar y de evaluar de mujeres y hombres de tradiciones muy distintas entre sí. Al extremo de acusar al "sistema" teórico-jurídico de los derechos humanos como una producción liberal de la minoría blanca, angloparlante, europea y norteamericana, desconocedora de tantos criterios y resonancias distintas.

Por otro lado, el respeto por las diferencias y sus tradiciones no cabe duda que tiene límites terminantes, aunque no siempre fáciles de precisar: culturas de violencia contra las mujeres, contra los niños y las niñas, de estratos socioeconómicos fijados por clases sociales impenetrables, etc. etc. No hablamos de lenguas o vestidos, no hablamos de creencias o formas de procurar la felicidad o la salud, hablamos de vida o de muerte.

¿Y de libertad? En un trabajo analicé, por ejemplo, el caso de la comunidad menonita, en La Pampa, Argentina y el conflicto con el estado respecto de la escolaridad de sus hijos (Ripa, 2005): un caso claro de conflicto entre una comunidad con fuerte determinación cultural y religiosa y, por tanto, de su derecho a educar de acuerdo a sus convicciones más profundas pero, a la vez, el derecho de sus hijos a empoderarse del material cultural suficiente que les permita *optar* por la continuidad o la ruptura con su comunidad de origen. Este caso es ejemplar y amplía las consideraciones más tremendas de riesgo de vida porque nos obligan a pensar en el riesgo de oportunidades fácticamente clausas para futuras ciudadanas y ciudadanos.

En última instancia, todos los relatos de amores prohibidos señalan esta tensión entre lo legítimo de la cultura particular y la tensión de las y los individuos que quieren otra cosa para sí.

La tensión "exigibilidad jurídica-cultura de los derechos humanos"

La segunda tensión que quisiera destacar es la que mantiene unidas y opuestas —también aquí hay una lucha que debe ser diferenciada de la tesis subyacente— a la exigibilidad de los derechos humanos y la que se ha dado en llamar "cultura" de los derechos humanos.

Se trata de la afirmación de que el único sujeto que puede violar los derechos humanos es el Estado y esto en razón de que el compromiso por la vigencia de todos los artículos de las convenciones, tratados y declaraciones es del Estado Nación responsable por su firma y su ratificación legislativa.

Por un lado, esa firmeza puntual hace de los derechos humanos un contenido plenamente exigible al punto que cualquier estado y, como mostrara Ligia Bolívar (1999),[6] la comunidad de las naciones, en definitiva, *todos* los Estados miembros de la ONU, son responsables con *todos* sus recursos de *todo* tipo para que esos derechos se vivan, se disfruten y sus faltas se castiguen y reparen debidamente.

Pero esta acentuación político jurídica tiene que tensarse con la noción de "cultura" y "cultura de la paz" con que se pretende que esos derechos estén presentes en la vida concreta, en la atmósfera relacional y en el trato interpersonal, la circulación institucional y los espacios públicos. ¿Quiénes son responsables de la vigencia y fortaleza de esta cultura? La perspectiva abre un abanico de actores y actoras responsables plenamente —aunque no directamente exigibles, sino mediando la falla del sistema de derecho vigente y en la persona del estado—.

Son empresarios, docentes, directivos, comunicadores..: una infinidad de sujetos que detentan alguna forma de *poder* y que permiten o impiden, propician o descartan; apuestan y construyen o apenas reconocen como dato del paisaje a esta nomenclador de derechos de todos y todas.

Lo propongo como una tensión que no puede cerrar "tranquilamente" y que ha menester de audacias y diálogos precisos: para no renunciar al gran logro político de la responsabilidad estatal pero permitir jugar las múltiples y variadas formas de responsabilidades grupales e individuales. Como la fórmula que ofrezco pivotea en la realidad de *poder*, en la cuota de poder que se detente, es preciso mirar con honestidad los nuevos juegos de responsabilidades (esto es, de obligaciones de *responder*) que no excluyen la estatal

[6] Discrepo con la autora en el sentido de que todo variación en esta tesis es un "traslado al mercado" de la responsabilidad estatal. Se trata, más bien , de una *ampliación matizada* de la responsabilidad .

ni lo liberan de su rol, pero que nos obliga a pensar, por ejemplo, en el peculiar diseño de relación entre algunas empresas multinacionales, superpoderosas y estados débiles, escenario en el que se operan atentados claros contra los derechos de las personas.

La tensión "voluntad que decide-irrenunciabilidad de los derechos"

La tercera tensión que quiero proponer es la que reconoce como una tesis clave del sistema de los derechos humanos su nota de "irrenunciabilidad". Los derechos, de algún modo, se vuelven obligatorios para sus mismos beneficiarios que no pueden renunciar a ellos. Nadie puede decidir ser esclavo o paria político, por ejemplo, ni someterse a torturas de cualquier tipo por beneficios que le proporcione.[7]

Sin embargo, la ideología de la seguridad a cualquier trance, eficazmente abonada por todas las campañas del miedo y las amenazas de distinto tipo ha permitido que en las sociedades más desarrolladas en el sentido clásico y moderno (elitista) del término, se produzcan verdaderas renuncias a los derechos individuales y de grupos enteros, que se ofrendan a cambio de sistemas de seguridad más extremos. El derecho a circular libremente, a la privacidad, a la libertad de expresión, entre otros, se ven claramente dañados en aras de que el Estado o particulares poderosos puedan proporcionar formas más seguras de vivir y de disponer de los bienes.

Esta situación amplía la queja popular "los ladrones andan sueltos y nosotros vivimos tras las rejas" porque levanta rejas simbólicas, cibernéticas y exquisitas donde los nuevos presos y las nuevas presas "disfrutan" de una cárcel confortable con tal de que sea inaccesible.

El permiso para el espionaje es, sin duda, uno de los ejemplos monstruosos del nivel al que puede llegar una práctica creciente que quizá como nadie describiera Dostovieski en "La leyenda del gran inquisidor", en su novela "Los hermanos Karamasov": un mundo de mujeres y hombres felices, ordenado, seguro, "a costa" de diez mil dirigentes, los únicos que saben, que sufren y que cargan. Un mundo de infantilismo pusilámine que se diseña al son de las jugosas propuestas de las compañías de seguro y de las campañas políticas. El negocio de la

[7] El tenor de algunos "juegos" mediáticos en los que las y los participantes se someten a todo tipo de vejaciones y prácticas que tienen que ver con la repugnancia pero que orillan el peligro de la salud y la vida debería estar en la mira de observadores críticos y de funcionarios atentos.

guerra, en última instancia, es el de la pingüe ganancia que obtienen los que mantienen el terror en la población: terror a dejar de ser, a desaparecer, a morir.[8]

Si esta realidad creciente se cruza con la tesis de los derechos humanos y su prohibición de ser "autonegados", tenemos una tensión particular en un mundo donde los límites de la autoestima y la dignidad personal parecerían no solamente haber sido desdibujados por los otros sino por los mismos interesados.

La ética del reconocimiento como marco teórico de los derechos y oferta de superación de tensiones

A modo de conclusión quisiera proponer lo que creo puede llamarse "ética del reconocimiento" a partir de la filosofía de Paul Ricoeur.

Autor de una filosofía muy interesante, cruza constantemente tres tipos de cuestiones: identidad y subjetividad; narrativa y relatos; y ética. Su propuesta de "hermenéutica de la vía larga" transcurre pensamientos ajenos y perplejidades propias para ofrecer, finalmente, síntesis audaces y complejas, ordinariamente superadoras de disyuntivas corrientes.

En su última obra, dedicada al reconocimiento (Ricoeur, 2006), discurre del sentido que esta noción tiene como "reconocer", en voz activa, al sentido que tiene en la pasiva —"ser reconocido"—, pasando por el reconocimiento de sí mismo. De este modo aceptar lo que se conoce, reconocer-se y entrar en la lucha por el reconocimiento mutuo, son integrantes necesarios de este "derrotero" ricoeuriano.

En una síntesis casi indecente me gustaría cruzar las tesis éticas del autor con los mojones conceptuales de esta obra, en concreto, propongo vincular muy estrecha y audazmente las tesis centrales de su "Sí mismo…" (Ricoeur, 1996) con las del reconocimiento, tomando de la primera tanto las tesis éticas como las antropológicas y permitiendo, también, los quiebres que describiera en su artículo sobre el *sufrimiento* (Ricoeur, 1992). De este modo me parece que podemos recoger algunas de las tesis bajo la —ahora obligatoria— tarea del reconocer,

[8] Quizá tenga que ver con todo esto el aumento notable que muchos terapeutas refieren de los casos de "ataques de pánico"

otras bajo la propuesta del reconocimiento de sí y, finalmente, las más fuertes en esta apuesta ética, bajo la función gramatical del ser reconocido.

Reconocer

En orden a *reconocer* (Ricoeur, 2006: 37-93) podríamos postular la necesidad de aceptar la necesaria complejidad ética (Ricoeur, 1993 y 1996) que impide cualquier tipo de clausura y que implica, por lo menos y antes que nada, reconocer el *deseo* básico de toda eticidad.

Precisamente Ricoeur abandona la estructura triádica de la libertad en primera, en segunda y en tercera persona para definir este nivel basal en términos de *deseo*. También este deseo circula por la tríada y en el mismo sentido que la libertad: yo, tú, todos (y la institución, como *tertio* en cuestión) (Ricoeur, 1993: 61-70; 1996: 173-212).

Antes que nada, entonces, nos amina el deseo: deseo de vivir bien (felicidad), con y para los otros (solidaridad) y en instituciones justas (deseo de justicia). Lo que sin duda constituye una apuesta de sentido de este filósofo reconoce tradiciones tan largas como la del pensamiento aristotélico sobre la felicidad y la amistad y tan interesantes como la de Hanna Arendt en su "deseo de vivir juntos" (Ricoeur, 1996: 176-202). Pero sin no puedo ofrecer ningún resultado empírico estadístico que lo confirme sí puedo atestiguar que muchas y muchos, de diversas edades y condiciones socioculturales, preguntados acerca de sus deseos más profundos, instados a responder sin considerar ninguna variable de posibilidad sino exclusivamente dando cuenta del deseo personal más profundo, las respuestas no difieren. ¿Qué se quiere?: ser feliz, con aquellos a quienes se ama y en un mundo justo para todos.

Esta constatación asombrosa nos permite pensar que el problema de nuestro tiempo no es el de pasiones desbordadas sino acalladas, de deseos en fuga, de no reconocimiento de los anhelos profundos que se compensan con las *ganas de comprar cosas* (Ripa, 2005 y 2008b).

Este deseo, sin embargo, no alcanza para evitar la violencia y por eso debe "retroceder" al nivel de la norma y la ley. La ley asegura, de ese modo, en un nivel de generalidad abstracta, el deber ser para todos y todas y regula, así al deseo que no es suficiente para asegurar la convivencia pacífica.

En este punto se alcanza la mayor universalidad de la norma (Ricoeur, 1993: 70-81 Y 1996: 213-257)

Sin embargo lo que la ley gana en universalidad lo pierde en capacidad de adecuación al "caso". Y siempre se trata de un caso, porque todas las acciones son particulares. La ley, entonces, no puede resolver puntualmente el "caso", en especial, el "caso conflictivo". Aquí aparece, una vez más, la trágica historia de Antígona y su disyuntiva insoluble: obedecer a la ley del rey u obedecer a la ley de los dioses. Haga lo que haga quebrará la ley y su opción por respetar el mandato divino de dar sepultura a su hermano le costará la vida por su desobediencia civil.

La ley no alcanza y por eso necesita de la "sabiduría práctica". Esta figura de herramienta moral mima la vieja "frónesis" aristotélica y culmina, a juicio de Ricoeur la oferta para obrar bien y correctamente. La sabiduría práctica, que conoce la ley, se alimenta del deseo y de su fuerza y sabe lo que está bien aquí y ahora para esto (Ricoeur, 1996: 258-327).

Pues bien, este modo de plantear la ética y sus complicaciones "supera", en cierto sentido, u ofrece una pista para superar la tensión universal-particular.

"Reconocer-se"

En el caso del "reconocer-se" (95-190) propongo introducir las famosas teorías de Ricouer respecto de la subjetividad, en términos de identidad y en términos de definición antropológica.

"Reconocerse", entonces, como un sujeto que es un "idem", un mismo que aunque se modifique a través del tiempo su permanencia en el código genético y en el "carácter" lo conserva como individualidad reconocible. Pero que, a la vez, construye un "ipse", un sí mismo de identidad personal, fundamentalmente basada en la fidelidad a la promesa, a la palabra dada (Ricoeur, 1996: 11-40).

Un sí mismo, sin embargo, "quebrado", tanto porque *herido* en su pretensión de racionalidad plena cuanto porque refractado en múltiples capacidades. Ricoeur nos ofrece un "cuarteto", como definición del "hombre capaz": capaz de decir (lenguaje), capaz de hacer (transformación efectiva del estado de cosas del mundo), capaz de narrar (configurando el relato en una reunión de sentido y unidad de la experiencia en tanto que propia) y capaz de imputarse (de reconocerse responsable de sus actos y decisiones, libre y, por eso, imputable).

Si lo humano es entendido en la distensión entre lo idéntico y el sí mismo y refractado en las cuatro capacidades básicas, es necesario añadir que toda esta definición y sus avatares biográficos e históricos se da cabe el otro: el enfrente y el vínculo que no solamente nos hace tales *ante* los otros sino que incluso en la definición interna del sí mismo para sí mismo se cumple *como otro.* La referencia a la alteridad lejos de ser objeto de decisión respecto de darla o no es a tal punto constitutiva de la propia identidad que está presente antes de la conciencia individual. El otro me dice y me funda antes que pueda decir yo. Mejor dicho, puedo decir yo gracias al otro que me lo propone, me lo permite, me lo pide y me lo discute. Yo es una instancia segunda, porque es "como otro".

Sobre estos cuadros de la identidad y el hombre capaz Ricoeur piensa el problema del sufrimiento que recorre mostrando tanto la herida en la relación con el otro y la ruptura del nosotros como en la herida en las capacidades (Ricoeur, 1992). Así el que sufre evidencia su dolor extremo en la falta de palabra: quizá el grito, los ayes lastimeros sean su única vocalización. Pero también está limitado en su capacidad de hacer y transformar hasta el extremo de "estar a merced de otro". No puede narrar porque el que sufre pierde la extensión temporal para concentrarse en un presente doloroso. Y no es capaz de imputarse y asumir la responsabilidad en las dos formas opuestas y, a juicio de Ricoeur, equivalentes, de la *culpa* y de la *paranoia*: declararse culpable de todo es un gesto de exculpación idéntico al del encontrar a otros, conspiradores astutos y malvados, culpables de la propia desgracia.

Este desarrollo nos es particularmente interesante porque precisamente el sufrimiento es uno de los "lugares duros" donde apoyarse, abandonados todos los recursos a la naturaleza humana, para justificar la ampliación de los derechos y su vigencia. Junto con lo que creo puede llamarse un "factum dignitatis", el sufrimiento es el argumento de oro para esa ampliación de derechos y la crítica de los ya elencados así como la de las ausencias en los elencos (Ripa, 2007d).

En este orden de cosas podríamos ofrecer la siguiente tesis: la dignidad tiene sus riesgos. Esto es, el reconocimiento pleno de las capacidades como estructura y como destino nos impide vender autonomía a cambio de seguridad: la dignidad humana tiene sus costos, la libertad no

es gratis para nadie. Lo cual ofrece una clave para impugnar la renuncia, aunque voluntaria, de los derechos.

Ser reconocido

Ser reconocido y la lucha por el reconocimiento mutuo (Ricoeur, 2006: 191-308), por fin, significa entre tantas otras cosas posibles, una ética de la escucha y una ética de la aceptación. Otorgar al otro la posibilidad —nada más, pero nada menos— de que luego de que haya hablado algo en mí pueda haberse modificado. Escuchar con paciencia y hasta el final Y aceptar a las personas, aunque se discrepe con sus opiniones o se condenen sus actos.

¿Qué es lo que espero que acepten de mí, que es lo que *debo* aceptar de los otros? Que *el otro es un yo tan yo como yo* (Guardini, 2000: 115).

En este espacio de la intersubjetividad que se identifica y es respetuosa, a la vez, de la igualdad y de la diferencia, en este espacio el derecho sostenido como un posible reclamo al Estado garante se torna cultura viva y proyecto comunitario. En este espacio los mil matices de las denotaciones que cada artículo de las convenciones, tratados, declaraciones o pactos, cada uno de los artículos dibuja con precisión algo así como una nota de identidad humana, propia, común, irrenunciable, múltiple, tensionada, tolerante y exigente de los límites intolerables (Ripa, 2007a). El yo que soy y que reconozco en cada otro, en cada otra, este yo es la oportunidad de la más variada diversidad (expresada en el "cada") y de más clara dignidad exigente de respeto público, oficial, de cualesquiera poderoso se trate, comunitario e interpersonal. Esta multiplicación perfecta del yo de la dignidad absoluta que quería Kant, de estos fines en sí mismo, tienen por su fuerza y por su número el enfrente claro ante el Estado. De este modo combinamos la pintura plural de las definiciones articuladas con la puntualidad singular que lo exige todo, lo merece todo, es destinatario de todo. Sin embargo, esta postura terminante se tensa con la postura idéntica del otro: que de la misma manera exige, merece y es destinatario de todo.

El presunto y frecuente conflicto que abrimos no es, tampoco, cerrado en sí mismo. Tampoco el conflicto es "tranquilo" para expresar una inmovilidad, sino que se mediatiza en prácticas y relaciones. Precisamente Ricoeur ofrece una mediación que es la de la *narrativa*. Los relatos y su construcción solidaria del tiempo, de la memoria y de la historia, son los instrumentos

capaces de mediar entre estos términos tensos: las personas y los grupos y los individuos. Y lo mismo y lo diferente.

"Un yo tan yo como yo" en la perspectiva del narrar se vuelve un "a mí me pasa lo mismo que a usted". La comunidad en la experiencia, en especial, en la experiencia de la vida, en el sentido fuerte de cómo le va a uno en el vivir, en este ejercicio que se abre entre un infinito y un absoluto opuestos e inevitables: entre la infinita *expectativa* de vida y la absoluta *certeza* de muerte. En medio: el tejido múltiple de la suerte y la desgracia, la comprensión y el enfrentamiento, el éxito y el fracaso.

"A mí me pasa *lo mismo* que a usted". Sin duda nunca en la historia hemos sido capaces de este reconocimiento gracias a la comunicación mediática, gracias a la presentación magnífica de los rostros y sus historias, de los rostros y sus dolores, de los rostros y sus anhelos. Lo que en tantas centurias eran, a lo sumo, una cifra —tantos muertos en la guerra o por la enfermedad, tantos matrimonios o nacimientos, tantos graduadas o graduados, tantos habitantes…— hoy tienen cara, tienen gestos y rasgos. Tienen rostro.

Y se convierten en un espejo de cada uno, de cada una.

Nacer y morir, sufrir y gozar, amar y temer son los mismos infinitivos que conjugamos todos. Y esta gramática vital hiere de muerte la pretensión de la guerra que solamente puede construirse sobre la base del extrañamiento absoluto del otro y su amenaza radical (Ripa, 2007c).

La narración que afirmamos como oferta mediadora de Ricoeur, lo es como proceso que se da en distintos escenarios —cotidiano, institucional, político, planetario…— y que constituye lo que el autor denomina una *identidad narrativa* (Ricoeur 1996: 106-172).

Antes que nada, precisamente Ricoeur piensa la identidad narrativa, como *mediadora* entre esa mismidad básica inevitable y ese constructo del ethos y la vocación que nos define (el "idem" y el "ipse" que somos según ya se ha descrito). La identidad narrativa, además, es mutual por definición: narramos y nos narramos a los otros y somos narrados por ellos. La identidad narrativa y su comercio dialogal, por último, cura del "narcisismo estoico", afirma el autor, y nos sumerge en la común aventura de la vida y sus disyuntivas. Ésta última nota es notable por la crítica que supone a la moral de la corrección a toda costa para mostrar la primacía del "ante otro" de todo gesto de bien y de justicia.

Podemos añadir que la identidad narrativa es, por un lado, lo más propio y diferente en tanto que peculiar: sea a nivel individual o comunitario o de toda una sociedad en su conjunto que es quien es mediante sus relatos respecto de sí. De este modo, esta oferta conceptual nos afirma en el polo identitario del sí y en la fuerza de la autoafirmación. Pero la identidad narrativa es necesariamente un compartir y comprender. Incluso, comprenderse al comprender al otro.

Por eso, por la *fuerza* de la narrativa, Ricoeur propone un fenómeno (2000) que pide no sea visto como "secundario" sino como central. Que sea visto como un verdadero *modelo* de resolución ética y política: la *traducción*.

Es un hecho universal que no existe una lengua universal. Que no hay una lengua común. La pluralidad lingüística y la confusión idiomática son un dato del mundo y de la historia. Pero tan universal como esta ausencia lo es la *práctica de la traducción*. Siempre y en todas las culturas se ha traducido, se traduce. Se dice *lo mismo de otra manera*. Se acoge el otro en su universo de lenguaje —hospitalidad lingüística— y se transgreden los propios —y seguros— límites hacia el modo de decir —de simbolizar, de pensar, de sentir— de los otros y otras.

La traducción y, sobre todo, su notable presencia universal a lo largo de la historia y a lo ancho de las culturas enfrenta dos tesis opuestas pero de idénticos efectos disolventes: la tesis de que nada es comunicable, dada la peculiaridad lingüística infinita y la tesis de que todo debe decirse en alguna de las tres —al menos por ahora— lenguas imperiales: inglés, francés o alemán.

La novedad identitaria, especialmente por el aporte de los relatos que cruzan fronteras y comparten figuras y símbolos ha llegado en nuestro tiempo a los mayores extremos de asunción de peculiaridades por otros agentes que deciden hacerlo propio (Ripa, 2004).

Espacio de interdisciplinaridad, pista de complejidad inclusiva: algo para insistir

A modo de cierre proponemos recoger algunas de los hilos echados a rodar y comenzar a tejer un inicio de trama concurrente.

La traducción, como acabamos de plantear, ofrece un modelo de encuentro entre las pretensiones de universalidad y las defensas de lo particular. La dialéctica identitaria entre lo mismo y la promesa dotan de una seriedad a la dignidad propia y ajena que prohíbe la venta de derechos en aras de seguridad. Y las narrativas en torno a los derechos y sus notas tejen incesantemente la cultura de los derechos humanos y empoderan a quienes operan estos discursos de una capacidad de reclamo absolutamente novedosa.

Quisiera concluir con una propuesta acerca de lo que entiendo es, quizá, la "virtud" de nuestro tiempo: la *insistencia*.

La insistencia carece de la fuerza de la resistencia de la que hicieron gala tantos héroes y heroínas en el pasado lejano y reciente. La herida en esa fuerza individual y colectiva nos ha dejado un sabor de fracaso de tantos sueños revolucionarios.

Tampoco tiene la continuidad en el tiempo de la constancia, que especialmente los y las pobladores originarios y por migración sostuvieron a lo largo de los años. Hoy parecemos herederos de todo tipo de cortes y quebraduras en la continuidad social y política.

La insistencia, en cambio, es la virtud de volver a empezar, de resucitar, como la cigarra de la canción que parecía muerta y vuelve a cantar… sin duda para volver a ser aplastada y renovar la apuesta y su canción…

La insistencia no está cerca de la fortaleza ni, quién sabe, en términos de "pureza" de la fidelidad. Está construida en medio de fracasos, de pérdidas y de muertes. Se vincula entonces estrechamente con la humildad, la virtud de la tierra, del contacto con el humus, centro del ciclo vital de todo lo que en este planeta vive.

Los derechos humanos como fenómeno social y cultural y como mojones políticos abren un espacio y proponen nuevos nombres para una emancipación desafiada, anhelada, desdibujada muchas veces.

Toda esta propuesta final, abonada por las tesis ricoeurianas en torno a la traducción y la descripción de una virtud específica de la insistencia cuenta, casualmente, con un ejemplo que no dudo en calificar de paradigmático.

Quiso mi buena suerte que en el congreso del ALER, Bogotá, julio 2008, tuviera la oportunidad de conversar privadamente por un espacio de veinte minutos con el obispo

emérito de San Bartolomé de las Casas, Chiapas, el famoso Don Samuel Ruiz. La conversación siguió muchos derroteros de su impresión del presente y de los cuarenta años que estuviera al frente de la diócesis al sur de México, que posibilitó un crecimiento y posicionamiento social y político de las comunidades originarias habitantes de esa tierra al punto de ser considerada su acción en ese medio como una auténtica revolución.

Y me contó una anécdota que a su juicio reflejaba cabalmente la acción sostenida y que se expresa precisamente en los términos lingüísticos que adelantáramos. "Cuando llegué a Chiapas me encontré con que los indígenas, para decir que no hablaban castellano, usaban la siguiente expresión `yo no soy hombre de razón´. ¡Qué marca de colonialismo! —se admiraba— para decir que no hablar español es no ser humano racional! Pues cuando estaba yéndome una vez oigo a dos mujeres hablando y no comprendo su idioma. Me acerco a preguntarles y ambas se ríen mientras dicen `pobre obispo, no entiende nada´. ¿Qué había pasado para que los que se estimaban como no-hombres de razón pasaran a reírse del obispo que no entiende su lengua? Bueno, -concluye sencillamente- fueron cuarenta años de insistir en que cada uno y cada una y cada comunidad eran sujetos de derecho..."

Bibliografía

Bolívar, Ligia (1999), *XVII Curso Interamericano de Derechos Humanos,* San José de Costa Rica, IIDH.

Dhanda, Amita (2008), "Construyendo un nuevo léxico de derechos humanos: la convención sobre los derechos de las personas con discapacidad", *Sur. Revista Internacional de Derechos Humanos,* año 5, núm. 8, San Pablo, junio, Red Universitaria de Derechos Humanos, pp. 43-59.

Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión,* Madrid, Trotta.

Guardini, Romano (2000), *Mundo y persona,* Madrid, Encuentro.

Rabossi, Eduardo (1991), *El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico en el derecho, la política, la ética,* México, Siglo XXI.

Ricoeur, Paul (2006), *Caminos del reconocimiento,* México, Fondo de Cultura Económica.

——— (2000b y 1993), "El problema del fundamento de la moral", en *Amor y Justicia,* Madrid, Caparrós.

——— (2000a), "L´universel et l´historique", *Magazine Littéraire,* núm. 390, septiembre, pp. 37-41.

——— (1996), *Sí mismo como un otro,* México/Madrid, Siglo XXI.

——— (1992), "El sufrimiento no es el dolor", *Revista Psyquiatrie Française,* número especial 92, pp. 9-18.

Ripa, Luisa (2008a), "Ética del reconocimiento y derechos humanos: espacios para pensar novedades discursivas", *Razón Práctica y Asuntos Públicos. Revista de Ética y Filosofía Política,* núm. 7, http://racionalidadpractica. blogspot. com/. Consultada en agosto.

——— (2008b), "El reclamo entre la queja y la exigencia: el caso de las creyentes mujeres", *Actas del 1º Congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas.* ISBN: 978-987-24250-0-5.

——— (2007a), "Tolerar o no tolerar: una difícil y ambigua noción para una ética aplicada al crimen", *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía,* vol. VI, núm. 12, pp. 71-85.

——— (2007b), "Un Dios nombrado en la impertinencia y escuchado en la exigencia", en *Actas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología,* Buenos Aires, Fundación Quarraccino. ISBN: 978-987-23886-0-7

——— (2007c), "Derechos humanos: un nuevo lenguaje frente a la antigua triple tragedia de la guerra", en Nélida Boulgourjian y otros, *Genocidio y diferencia,* Buenos Aires, Fundación Siranoush y Boghos Arzoumanian, pp. 13-29.

——— (2007d), "Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía", en Celina Lértora (coord.), *XII Jornadas de pensamiento filosófico,* Buenos Aires, FEPAI, pp. 141-151.

——— (2006), "Des droits et des pactes entre le désir et la désillusion. Une lecture de la philosophie kantienne sous la lumière de l'étique de Paul Ricoeur", *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses Herausgegeben von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra und Guido de Almeida,* Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter (im Druck/no prelo). En prensa.

——— (2005) "Los derechos humanos en la educación y en la/s cultura/s" para el Eixo 6: Processos Educativos e Interculturalidade del VII Corredor das Idéias do Cone Sul "Cone Sul: Fronteiras, Democracias, Cidadanias, Identidades", Universidade do Vale do Rio dos Sinos-Unisinos São Leopoldo-Rs, Brasil del 17 al 19 de agosto de 2005.

——— (2004), "Masificados y globalizados: una identidad de mala prensa", *Mitológicas,* núm. 18, pp. 9-28.

Segato, Rita (2003), *Las estructuras fundamentales de la violencia,* Buenos Aires, Prometeo/UNQ.

REGRESAR AL ÍNDICE

DEFENDER Y PROTEGER LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ERA DE LA GUERRA CONTRA EL TERRORISMO

David Velasco Yáñez[1]

Introducción

Hay un consenso, relativamente generalizado, en torno a un ***efecto del 11-S***, en particular, sobre el movimiento pacifista en los países desarrollados, pero también en los movimientos de los países del sur, en particular, los que tienen como eje fundamental y explícito, la defensa y protección de los derechos humanos. Sin embargo, habemos muchos que creemos que el problema es anterior al 2001 y se origina desde los 70 cuando se implementan en todo el mundo, y no sólo en el continente americano, las llamadas políticas de ajuste estructural o neoliberalismo, o globalización que, en último término son términos que ocultan la realidad de la unificación del campo económico mundial, dominado por las grandes sociedades de inversión, el capital financiero especulativo que castiga incluso al propio mercado.

Reconstruir la historia del movimiento en defensa de los derechos humanos es una tarea pendiente, a escala internacional, pero sobre todo en cada país. El hecho de que actualmente se haya consentido y consensado que las diversas ONG y diferentes colectivos que luchan por determinados derechos humanos, representan un movimiento, diferente, plural, poco organizado y articulado, pero movimiento, al fin y al cabo, es un avance importante.

En esta breve ponencia expondré lo que a mi juicio, son tres fuertes críticas que se le hacen al movimiento de defensa y protección de los derechos humanos, desde fuera y también desde dentro del movimiento.

A. Dificultad para tomar distancia del carácter "estatocéntrico" del discurso, la perspectiva y todo el capital jurídico que constituye el derecho internacional de los derechos humanos.

[1] Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Jalisco, México. Correo electrónico: dvelasco@iteso.mx.

B. Impacto que los tratados de libre comercio han tenido en las violaciones sistemáticas y estructurales a los derechos humanos.
C. Estrategias jurídicas de defensa ante la represión del Estado y la criminalización de las luchas sociales.

De la manera de responder a estas tres críticas viene la posibilidad de fortalecer al movimiento de los derechos humanos, como discurso ético en particular, pero sobre todo, como educación y cultura necesarias para construir una nueva humanidad.

Carácter "estatocéntrico" del discurso y la perspectiva de los derechos humanos

Resulta paradójica esta crítica, por decir lo menos. Si no fuera el Estado, tal como ha sido construido en los últimos siglos, ¿a quién le correspondería la obligación de proteger y garantizar los derechos humanos? De fondo hay un problema epistemológico, de doble vertiente. Por un lado, la noción misma de Estado está en cuestión, no sólo porque no corresponde a la realidad, sino porque, en la concepción más tradicional del Estado-Nación y desde una tradición del Estado social, éste está siendo desmantelado progresivamente en los últimos 30 ó 40 años.

Si hay algo que ha venido destruyendo el neoliberalismo o la ley del libre mercado es, justamente, las estructuras y las instituciones del Estado social y su capacidad para garantizar y proteger todos los derechos humanos, tanto los civiles y políticos —que viola sistemáticamente, pues los escombros del actual Estado-Nación, es la de un Estado policiaco— como los económicos, sociales, culturales y ambientales, pues justamente una de las estrategias fundamentales del neoliberalismo es la privatización de todos los bienes y servicios que, tradicionalmente *ofrecía* el Estado, con limitaciones, pero los ofrecía. Ahora, la educación, la salud y aun la seguridad pública, se están privatizando con todos los efectos de desastre, dolor y sufrimiento sociales.

En este sentido, la manera de concebir al Estado ha ido en paralelo con la construcción del discurso de los derechos fundamentales, no sólo desde la Declaración Universal, hace ya 60 años, sino todo el proceso histórico que le ha dado origen desde la revolución francesa a finales del siglo XVIII. La paradoja reside, por tanto, en que en las recientes décadas, mientras

se implementan las políticas de ajuste estructural o neoliberalismo —mejor llamarlo el proceso de unificación del campo económico mundial— de manera paralela se avanza en la aprobación de diversos tratados, pactos y convenciones que garantizan diversos derechos humanos. Es decir, mientras se avanza en la declaración —todo el conjunto del derecho internacional de los derechos humanos— de manera casi simultánea, se implementa el desmantelamiento del Estado social hasta llegar a sus actuales escombros en más de un país. Esto no significa que, por ejemplo, asistamos a una resistencia expresada en diversos movimientos y organizaciones sociales y políticas que apuntan a la construcción de otro Estado, más allá de la democracia representativa, para avanzar hacia formas de real participación ciudadana.[2]

Instrumentos Internacionales de DDHH	Ratificaciones de México
Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CERD), 1965	1975
Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (CCPR), 1966	1981
Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR), 1966	1981
Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), 1979	1981
Convención contra la Tortura (CAT), 1984	1986
Convención sobre Derechos del Niño (CRC), 1989	1990
Convención sobre Trabajadores Migratorios (CMW), 1990	1999

La paradoja no queda completa si no mencionamos el carácter policiaco que adquiere la actual reducción del Estado, una vez que ha sido alejado del mercado y su intervención ocurre, como en la actual crisis del país que proclama el libre mercado, cuando el mercado por sí solo es incapaz de resolver los problemas que ocasiona. De ahí que lo que muchos han analizado como el mayor de los efectos del 11-S radique en la implementación del terrorismo de Estado, lo mismo en Estados Unidos que en Colombia o, en el caso concreto que analizo, en México. Los casos emblemáticos de la masacre de Acteal, en Chiapas, Aguas Blancas y El Charco, en Guerrero, Atenco en el Estado de México, Oaxaca, en contra del experimento de organización autonómica llamado Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca y, recientemente, el reinicio de las hostilidades contra las comunidades zapatistas en Chiapas, el

[2] Las actuales experiencias latinoamericanas como Bolivia, Venezuela y, recientemente, Ecuador, aportan elementos para ser analizados de manera más precisa, y lo que vaya resultando de estas experimentaciones democráticas.

movimiento magisterial —en contra justamente de los intentos de privatizar la educación pública, algo inimaginable para la cultura popular— y cualquier intento de movilización y protesta social. En este conjunto, difícilmente se puede plantear que el Estado mexicano cumpla sus obligaciones internacionales en materia de derechos humanos, como sí las cumple en materia de inversión y comercio.

Ésta sería la primera crítica al movimiento de los derechos humanos. Mantener una noción de Estado como el garante y protector de derechos elementales que, por otro lado, es el principal responsable de violentar por reprimir, secuestrar y criminalizar las luchas sociales que, por otro lado, debiera responder en acatamiento de la Carta de los Derechos Humanos de la ONU.

En el caso mexicano, habría por lo menos tres casos concretos de una falsa rendición de cuentas ante otros tantos órganos de tratados específicos: el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR), el Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer (CEDAW) y el Comité contra la Tortura (CAT). El papel de muchas ONG es, precisamente, la elaboración de "informes sombra", que contradicen y señalan las mentiras del Estado en sus informes oficiales a dichos comités. Así las cosas, ¿cómo es posible que un Estado que implementa el terrorismo cumpla sus obligaciones en materia de derechos humanos? Por otra parte, México se ha distinguido por su generosidad con los diversos organismos de la ONU y la OEA, en materia de derechos humanos.

Impacto que los tratados de libre comercio han tenido en las violaciones sistemáticas y estructurales a los derechos humanos

Si, como señalamos en el apartado anterior, nos encontramos con la realidad de un Estado incapaz de proteger y garantizar los derechos humanos y, peor aún, es su principal violador, entonces debemos volver la mirada y la atención a sus causas estructurales. Es decir, cuál es el origen de tal desmantelamiento que, por decir lo menos, en los años 50 y 60, pregonó ante sí y ante el mundo, las conquistas sociales de la revolución mexicana. En primer lugar, es importante señalar la crisis del modelo general de acumulación capitalista implementado hasta entonces. La crisis del petróleo al inicio de los 70 es sólo un punto de referencia. Los ensayos del monetarismo iniciarían, justamente en Chile, y a través de las dictaduras militares.

No es casual, por otra parte, que nos encontremos con otra paradoja, destacable para lo que intentamos comprender. Es bajo las dictaduras militares cuando surge un fuerte movimiento en defensa de los derechos humanos y recorre todo el continente. La paradoja radica en que, en aquellos momentos y desde la comprensión que se tenía entonces de los derechos humanos, las organizaciones nunca o muy rara vez, asociaron la tortura, la detención arbitraria y la desaparición con la puesta en práctica de un modelo económico; es decir, la violación sistemática de los derechos civiles y políticos como instrumentos políticos. Por otra parte, las mismas corporaciones trasnacionales que apoyaron los golpes de estado, en su momento, sus fundaciones filantrópicas fueron las principales financiadoras de las ONG que enfrentaron a las dictaduras.[3]

Si el experimento que inicialmente se implantó en Chile y luego se extendió por todo el cono sur, con dictaduras militares y sin ellas, es a partir del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA, por sus siglas en inglés), negociado durante 1993 y echado a andar el emblemático 1º de enero de 1994, cuando se inicia la segunda y tercera generación de políticas de ajuste hasta llegar al momento actual, ante el fracaso del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) cuando se impulsa el ASPAN, un aparente acuerdo para la seguridad, que sólo encubre la liberalización de servicios y, en particular, los derechos de propiedad intelectual. Aquí conviene destacar la contradicción, sistemática y estructural, entre los tribunales comerciales de los organismos internacionales, en particular del Banco Mundial y de la Organización Mundial del Comercio y, por otro lado, los mecanismos e instrumentos del derecho internacional de los derechos humanos.

Si la llamada "guerra del agua" ocurrida en Cochabamba, Bolivia, es un caso concreto de triunfo del Estado y pueblo bolivianos en contra de una trasnacional del agua, en México, una empresa canadiense logra una indemnización del Estado —a cuenta del pequeño y pobre municipio de Guadalcazar, en el estado de San Luis Potosí— por más de 20 millones de dólares, por el delito de "utilidad cesante". Pero en México no ha sido necesario llegar a los tribunales comerciales. Es más que suficiente la firma de un acuerdo comercial, en particular, el TLCAN, pues más del 80% de los intercambios comerciales de México se realizan con los Estados Unidos.

[3] Naomi Klein, en su libro *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (2007), analiza con detalle esta paradoja.

De esta manera, nos encontramos con un Estado esquizofrénico, por un lado, cultivando su imagen internacional de defensor y apoyador de la causa de los derechos humanos, hasta se da el lujo de presumir que preside el recientemente creado Consejo de Derechos Humanos de la ONU; pero, por el otro, se trata de un típico Estado reducido a policía y guardián de los grandes intereses trasnacionales, señalado como represor, experto en desapariciones forzadas, tortura a líderes sociales, hombres y mujeres, y experto en criminalizar las protestas sociales a base de fabricar expedientes judiciales y que tiene en los líderes del Frente Popular en Defensa de la Tierra, de Atenco, un ejemplo paradigmático, al sentenciarlos por delitos que no cometieron a más de 65 años de cárcel y, además, en un centro penitenciario considerado de alta seguridad.

Estrategias jurídicas de defensa ante la represión del Estado y la criminalización de las luchas sociales

En México, al menos, hemos constatado que apenas hace unos años, el movimiento de los derechos humanos caminaba en paralelo y casi al margen de otros movimientos sociales. Su trabajo de construcción de casos paradigmáticos prescindía en la práctica de la relación y solidaridad con las organizaciones y movimientos sociales, a los que, con frecuencia, pertenecían las personas víctimas de violación a sus derechos. Era, y quizá siga siendo, la concepción de muchos defensores y defensoras de los derechos humanos: el litigio estratégico internacional de casos paradigmáticos es la mejor manera de impulsar en cada país una verdadera y real política de Estado en materia de derechos humanos. Ceguera o miopía política de estas ONG, el caso es que la misma agudización de la represión del Estado ha obligado a muchas organizaciones sociales, movimientos y, en particular ONG defensoras de los derechos humanos, a replantearse su ser y quehacer.

Particularmente en México, quizá la represión del Estado en Atenco y la realización de la segunda etapa de La Otra Campaña, iniciativa política de los zapatistas, crearon las condiciones para una convergencia que, históricamente no se había dado. Las ONG venían trabajando casos paradigmáticos, con poca relación con las causas estructurales de la violación a los derechos humanos, muchas veces al margen de las organizaciones a las que pertenecían las víctimas de estas violaciones. Por otro lado, las organizaciones y

movimientos sociales, en particular, las organizaciones campesinas, indígenas y algunas obreras, desarrollaban sus propios mecanismos de defensa jurídica, no siempre en términos de defensa y protección de los derechos humanos. Un ejemplo recurrente es que, en la mayoría de los casos, cuando los sindicatos revisan sus contratos, no dicen que reivindican sus derechos humanos laborales, sino simplemente, buscan mejoras a sus condiciones de trabajo, como una mejora sustantiva en el salario y en algunas prestaciones. Como quien dice, cada quien por su lado.

La ocasión es la toma de Atenco, un pequeño pueblo del municipio de Texcoco, en el Estado de México, al oriente de la ciudad del mismo nombre. La represalia del Estado, en buena medida, es porque no lograron la expropiación de terrenos de dicho pueblo para la construcción de un aeropuerto alterno al de la capital del país. Por la brutalidad de la represión, que incluyó la violación de varias mujeres, el asesinato de dos jóvenes, varios heridos y hasta el traslado de varios detenidos a una cárcel de mediana seguridad en el estado de Nayarit, distante varios kilómetros de Atenco, a iniciativa de la Comisión Sexta del EZLN, se desarrollaron varios encuentros para impulsar el diseño de estrategias de defensa jurídica ante la represión del Estado. Esta situación hizo repensar sus propias estrategias a muchas ONG que, de alguna manera se plantean una mayor vinculación a los movimientos sociales, tanto sindicales, como campesinos y, en particular, indígenas.

En la actual coyuntura de exacerbación de la violencia en México, por una supuesta guerra del Estado contra el narcotráfico —que no es ni guerra, ni precisamente contra el narcotráfico— la tarea que se impone a las ONG de derechos humanos y otras afines —que luchan por derechos específicos, o de las mujeres, o de los niños, o ambientales o de preferencia sexual— son procesos de educación en derechos humanos —nadie defiende lo que no conoce— y retomar el discurso ético para la construcción de una ciudadanía realmente participativa, con capacidad para reconstruir al desmantelado Estado, o bien, la construcción de algo mucho más ambicioso, las autonomías en todos los espacios sociales —la familia, las escuelas, las iglesias, los sindicatos, las organizaciones ciudadanas— en los que se experimenta una violación sistemática de los derechos humanos.

Bibliografía

Klein, Naomi (2007), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.

Boaventura de Sousa Santos y César A. Rodríguez Garavito (eds.), (2007), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

——— (1998), *La globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Ilsa,

REGRESAR AL ÍNDICE

UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICO-JURÍDICA ACERCA DE LA BIOÉTICA

Adriana Ribeiro Alves[1]

Entre el saber y lo desconocido

La certeza de que nacemos con la muerte como un hecho fijo de la vida es una angustia que siempre ha caminado con la humanidad. Con los avances tecnológicos, la inmortalidad superó los límites trascendentales de la religión, para estimular primero la alquimia y posteriormente, como una consecuencia directa, la ciencia con todas sus variantes.

En la literatura universal, una de las más grandes expresiones del deseo humano ha sido controlar la muerte, *a priori* tarea de Dios, y un claro ejemplo de esto es la obra *Frankenstein*, de la novelista inglesa de Mary Shelley (1994).[2]

En los inicios del sigo XIX el mundo vivía cambios revolucionarios. Las transformaciones políticas y sociales resultaron casi irrelevantes frente al desarrollo y las innovaciones científicas de la época, que en definitiva cambiaron la vida de todo y de todos. La avidez de saber jamás pareció haber sido tan grande.

Esta fue una era identificada por el optimismo científico, donde se instauró la razón como divinidad, y se flexibilizó los juicios morales, instituyendo el antropocentrismo, dando a la ciencia el poder de la verdad.

Años antes el personaje protagonista de Mary Shelley, el Doctor Víctor Frankenstein, encontró la posibilidad de no aceptar la muerte como parte de la vida, pero sí como una lástima que puede ser evitada, a través de procesos científicos y de un conocimiento profundo del organismo humano. Creer que nadie necesita morir fue lo que motivó al joven científico en su investigación y experimentos. Así, sabiendo que su deber como científico era preservar la vida y, aún estando en conocimiento de que ciertos trabajos pueden dar como resultado una abominación, crea a *Frankenstein*.

---

[1] Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción, Biobío, Chile. Correo electrónico: adriribeiro@udec.cl.

[2] Esta novela gótica, que también fue titulada como *El Moderno Prometeo*, tuvo su primera edición en 1818.

Esta criatura personifica al científico que consagra sus pesquisas a objetivos prácticos —la felicidad y la justicia—. Y en esa actitud es que él revela el punto de partida del mito del progreso, pero no de un progreso científico, sino más que eso: un progreso tecno-científico.

Esta primera obra de ciencia ficción refleja que la ciencia no debe avanzar sin límites, sin prever las consecuencias. El doctor Frankenstein se da cuenta tarde y ya no es capaz de enmendar su error. El ser superior en bondad, inteligencia y civilización que él deseaba resulta ser un conjunto de sentimientos y emociones contradictorias entre las que al final triunfan la rabia y la venganza, lo que acaba por destruir todo cuanto su creador quería. En sus propias palabras, dice: "Entregué mi corazón a conocer la sabiduría y a conocer la demencia y la locura, y percibí que todo es vanidad y vejación del espíritu pues en mucha sabiduría hay mucho dolor y aquel que aumenta sus conocimientos aumenta su pesar" (Shelley, 1994: 85).[3] Por otra parte, la criatura consciente de sus actos parece querer liberarse del error de su creador cuando dice: "¡Maldito, maldito creador! ¿Por qué tuve que vivir?" (Shelley, 1994: 97).

Se quiere destacar de esta forma, que los conocimientos no son, en sí mismos, una desventaja, pero sí es un intento por poner en discusión el poder del buen uso de éstos. Frankenstein quiso a su manera relevar el hecho de que en la ciencia y los avances derivados de ella todo vale si es en pos de un desarrollo, sin embargo, es necesario poner la atención en cuanto a que este avance tiene limitaciones y que sus consecuencias son un aspecto a considerar, de cualquier forma.

En la actualidad existen temas que concitan el interés de nuestras sociedades, como son los alimentos genéticamente modificados, la investigación en células madres, clonaciones y en general, todo aquello que considera la manipulación de genes, ante lo cual se hace imprescindible contar con una ética científica que delimite y establezca regulaciones a aquellos avances que lleven a un mayor desarrollo y aquellos que no lo son, considerados muchas veces una abominación.

Es absolutamente necesario, en este campo del conocimiento, cuestionarse acerca de la validez de las investigaciones que se llevan adelante, desde la perspectiva de saber cuáles son las consecuencias de cada uno de esos actos, en términos de engrandecer y no demonizar.

---

[3] El filósofo y premio nobel de literatura 1950 Bertrand Russell, en su obra *La Conquista de la felicidad* (*The Conquest of Happiness*), p. 20, atribuye cita semejante al autor de Eclesiastés (1:16-18), que tradicionalmente es reconocido como el rey Salomón.

Hoy es común afirmar que el siglo XXI estará marcado por las nuevas modalidades y avances generados por la biotecnología, como el siglo XX lo fue por el desarrollo a través de la física y la química. La diferencia fundamental en relación a otros cambios técnicos y científicos del pasado es que hoy las expectativas ante la innovación tecnológica ya no integran sólo actitudes receptivas y sentimientos optimistas. Las expectativas modernas incorporan, tanto por parte de la comunidad científica como de la opinión pública en general, un considerable grado de escepticismo. Todos aprendemos con las grandes tragedias colectivas, y más aún con las ocurridas durante el último siglo.

El sociólogo alemán Ulrich Beck señaló en el mismo año en que se registró el más significativo accidente nuclear, en Chernobyl, el cual habría demostrado simbólicamente el límite de la modernidad, que hoy vivimos en una sociedad del riesgo (*Risikogesellschaft*). Cada paso hacia adelante en el dominio de la técnica implica no sólo prudencia, sino también precaución. Más monitoreo y vigilancia entre pares. Mayor interés público y acompañamiento político (Beck, 1998: 203).

Ética, ciencia y tecnologia

Se hace necesario volver en el tiempo y en la historia para comprender la distinción de los dominios entre ciencia y ética. Desde los griegos ya se diferenciaba la esfera de la *physis* —la naturaleza con sus leyes no estables—, de aquella del *ethos* —las costumbres humanas y su variabilidad. Sin embargo, la propia comprensión que los antiguos tenían de la naturaleza, como una realidad habitada por una finalidad, como un orden cósmico en el cual el hombre halla su lugar, hacía posible que en alguna medida, naturaleza y costumbres pudiesen enfrentarse y hallar rasgos comunes.

Con el nacimiento de la ciencia moderna, en el siglo XVII, estos dos campos se diferencian con claridad. Por una parte, la imagen de la naturaleza se transforma al tornarse objeto de una ciencia matemática, que poco a poco substituye una armonía divina del cosmos, por un conjunto de leyes que son más objetivas y ciertas en la medida que se alejan de los deseos y/o creencias del hombre. Por otra parte, la ciencia se afirma como una esfera autónoma de investigación, no sometida ni al saber filosófico, ni menos aún, religioso. Entre tanto, esta separación de campos

generó una relación conflictiva, con intentos recíprocos de invasiones y confusión de sus propios dominios, haciendo, de esta forma, necesario el establecimiento de un diálogo entre éstos.

Siguiendo esta concepción, el médico chileno Fernando Lolas Stepke (2006) sostiene que la bioética se consolida como una disciplina dialógica, una vez que sus postulados, aforismos y reglas no aspiren a convertir, convencer o vencer adversarios. Su característica es mantener la individualidad de sus interlocutores, y más, que logren retener la propiedad de la praxis comunicativa que les permite intercambiar visiones, convicciones y creencias.

El oncólogo de origen holandés radicado en Estados Unidos, Van Rensselaer Potter, cuya creación del término bioética le fue atribuida como consecuencia de la publicación del artículo *Bioethics*: *the Science of Survival*, en 1970, propuso una concepción precisa de la bioética como "ciencia de la supervivencia". En enero de 1971 añade otra concepción en el libro *Bioethics*: *Bridge to the future,* que intuye el puente entre las ciencias experimentales y las humanidades, especialmente en la ética, quedando en condiciones de garantizar el paso al futuro, un "puente" hacia el futuro (Ciccone, 2005).

Ese mérito de Potter al acuñar el término *bioética* y lanzarlo como un "puente" entre dos culturas: la científica, en torno a la vida y al medio ambiente, y la humanista, centrada en la ética, ubica la nueva disciplina como un diálogo necesario y unificado entre *bios* y *ethos*: ciencia de la vida y valores humanos.

Más allá de los sentidos que imaginó el creador del término, es también, y sobre todo, puente entre personas, entre disciplinas, entre racionalidades y entre creencias. Por evidente que una conclusión parezca, la práctica de la ética discursiva exige el contraste de opiniones y la tolerancia, las cuales forman parte de un proceso social instaurado por la bioética.

Filosofía y Bioética

La ética es la filosofía de la moral, y como tal se refiere al análisis de las acciones realizadas por las personas humanas como consecuencia de un compromiso, un juramento o promesa, o un imperativo individual de búsqueda de lo mejor. En esto último es donde se puede incluir la bioética, como la búsqueda de la mejor vida, a diferencia de la religión que busca algo mejor que la vida. Las diferentes posiciones filosóficas respecto a lo que se considera la mejor vida,

conducirán a diferentes actitudes ante las acciones que se tomen o adopten en las ciencias de la vida o de la salud.

La bioética como lugar de encuentro de disciplinas y ciudadanos con responsabilidades en los diferentes momentos y componentes de la investigación y aplicación de las nuevas tecnologías, dispensadas por el aumento de la capacidad de representación operacional de las ciencias de la vida, tiene necesariamente que cuestionarse y someter a un análisis de su propia identidad a la luz de las tareas fundamentales para las cuales será llamada a contribuir.

En atención a la imposibilidad de listar todas las definiciones aquí y realizar una elección con fundamento crítico, se consigna la definición considerada clásica, conforme consta en la *Encyclopedia of bioethics*, por Warren T. Reich, adoptada por los expertos que en 1991 redactaron el Documento de Erice sobre las relaciones entre la bioética y la deontología médica con la Medicina Legal, aquí Bioética se define como: "estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en la medida que esta conducta se examine a la luz de los valores y principios morales" (Reich, 1978: XIX).

Así, podría afirmar que la bioética ha sido definida como una filosofía moral de la investigación y de la práctica médica (Sgreccia, 1987). Este pensamiento está integrado por la eugenesia, la ecología y la propia ética.

La eugenesia intenta aplicar las leyes de la herencia a fin de mejorar las calidades físicas, psíquicas y morales de generaciones venideras; por su parte, la ecología o ciencia del *habitat* estudia al individuo y su relación con el ambiente que le rodea procurando siempre, mejorar sus propias condiciones de vida. La ética en tanto estudia el acto moral y, a partir de esto, el empleo de la libertad y sus límites en referencia a los valores morales. Dado que estos tres elementos definen la esencia de lo humano, se puede definir de otra forma la bioética como la ciencia que trata de la actividad del hombre en relación con la vida humana, en un sentido más amplio.

Como uno de los alcances de este documento es examinar los fundamentos filosóficos y las implicaciones bioéticas de la ciencia y de la tecnología, es necesario puntualizar *ab initio* qué se entiende por ciencia y por tecnología.

La ciencia es un cuerpo de conocimiento organizado y sistematizado acerca del Universo, incluidos nosotros mismos. Hasta aquí esto no genera implicaciones éticas pues el pensamiento es neutro en tanto no determine acciones; pero el ser humano, dada su propia naturaleza, no se detiene en el solo acto de conocer y entender; por lo tanto, ha desarrollado una extraordinaria

habilidad para usar y aplicar el conocimiento con diversos propósitos, herramientas, productos y procesos, que buscan alterar positivamente la forma de vivir.

La tecnología, para el físico y filósofo argentino Mario Bunge (1996), es el resultado de la aplicación de los conocimientos científicos en forma de sistemas de acción basados en leyes científicas y, por tanto, racionales, de lo que se concluye que el conocimiento científico y la tecnología basada en la ciencia y las humanidades racionalistas son no sólo valiosos sino medios de producción y de bienestar, así como las condiciones para el debate democrático y la solución racional de los conflictos.

Así, la tecnología tiene indiscutibles implicaciones bioéticas, ya que la vida alterada a la que conduce no puede asegurarse que sea mejor o peor, y las consecuencias a largo plazo en su mayoría, son del todo imprevisibles.

En el mundo contemporáneo, el desarrollo experimentado por la biología molecular, la biomedicina y la ingeniería genética, enmarcado en un gran tema que es la biotecnología, están requiriendo cada vez una mayor atención de la bioética, entendiendo que cada vez más, los progresos de estas áreas de la ciencia traen consigo un considerable potencial de crecimiento en diversos ámbitos de la actividad humana.

Estos adelantos, principalmente referidos a la biotecnología, representan un importante cambio del pensamiento humano con relación al papel de la ciencia en el desarrollo, otorgando además, un interés mayor a la biología como punto de inicio de esta innovación tecnológica, aún por sobre otras áreas, tradicionalmente más relevantes.

En este sentido, se ha evidenciado un tímido, o escaso, interés desde el punto de vista jurídico por acompañar dicho proceso de cambio, suscitando con ello, el debate en la sociedad por aquellos temas más polémicos relacionados a los derechos humanos o al medio ambiente, por aquello que se considera moralmente aceptable o reprochable.

A modo de ejemplo, se puede citar la irrupción de los llamados organismos genéticamente modificados como un tema de constante discusión por los trastornos que se considera, ocasiona su interacción con otros organismos no modificados que comparten un entorno similar, o por las consecuencias que éstos puedan tener sobre aspectos de la salud humana. Se pretende, entre otras cosas, alcanzar puntos de convergencia que aseguren la protección de los propios derechos humanos y del medio ambiente asegurando además una adecuada calidad de vida, sin menoscabo a los aspectos económicos que surgen como consecuencia del avance tecnológico.

La salud humana y el mejoramiento en la calidad de vida de las personas se vislumbran como uno de los principales logros conseguidos por la secuenciación del genoma humano. Sin embargo, la sola posibilidad de una intromisión más allá de los límites de lo meramente médico, ya ha conseguido que la sociedad actual haga de este avance tecnológico, un nuevo foco de discusión, por los alcances éticos y por la escasa regulación jurídica y moral que guardan las posibles formas de empleo de este conocimiento en la propia vida humana.

Aspectos éticos (o bioéticos) del desarrollo tecnológico

Un análisis superficial de la tecnología demuestra que ésta tiende siempre a crecer y renovarse, siendo la creatividad y la innovación dos aspectos destacados de su actividad.

La tecnología se relaciona con otras actividades del quehacer humano formando un sistema cuya dinámica compleja se conoce como desarrollo tecnológico. Además se relaciona con los propósitos del ser humano, sus aspiraciones y sus valores; es en muchas ocasiones el instrumento para su logro.

El ser humano aspiró siempre a extender y ampliar sus capacidades intrínsecas: ver mejor, más lejos, ver más, con lo cual surgieron instrumentos como lentes, telescopios, microscopios; buscó la extensión de su movimiento: caballos, trenes, aviones, cohetes; procuró la ampliación de las funciones cerebrales: libros, calculadoras, computadores, *palm*; buscó la reducción de los riesgos: defensa contra el frío, las inundaciones, el hambre, las enfermedades, las catástrofes de la naturaleza en general, entre otros muchos avances.

Así la Tecnología, relacionada con los propósitos humanos, anhelos y valores, extendiendo la capacidad humana y eliminando o reduciendo los riesgos, ha constituido una expresión más de la creatividad humana.

La exhuberancia y virtuosismo de la tecnología y, por ende, del desarrollo tecnológico, lleva a cuestionar: ¿para qué crear?, ¿con qué fin?, ¿para qué ampliar y extender las capacidades humanas?, ¿hasta qué punto?, ¿para qué eliminar los riesgos? Algunas de estas interrogantes podrían ser contestadas fácil y rápidamente si no tomáramos en cuenta que a cada una de ellas es posible asociar efectos no deseados, cuyos resultados podrían alterar totalmente el equilibrio de la naturaleza, ya sea biológico o ecológico. Aquí vale la pena reflexionar si siempre es bueno y moral intentar el crecimiento.

La biotecnología es uno de los aspectos que más ha innovado en el campo de la ciencia y la tecnología. Considerando que su aporte viene desde los albores de la humanidad, pues hace varios miles de años ya se elaboraba la cerveza, el vino o el pan, en la actualidad es uno de los principales exponentes de los avances de áreas como la biología molecular, la inmunología o muy especialmente la ingeniería genética.

Los continuos avances de la biotecnología, impulsados por una importante inversión económica, han posibilitado que el ser humano sienta orgullo y perplejidad, al mismo tiempo o quizás interés y preocupación.

Sin ir más lejos se ha creado animales transgénicos, microorganismos que ayudan a restaurar ambientes contaminados, plantas con frutos de mejor calidad, más resistentes, técnicas de reproducción humana asistida, y las ya conocidas técnicas de clonación. Con todo se podría decir con justa razón, que el hombre intenta influir sobre su propia existencia, manipulando la vida hasta límites que pueden ir más allá de su propio control, terminando por vulnerar la existencia de generaciones futuras.

Así, al mismo tiempo que la biotecnología amplía las posibilidades de vida, plantea una serie de responsabilidades y de problemas que están lejos de haber sido resueltos filosófica, legal o políticamente. Algunos de éstos tienen que ver con aspectos biomédicos relacionados con la biotecnología como los ya mencionados transgénicos, los implantes de órganos o de embriones, la clonación de órganos o de organismos completos, entre otros desarrollos técnicos.

Como consecuencia de lo anterior, se establece una nueva propuesta de trabajo y se asume roles en la vida pública, necesariamente relacionados con estos avances, lo que obliga a tomar decisiones que tienen implicaciones bioéticas muy vastas. La toma de decisiones implica tener un conocimiento experto del problema, sin embargo no siempre está el tiempo ni el lugar para reflexionar sobre sus consecuencias; de aquí la necesidad imperiosa de una formación en bioética.

La biotecnología, en especial, interviene en multitud de actividades relacionadas con nuestra manera de vivir (desde el momento de la fecundación hasta la prolongación de la vida) y es importante que su uso y no abuso conduzca a una mejor vida. Esta es la finalidad de la bioética, pues como se ha dicho, la razón de ser de ésta es evitar que un avance incontrolado de la ciencia y/o de la tecnología arrase con los principios y valores del ser humano.

El equilibrio preciso para armonizar los avances tecnológicos con los derechos de las personas pasa por cumplir los principios específicos y universales de los derechos humanos, a saber:

i) el respeto a la vida de las personas, a su seguridad y a su protección contra tratos inhumanos crueles o degradantes, ya sea físicos, psíquicos o morales;
ii) la autodeterminación y la responsabilidad de las personas para decidir con límites a este ejercicio, indicados tanto por la Declaración Universal de los Derechos Humanos o la propia Constitución de un País;
iii) la no discriminación a ningún efecto social, médico, laboral o contractual;
iv) el derecho a la intimidad, y con particular atención, sobre los datos genéticos del individuo, lo que implica el derecho al afectado a saber o no saber;
v) el rechazo de la tecnología genética con fines abusivos, exterminadores, o bélicos (Vásquez, 1999).

Principios bioéticos

Pari passu con los avances científicos y tecnológicos, surge una sensibilidad distinta en la sociedad lo cual configura nuevos valores sociales y culturales evaluables de modo cuantitativo y cualitativo. Estos valores no son ni homogéneos ni uniformes pues concurren circunstancias, sentimientos y reacciones muy dispares de diversa índole ideológica, religiosa o moral que los diferencia o enfrenta.

La bioética abarca no sólo los múltiples y cruciales temas morales propios de la ética médica, sino también la importante y decisiva problemática filosófica y ética que plantea la propia biotecnología.

Por un lado, la bioética trata de definir fundamentos sobre los que sustentar los juicios éticos. No pueden realizarse afirmaciones morales a la ligera, sino que deben siempre justificarse desde unas bases racionales críticas mínimas.

Uno de los aportes más significativos de la fundamentación de la bioética ha sido el establecimiento de cuatro principios específicos, considerados clásicos, sistematizados por Tom L. Beauchamp y James F. Childress (1979), y ampliamente aceptados, que son:

- no maleficencia: deber de no infligir daño a otros y realizar bien el propio trabajo, según buenas prácticas;

- justicia: reconocimiento de la igualdad de los seres humanos e imparcialidad en la distribución de riesgos y beneficios, evitando la discriminación, segregación o marginación de los seres humanos;
- autonomía: derecho a decidir y respeto a las convicciones, opciones o elecciones de vida de cada individuo, y
- beneficencia: obligación de promover el bien de los demás siguiendo su propio criterio de bien.

Sin embargo, dado los múltiples modos de plantear la bioética, considerando las diversas visiones antropológicas, se estima que la tendencia personalista selecciona lo mejor de la reflexión sobre la vida y la salud a partir del desarrollo filosófico desde la Grecia antigua y por siglos en el Occidente cristiano. Aquí Lino Ciccone (2005: 50-52; 2001: 13-14) propone cinco principios, los cuales confirman en parte y, en otra complementan, los principios de escuela anglosajona antes mencionados, que son:

- de defensa de la vida física: la vida física es un valor fundamental, condición de cualquier otro valor, recordando que los valores éticos están vinculados al ser humano vivo;
- del respeto a la dignidad humana: formulación kantiana de prohibición absoluta de instrumentalizar a la persona humana;
- de la libertad-responsabilidad: con elecciones conscientes y libres y respeto a los valores involucrados;
- de la totalidad o terapéutico: considera que el ser humano es un todo unitario compuesto de partes, y sostiene que por bien de la persona es licito privarla de parte cuando no mas existe medio de lograr tal bien por otra vía. Además, observa que tiene validez exclusiva con la verificación rigurosa de la relación todo-parte, y
- de sociabilidad o subsidiariedad: el ser humano está inserto en la sociedad que tiende al bien común, es decir, cada uno es responsable de su salud y de la salud de los demás, asimismo todo bien que se pueda hacer debe ser respetado.

Todos estos principios, punto de partida y verdadero nexo común de toda formulación ética, se han convertido en un factor clave para los bioeticistas.

Ocurre que no todo es teoría. La bioética también busca métodos que ayuden a los profesionales a tomar decisiones éticas o resolver problemas causados por conflictos de

valores. En este campo se realizan importantes encuestas y estudios experimentales, de cuyo resultado muchas veces dependen medidas políticas, de gestión o legislativas.

La fundamentación y metodología se aplican a cuestiones concretas que ocupan en la actualidad a la bioética. Es posible reconocer algunos de estos temas: genética, clonación, problemas al inicio y final de la vida, relación médico-paciente, ecología. Puede decirse que la bioética estará allí donde surjan problemas en torno a los avances científicos que de forma directa o indirecta afecten al ser humano. Es importante propiciar foros en los que participen representantes de todas las partes implicadas (científicos, filósofos, políticos, o jurisconsultos) para que queden expuestas todas las opiniones y sensibilidades sin exclusión y se debatan estas cuestiones de forma reflexiva y responsable.

Bioética, bioderecho y derechos humanos

El Derecho es un fenómeno sociológico, imprescindible en toda sociedad, pues la vida de los individuos se desarrolla dentro de los límites por él fijados. Se debe resaltar, como enseña el abogado y filósofo brasileño Miguel Reale, que la sociedad en que vivimos es también una realidad cultural y no un mero hecho natural (Reale, 1998). Es una sociedad con una visión moral compartida, plural, donde se diferencia la persona en relación individuo-sociedad.

Procurando la interdisciplinaridad con otras ramas del conocimiento Reale (1998, p. 22) afirma que el Derecho es como el rey Midas. Si en la mitología griega ese monarca convertía en oro todo aquello que tocaba, aniquilándose en su propia riqueza, el Derecho, no por castigo, pero si por destinación ética, convierte en jurídico todo aquello que toca, para darle condiciones de realización efectiva, en armonía con los demás valores sociales.

Aristóteles de Estagira y muchos otros pensadores han señalado, y las ciencias que se ocupan del ser humano y su comportamiento lo corroboran, que el ser humano es asociativo por naturaleza, sea por necesidad afectiva, intelectual, espiritual y/o material, y de esa asociatividad depende su supervivencia, de esa misma hace de la vida un valor universal, es decir, independientemente de convicciones filosóficas, creencias religiosas o ideal político, y respetarla, en cuanto uno y en cuanto la de los otros, es un deber.

La gran riqueza contemporánea del hombre, resultante singular de la asociatividad, fue la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, editada por la

Organización de las Naciones Unidas en 10 de diciembre de 1948, con los Pactos de Derechos Humanos aprobados en 1966, cuando reconocen que la vida debe ser más que una supervivencia física, habiendo en ella un alcance de exigencia ética, inherente a la condición humana, que es la dignidad.

Así, contados sesenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y tres de la aclamación de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, ocurrida el 19 de octubre de 2005, por la 33ª. Sesión de la Conferencia General de la UNESCO, el progreso de las ciencias médicas, biológicas y tecno-científicas son una realidad, incesante, e innegablemente influye en el comportamiento humano, en los valores morales, religiosos y jurídicos en una determinada sociedad. La complejidad social en que vivimos en la actualidad nos está obligando a revisitar conceptos y posiciones antes incuestionables, sea porque en la época se tenían como no negociables o simplemente por una cuestión de tabú. La evolución, y revolución, tecno-científica, médica y biológica, por otro lado, suscitan problemas de orden ético. La concepción individualista de los derechos se contrapone con otras concepciones, como la doctrina cristiana encontrada en las obras de Santo Tomás de Aquino. Derechos antes tenidos como absolutos hoy son cuestionados en determinadas circunstancias, como, por ejemplo, el derecho a la vida del nonato *versus* el derecho a la dignidad humana de la mujer victima de crimen de violación; el derecho a la vida *versus* el derecho a la suspensión del esfuerzo terapéutico, con larga discusión del Principio de la Autonomía; el derecho a la vida *versus* el derecho a la libertad de creencia, como por ejemplo el religioso que no admite determinado procedimiento terapéutico, aunque su propia vida se encuentre en riesgo.

La ciencia médica afirma categóricamente que la Medicina evolucionó más en los últimos cincuenta años que en los últimos cincuenta siglos. Los autores Leo Pessini y Christian de Paul Barchifontaine (1997) explican que las dos revoluciones responsables por ese cambio son la terapéutica y la biológica, que tienen consecuencias distintas para la bioética.

Otra revolución más reciente es la revolución biológica, consecuencia del perfeccionamiento de las técnicas de diagnóstico y de ingeniería genética. Inspira el concepto de patología molecular que gobierna hoy en día toda la Medicina. Fue ilustrada por el descubrimiento del código genético y de las leyes que rigen la formación de la vida. La revolución biológica comienza a dar al ser humano, dominio sobre tres áreas: reproducción, herencia y sistema nervioso.

Toda esta revolución en las ciencias médicas, tecnológicas y biológicas, indudablemente, generan problemas bioéticos. Aborto, utilización de embriones generados por fertilización *in vitro* para fines terapéuticos, eutanasia, suicidio asistido, distanasia y suspensión de esfuerzo terapéutico constituyen, entre otros, temas bioéticos que deben ser discutidos bajo la temática intra-inter-trans-multidisciplinar, considerándola en estricta relación con la globalización cultural.

La directora del Centro de Investigación de Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona, Profesora María Casado, acerca de la bioética plantea que

> En el último medio siglo la Biología ha avanzado más que cualquier otra ciencia en el resto de la historia. Sus descubrimientos producen mayor conmoción a la humanidad y suscitan mayores interrogantes que el hallazgo del fuego en su momento. Parafraseando el título del conocido texto de Dworkin, las nuevas biotecnologías permiten el "dominio de la vida", con su carga de sacralidad y con los medios e inquietudes que ello puede predecir (Casado, 1996: 46).

Cabe considerar que, conforme ha enseñado el bioeticista Fernando Lolas, la bioética es una tentativa de alcanzar procedimientos seculares consensuales para formular, analizar y, quien sabe, atenuar los dilemas que la investigación médica y biológica moderna suscita (Lolas, 2001: 10).

Con eso, resta destacar el papel del Derecho, como norma ética que surge en esta amplitud disciplinar que es la bioética y como instrumento indispensable para la mantener del equilibrio social, avalado con la evolución-revolución tecno-científica, médica y biológica.

Los avances alcanzados por el desarrollo científico y tecnológico, así como los desafíos, dan lugar al surgimiento de una nueva rama del Derecho, que es el bioderecho.

La destacada profesora brasileña Maria Helena Diniz (1998: 40) enseña que el bioderecho es una nueva disciplina que surgió en pos de los desafíos levantados por la biomedicina, que, tomando por fuentes inmediatas la bioética y la biogenética, tendría la vida por objeto principal.

El Bioderecho, por lo tanto, objetiva la positivación jurídica de permisiones de comportamientos médico-científicos y de sanciones por el incumplimiento de la normas bioéticas.

Las leyes positivas que visan establecer la obligatoriedad de observancia de los mandamientos bioéticos es una necesidad pues las prácticas de las ciencias de la vida es una pueden por un lado generar innúmeros y grandes beneficios a la humanidad, pero por otro contienen riesgos potenciales e imprevisibles.

La bioética y el bioderecho pasan a tener un sentido humanista, imponiendo a los científicos el deber de observar los marcos éticos reconocidos e impuestos por Derechos Humanos, materializados en el respeto a la persona humana y a su vida, a su integridad y a su dignidad.

En la práctica, la verificación de tales marcos es mediada cuando se consideran los Derechos Humanos, como ha sido ampliamente dispuesto y detallado en significativo número de documentos como en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, los pactos, las convenciones y todos los acuerdos internacionales, buscando objetivos específicos, que componen el acervo normativo de esos derechos.

La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos marcó el inicio de nuevo período en la historia de la humanidad.

Como se ve, los Derechos Humanos y la bioética se relacionan fuertemente como instrumentos necesarios para la recuperación de los valores humanos, tan frágiles en la sociedad globalizada. Aquí se trata de que la bioética busca asumir, a través de esa virtuosa relación con los Derechos Humanos, un carácter social, pues "los problemas derivados de los descubrimientos científicos y de los adelantos biotecnológicos son precisamente de ese carácter (sociales) y reclaman respuestas tanto de los individuos como de la comunidad" (Casado, 1996: 33).

La bioética desencadenó una recuperación de los valores humanos, a través de normas fundamentales, priorizando la vida íntegra y digna de la persona humana.

Existen razones objetivas para creer que la historia de la humanidad camina a crear una nueva sociedad, en la cual la persona y las agrupaciones sociales, conscientes de sus conquistas obtenidas y aun reforzadas con la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, tendrán reconocidos y respetados sus Derechos Humanos fundamentales, que ya no son posibles de ignorar. No se puede más ignorar la vida, valor y derecho fundamental de la persona humana.

Por lo tanto,

> Los derechos humanos no son una nueva moral ni una religión lega, pero sí son mucho más que un idioma común para toda la humanidad. Son requisitos que el investigador debe estudiar e integrar en sus conocimientos utilizando las normas y los métodos de su ciencia, sea esta la filosofía, las humanidades, las ciencias naturales, la sociología, el derecho, la historia o la geografía (UNESCO, 1977: 7, párrafo 1122).

Ética y ciencia, un diálogo posible

La estricta relación entre la ética y la ciencia ha posibilitado que en Latinoamérica, igual que algunos países europeos, y aquí cabe citar el avance español, se profundice los aspectos de fundamentación que guardan entre sí, sobre la base de la propuesta dialógica entre la nueva ética de los principios y las corrientes éticas tradicionales.

El reto intelectual y práctico de la ética utilitarismo y la ética de consenso neoliberal que claman por imperar en el mundo contemporáneo están siendo confrontadas por la ética aristotélica, con su desarrollo tomista bajo la perspectiva personalista, por la ética neokantiana y por la ética dialógica, de suerte que los valores culturales se han podido complementar y, con el diálogo, superar posturas diversas.

A un nuevo desarrollo técnico, a un nuevo desafío científico y a una nueva disposición legal vienen, históricamente, acompañadas de duras confrontaciones por parte de la sociedad cada vez menos homogénea. Pero, en definitiva, ese debate plural permite, con base en la solidaridad y tolerancia, un diálogo posible, necesario y enriquecedor. Un diálogo, una solución. Aquí se hace oportuno recordar el 20 de julio de 1969 cuando el astronauta Neil Armstrong, el primer hombre en pisar en la luna, en misión espacial de los Estados Unidos, junto al astronauta Edwin "Buzz" Aldrin, al descender del Apolo 11, hizo su histórica caminata lunar y pronunció la famosa frase: "Este es un pequeño paso para el hombre, pero un gran salto para la humanidad" (Connolly y Lloyd, 2008). Así, un diálogo es un paso para el inicio de anheladas soluciones para los grandes saltos de la humanidad ante la tecno-ciencia.

Ante la amplitud en relación a la materia de la tecnología y lo infinito de la innovación, y considerando que hasta aquí sólo se abordan algunos de los principales temas, ya puede dimensionarse el tamaño y la complejidad de los problemas de índole ética asociados al desarrollo de nuevas tecnologías y al avance científico en general.

No se puede negar que la ciencia y la tecnología han contribuido enormemente a mejorar la vida de los seres humanos, pero si se analizan estos resultados en el sentir y humor de la gente, pareciera que no todo ha sido para felicidad de la especie humana. Los valores y metas de la sociedad post-industrial difieren notablemente de los de hace dos o tres generaciones, estableciéndose la brecha generacional con muy poca comunicación en lo que respecta a los valores. Hay quienes piensan como solución un regreso al humanismo, entendiendo éste en el modo clásico; sin embargo, la nueva cultura con base tecnológica está

para quedarse y avanzar por el lado técnico. Quienes han probado las bondades del desarrollo tecnológico tardan en reaccionar ante sus otras consecuencias no tan favorables. Así, quizás se podría repensar la tecnología en un mundo centrado en lo humano.

Aquí parece aceptable la propuesta de Sarewitz (1996), Director del *Consortium for Science, Policy and Outcomes*, de *Arizona State University*, quien sustenta una visión alternativa en el campo de la bioética, la que se orienta en los siguientes puntos:

i) tratar de aumentar la diversidad, especialmente en la cúpula, entre la comunidad que lleva a cabo la investigación científica y el desarrollo tecnológico;
ii) tomar en cuenta al elemento humano al dirigir y controlar el crecimiento y la productividad;
iii) crear mecanismos (*brokers*) honestos de intermediación entre el laboratorio y la arena política, que ayuden a crear y mantener armonía, flujo de información y expectativas;
iv) crear vías democráticas amplias para la participación pública en la toma de decisiones sobre ciencia y tecnología;
v) procurar un enfoque global que se centre en la sustentabilidad más que en el crecimiento ilimitado.

Esta nueva visión se dirige hacia una política democrática de participación de la ciudadanía en la toma de decisiones en relación con la ciencia y la tecnología, controlando el poder de los *experts*, que, en ciertas ocasiones, puede ser excesivo y se contrapone al poder de decisión de los afectados. De eso, ¿se logrará este objetivo?, ¿será la inminencia de la catástrofe para obligar a comprenderlo y lograrlo?

El mundo de la bioética corrobora de forma muy especial que el saber aumenta el poder, y que éste reclama de inmediato la responsable conciencia de sus propios límites y de los márgenes de su eficaz validez. Confirma además que es precisamente la ética quien posee esta conciencia, la de cualidad, sentido y racionalidad al poder de la ciencia. La ética es lo que realmente valora los alcances de dicho poder. Esto no es moralmente indiferente, el mismo es principio de vida o muerte, de bien o de mal, como representa la mitología griega con Asclepio, quien es hijo de Apolo y además, simbólicamente, hijo de la luz, pero que a la vez es una deidad de las tinieblas.

Así, es la conciencia ética responsable la que permite distinguir y discernir entre estas dos dimensiones del poder humano generado por su desarrollo científico y su gran y creciente saber.

En la búsqueda de nuevos paradigmas éticos que puedan desempeñar un papel regulador, como está en curso en los medios filosóficos y científicos, asistimos a un conflicto de paradigmas para el cual no tenemos la solución, y la explicación de ese conflicto es en sí misma bastante positiva constituyéndose como la primera tarea de la reflexión, pues presenta alternativas a la ética que silenciosamente se imponen como hegemónicas. Apostando a que el conflicto pueda generar soluciones responsables, con características democráticas, se debe observar a lo menos tres puntos, los cuales apelan a distintas raíces de la tradición filosófica, que deben ser repensadas ante los nuevos desafíos de la ciencia y de la técnica:

i) preguntar, como lo hizo Aristóteles, que es la *felicidad*, evaluando su significado en la contemporaneidad, como bienestar y calidad de vida, e insistiendo, más allá del individualismo dominante, en la dimensión colectiva de una vida feliz;

ii) retomar la cuestión kantiana del *deber*, que se establece en el respeto que se debe absolutamente al ser humano, y en su amplitud en el sentido de la ética de la responsabilidad, propuesta por el filósofo alemán Hans Jonas, la que nos obliga a pensar a largo plazo y a considerar la supervivencia en la y de la naturaleza;

iii) preservar de los filósofos ilustrados su esperanza en el papel libertador de la verdad, asimismo su respeto por el conocimiento científico, pero en la actualidad sin considerar las ilusiones, de forma de no atribuir a la ciencia más, y tampoco menos, de lo que le es debido.

En esa tradición, uno de los logros del pensamiento de la Ilustración es que el conocimiento es un valor y se impone como tarea ética: "*sapere aude*" ("¡atrévete a saber!"), insistía Kant citando a Horacio,[4] pues el conocimiento, más que un deseo natural como sostiene el inmortal Aristóteles, es un imperativo moral, un deber.

Consideraciones finales

El siglo XX, sin lugar a dudas puede ser considerado el siglo de la vida. Ya en 1900 fue presentado un primer documento que establecía explícitamente los principios éticos de la experimentación en humanos, formulado por el Ministerio de Salud de Prusia. Las

[4] Esta frase fue divulgada por el filósofo ilustrado Immanuel Kant (1958), siendo la original acuñada por el poeta Horacio, en el siglo I a. C., en su *Epístola II del "Epistularum liber primus"*.

repercusiones de dicho documento, lamentablemente no traspasaron los límites de aquel *Land*, pues, en otra región de la propia Alemania, fue realizado, en 1930, un experimento con vacuna BCG en 100 niños sin la obtención del consentimiento de sus responsables para la participación en dicho ensayo. Como consecuencia de éste, 75 niños fueron llevados a la muerte en el transcurso del proyecto. Tal hecho fue conocido como el desastre de Lübeck.

Resulta paradójico pensar que las dos guerras mundiales han sido el punto de origen de descubrimientos científicos y avances técnicos que han mejorado y prolongado la vida humana. En 1928, después de la primera guerra mundial, el microbiólogo británico Alexander Fleming descubre la penicilina, un antibiótico que revolucionó la medicina moderna y, en 1948 es proclamada la Declaración Universal de los Derechos Humanos; de este acto histórico, la Asamblea pidió a todos los Países Miembros que publicaran el texto de la Declaración y dispusieran que fuera "distribuido, expuesto, leído y comentado en las escuelas y otros establecimientos de enseñanza, sin distinción fundada en la condición política de los países o de los territorios" (ONU, 2008).

Terminamos el siglo xx con el nacimiento de la oveja Dolly, hecho que se abre al debate sobre la clonación humana y, por supuesto también, sobre el valor de la vida no-humana.

Entramos en el siglo XXI con vastos descubrimientos científicos y repleto de dilemas ético-jurídicos, en razón de los grandes avances de la biología molecular y de la ingeniería genética, todo esto acelerado cuando el entonces presidente de Estados Unidos, Bill Clinton, con el entonces primer-ministro de Inglaterra, Tony Blair, acompañados por el presidente de la empresa *Celera Genomics*, el geneticista Craig Venter y por el jefe del Proyecto Genoma Humano, el científico molecular Francis Collins, anunciaron un primer bosquejo del genoma humano, con 97% de su secuencia. Con estos resultados se abren nuevas posibilidades tanto en el diagnóstico de las enfermedades genéticas como en la terapia génica. Y todo pensando en el necesario bienestar, con una razonable calidad de vida, de la humanidad.

El gran desafío de este siglo ya está lanzado: desarrollar una bioética y un bioderecho que prevengan y corrijan los excesos provocados por las investigaciones tecno-científicas en pos de la vida, con énfasis, de forma inmediata o mediata, en la vida humana, y considerarla como un nuevo paradigma humanista al abrir la posibilidad del diálogo intra-inter-trans y multidisciplinar.

La destacada teórica política alemana Hannah Arendt sostiene que "La Política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan

políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias (…)" (Arendt, 1997: 45).

Las culturas, aunque con el proceso de globalización, no son homogéneas; tienen características propias, que establecen la forma de ellas tratar con las diferentes cuestiones que le son impuestas. Es cierto que la Moral de esas culturas está, en parte, influenciada por dichas características, sin embargo la Ética es llamada a responder el por qué de la adecuación o no de estas propuestas.

Los nuevos desafíos de los avances tecno-científicos están insertos en una nueva dimensión ética, del valor de la vida, de la responsabilidad con la persona que todavía no existe, asimismo con la que vive y está luego ahí o más allá de nuestros ojos, y es aquí donde la vida gana una característica de valor universal. Ante un hecho global como son los derechos humanos, la observancia a la autonomía relativa del individuo y a la limitación de recursos humanos hace necesario sustituir el imperativo técnico-científico *puedo hacer* por el imperativo ético *debo hacer*, donde la tecnocracia contemporánea domine al hombre para una tecno-ciencia al servicio de la humanidad, del propio hombre (Küng, 1994).

En este plano, no hay cabida para la ficción representada en *Frankenstein*. Ha sido descifrado el genoma humano y no el mundo, y no la vida. Hay si tiempos de esperanzas para la humanidad bajo la condición del diálogo posible entre las ciencias y las humanidades.

"La humanidad necesita urgentemente de una nueva sabiduría que le proporcione el conocimiento de cómo usar el conocimiento para la supervivencia del hombre y la mejora de la humanidad." (Potter, 1970: 136).

Bibliografía

AA.VV. (1992), *Biotecnología y futuro del hombre: la respuesta bioética. Conversaciones en Madrid,* Madrid, Eudema.

Arendt, H. (1997), *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós.

Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo,* Barcelona, Paidós.

Beauchamp, T. L. y J. F. Childress (1979), *Principles of Biomedical Ethics,* Oxford, Inglaterra.

Bunge, M. (1996), "In praise of Intolerance to Charlatanism in Academia", en P. R. Gross *et al.* (eds.), *Flight from Science and Reason,* Baltimore, John Hopkins University Press.

Casado, M. (1996), "La Bioética", en María Casado (ed.), *Materiales de bioética y derecho,* Barcelona, Cedecs.

Ciccone, L. (2005), *Bioética-Historia. Principios. Cuestiones,* Madrid, Ediciones Palabra.

Connolly, J. y C. Lloyd (2008), *¿Porqué hay que regresar a la Luna antes de ir a Marte?*, National Aeronautics and Space Administration (NASA), http://education.jsc.nasa.gov/explorers/sp/p7.html. Consulado el 20 de octubre.

Diniz, M. H. (1998), "Biodireito", en *Dicionário Jurídico,* São Paulo, Saraiva, vol. I.

Jonas, H. (1997), *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad,* Barcelona, Paidós.

Kant, I. (1958), *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? Filosofía de la Historia,* Buenos Aires, Nova.

Küng, H. (1994), *Projeto de uma ética mundial,* São Paulo, Paulinas.

Lolas F. (2001), *Bioética. El diálogo moral en las ciencias de la vida,* Chile, Mediterráneo.

Lolas, F., J. Álvarez y D. Outomuro (2006), "Bioética y salud pública", en F. Lolas, A. Quezada y E. Rodríguez (eds.), *Investigación en salud. Dimensión ética,* Santiago de Chile, Centro Universidad de Chile/Interdisciplinario de Estudios en Bioética.

ONU (Organización de las Naciones Unidas) (2008*), Declaración Universal de los Derechos Humanos,* http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm. Consultado el 28 de octubre.

UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) (1977), *Médium-term plan 1977-1982, Documento 19 C/4,* Ginebra, UNESCO.

Pessini, L. y C. P. Barchifontaine, C. P. (1997), *Problemas atuais de bioética,* São Paulo, Loyola.

Potter, V. R. (1971), *Bioethics: Bridge to the future,* Nueva Jersey, Prentice-Hall.

——— (1970), "Bioethics the science of survival", *Perspective in Biology and Medicine,* núm. 14, pp. 127-153.

Reale, M. (1998), *O Estado de direito e o conflito das ideologias,* São Paulo, Saraiva.

Reich, W. T. (coord.) (1978), *Encyclopedia of Bioethics,* Nueva York, Simon & Shuster MacMillan, vol. I.

Sarewitz, D. (1996), *Frontiers of Illusion: Science, Technology and Problems of Progress,* Philadelphia, Temple University Press.

Sgreccia, E. (1987), *Bioética: manuale per medici e biologi,* Italia, Vita e Pensero.

Shelley, M. W. (1994), *Frenkenstein,* Nueva York, Dover Publications.

Vásquez, R. (1999), *Bioética y derecho,* Instituto Tecnológico Autónomo de México/Fondo de Cultura Económica.

REGRESAR AL ÍNDICE

Aplicación a situaciones de contextos religiosos

PLURALIDAD RELIGIOSA, LAICIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Daniel Solís Domínguez[1]

En la actualidad, en América Latina y particularmente en México, se experimenta una transformación del campo religioso. Cambio expresado en el tránsito de una estructura monolítica, centrada en el predominio de la Iglesia católica hacia una estructura plural, vertebrada por la diversidad religiosa. Es decir, si bien la hegemonía tanto simbólica como numérica en sus diversas manifestaciones del catolicismo es aún contundente e influyente en la vida social, se ha venido configurando en las últimas décadas un amplio abanico multicultural religioso no católico. Transformación que ha permitido que Iglesias no católicas se manifiesten en la esfera pública y discutan asuntos relacionados con los derechos humanos. Este hecho plantea un escenario permeabilizado por el conflicto de posiciones entre Iglesias. Posiciones expresadas en prácticas, en la conducta ética-religiosa encaminada a "ganar" espacios públicos e influir en áreas clave de la vida social: educación, política, economía y particularmente en la construcción de valores sustentados en la doctrina religiosa. A partir de esto, el presente texto plantea revisar este nuevo escenario religioso a través de la laicidad, principio legal al que el Estado Mexicano se alinea y los Derechos Humanos, marco igualmente legal de carácter universalista. ¿Cuáles son los problemas que plantea la pluralidad religiosa en un Estado laico pero con un predominio de la Iglesia católica? Asimismo, ¿cuáles son los problemas que plantea la diversidad religiosa a los Derechos Humanos? Cuestiones que se responden a lo largo del escrito. Cabe puntualizar que en esta breve discusión si bien se considera el marco normativo, legal, se enfatizan las prácticas y las condiciones concretas en las cuales la laicidad y los derechos humanos cobran sentido, es decir, en la vida concreta y en la experiencia de los sujetos que conforman la diversidad religiosa del país.

[1] Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México. Correo electrónico: daniel.solis@uaslp.mx y danielsolis18@yahoo.com.mx.

Estado laico y pluralidad religiosa

El Estado Mexicano se define laico. Por lo consiguiente el Estado es quien lleva a cabo procesos de laicidad en sus instituciones. Los procesos de laicidad que el Estado Mexicano implementa y regula corresponden a un modelo de Estado que socializa, por diversos medios e instituciones (entre las que sobresale la escuela pública, que además es gratuita y obligatoria), sistemas de pensamiento y de acción con el fin de construir una monocultura secularizada.

La laicidad se entiende como un concepto y como un proceso social. Como concepto la laicidad es "un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos" (Blancarte, 2006: 2); y, como proceso, se refiere a la manera en que es experimentada y vivida a partir de un conjunto de símbolos y significados de confección local, es decir, a partir de procesos socioculturales de la vida cotidiana de los sujetos. En otras palabras, las instituciones gubernamentales laicas se interpretan desde la óptica de los sujetos religiosos, misma que obedece a condiciones socioculturales históricas específicas y concretas. Este doble entendimiento de la laicidad parece pertinente, pues el Estado es una institución eminentemente política, cuyas estructuras de poder, para ser eficaces en términos simbólicos deben imbricarse con y entre la cultura. Sólo de esta forma los esquemas jurídicos (de pensamiento) tendientes a la secularización y que quiere inculcar el Estado a través de sus instituciones en los ciudadanos, para que se conduzca de cierta manera en la esfera pública, pueden resultar significativos.

Por otra parte, la sociedad mexicana no es ajena a procesos de cambio que se experimentan en otras latitudes del planeta. Los efectos de la modernidad se manifiestan en una multiplicidad de formas en las diferentes esferas de la sociedad. La globalización económica y la mundialización cultural (del modelo capitalista), ambos vinculados a la innovación tecnológica de los medios masivos de comunicación, son procesos de envergadura macro-social y dominante, que de acuerdo con los contextos nacionales, regionales y locales adquiere diferente connotación y significación. El proceso de globalización ha permitido estructurar circuitos planetarios por donde circulan flujos económicos, culturales, de información y de personas cuyo anclaje en las prácticas cotidianas genera un cambio en el ejercicio de la imaginación (Appadurai, 2001); es decir, en la construcción simbólica de la

realidad. Inevitablemente se piensa en lo global a partir de las prácticas locales. De tal manera que lo global, desde lo local, es una construcción social fundamentalmente vinculada a las prácticas cotidianas.

El capitalismo además de ser un sistema económico también lleva intrínseca una forma cultural. Valores como la democracia, la construcción de la ciudadanía, la exaltación del individuo, la racionalidad, el conocimiento y los derechos humanos continúan predominando como macro-relatos que deben seguir concretizándose y que orientan las prácticas cotidianas.

Simultáneo a lo anterior, un cambio notable en la esfera política, pero estrechamente vinculado a la cultural, es la constitución de sociedades multiculturales en el seno de los Estados. El caso de México es ilustrativo, no sólo por la presencia de los grupos étnicos (56, según datos oficiales) asentados a lo largo y ancho del territorio nacional, sino por la constitución de otras colectividades culturales, es decir, colectividades que comparten valores y con los cuales orientan sus acciones en la esfera pública. Esto no significa que antes no existieran las diferencias culturales, sino que unas veces se habían creído asimiladas o integradas y otras, la mayoría de las veces, negadas o invisibilizadas, en aras de la construcción de un Estado nación monocultural soberano e independiente de cualquier poder externo.

En México, como en otros países, está abierto un proceso de transformación de la sociedad. La relativa autonomía y fortaleza de movimientos colectivos (étnicos, urbanos o de la llamada sociedad civil, de género, clase y religiosos), enarbolando programas políticos vertebrados por un eje cultural son expresiones cada vez más cotidianas. Apelar a la tradición y sedimentación cultural (étnica, linguística, religiosa, campesina o urbana) ha resultado un instrumento poderoso para legitimar dichos movimientos y hacer notar una sociedad en donde predomina la inequidad, impunidad, desigualdad económica, en fin, la injusticia social.

Cuando se aborda la temática de la sociedad multicultural se está arribando a formas de convivencia entre diferentes tradiciones culturales. En términos descriptivos, el multiculturalismo objetiva la coexistencia (y las relaciones) de la diferencia cultural, asimismo, trasciende el sentido de la pluralidad cultural. La multiculturalidad es la relación de culturas diferentes (discretas) en donde la relación se caracteriza por la jerarquía (Mc Laren, 1997). Es decir, la diferencia no sólo se manifiesta a partir de la cultura sino de la posición estructural de los sujetos, individuales o colectivos, en la sociedad en su conjunto. La

pluralidad cultural, en México, es un término que está en consonancia con un Estado que se define democrático (dentro de una tradición liberal) y que garantiza, al menos en el marco teórico y jurídico, la igualdad entre los ciudadanos (como un principio universal), que si bien participan en colectividades, su conducta está regida por un sistema jurídico a favor del individuo. Asimismo, un Estado que reconoce la pluralidad cultural se asocia a una cultura nacional que cohesiona la diversidad: una lengua y un territorio común, cuyos ciudadanos comparten una historia y valores comunes. Esto es, se acepta ser una nación multicultural pero que ve en el pluralismo cultural el instrumento jurídico-político para construir relaciones interculturales.

La multiculturalidad devela la llamada crisis de las instituciones modernas: las instituciones políticas integradoras de individuos, como los sindicatos y los partidos políticos, que jurídicamente están regulados por el "Estado de derecho", experimentan transformaciones expresadas en una fragmentación y desregulación, vienen perdiendo su capacidad interna de cohesionar. En términos culturales, vienen perdiendo su eficacia simbólica frente a la población. Hechos que derivan en un desgaste de legitimación. También instituciones neurálgicas en la sociedad como la familia, la educación y la misma religión atraviesan un proceso de fragmentación y disolvencia de los valores que aglutinaban. En su lugar, a partir de este proceso de disolvencia de los valores estructurados por las instituciones, se ve la génesis de procesos agregadores de individuos, cuyas formas de otorgar significación a las conductas y esquemas de pensamiento divergen de las formas instituidas ya desvalorizadas. En otras palabras, se configuran nuevas colectividades sociales que adquieren una capacidad para crear movimientos culturales de reivindicación.

De forma que, por un lado, la multiculturalidad refiere a identidades colectivas que se manifiestan en la esfera pública (tal y como lo propone Habermas, 1988)[2] y, por otro, a que tales identidades buscan entrar en la discusión de los asuntos públicos comunes y específicos, relacionados con las políticas culturales y sociales. Una sociedad multicultural, desde una perspectiva teórica y práctica, realza el problema, ya clásico en teoría sociocultural, de integrar la sociedad con la cultura, más precisamente, de integrar la sociedad actual a través

[2] Para Habermas (1981), el advenimiento del capitalismo, desde el incipiente en siglo XVI hasta su consolidación en el XIX, permitió ir construyendo una esfera pública en donde se estarían expresando los intereses de una sociedad desprendida de la tutela del Estado. La esfera pública es así un espacio social en donde se manifiestan distintos intereses (políticos, ideológicos, económicos y religiosos) correspondientes a diversos sectores de la sociedad frente al Estado.

de las relaciones entre culturas diferentes (Touraine, 2006). Así, se trasciende la correspondencia entre una cultura que integra a una sociedad. En otras palabras, estamos frente a sociedades en donde coexisten múltiples y diferentes culturas. En ellas, sin embargo, y esto es lo novedoso, el ciudadano reivindica el reconocimiento de su tradición colectiva, de su identidad cultural, es una colectividad envolvente del individuo.

El multiculturalismo cuestiona las políticas culturales implementadas por el Estado que aún no ha encontrado la forma de hacer eficaces sus programas sociales, cuyos objetivos se dirigen a reducir la brecha de la distribución de la riqueza, en parte porque aún siguen siendo pensadas en términos de igualdad de oportunidades para la pluralidad cultural, esto es, para todos los ciudadanos. De manera que para los diseñadores de políticas sociales, un indígena tiene los mismos derechos y oportunidades que un obrero urbano, una mujer o un profesionista. Al mismo tiempo, las políticas culturales están pensadas en reconocer la pluralidad cultural: un conjunto si bien de individuos diferentes, homogéneos como ciudadanos y, en consecuencia, como un elemento de unidad nacional. Se continúa pensando en una cultura nacional homogénea sustentada en un marco legal diseñado dentro de sólidos principios de igualdad.[3]

Diversidad religiosa

La configuración de diferentes comunidades religiosas es parte de la multiculturalidad. La diversidad o multiculturalidad religiosa alude a diferentes sociedades o grupos religiosos, que según su posición en el campo religioso, entran en relaciones jerárquicas o solidarias. Relaciones de este tipo, de jerarquía y solidaridad, también se dan al interior de cada grupo religioso o iglesia. En esta orientación, en México, el campo religioso experimenta transformaciones en su composición y relaciones, aunque aún el catolicismo ocupa una posición hegemónica. Sin embargo, su hegemonía se ve cuestionada y desgastada no sólo por los mismos creyentes laicos católicos (quienes cada vez están accediendo sin intermediarios —los

[3] Al respecto, Danilo Martuccelli encuentra tensiones entre un modelo de Estado-nación fincado sobre una cultura homogénea (cabe decir que la mayoría, si no es que todos, los Estados modernos se construyeron bajo este modelo) y un Estado que ya reconoce, pues la realidad es contundente, la multiculturalidad. La tensión se halla en que los Estados aún programan su intervención en términos de políticas sociales referidas a la igualdad de oportunidades para todas las identidades más que para la diferencia (Martucceli, 2006: 136).

sacerdotes— a interpretar los bienes de salvación) sino además porque han aparecido grupos religiosos que comparten y compiten en la esfera pública para legitimar su presencia. La información del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) permite trazar una tendencia estadística, la cual verifica que en las últimas tres décadas ha habido un aumento constante de adherentes a diferentes credos religiosos. La siguiente tabla, elaborada por el INEGI, muestra la evolución y transformación del campo religioso desde 1950 hasta el 2000.

TABLA 1
VOLUMEN Y PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN SEGÚN PROFESE ALGUNA RELIGIÓN Y TIPO DE RELIGIÓN, 1950 A 2000

Años	Profesan alguna religión						Sin religión	
	Total		Católica		No católica[a]			
	Absolutos	Porcentaje	Absolutos	Porcentaje	Absolutos	Porcentaje	Absolutos	Porcentaje
1950	25 791 017	100.0	25 329 498	98.2	461 519	1.8	ND	ND
1960	34 508 976	100.0	33 692 503	97.6	816 473	2.4	192 963	0.6
1970	47 456 790	100.0	46 380 401	97.7	1 076 389	2.3	768 448	1.6
1980	64 758 294	100.0	61 916 757	95.6	2 841 537	4.4	2 088 453	3.1
1990	67 811 778	100.0	63 285 027	93.3	4 526 751	6.7	2 288 234	3.2
2000	81 078 895	100.0	74 612 373	92.0	6 466 522	8.0	2 982 929	3.5

Nota: De 1950 a 1980, el universo de estudio era la población total, a partir de 1990 es la población de 5 y más años.
[a] Población que profesa una religión diferente de la católica.
ND: No disponible.
Fuente: *Censos de Población y Vivienda, 1950 a 2000* (INEGI, 2000).

Una breve interpretación de la información presentada en la tabla señala lo siguiente: que si bien el predominio de la Iglesia Católica se mantiene y se mantendrá, paralelamente han aumentado (y todo indica que aumentará) el porcentaje de adherentes a otras religiones. Esto es, no cesará la fragmentación del campo religioso cuyo desenlace, que ya se hace notar, se reflejará en un multiculturalismo de creencias compitiendo en el mercado de la fe y manifestándose en la esfera pública. Ejemplo de lo anterior son asociaciones religiosas como La Luz del Mundo y los Testigos de Jehová, Mormones o de las iglesias evangélicas pentecostales; Iglesias que están presentando un mayor índice de crecimiento en el país (según información del INEGI)[4] y que además han desarrollado una estructura burocrática con la capacidad de entrar en disputas simbólicas dentro de la esfera pública local, regional y

[4] *XII Censo General de Población y Vivienda 2000* (INEGI, 2000). También ver el tratamiento geo-estadístico de esta misma información para todo el país en Reneé de la Torre y Cristina Zúñiga (2007).

nacional. Sin dejar de mencionar la conformación de lo que se ha denominado "la nebulosa esotérica" (Gutiérrez Zuñiga, 1999), que dada su plasticidad y permeabilidad (incluso esta "nebulosa" ha sido aceptada y practicada por personas adheridas a iglesias ya constituidas) es complicado aproximarse a una medición, sin embargo, es una dimensión que actualmente presenta una fuerte dinámica.

Otro dato relevante que constata la multiplicidad religiosa en el país, lo da la Secretaría de Gobernación a través de la Dirección General de Asociaciones Religiosas: hasta octubre de 2007 tenía registradas 6 806 asociaciones y 60 542 ministros de culto en el territorio.[5] Definitivamente, la Iglesia Católica ya no es la única Iglesia que se pronuncia públicamente en torno a asuntos de interés social (desde su propia perspectiva), ni es la única que reclama su contribución a la cultura e identidad nacional, otras Iglesias están apelando a su marco de creencias, a su patrimonio simbólico, para que sea reconocido como integrante de la cultura nacional.

Las transformaciones en el campo religioso son expresiones a la vez de los cambios que viene experimentando la sociedad mexicana contemporánea. El factor religioso se interrelaciona, se compenetra con la cultura, constituyendo marcos de significados compartidos y que así operan, como colectivos, en la esfera pública. Ya no es solamente el individuo, el ciudadano profesando libremente una fe, es además el colectivo apelando a su reconocimiento y participando en decisiones y discusiones de carácter público, proponiendo ideas, llevando a cabo acciones para hablar en representación de un "nosotros".[6]

Derechos humanos, pluralidad religiosa y Estado laico

Los derechos humanos han ido transformándose de acuerdo con demandas de los ciudadanos. Así se habla de cuatro generaciones de derechos humanos: individuales, sociales, políticos y de diferencia cultural (De la Torre, 2006: 267). Sin embargo, existen diversas corrientes filosóficas y políticas que los han sustentado y desde donde se les interpreta: el liberalismo, el

[5] Ver página electrónica de la Secretaría de Gobernación.

[6] Por ejemplo, las pronunciaciones y participaciones de diferentes Iglesias en los debates públicos sobre aborto, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, la inseguridad, criminalidad y, por supuesto, sobre la educación, son cada vez más comunes, pero particularmente, nos parecen, más articuladas y sistematizadas por el núcleo interpretativo de las creencias religiosas. Ver la página electrónica de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE).

socialismo y el cristianismo social. A su vez, según Poulat, "Hay que agregar que estas tres fuerzas históricas son permanentemente modeladas por su adaptación al exterior y por las tensiones internas (por ejemplo, entre conservadores y radicales, entre tradicionales y progresistas, entre revolucionarios y reformistas)" (De la Torre, 2006: 268).

No obstante su condición histórica, los derechos humanos tienen una pretensión universal, y se erigen como post-históricos y neutros, y por lo mismo, post-nacionales. Para los contextos sociales particulares están dados de forma predeterminada. En este sentido, en ocasiones contradicen los marcos civiles y jurídicos de un Estado-nación, los cuales son transformables, cambiantes, dinámicos debido a que están condicionados por los procesos sociales, culturales, políticos y económicos particulares del momento histórico de cada Estado. La universalidad de los derechos humanos le viene dada en tanto que buscan defender, proteger la dignidad de las personas. Dignidad, como sustrato antropológico y ontológico de los seres humanos, como una cualidad que permite un desarrollo pleno, en completa libertad, de la persona. Es decir, hay un sustrato inamovible, común a todos los seres humanos, que puede estar amenazado, delimitado, menguado por fuerzas externas, por lo que debe haber un marco jurídico igualmente universal que la proteja e incluso la fomente. En esta orientación, los derechos humanos emergen como un poder que enfrenta a otro poder: el del Estado. Es entonces en el campo del poder, de las relaciones políticas, que encuentran su sentido; conforman una arena política en la cual interactúan (y entran en confrontación o en alianzas) diversos actores individuales y colectivos (De la Torre, 2007). Los derechos humanos se han convertido en una dimensión sociopolítica que realiza mediaciones entre el Estado y diversos actores colectivos e individuales. Los derechos humanos como arena de lucha, de poder, se instalan en la esfera pública, catalizan discusiones, intereses de individuos o grupos que, como se anotó, apelan a sus tradiciones culturales colectivas. Entre estas colectividades se encuentran los diferentes grupos religiosos.

De lo anterior se desprende una tensión y contradicción, que puede derivar en conflicto, centrada en las relaciones entre derechos que asisten a los grupos que comparten un horizonte cultural particular y los derechos humanos de carácter universal, en otras palabras, emerge una tensión entre derechos individuales que tienden hacia la universalidad y derechos colectivos que tienden hacia la particularidad (Beuchot, 2005). Esta relación se expresa también entre las diferentes comunidades religiosas y los derechos humanos, entre derechos culturales colectivos particulares y derechos universales.

De acuerdo con lo planteado, los derechos humanos adquieren sentido político desde su origen, y en la actualidad diferentes actores apelan a ellos para exigir frente al Estado reconocimiento jurídico. Las distintas iglesias que operan en el país, principalmente la Iglesia Católica, han incursionado en la "defensa de los derechos humanos". No es causal tal defensa. Apelar a ello le permite a la Iglesia Católica entrar en el debate público, no ya como institución religiosa sino política (aunque parezca lo contrario). Ha logrado entreverar sus principios doctrinales religiosos con los principios seculares, civiles y políticos de los derechos humanos (De la Torre, 2006).

Los principios religiosos con los cuales se rige no sólo la iglesia católica sino en general las sociedades religiosas, obedecen a criterios diametralmente opuestos a los que estructuran los derechos humanos. Los primeros reconocen a las personas como integrantes de la iglesia, es decir, como fieles, mientras que los segundos como ciudadanos (Arrieta, 2001). Los derechos humanos son de carácter civil, enmarcados en la competencia del Estado, los principios religiosos están consagrados por un poder divino, válidos para aquellos que han optada por pertenecer a una comunidad religiosa. Para los ciudadanos los fieles son dogmáticos. En cambio, para los fieles los principios ciudadanos son relativos y transitorios, porque las sociedades religiosas se rigen por principios naturales y universales, inherentes a todos los fieles. Así, se enfrenta un derecho natural, el de las iglesias, a un derecho positivo, el de la comunidad política circunscrita a un Estado, el cual, paradójicamente debe hacer valer los derechos humanos.

Sin embargo, el discurso religioso de la iglesia católica converge con el de los derechos humanos: ambos persiguen proteger la dignidad humana, y, en ese sentido, ambos, derecho natural y civil-político, son universales, válidos para todas las personas que se integran en grupos; además que son independientes de los marcos normativos, códigos éticos, explícitos o explícitos, particulares de cada grupo. Esta convergencia se extiende a todas las iglesias (de raíz judeo-cristiana, incluyendo las para-cristianas), pues todas ellas persiguen universalizarse. Sin embargo, hay que advertir la no convergencia absoluta, irremediable cuando los derechos humanos atentan contra los principios doctrinales de las iglesias. Las Iglesias contienen un núcleo intransferible, incanjeable, por ejemplo, no están dispuestas a reivindicar, entre otros asuntos, la equidad de género, en su interior continúan las diferencias inequitativas entre hombre y mujer.

En México, como en casi toda América Latina, la Iglesia Católica adquiere una posición estructuralmente dominante y, por proceso histórico, se entrelaza con las culturas nacionales. Es decir, patrones culturales están permeabilizados significativamente por patrones éticos derivados del catolicismo. Esto significa que la Iglesia Católica como institución, como ya se advirtió, domina el campo religioso y por lo mismo, domina en la arena política de los derechos humanos. En ellos, instala una visión ética cristiana que converge con la visión de los derechos humanos. Y como los derechos humanos son una dimensión de poder mediadora ante el Estado, se convierten a la vez en una manera actual en que la Iglesia se instala dentro de los debates públicos, defienda (incluso pretenda imponer) su postura respecto, por ejemplo, a la familia, sin ser percibida como intromisión religiosa dentro de una esfera pública que teóricamente, como una dimensión regulada por el Estado, es laica y secular.

Pero al mismo tiempo, otras iglesias están incursionando en la discusión, se pronuncian por los derechos humanos y convergen en promover su defensa. Entonces, debe verse a los derechos humanos como una arena en la cual las diversas iglesias entran en relación y en pugna o constituyen una fuerza aglutinadora contra el Estado o contra otras instituciones y grupos que persiguen intereses semejantes pero cuyas visiones doctrinales difieren, por ejemplo, las ONG que actualmente son instituciones con mayor presencia en los debates respecto a los derechos humanos.[7] Sin embargo, las relaciones entre las diferentes iglesias pueden adquirir sentido de bloque cuando coinciden en propósitos (por ejemplo, la despenalización del aborto, reforma jurídica implementada por el gobierno de la Ciudad de México en este año, generó que las iglesias se pronunciaran por el "derecho a la vida desde la concepción"). Pero, por otro lado, cuando se trata de influir de manera particular en la esfera social (demandando espacios en los medios de comunicación, o la modificación de políticas públicas relacionadas con la sexualidad, de género), es la Iglesia Católica la que ha alcanzado consolidar una posición que le permite influir. En este sentido, el resto de las iglesias, quedan al margen de tales discusiones.

[7] Cabe anotar que algunas ONG son instituciones que operan bajo criterios y principios religiosos. Nuevamente es la Iglesia Católica quien ha logrado incursionar eficazmente en la conformación de ONGs, las cuales, dada su orientación "conservadora" o "progresista", expresan las discusiones doctrinales y disputas internas de la propia iglesia, mismas que se trasladan a la esfera pública. Hecho que indica la diversidad de interpretaciones en el interior de la Iglesia Católica.

Conclusiones

El marco laico del Estado Mexicano se hace confuso y se fisura frente al escenario actual de diversidad religiosa. Los derechos humanos han sido un espacio político a través del cual las iglesias se manifiestan respecto a ciertos temas, algunos de carácter netamente religiosos y otros de rasgo aparentemente seculares. Así, el marco laico del Estado Mexicano puede verse desde dos perspectivas: 1) como un concepto, es decir como un régimen que no se rige por criterios, normas o principios religiosos y 2) como un proceso, esto es, como práctica. En la primera perspectiva, la laicidad no alcanza a estructurarse en una doctrina que permita hacer valer la delimitación más o menos precisa y clara entre la esfera religiosa y la esfera pública. En la segunda perspectiva, la laicidad es interpretada y experimentada según las condiciones particulares de cada iglesia. La Iglesia Católica es la que, debido a su hegemonía e influencia en la cultura, obtiene mayores ventajas. Otras iglesias, de acuerdo con su posición estructural dentro de contextos particulares y concretos (en los barrios de las ciudades en donde han logrado ser una mayoría), pueden influir y condicionar la vigencia del marco laico. En cualquiera de las dos perspectivas los derechos humanos son mediadores, mediatizan reivindicaciones de tipo colectivo pero particulares, sin embargo, serán las iglesias, aquellas que mantengan una mejor posición e influencia concreta en situaciones específicas (barriales, regionales o nacionales), quienes controlen y obtengan mayores reivindicaciones de los derechos humanos. Así, no sólo es la Iglesia Católica quien ha logrado actualizar su presencia en la esfera pública a través de la estrategia de usar a los derechos humanos (De la Torre, 2006) sino también otras iglesias. Sin embargo, la estrategia está condicionados por las particularidades concretas del entramado cultural local en donde se ubican las iglesias (Solís, 2006). Esto significa que el marco laico adquiere diferentes dimensiones e interpretaciones, y que la laicidad es una construcción social determinada por las condiciones del entorno en el nivel local, regional o nacional, es decir, la laicidad no se interpreta ni se aplica unívocamente.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 185, pp.

Arrieta, Juan Ignacio (2001), "La iglesia católica y los derechos humanos", en *Comisión Nacional de Derechos Humanos México,* México, CDH, pp. 23-49.

CONICE (Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas) (2008), http://www.confraternice.com.mx. Consultado el 20 de octubre.

Beuchot, Mauricio (2005), *Interculturalidad y derechos humanos,* México, Siglo XXI, 121 pp.

Blancarte, Roberto (2007), "El porqué de un Estado laico. Bolivia, católicas por el derecho a decidir", *Documentos para el Debate*, núm. 4, 17 pp.

De la Torre René y Cristina Zúñiga (coords.) (2007), *Atlas de la religiosidad en México,* México, CIESAS/COLEF/COLJAL, 536 pp.

De la Torre, René (2006), *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos,* México, Fondo de Cultura Económica, 439 pp.

Habermas, Jürgen (1981), *Historia y crítica de la opinión pública,* Barcelona, Gustavo Gilli, 285 pp.

Martuccelli, Danilo (2006), "Las contradicciones políticas del multiculturalismo", en Daniel Gutiérrez (coord.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas,* México, Siglo XXI, pp. 78-106.

SG (Secretaría de Gobernación) (2008), http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx. Consultado el 20 de octubre.

Solís Domínguez, Daniel (2006), "La escuela pública frente a las iglesias. Relaciones entre práctica escolar y práctica religiosa: identidad, normas y valores en dos colonias populares de Guadalajara" (tesis de doctorado), Guadalajara, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 420 pp.

REGRESAR AL ÍNDICE

¿"PRESOS CRISTIANOS" O "CRISTIANOS PRESOS"?

Rodolfo Luis Brardinelli[1]

Introducción

"Cristo es la única esperanza". El cartel llama la atención. No por su contenido, por supuesto, al fin sólo una afirmación de tipo religiosa como tantas otras, sino por el sitio en que se encuentra pintado. Es la fachada de una cárcel de la Provincia de Buenos Aires, Argentina. Llama la atención además porque no es un "graffiti" ocasional ni un afiche pegado allí como parte de alguna campaña de conversión. Está sobre la puerta de entrada de la prisión y es, evidentemente el nombre, la denominación oficial de esa unidad penitenciaria. Llama la atención por al menos dos motivos. En primer término porque una cárcel es, al menos en Argentina, una institución pública, una dependencia del Estado y como tal entonces un espacio laico por definición. En segundo lugar porque la expresión connota un origen evangélico o, más precisamente aún, pentecostal cuando el estado argentino, por disposición constitucional, sólo solventa a la religión católica.

La unidad 25 del Servicio Penitenciario Bonaerense, ése es el otro nombre oficial de la cárcel con nombre religioso, es en realidad la expresión más extrema y llamativa de un fenómeno del que daremos cuenta brevemente: la rápida y generalizada expansión del pentecostalismo en las cárceles bonaerenses. Fenómeno, por otra parte, verificable también, aunque con distintas modalidades y grados de intensidad, en el resto del sistema penitenciario argentino y aun en gran parte del sistema latinoamericano.

Según un informe del Servicio Penitenciario Bonaerense, a principios del 2005, de los 24.254 internos, 7.617, más del 30%, eran evangelistas. En 1983, cuando se inició este movimiento, eran apenas veinte presos. Otra medida del vigor del fenómeno es, según el

[1] Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" (CeDHEM), Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina; Grupo de Estudios Sociales de la Vida Penitenciaria (CESVIP). Correo electrónico: rbrardi@unq.edu.ar.

mismo informe, el número de presos evangelistas ya superó al de los presos católicos, los que a la fecha eran sólo 6.715.

Estos números son, metodológicamente, discutibles. Sin embargo el crecimiento es, sin dudas, importantísimo. Otra manera, quizás más apropiada, de medir su magnitud e impacto es la consideración del número de "pabellones evangelistas" existentes en las unidades. Al respecto las diferentes apreciaciones obtenidas fijan ese número en un entorno que va desde más del 30 hasta el 50% del total de los pabellones que conforman las unidades carcelarias del Sistema Penitenciario Bonaerense.

Esta medida, sin embargo, tampoco tiene un significado unidimensional. Ya que, como también se verá, muchos de los internos alojados en pabellones rotulados como "evangelistas" están allí aunque no profesen esa fe ni, probablemente, ninguna otra.

Asimismo cabe señalar que un cierto número de Oficiales del SPB han adherido también al pentecostalismo y hoy, con la aprobación de las autoridades provinciales, ejercen simultáneamente como pastores y como penitenciarios. Esta particular y seguramente inédita situación, en la que una misma persona se desempeña como ministro religioso al mismo tiempo y en el mismo lugar en que se desempeña como funcionario público, tiene su más llamativa expresión en lo que esos mismos pastores denominan "La primera cárcel evangélica del mundo". Es la ya citada Unidad 25 y en ella se alojan, en teoría al menos, exclusivamente presos evangélicos. Hasta hace unos meses los oficiales a cargo de la misma eran simultáneamente pastores.

Para que Dios no vea...

Que las constantes, sistemáticas y crueles violaciones de los derechos humanos de los detenidos han sido, y son, una constante en la historia de la institución carcelaria, es un hecho tan conocido que hace innecesario fundamentarlo. No por muy utilizada pierde su filo la frase de Oscar Wilde "Las cárceles se construyen con muros para que Dios no vea lo que hace el hombre con sus hermanos".

En este sentido, la masiva difusión del pentecostalismo en las cárceles, si bien por un lado parece dar respuestas a viejos problemas, en especial en cuanto a la convivencia y a la posibilidad de que los internos redireccionen sus vidas, por otro no hace sino plantear nuevos problemas y nuevos interrogantes que deben ser dilucidados.

> Nada hay en el mundo carcelario, con los errores y excesos de todos sus actores, que no forme parte del mundo de aquí afuera. Pero lo que es tendencia difusa de este lado de la sociedad, del otro lado del muro prisional se encuentra en estado condensado, cristalizado y compacto, fácilmente objetivable. La cárcel es el medio donde los malos hábitos y deformidades de la sociedad "libre" cobran, simplemente, mayor nitidez (Segato, 2003).

Mayor nitidez que significa también exacerbación de los caracteres intrínsecos de los problemas que desde el exterior se transfieren al interior de la cárcel.

De esta manera el problema de la seguridad dentro de los penales es concreta, urgente y dramáticamente un conflicto físico diario por la mera supervivencia, por la mera integridad física, por la mera integridad sexual, por la conservación de mínimas propiedades, por la conquista y la conservación de mínimos espacios, materiales pero aun simbólicos, de privacidad. La expresión "conflicto físico" intenta expresar sintéticamente como, muros adentro, el recurso privilegiado para la resolución de conflictos mencionados es la mera violencia física, sin mediaciones y casi sin límites (CPM-CT, 2007).

En este contexto, el "espacio religioso" llegaría a constituirse en el único espacio medianamente seguro disponible dado que, como dice Ildeu Marques, "La iglesia transforma el espacio del caos, que es un espacio de fuerza y de violencia, en un espacio de convivencia, en un espacio de discurso (…) pone a mano un discurso para que las personas puedan dirimir sus conflictos con menor recurso al poder de la muerte" (Marques, 1999).

Esto, como se verá, tiene, sin embargo, también sus matices.

Otro punto de contacto entre el pentecostalismo carcelario y los derechos humanos está dado por el tema de la llamada "resocialización" de los detenidos. Mas allá de las discusiones acerca de la carga semántica del término, de si la cárcel está hecha para "resocializar" o si, tal como la conocemos, puede realmente hacerlo, lo cierto es que los altos índices de reincidencia la muestran más como una escuela del delito que como una oportunidad de cambio. En este contexto, el casi unánime discurso de los pastores carcelarios, quienes atribuyen a los conversos índices de reincidencia cercanos al 0 por ciento, merece también atención y análisis. Atención para comprobar la veracidad de esos improbables índices y análisis para profundizar acerca de las condiciones de producción de esos "cambios", su profundidad y sus consecuencias para el sujeto del mismo.

A estas cuestiones, comunes a toda la experiencia pentecostal carcelaria, la existencia de una unidad en la que sólo pueden alojarse presos pentecostales con

exclusión expresa de quienes no lo sean, que es, o era hasta hace muy poco, regida por un pastor y que es, al mismo tiempo que una institución pública, una iglesia de un culto pentecostal registrado en el "registro Nacional de Cultos", es decir, una iglesia formalmente constituida y aceptada como tal, agrega problemas o cuestiones propias que también pueden y deben ser analizadas desde la perspectiva de los derechos humanos.

El objetivo de este trabajo será aportar elementos a estas discusiones sin, por ahora, arriesgar conclusiones. Para ello se tratará, en primer lugar, de describir más o menos exhaustivamente el fenómeno en su manifestación más extrema, es decir, la Unidad 25, y, en un segundo momento, se volverá brevemente sobre las discusiones planteadas.

El modelo pentecostal en "estado puro"

Contrariamente a lo que a partir de las notas periodísticas podría creerse, la experiencia pentecostal no es igual en todos los penales del sistema bonaerense. Por el contrario es fácil advertir grandes diferencias entre diferentes penales y aun entre diferentes pabellones de un mismo penal. Puede, sin embargo, construirse una suerte de "tipología" de los pabellones evangélicos existentes. Podremos identificar así desde lo que sería el "tipo ideal" hasta expresiones casi marginales al fenómeno, pasando, por supuesto, por diferentes opciones intermedias.

En este contexto, resulta obvio decir que la unidad 25 encarna el modelo ideal casi en su estado puro (Seselovsky, 2005).

Se trata de una unidad carcelaria pequeña, compuesta sólo por tres pabellones que alojan cada uno alrededor de 60 internos, lo que hace una población total de 180 reclusos. Lo exiguo de este número, repárese en que el total de detenidos en la Provincia de Buenos Aires es alrededor de los 28.000, indica claramente que la significatividad de la experiencia descansa exclusivamente en su originalidad y no en su peso cuantitativo.

Desde hace unos meses la unidad se encuentra regida por un oficial penitenciario "laico" —es decir que no es pastor— y no pentecostal. Esto marca un notable cambio dado que, como ya se ha dicho, en los seis años de historia de la experiencia siempre los directores fueron penitenciarios pero, a la par, pastores pentecostales. En el aspecto religioso, el aspecto que singulariza a la experiencia, el penal está manejado por una estructura piramidal,

encabezada por un pastor, formalmente designado por la autoridad oficial como "capellán" de la unidad. De él depende un pastor interno, es decir, un recluso al que el capellán le ha encargado la tarea de "pastorear" a la población. Este pastor cuenta con la ayuda de dos "diáconos", también reclusos. Cada uno de los tres pabellones de la unidad está "liderado" por un "siervo", el que a su vez cuenta con la ayuda de uno o más "consiervos", todos ellos, como es obvio también designados entre los reclusos.

Entre todos cuidan que la población cumpla con una rigurosa disciplina que abarca tanto normas referidas al culto como normas atinentes a la conducta, el trabajo, el aseo, la puesta en común de los bienes, el ocio, el uso de estimulantes, etc. Así deberán respetarse estrictamente tanto los horarios de oración, que se reiteran varias veces a lo largo del día, como los horarios de descanso, de aseo personal y del pabellón, de trabajo y de comidas. La oración, siempre colectiva en este modelo, incluye la lectura de la Biblia, la expresión en alta voz de cantos y oraciones y la adopción de particulares posiciones corporales. Las normas incluyen también la prohibición del consumo de cigarrillos, drogas y cualquier tipo de estimulantes, la abstinencia sexual, la prohibición de la TV y la puesta en común de los bienes —alimentos, ropas, etc.— aportados por los familiares durante las visitas. Una regla sumamente importante es la del aporte del diezmo. Otra es la relativa al mantenimiento y mejoramiento de las instalaciones. El buen estado de orden, limpieza de las instalaciones es una verdadera carta de presentación de toda la experiencia pentecostal y en especial de esta unidad y es por ello expresa e insistentemente señalada a los visitantes.

Los conflictos deben ser resueltos únicamente por la palabra, es decir, sin recurrir a la violencia. Esto se logra por el control y/o la coerción del pastor o el siervo. La sanción para el que no respete ésa u otras normas puede ser desde la imposición de tiempos prolongados de oración, a veces en posiciones difíciles de sostener, aunque esto parece estar cambiando en los últimos tiempos, hasta la expulsión del penal y el consecuente regreso a una unidad "común" con la consiguiente pérdida de los beneficios que la unidad 25 brinda: la tranquilidad de convivir en un ámbito exento de violencia, prácticamente sin peligro para la integridad física, donde las normas de seguridad son mínimas y el trato del personal penitenciario es notoriamente mejor.

La iglesia como cárcel o la cárcel como iglesia

Los aspectos "operativos" reseñados, con ser importante, no son todo a la hora de describir la unidad 25 y, sobre todo a la hora de pensarla en relación con los derechos humanos.

El cartel "Cristo la única esperanza" ya no está en el frente de la unidad. La supresión resume y expresa un cambio importante.

Hasta la presente gestión, comenzada, como se ha dicho, hace pocos meses, la unidad era "una iglesia", una iglesia que formaba parte de la iglesia del Pastor Zucarelli, creador y "alma mater" de la unidad evangélica. Su nombre, "Cristo la única esperanza", era al mismo tiempo el nombre de la iglesia que el pastor Zucarelli tiene registrada en el Registro Nacional de Cultos.

Esta "fusión", o "con-fusión" si se prefiere, daba cuenta de una concepción que tenía al menos dos consecuencias prácticas. La primera es que al tratarse de una iglesia-cárcel sus forzados habitantes eran considerados primero cristianos y luego presos, o, mejor aún, "un cristiano que está padeciendo una situación de encierro" (Brardinelli, 2007) lo cual tenía una incidencia directa en la forma de vida dentro del penal y en la prelación entre seguridad y culto. La segunda es que la Iglesia que detentaba "la titularidad" de la cárcel se arrogaba simultáneamente la función de cuidar de la ortodoxia del mensaje religioso controlando la prédica de los pastores de otras iglesias pentecostales que visitaran la unidad.

Es bueno aclarar que este "control de la sana doctrina" debe ser entendido en un sentido muy amplio dado que también incluye el control sobre "...un montón de corrientes del pensamiento que nada tienen que ver con la esencia de la religión cristiana (...) encontrás iglesias que predican sobre el dinero, que sacan plata a la gente..." o también "hay otra rama muy liberal para la que está primero la psicología, después la palabra de Dios, como así también las que predican lo que la gente quiere escuchar" (Brardinelli, 2007).

En este contexto no es sorprendente escuchar a los referentes religiosos de la unidad quejarse de la actual situación y bregar para que el Servicio Penitenciario vuelva a relacionar sólida y expresamente la unidad con una determinada iglesia pentecostal. Afirman que dicha forma de relación está prevista en el acta fundacional de la unidad evangélica y que una "cárcel-iglesia", que tiene "presos-cristianos" y no "cristianos-presos", no garantiza ni el buen trato ni la seguridad contra prédicas disruptivas hechas por predicadores no controlados.

El "lugar de la salvación"

Las razones de la expansión pentecostal en las cárceles bonaerense son varias y mucho es lo que puede discurrirse sobre ellas. Aquí, sin embargo, serán descriptas muy brevemente y sólo en lo que refiera al análisis propuesto.

En principio no habría motivos para pensar que esa expansión tiene raíces diferentes a las de la difusión del pentecostalismo en general.

> El éxito de los nuevos movimientos religiosos se debe primeramente a la posibilidad que ofrecen para sectores marginales de la población de reestructurarse. El lazo comunitario se reconstituye en estos espacios que **permiten protegerse de la anomia, de la pérdida de identificación** (…) el mismo actor social **acostumbra cambiar de prácticas religiosas** según las etapas de la vida y **las coyunturas** que se le presentan (de esta forma) **logra un relativo mejoramiento de sus condiciones de vida** (Bastián, 2003).

Es fácil advertir que conceptos tales como "sectores marginales", necesidad de reestructurarse", "anomia", "pérdida de identificación" y "necesidad de mejoramiento de las condiciones de vida" son también, y en medida superlativa, necesidades de la población carcelaria.

Sin embargo, como se verá enseguida, aparecen en este particular mundo, elementos de juicio que remiten a razones propias de este escenario.

Cárcel y pobreza

Si es indudablemente cierto que "Los pentecostalismos constituyen fundamentalmente una religión de los pobres, surgida de la cultura de la pobreza" (Bastián, 2003), es igualmente cierto que el mundo de la cárcel es, por excelencia, el mundo de los pobres y la pobreza. Esto no es nuevo ni se dice recién hoy pero, por fuera de los estudios carcelarios, se dice y se recuerda poco y se reconoce mucho menos. Sólo los pobres, con toda su pobreza y su cultura habitan nuestras cárceles.

En el sentido en que lo sostiene Rita Segato puede decirse sin temor a errar que las cárceles bonaerenses son cárceles no-blancas.[2] Cárceles en las que las caras y los cuerpos que

[2] (Segato, 2007) "…los métodos de los agentes estatales de seguridad del presente se dirigen masivamente a aquéllos que ostentan las marcas de la derrota en el proceso fundante de la conquista de África y de América, esto es, aquellos racializados por la dominación colonial. Esa línea de continuidad entre la reducción a la servidumbre y a la esclavitud del pasado y las cárceles del presente (…) hace posible una percepción

predominan son los de los 'cabecita negra', los de la población de los barrios marginales entre los marginales (Segato, 2007)

En este contexto entonces nada tiene de sorprendente ni de anómala la difusión avasalladora del pentecostalismo. Para el preso la cárcel no es, en muchos sentidos, sino la cruenta objetivación de su histórica marginación y como dice Jean Pierre Bastian "El pentecostalismo, como religión del pobre es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en que se halla" (Bastian, 2003).

Le da para ello un espacio donde el recurso a la violencia extrema como forma de superación del conflicto es cambiado por el recurso a la palabra. Lo provee de un salvoconducto que le permite mantenerse vivo y en un ámbito, el pabellón evangélico, de razonable tranquilidad. El pentecostalismo carcelario concreta, y lo hace en grado superlativo, lo que Bastián enuncia para el pentecostalismo en libertad "La secta pentecostal es, a la par que una forma de organización, un lenguaje. Es el lenguaje de los pobres: ecléctico, quebrado, sincrético" (Bastián, 2003).

Cárcel y violencia

Para este punto es necesario exponer brevemente el contexto del fenómeno. La extinción del estado benefactor y el surgimiento y glorificación del estado represor (Wacquant, 1999), con la consecuente aplicación de políticas de "mano dura" (que un ex gobernador bonaerense —Carlos Rukauf— sintetizó en la terrible frase "meterle bala a los delincuentes") llevaron el número de detenidos de 5.000 en 1966 a 13.000 en 1997 y a 30.000 en 2005, llevaron también al consecuente hacinamiento carcelario, al abrupto descenso del promedio de edad de los detenidos, a la generalización de uso de drogas o los sucedáneos fabricados por los mismos presos y a una mayor corrupción del sistema. Todo esto puso a las cárceles en situación de colapso y a un paso de la ingobernabilidad.

---

naturalizada de un sufrimiento y una muerte de los no-blancos que se presenta casi como una costumbre en las sociedades del Nuevo Mundo (…) Este estado que ejerce, hoy en día, a través de sus agentes, terror entre los desposeídos, es heredero jurídico y patrimonial de los estados metropolitanos que instauraron la colonia mediante la conquista, sentando las bases para que sus sucesores, los estados nacionales, controlados por élites criollas blancas o blanqueadas, continuaran garantizando el proceso de expropiación de las posesiones y del trabajo de los pueblos no-blancos.

En estas condiciones cualquier recurso que permitiera disminuir la conflictividad interna resultaba bienvenido. Y la multiplicación de los pabellones religiosos fue y es uno de esos recursos.

El penitenciario (y también pastor) Zucarelli entiende perfectamente que su obra favorece a los intereses de las autoridades penitencias;

> no te olvides, [advierte] que estamos hablando de la mitad de la población. La mitad de la población **está controlada**" y agrega 'la mayoría de los trabajadores son evangélicos. Y (para) los trabajos más difíciles y más riesgosos, como por ejemplo cerca de un muro, que se pueden escapar, me piden a mí "ché, no tenés un hermanito de confianza?", entonces van y laburan (Perez, 2004).

Al respecto también resultan claramente ilustrativas las afirmaciones de un importante Capellán del Servicio Penitenciario Bonaerense,

> tener pabellones donde **un interno** maneje al resto de la población y los mantenga en calma, los mantenga en orden las veinticuatro horas, no los haga fumar, no permita que haya sexo (...) dentro del pabellón porque sino está la amenaza de sacarlos y mandarlos a la población común (…) es funcional al sistema. El sistema favorece este tipo de cosas, le conviene (Brardinelli 2008)

Coincidiendo casi hasta en las palabras el Segundo Jefe de una cárcel crudamente: "Estos(los evangelistas) mantienen el orden porque hacen **lo que nosotros no podemos hacer por el asunto de los derechos humanos**. Al final, si uno "hace bardo" lo ponen de rodillas cuatro horas. Si yo hago eso me arman un quilombo". (Brardinelli, 2008).

Este enfoque aparece también duramente expuesto en un testimonio recogido por Rita Segato en el penal de Papuda, Brasilia: "el preso es, como me confiara un director de disciplina, sin pudor alguno: "**preso dos veces: de la condena y de la religión. Sin la ayuda de la religión no podríamos mantenerlos aquí**" (Segato, 2001).

Los derechos humanos de los "cristianos en situación de encierro"

Nos queda ahora volver sobre las cuestiones que hacen a la relación entre los derechos humanos y los efectos de que tiene sobre los presos el cumplimiento de sus condenas en un ámbito segregado por razones religiosas.

Las respuestas que pueden esbozarse desde el conocimiento del fenómeno alcanzado hasta el momento, conocimiento que por cierto dista todavía de ser

verdaderamente profundo, no resultan demasiado positivas. Es que los únicos beneficios objetivamente señalables, esto es, la posibilidad de mantenerse con vida y la mejora en las condiciones de habitabilidad, no devienen de una acción afirmativa del Estado a través de su organismo penitenciario, sino que son el resultado de una opción individual, mediatizada por la religión, por el mal menor. Opción, además, por la que el interno no obtiene sino una parte lo que el Estado debió proporcionarle sin ningún tipo de mediación. Con todo, la existencia de un "territorio religioso" en el mundo penal actual debe ser considerada positivamente. Esto podrá parecer una conclusión superficial o conformista, pero el conocimiento directo de las condiciones reales de detención en pabellones comunes o "de población" fuerza a expresar esta riesgosa apreciación.

En este sentido un punto a tener en cuenta para profundizar oportunamente será la forma en que la adhesión al culto pentecostal, aun tan condicionada como resulte, constituye un recurso que le permite al preso eludir o al menos mitigar el proceso de pérdida de la identidad que es propio y constitutivo de una institución total como es la cárcel (Goffman, 1961).

En cuanto a la pregunta por la posibilidad de que la "cárcel pentecostal" posibilite o impulse al condenado a intentar un "rediseño de su trayectoria de vida" la respuesta es más compleja e imprecisa.

En primer lugar porque ser alojado allí requiere hacer una opción con frecuencia no verdaderamente deseada. Esto sin presuponer que el traslado al pabellón o a la unidad religiosa incluya alguna forma de transacción económica espuria. Cualquiera de estas opciones, como se ve, poco aporta a un posible replanteo de vida.

En segundo lugar porque la pregonada eficacia del pentecostalismo carcelario en orden a la "no reincidencia" no resulta comprobada ni desde el análisis teórico ni desde la experiencia.

En cuanto al socorrido discurso religioso que refiere a la "muerte del hombre viejo" y el surgimiento de un "hombre nuevo" sin relación con el anterior y opuesto a él, dice Rita Segato;

> Aquel que mató, que violó, que causó sufrimiento no existe más. En esta elaboración sobre el crimen no hay verdadera continuidad, no hay una reflexión profunda sobre lo que él fue y sobre lo que él puede volver a ser. Está establecido como un dogma el evento de su propia muerte, no recuperando las condiciones sociales sobre las que fue perpetrado el acto violento. Como consecuencia de eso no se

> realiza el recorrido reflexivo que trae el momento del crimen al momento actual para su reelaboración con una aceptación de la responsabilidad (Segato, 2001).

Así el discurso religioso pentecostal se constituiría en una suerte de mecanismo de reemplazo de la necesaria introspección, un dique, un muro que incomunica al preso con su responsabilidad y bloquea el paso inevitablemente necesario para cualquier proceso de rediseño de un proyecto de vida, el reconocimiento de la realidad y de las responsabilidades implicadas en los actos realizados.

Esta perspectiva resulta además idéntica a la que, desde su experiencia carcelaria, manifiestan algunos pastores y capellanes. Sus testimonios, expresados desde el lenguaje religioso propio a estas personas, muestran tal coincidencia

> La fe tiene que ser una herramienta más, seria, madura, que ayude realmente a que la persona asuma, se ponga al hombro su vida y diga; bueno, yo quiero cambiar. Y si uno no va a la raíz del problema, a la niñez de la persona (. . .) no vas a hacer un hombre nuevo a menos que trates el problema de raíz. (Capellán Alejandro Aquila) (Brardinelli, 2008)

> El problema más grave sobreviene cuando los religiosos (…) buscan en la gente solo cambios exteriores (…) Ahora, ¿en qué parte del cuerpo comienza el cambio? ¿La vestimenta? ¿El cigarrillo o la droga? ¡No! (…) el cambio comienza en la mente (…) Todo comienza con un pensamiento de cambio que se produce en la mente" (Ruffinatti,2006)

> (...) me parece que la historia del tipo, del delincuente, pasa primero por hacerse cargo de lo que hizo, (...) tiene que asumir su culpa, y yo estoy convencido que si él se arrepiente (...) no hace falta que haga la vida de un monje. No le tenemos que lavar la cabeza a nadie (...), yo no determino porque si yo determino por vos, vos no crecés. (Capellán Eduardo Lorenzo) (Brardinelli, 2008)

Finalmente, tal como estos razonamientos y estas experiencias lo anticipan, la eficacia de la experiencia religiosa pentecostal en orden a la "no reincidencia" no se verifica claramente en la práctica. Por un lado, porque las estadísticas en la materia son escasas y poco confiables y por otro porque el testimonio de pastores y capellanes es reiteradamente contradictorio. Finalmente la falta de verdad de la afirmación se manifiesta por medio de un simple razonamiento; si el 30% de los más de veintiocho mil detenidos en las cárceles bonaerenses han adherido al pentecostalismo y si, como afirman algunos pastores, el 95% de ellos no reincide en el delito, el impacto debería haberse manifestado ya tanto en la baja del número de detenidos como en la reducción del número de delitos, cosa que obviamente no ha ocurrido.

Un aspecto complejo y ambivalente es sin duda el referido a la dualidad cárcel-iglesia. El tema de los derechos humanos aparece allí múltiple y contradictoriamente invocado. Por un lado aparece la cuestión de la discriminación, referida no ya solamente a cuáles presos pueden entrar a ese régimen especial de internación sino ahora también a la o las iglesias que son admitidas. En este sentido es particularmente provocante que, según lo piden los religiosos actuantes, debiera ser el Estado, en este caso a través del Servicio Penitenciario, el que determine cuál es la iglesia pentecostal autorizada para controlar el aspecto religioso de la iglesia-cárcel, en detrimento de las demás iglesias que podrían quedar excluidas por el solo arbitrio de la elegida.

Por otro lado, en la idea "cristiano en situación de encierro" hay un aspecto positivo a señalar. Es la pretensión de considerar al condenado primero en su condición de persona y luego en su condición de detenido. En términos "laicos" equivaldría a considerar a los internados como "ciudadanos en condición de encierro", lo que implica y expresa que ese individuo sólo ha perdido temporariamente su derecho a la libertad de movimientos pero conserva en plenitud todos los otros derechos de que goza como ciudadano.

Religión carcelaria, derechos humanos y democracia

Como se ve, las cuestiones que la religión carcelaria implica en relación a los derechos humanos son muchas y las respuestas, por lo menos para el nivel alcanzado en el conocimiento del tema, necesariamente complejas y abundantes en matices.

Sin embargo, la importancia del asunto justifica, a nuestro entender, continuar intentando un mayor y más completo conocimiento del mismo y una más acabada evaluación de sus efectos. Es que la cuestión de la seguridad, y esto incluye la definición de delito y el tratamiento que se le de a los infractores de la ley, aparece hoy como uno de los desafíos que las democracias americanas, muchas de ellas en plena etapa de afianzamiento luego de los años aciagos de los golpes y los gobiernos autoritarios y antidemocráticos regidos en general por militares, deben enfrentar y resolver con estricto apego por los derechos humanos.

La pobreza, la miseria y, más aun, la exclusión de grandes grupos de ciudadanos, producto directo de la aplicación irrestricta durante años de las recetas de política económica del neoliberalismo. La pérdida de toda posibilidad de futuro, la supresión de la esperanza en cualquier forma de progreso o crecimiento, la incertidumbre como único y agobiante horizonte cotidiano tienen hoy su inevitable reflejo en el consumo de drogas, la corrupción y el delito. Ante esta situación es frecuente escuchar voces, incluso de algunos gobernantes democráticamente elegidos, que pregonan no solo la necesidad de aplicar lo que llaman políticas de "mano dura" o de "tolerancia cero" sino también de relativizar o directamente violar lo que despectivamente llaman "los derechos humanos de los delincuentes".

Ante esta realidad resulta más que imperioso el defender los derechos humanos de los excluidos y en particular de quienes resultan ser auténticamente excluidos entre los excluidos: los presos. Esto, además, sin caer en "espejismos" o "soluciones providenciales" que finalmente no resulten sino nuevas formas de violación de derechos.

Bibliografía

Bastian, Jean-Pierre (2003), *La mutación religiosa de América Latina,* México, Fondo de Cultura Económica, 230 pp.

Brardinelli, Rodolfo Luis (2008), "Pentecostalismo carcelario, diferencias y similitudes", en *Cambios culturales, conflictos y transformaciones religiosas,* Bogotá, Asociación Latinoamericana para el estudio de las religiones (ALER).

——— (dir.) (2007-2009), Proyecto de investigación "Prisión perpetua, consecuencias, saberes y alternativas en la voz de los condenados…", Universidad Nacional de Quilmes.

CPM-CT (Comisión Provincial por la Memoria. Comité contra la Tortura) (2007), *Ojos que no ven. El sistema de la crueldad. II Informe sobre violaciones de los derechos humanos por fuerzas de seguridad en la provincia de Buenos Aires 2005-2006*, La Plata, Argentina, Comisión Provincial por la Memoria,

Goffman, Irving (1961), *Internados,* Buenos Aires, Amorrortu.

Marques, Ildeu (1999), "A autoridade legitimada pelo prodecimento. Uma etnografia sobre e autoridade en uma institucao penal" (dissertacao de gradaucao, Departamento de Antropología), Brasilia, Universidad de Brasilia.

Peres, Luciano (2004), *La expansión del culto evangélico en las cárceles de la provincia de Buenos Aires,* Buenos Aires, Mimeo.

Ruffinatti, Daniel (2006), "El rol de la religión en la cárcel", 1as Jornadas de Problemática Penitenciaria, Grupo de Estudios Sociales de la Vida Penitenciaria (GESVIP), Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, septiembre.

Segato, Rita (2007), "La colonialidad de la justicia: un concepto imprescindible en un continente en deconstrucción", *Nueva Sociedad,* núm. 208, marzo-abril.

——— (2003), *El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad (mimeo),* Brasilia, Universidad de Brasilia-Departamento de Antropología.

——— (2001), "Religao, vida carcerária e direitos humanos", en Regina Novaes (coord.), *Direitos humanos. Temas e perspectivas,* Rio de Janeiro, ABA/MAUD/Fundación Ford

Seselovsky Alejandro (2005), *Cristo, llame ya!, crónicas de la avanzada evangélica en la Argentina,* Buenos Aires, Norma, 240 pp.

Wacquant, Loïc (1999), *Las cárceles de la miseria,* Buenos Aires, Manantial.

REGRESAR AL ÍNDICE

Políticas de estrategias emancipadoras

DEMOCRACIA E LIDERANÇA COMUNITÁRIA[1]

Mary Rosane Ceroni
Lindberg Clemente de Morais
Sérgio de Souza Zocratto
Ana Maria Porto Castanheira[2]

Introdução

A partir de 1990, aproximadamente, com o impacto da globalização, os municípios se viram interpelados pelos efeitos perversos da nova ordem socioeconômica que tem raízes mais longas e abrangentes do que o espaço local, a exemplo da política econômica nacional e internacional, a política de pleno emprego, a política de exportação e importação, a questão tributária e da previdência social.

A ordem política e econômica nacional e internacional impõe determinados limites à atuação do município como veículo de garantia dos benefícios sociais para todos. Mesmo assim, o que se pode perceber, por meio do *Atlas de Exclusão Social no Brasil* de 2003, é que os índices de desenvolvimento, dos anos oitenta para cá, melhoraram significativamente, sobretudo nos municípios de gestão do campo democrático.

Numa sociedade que se reestrutura e se recompõe a cada instante, é necessário que haja transparência das regras do jogo e, na medida do possível, das decisões. Desse modo, cada indivíduo poderá fazer suas escolhas e se encontrar em seu espaço de trabalho. Nesse sentido, as decisões e as discussões decorrentes ganham publicidade e abrem campo para o comprometimento do grupo e de seus membros individualmente. Há, atualmente, uma crença na mobilização como meio de possibilitar o sentimento de pertença. Isto fortalece o grupo e

[1] Objeto de estudo do Grupo de Pesquisa "Educação, gestão e sociedade" do Centro de Ciências e Humanidades da Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, Brasil, na área do conhecimento Ciências Humanas-Educação.

[2] Centro de Ciências e Humanidades, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, Brasil. Correos electrónicos: maryrosane@mackenzie.com.br (Mary Rosane Ceroni), lindbergmorais@hotmail.com (Lindberg Clemente de Morais), zocratto@mackenzie.com.br (Sérgio de Souza Zocratto), castanheira@mackenzie.br (Ana Maria Porto Castanheira).

faz com que o gestor e as lideranças se sintam também legitimados. Essa é uma estratégia para tomadas de decisões mais ágeis e eficazes.

Esta investigação sobre Democracia e Liderança Comunitária, surgiu com o relato de experiência do pesquisador integrante deste grupo (Educação, Gestão e Sociedade) Prof. Ms. Lindberg Clemente de Morais, professor da Escola Superior de Teologia e do Centro de Ciências e Humanidades, e Assessor do Decanato de Extensão da Universidade Presbiteriana Mackenzie, com a participação de 04 (quatro) estudantes da Faculdade de Direito da mesma universidade. Em atendimento às comunidades carentes de dois bairros da cidade de São Paulo - Paraisópolis, zona sul, em 2005, e Jardim Santa Terezinha, região leste, em 2006, foi realizado o diagnóstico participativo que, detectou dificuldades dos líderes dessas comunidades em atuar eficazmente, tais como: não sabiam estabelecer critérios de atendimento às pessoas e de gestão de projetos; e não entendiam a importância de organizar e valorizar suas atividades; como se organizarem para reivindicarem seus direitos como cidadãos, entre outros.

Assim, uma capacitação foi programada e desenvolvida com esses líderes, com o objetivo de preparar os atores comunitários para a prática da intervenção concreta, sem admitir em hipótese alguma a violência ou qualquer outra ação que coloque o ser vivo em risco.

Observamos que os diferentes métodos de pesquisa são necessários e importantes para atender e possibilitar a realização de investigações em diversas áreas do conhecimento. Entretanto, a metodologia que melhor atende as necessidades deste trabalho é etnográfica, que promove a descoberta da maneira de viver e as experiências das pessoas (sua visão do mundo, os sentimentos, ritos, padrões, significados, atitudes, comportamentos e ações). O que permite apreender o fenômeno humano na sua totalidade.

É um estudo de significado do cotidiano. É uma postura/posição metodológica que se opõe aos modos tradicionais de manipular os problemas de ordem social (essência vista "de fora"), colocando que ela se cria na própria interação, sendo uma forma nova de apreender a realidade (Braga: 1988).

Nesse sentido, no processo de investigação, levamos em consideração não só o que é visto e experimentado, como também o não explicitado, aquilo que é dado por suposto, ou seja, de uma colocação geral, supostamente entendida, vai se subtraindo questionamentos, até que tudo fique explícito.

O projeto apresentado pelos pesquisadores deste estudo destaca sua relevância por orientar-se para a formação de líderes comunitários. Entendemos que mudanças paradigmáticas são necessárias, pelo fato de que o comprometimento da democracia brasileira identifica-se pela perpetuação de lideranças subalternas e modelos autoritários de gestão, o que inviabiliza a tarefa histórica do indivíduo, como agente de transformação social, sempre aberto ao aprendizado e ao envolvimento com as questões naturais dos direitos humanos.

Direitos humanos e democracia

No século XX, os direitos humanos, enquanto conquista histórica e política, estavam vinculados à solução de problemas de convivência coletiva dentro de uma comunidade política. Soares (2000) ao estudar o conceito de direitos humanos, assinala que a significação do termo apresenta um parâmetro de equivocidade. Da diversidade dos conceitos apresentados pelo autor, verificamos que os direitos humanos não se confundem com outras realidades tais como: direitos naturais e liberdades públicas, embora na prática sejam muito próximos do significado de cada um destes conceitos.

Na visão de Boaventura de Sousa Santos (1991, citado por Proner, 2002:47), o atual conceito de direitos humanos fundamenta-se em pressuposições ocidentais bem conhecidas: "direitos dotados de uma natureza universal, que pode ser reconhecida universalmente; existência de uma natureza humana mais elevada do que o restante da realidade; suposição de que o indivíduo tem uma dignidade absoluta e irredutível.".

Em 1996, o Plano Nacional de Direitos Humanos, apresentado pelo Governo Federal do Brasil, traz sua contribuição ao atribuir aos direitos humanos o *status* de política pública. Demonstra assim que a proteção aos direitos humanos passa a ser objeto de planejamento governamental.

Proner (2002: 200-201), nos registros de sua pesquisa, cita Boaventura de Sousa Santos (1998) que considera necessário recuperar o potencial emancipatório e o caráter utópico dos direitos humanos. Recorre também à Morin (1995) que propõe o conceito de *cidadania planetária* que garantiria a todos os direitos terrestres, em que os interesses seriam descentralizados e subordinados a imperativos associativos.

Ressaltamos que após a aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, inicia-se o desenvolvimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos, mediante inúmeros tratados internacionais voltados à proteção dos direitos fundamentais. Assim, no âmbito do sistema global, firma-se a coexistência dos sistemas geral e especial de proteção dos direitos humanos, como sistemas de proteção complementares. O sistema geral de proteção compreende toda e qualquer pessoa, concebida em sua abstração e generalidade. O sistema especial de proteção, por sua vez, destaca o processo da especificação do sujeito de direito, no qual o sujeito passa a ser visto em sua especificidade e concreticidade, tais como: protege-se a criança, as mulheres, os grupos étnicos minoritários, entre outros (Piovesan, 1998: 31).

No Brasil, o processo de especificação do sujeito de direito ocorreu fundamentalmente com a Constituição Brasileira de 1988 que apresenta capítulos específicos dedicados à criança, ao adolescente, ao idoso, aos índios, bem como dispositivos constitucionais específicos voltados às pessoas com deficiência, à população negra, à mulher, etc. Consolida-se, desta maneira, tanto no Direito Internacional como no Direito Brasileiro, o valor da igualdade, com o respeito à diferença e à diversidade (Piovesan, 1998: 131). Essa concepção traz duas metas básicas que têm por objetivo programar o direito à igualdade: o combate à discriminação e a promoção à igualdade. O que necessita combinação de estratégias repressivas e promocionais que conduzem à implementação do direito à igualdade.

Notamos que o Estado brasileiro atendeu o preceito contido no artigo VII da Declaração Universal dos Direitos Humanos que assim determina: “Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação".

No plano jurídico internacional, a adoção das ações afirmativas está prevista pelas Convenções Internacionais sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial e de Discriminação contra a Mulher. No que se refere à Discriminação Racial, a Convenção prevê a possibilidade de “discriminação positiva” (a chamada “ação afirmativa” [Piovesan, 2000: 135]), com adoção de medidas especiais de proteção e incentivo a grupos ou indivíduos, para promover sua ascensão na sociedade, equiparando-se com os demais. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 estabelece importantes dispositivos que demarcam a busca da igualdade material, que transcende a igualdade formal.

Igualdade material, nos termos do § 1º, do art. 5º, da Constituição Federal Brasileira, quer significar que homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações. Bastos (1978: 225) afirma que todos os homens devem ter os mesmos direitos e se sujeitarem aos mesmos deveres, mostrando assim que todos são iguais em direitos e obrigações.

Assim, a Constituição Federal Brasileira, de 1988, representa um marco jurídico de transição democrática de institucionalização dos direitos humanos. O art. 5º, § 2º explicita que os direitos humanos e as garantias por ela previstas "não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República do Brasil seja parte.".

A Constituição programa o princípio de igualdade, os direitos e garantias individuais e coletivas, voltadas ao Direito Comunitário, que nos revela a busca incessante do Estado de fazer valer do Estado de Direito, a Cidadania e a Democracia. Entendemos que a busca democrática requer essencialmente o exercício, em igualdade de condições, dos direitos elementares.

Observamos que a Constituição Brasileira de 1988 "endossa a concepção contemporânea de cidadania, por refletir a universidade e a indivisibilidade dos direitos humanos, bem como o processo de especificação do sujeito de direito" (Piovesan, 1998: 228).

Gomes e Piovesan (2000: 351) assinalam que "os defensores da democracia há muito tempo enfrentam o argumento de que "o povo não sabe votar", "ignorante", "apático", ou quando se manifesta sobre questões candentes, irracional".

Acreditamos que a prática da participação e o enfrentamento de questões que afetem diretamente o cotidiano, formarão pessoas para o exercício efetivo da democracia, rumo à construção da cidadania, resgatando justamente o ser humano, capaz de construir coletivamente o conhecimento, e participar na gestão pública que educa para a responsabilidade pública.

Com base nessas considerações, verificamos que essa situação ocorre de fato, e ela só será aniquilada, na medida em que os governantes percebem o modo de gestão não coadunado com as normas jurídicas pré-estabelecidas.

Entendemos que no Brasil, a possibilidade de atuação na proteção internacional dos direitos humanos apenas inicia. Necessitamos posturas sérias e comprometidas advindas daqueles que acreditam na paz mundial atingida por um governo mundial democrático, quanto de indivíduos que adotam posturas de aceitação frente a qualquer tentativa de

reformulação das instituições tradicionais: do Estado-Nação, do direito, dos princípios da soberania, dos conceitos de democracia, cidadania, etc.

Desafios para a gestão da pessoa humana

No século XX várias transformações foram introduzidas no campo da gestão. Essas mudanças não tiveram como fundo apenas o aspecto semântico, mas a criação de uma cultura que valorize os princípios democráticos. Isso significa que o conteúdo do termo democracia e das concepções de cidadania oferece princípios orientadores à cultura organizacional.

Uma das contribuições mais destacadas e expressivas, abordando o comportamento social e organizacional dos recursos humanos brasileiros da década de 90, é apresentada por Rossetti (1993), através da sistematização de tendências: aponta a necessidade de maior participação, será muito importante ver nas organizações a abertura do processo participativo e, ao mesmo tempo, a conscientização da co-responsabilidade dos que ajudam a decidir; a importância do trabalho coletivo e dos exemplos comportamentais que serão sempre uma das pilastras do processo educacional (Monezi, 2000).

Neste contexto, a democratização da organização é entendida como: a criação de um clima formal e informal que permita, aos indivíduos e grupos, o exercício da disputa democrática do poder (poder este compreendido como uma condição que permita às pessoas exercerem uma influência reconhecida, sem que isso represente uma subversão da ordem); e também, como a busca de participação nas decisões de planejamento e controle através do diálogo, da negociação e da parceria bem sucedida.

Os termos gestor e gestão têm o mesmo significado que as palavras administrador/gerente/líder e administração/gerência, respectivamente. A gestão é constituída pela combinação e coordenação de decisão e execução, a curto, médio e longo prazos, de modo a maximizar o produto de todos os recursos da organização durante um período de tempo. Simultaneamente, as organizações estabelecem relações com os mais diversos setores, na tentativa de encontrar saídas para as dificuldades comunitárias e de individuais. De uma forma ou de outra, utiliza pessoas para ajudar outras pessoas (Prado; Souza Neto; Ceroni, 2007).

Para Garcia (Monezi y Ribeiro, 2002: 35) gestão educacional precisa ser repensada. O mesmo autor (2000:127) diz que a gestão educacional entendida como "conjunto de ações articuladas de política educativa, em suas distintas esferas que caracterizam um país como o Brasil, onde União, estados e municípios têm responsabilidades solidárias no cumprimento do dever constitucional de oferecer educação pública de qualidade para todos, vive dilemas decorrentes de um modelo que ainda está longe de ser eficiente". Assim, nas instituições públicas educacionais, a gestão com base nos princípios democráticos recoloca a questão da natureza do poder e a possibilidade concreta de exercê-lo no processo da ação coletiva.

A gestão participativa engloba um conjunto de ações que orienta e direciona o processo educativo por meio de um trabalho associado de pessoas, analisando suas ações, decidindo sobre seu encaminhamento e agindo sobre elas em conjunto. Oferece coerência às atividades em todos os níveis e possibilita aos diferentes grupos de trabalho agirem na mesma direção. Implica em um conjunto de concessões, a abertura para a comunidade e a agregação de diferentes parceiros, fornecendo meios para que estes conheçam o sentido da ação comum a ser conduzida.

Lück em 1998 (Monezi y Ribeiro: 2002) defende que a organização participativa tem que ter sempre presente a dupla missão: a de coesão social e a de garantia do acesso de todos ao saber e ao agir. Constatamos desta forma, que a instituição torna-se um potencial de mudanças com autonomia para realizar o trabalho educativo, seja nas atividades de planejamento voltadas para a comunidade e centradas na sua missão, na solução de problemas e do processo decisório, referentes a uma variedade de questões assumidas pela própria organização delegadas a ela, bem como alocação de recursos.

Acreditamos que o processo de rupturas, visando transformações na gestão da educação, constitui uma tarefa de todos os envolvidos na coordenação de organizações e grupos, cuja atitude seja não administrar as pessoas, e sim administrar *com* as pessoas. Para que ela ocorra há necessidade de vontade política, questionamento, comprometimento, informação e autenticidade no discurso e nas ações e ainda de comportamentos criativos e audaciosos.

Assinalamos algumas características da concepção de administrar, pois é preciso levar em conta limitações e fragilidades deste processo. Para Lück (2007: 63) as pesquisas têm mostrado que, dada à complexidade e a interatividade dos processos sociais e da interação interpessoal, marcadas pela dialética entre motivações e interesses pessoais de um lado, e

valores e necessidades sociais do de outro, cada situação tem sua própria dinâmica e movimento.

Neste direcionamento, Monezi e Ribeiro (2002: 37) assim se expressam: "Para isso, torna-se importante conhecer as expectativas da comunidade, suas necessidades, formas de sobrevivência, valores, costumes, manifestações culturais e artísticas. É por intermédio desse conhecimento que a instituição pode atendê-la e auxiliá-la a ampliar seu instrumental de compreensão e transformação da sociedade".

Verificamos assim, que a gestão é um cenário em mudança constante. Uma boa gestão, como uma boa organização, é, portanto, um alvo em movimento e difícil de atingir. Talvez decorra daí a dificuldade em defini-la. Partimos do pressuposto de que a gerência é o estado da arte de pensar, decidir e agir, no sentido de concretizar as nossas ações para obter resultados que permitem previsão, análise e avaliação. Tais resultados dependem do processo de relação e interação de pessoas e de recursos físicos e financeiros (Motta, 1998: 26).

Como fazer então para identificar as características da comunidade e conhecer possíveis impactos de uma ação. Seria preciso o planejamento de processos avaliativos do processo para ter-se a consciência plena de sua eficácia. Entretanto, para Dias Sobrinho (2003: 92) é preciso deixar claro que nenhuma avaliação, mesmo a tecnicista e objetivista, jamais produzirá certezas. Se a avaliação fosse isenta de valores não produziria contradições que fazem parte inerente de qualquer fato ou ação social.

Do exposto questionamos: Como fazer então para identificar as características da comunidade e conhecer possíveis impactos de uma ação? Seria preciso o planejamento de práticas avaliativas do processo para ter-se a consciência plena de sua eficiência eficácia.

Valores para a pessoa humana e democracia

Agentes sociais não são iguais em relação àquilo que regula as organizações ou grupos, o que não significa que perdem a sua qualidade de cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática. Observamos que nem todos os integrantes de grupos e organizações têm o mesmo *status*, mas todos têm os mesmos direitos como cidadão e cidadã.

Puig (2000:17) sinaliza que a aceitação de valores sociais, em geral, "significa ter de renunciar a desejos pessoais: conviver é aprender a tolerar, aprender a compreender diferenças e aprender a limitar a própria vontade." Nesta perspectiva a educação moral é entendida como

uma construção da personalidade e das formas de convivência cívica. O que mostra que a educação moral está mais próxima da aprendizagem crítica e da criatividade paliçadas à vida pessoal e social. Neste contexto, ainda, é importante compreendermos que os valores são horizontes normativos que indicam a direção que devem seguir as práticas pedagógicas. São também reguladores que ajudam a detectar os erros para poder repará-los.

Nanzhao, por sua vez, pondera que, para promover uma ética global, é preciso cultivar *valores culturais universais*, destacando certo número deles como fundamentais*:* o reconhecimento dos direitos do homem em conjugação com o sentido das responsabilidades sociais; a preocupação com a eqüidade social e com a participação democrática na tomada de decisões; compreensão e tolerância em relação às diferenças e ao pluralismo culturais; solicitude para com o outro; espírito de solidariedade; espírito de iniciativa; criatividade; respeito da igualdade entre sexos; espírito aberto à mudança; sentido das responsabilidades, no que diz respeito à proteção do ambiente e ao desenvolvimento sustentável (1998: 263-265).

Notamos, desta maneira, que estes valores universais são indispensáveis à formação da pessoa humana, pelo fato de refletir as concepções morais e os ideais de beleza, verdade, liberdade, humanidade e justiça inscritas e defendidas nas tradições culturais milenares das grandes civilizações, conforme afirma o mesmo autor.

Ao consideramos a educação como o resultado da instrução e da formação: da educação intelectual e da educação moral, percebemos que a educação é formação na medida em que prepara os cidadãos para se relacionar da melhor maneira possível, conforme observa Puig: "com o mundo dos seres humanos: consigo mesmo, com os outros e com o conjunto de regras e normas de convivência que configuram a vida social" (2000: 16).

A participação democrática da pessoa humana em fóruns de diálogo nos quais se apresentam os problemas de convivência e do trabalho é o pano de fundo imprescindível de qualquer atividade de educação moral e uma fonte privilegiada de experiências morais significativas. Puig destaca conseqüências formativas relevantes dessas experiências: "o desenvolvimento do juízo moral, a consolidação do respeito mútuo, a compreensão recíproca, a solidariedade, a cooperação e a integração coletiva" (2000: 21).

Entendemos que a construção de um clima comunitário democrático supõe estabelecer um conjunto de valores que delimitem e referenciem as práticas pedagógicas que, de acordo com esses valores, definem a vida comunitária. Trata-se assim, de conseguir que os valores

indiquem o horizonte desejável da escola e que dotem de significado as práticas educativas concretas. (Puig, 2000: 29).

Acreditamos que a educação moral busca facilitar a aprendizagem de uma maneira de convivência justa e feliz em uma comunidade social que apresenta múltiplos conflitos, mas também com normas e valores. Acreditamos ainda, que uma comunidade democrática, deverá basear-se em um conjunto de valores vinculados com o desenvolvimento do espírito crítico, da iniciativa, da responsabilidade, com a autonomia e a liberdade.

Nesse contexto, é que buscamos compreender a identidade do ser humano comunitário. A aquisição dinâmica de conhecimentos o conduzirá a uma maior apreensão da realidade e de seu papel de agente de mudanças. Enquanto cidadão pensante e participante, os resultados desejáveis de sua ação compreendem liderança, motivação, comunicação, poder legitimado, sucesso planejado, interação na organização social. Isto corresponde a fazer uma diferença, como reflexo de sua visão e de sua ação no grupo que participa. Seu papel é ajudar a transformar a realidade, para aperfeiçoar o processo das relações sociais na comunidade onde está inserido.

Avaliação Emancipatória como reguladora da Gestão Participativa Democrática

A partir de uma gestão democrática priorizar a formação de lideranças comprometidas com transformações, cumprindo o papel da universidade brasileira de antecipar o desenvolvimento das qualificações exigidas no mundo contemporâneo. É muito importante dar lugar privilegiado a preocupação da formação de educadores que conheçam muito a comunidade e que sejam realmente representantes de um grupo com determinadas características, que enfatizem o diálogo reflexivo e a busquem educar para melhores condições de vida.

A construção da cidadania requer aspectos éticos, axiológicos, epistemológicos que sustentam comportamentos e atitudes diante da vida. A gestão participativa tem papel de destaque e há consenso que esta prática pode levar a construção de uma qualidade consistente das políticas, mas é preciso avaliar a coerência das idéias e a eficácia das ações, pois há situações nas quais as práticas não constituem ações organizadas. No entanto, a avaliação não deve e não pode ser reduzida à medida.

Para Dias Sobrinho (2003: 92) é preciso deixar claro que nenhuma avaliação, mesmo a tecnicista e objetivista, jamais produzirá certezas. Se a avaliação fosse isenta de valores não

produziria contradições que fazem parte inerente de qualquer fato ou ação social. O mesmo autor afirma que "a avaliação não se reduz a instrumentos tampouco se satisfaz com objetos definidos e sim, é entendida como um universo de significações abertas que adquire força por meio da comunicação intersubjetiva e da construção coletiva". O sentido educativo da avaliação se potencializa quando os próprios agentes de uma comunidade se assumem como protagonistas da tarefa avaliativa (2003: 177).

Precisamos então observar um novo paradigma de avaliação, a "emancipatória": A avaliação emancipatória caracteriza-se como um processo de descrição, análise e crítica de uma dada realidade, visando transformá-la. Destina-se à avaliação de programas educacionais ou sociais. Ela está situada numa vertente político-pedagógica cujo interesse primordial é emancipador, ou seja, libertador, visando provocar a crítica, de modo a libertar o sujeito de condicionamentos deterministas.

A avaliação emancipatória, mediadora, busca atingir objetivos do ato de educar e está totalmente baseada nas decisões democráticas e suas reflexões críticas. Hoffmann (2002: 102) entende que "a avaliação é importante para uma educação libertadora, não como um instrumento que apontam para verdades absolutas, mas como motivadora de práticas como investigar, problematizar e ampliar perspectivas."

Formação de líderes comunitários

A realidade das condições sociais da humanidade, observadas nas duas últimas décadas, encontra-se marcada pela crescente desigualdade em todos os níveis, comprometendo violentamente as mínimas condições de possibilidades para uma vida mais digna, conforme dados e análises de significativos observatórios sociais do Brasil e do mundo. Constata-se que a *"arte de associação",* da vida em comunas, foi abandonada. Ainda diante do mesmo cenário é possível afirmar que o processo de desenvolvimento social de uma comunidade apresenta clara relação com o a imposta posição de subalternidade como agente inibidor na exploração do potencial transformador dos atores comunitários.

Essa demonstração indica um campo vasto a ser ocupado por instituições vocacionadas, e equipadas com recursos, sobretudo humanos direcionados na tarefa de formação da pessoa, um processo de formação integral, que não permite situações excludentes

e convive com instrumentos de avaliação contínua, comprometidos com a capacitação de pessoas para o efetivo exercício da cidadania.

Proposta de projeto de formação de líderes comunitários

A proposta de um projeto de formação de líderes comunitários passa por questões relacionadas ao modo de atuar dos atores sociais diante das dificuldades e ambigüidades do cotidiano. Articula-se com as limitações identificadas no processo de percepção e compreensão das ações que estejam comprometidas com a transformação social e o fortalecimento de instituições focadas no desenvolvimento de cidadãos conscientes aptos para viver numa sociedade livre. Observa-se ainda, com o trabalho de extensão desenvolvido por um integrante do Grupo de Pesquisa, juntamente com seus alunos, desde 2005, a consolidação dessa proposta, com a continuidade dos estudos e práticas relacionadas.

Ressaltamos que, com base nestas experiências de trabalho extensionista e pesquisas desenvolvidas pelos autores deste estudo, apresentamos a linha mestre do curso de formação, que aponta na direção de uma formação de líderes comunitários, com a perspectiva das tarefas históricas. Uma proposta pedagógica que orienta para o compromisso com o pensamento do dever-ser como a garantia de uma práxis consciente, o que significa preparar os atores comunitários para a prática dos "discursos concretos". Tal condição pressupõe uma escola deweyniana cuja função social propicia ao aluno a possibilidade de reorganizar sua experiência de vida.

Para dar conta dessa tarefa, que implica numa mudança de paradigma na forma de agir das pessoas, o conteúdo programático do curso apóia-se nas idéias de solidariedade como fator de sustentação dos valores democráticos, priorizando a prática do voluntariado; o ementário ampara sua estrutura conceitual na filosofia e na ética formal que busca, entre outros, o fundamento objetivo do consenso, priorizando a "ilimitada responsabilidade por tudo que existe e vive" (Boff, 1993: 52).

Aprendizado este que se realiza além da escola formal, encontrando na comunidade o lugar do diálogo, por entender que a constituição da pessoa humana se realiza por meio de valores e regras assimiladas no cotidiano, razão suficiente para Lipman (1990) afirmar a importância da *comunidade de investigação*, para que se possam formar alunos com ideais democráticos e atitudes filosóficas.

Dado as características pedagógicas de ação comunitária, o curso é realizado em espaços não escolares, abertos, destinados a promover reflexão, incentivar a interação entre atores e realidades distintas visando à capacitação integral que contempla as habilidades e competências dos cidadãos para o efetivo exercício da extensão do saber em lócus legítimos, reservados para as abordagens e práticas que fortalecem a relação interativa do fazer social.

O **objetivo geral** do projeto é criar condições para ações transformadoras, inicialmente no Brasil, em regiões que apresentam baixíssimos índices de IDH e elevado percentual da população em situação de risco sócio-econômico, constituindo-se em uma ferramenta de apoio na tarefa de formação e consolidação da democracia a partir da formação de líderes comunitários, atores sociais envolvidos e compromissados com a transformação da sua realidade em busca do desenvolvimento sustentável.

O **objetivo específico** é alcançar o munícipe para vida coletiva, com uma proposta de capacitação de ator social, para atuar em defesa dos princípios democráticos de igualdade e liberdade, na medida em que rompe com o individualismo exacerbado, prática que elimina o processo discursivo, e se encontra como ser auto-presente, ao se perceber não mais isolado e organizando seu agir a partir de ações partilhadas exercidas com autonomia relativa.

A **metodologia** utilizada, etnográfica, é mais adequada por encarregar-se de ir além do tecnicismo para poder alcançar uma outra direção, numa clara ruptura com arranjos de sustentação técnicas e fundamentos. A ferramenta mestra é a filosofia utilizada para a formação de cidadãos críticos, priorizando a lógica enquanto instrumento necessário ao raciocínio que possibilite o descortinar da verdade como caminho acessível aos menos esclarecidos. Para tanto, trabalha com mecanismos que favoreçam a narração, descrição, análise de conceitos, tradução de significados, interpretações, inferências, capacidade para sínteses, orientando o fazer do ator social a partir do lugar do outro.

A proposta do curso de formação contempla **procedimentos coletivo e individual**, utilizando-se de exercícios de reflexão, mediação de debates, moderação de plenárias, técnicas de estudos dirigidos com apresentação de análises, sessão de diálogos para partilhar experiências, atividades lúdico-artísticas. Todos focados no método situação-problema para propiciar ao sujeito da ação a possibilidade de aprender a partir de suas próprias motivações dentro das relações da sua comuna: demonstrando interesse por sua realidade, ultrapassando a ingenuidade na medida em que se forma um ator, no sentido de apropriar-se da tarefa de intervenção para o desenvolvimento social.

Como **critérios de avaliação** de resultados, apresentamos indicadores que se esperam nas atitudes dos atores sociais envolvidos no processo de formação, demonstrando: assiduidade e participação; domínio razoável acerca dos procedimentos necessários para o desenvolvimento sustentável da sua comunidade, tais como a compreensão do seu papel de ator engajado com o seu grupo, habilidade em ouvir seus pares para qualquer iniciativa de intervenção; ampla visão de mundo como resultado das fronteiras alargadas, orientando as ações do grupo com técnicas de abordagens e perguntas que priorizam a arte da audição da comunidade para a consciente gestão participativa.

A avaliação do projeto é processual, em fases contínuas, por instrumentos próprios, sem prejuízos para a consolidação da democracia. Para tanto, visualiza-se como meta o surgimento e o fortalecimento de instituições que passam a reconhecer a necessidade e importância da atuação dos líderes comunitários, a quem são atribuídos responsabilidades pela implantação e amadurecimento das iniciativas e determinação de diretrizes no processo de desenvolvimento da comunidade, reafirmando a prática da aprendizagem a partir da reflexão como pilar fundamental para a renovação do fazer coletivo interno legitimado na visão clara e responsável de ir além das fronteiras.

Conclusão

Neste estudo, constatamos que a Constituição do Brasil de 1988 representa um significativo marco para a transição democrática brasileira. O que precisamos é de vontade política para a implementação de seus preceitos.

Entre os desafios que interpelam a sociedade, percebe-se que as certezas e incertezas, os perigos e riscos próprios da condição humana, despertam a criatividade, no sentido de descobrir e construir oportunidades para garantir o bem-estar social e individual, para a valorização das relações interpessoais, colocando os líderes comunitários diante de situações que impulsionam a descobrir um novo jeito de pensar, de agir e de ser nas relações entre colaboradores, dos próprios líderes, parceiros, usuários e as diferentes equipes internas.

A gestão eficiente e eficaz, que produz resultados significativos, carece de processos avaliativos democráticos que produzam discussões e diálogos significativos entre todos os

envolvidos, levando-os a reflexões e a mudanças de atitudes, enfim, a gestão deve ter como conseqüência mudanças que resultem em melhoria efetiva e observável na qualidade de vida dos munícipes.

As mudanças no modelo de gestão e as práticas de participação confirmam a necessidade do envolvimento e comprometimento das pessoas, com perspectivas mais otimistas para o clima social desejado. Assinalamos que para organizar a gestão, é necessário apresentar como parâmetro norteador: a democracia nas relações interpessoais, que a qualidade do processo de formação como meta; a relação política mais prioritária que a relação burocrática; propiciando condições de participação e discussão, o que traz como resultado a visão da comunidade, a satisfação de produzir ações positivas, comprometidas com a melhoria contínua a partir dos objetivos alcançados, principalmente pelos esforços dos atores locais.

Essa estrutura de liderança exige ações que priorizem a formação de uma relação dialógica, objetivando à reconstrução de uma visão de mundo fundada na reflexão crítica, dentro de espaços onde a prática, crenças, teorias e sentimentos sejam elementos indispensáveis para a formação de conceitos que orientam diante da tarefa coletiva de traçar rumos que sirvam de rota para o crescimento de todos.

Trata-se de uma abordagem também amparada na dialética, como afirma Freire, em Pedagogia do Oprimido (1970) “A investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito de seu pensar”.

Por isso mesmo que as iniciativas tomadas em relação ao aperfeiçoamento das pessoas, envolvidas com o trabalho, para propiciar o líder comunitário na execução da suas ações, devem emergir das suas bases e que levem em conta o desenvolvimento da capacidade de reconhecer o momento, receber positivamente as mudanças e adaptar-se a elas. Se não houver compromisso com mudanças significativas, os esforços individuais do líder comunitário provavelmente, não chegarão ao nível de satisfação e de bons resultados a serem alcançados, tendo por conseqüência o descrédito e a fragilidade da democracia, criando espaços para os oportunistas de plantão, agentes do recrudescimento de práticas autoritárias, bem amparados pelos modelos assistencialistas, apresentados como políticas de proteção social.

Portanto é imprescindível que o líder gestor não esteja sozinho na comunidade onde lidera, pelo fato de ser o catalisador das necessidades e reivindicações da comunidade que

precisam ser defendidas junto aos órgãos superiores; e é considerado o executor das decisões deliberativas locais. Na prática, essa formação se concentra no estilo de gestão participativa que exige uma "postura associativa de todo grupo".

Do exposto, podemos inferir que compete, ao líder comunitário, o exercício de reuniões para a promoção integralizável, o que pressupõe procedimentos participantes, com o domínio das técnicas para dirigir, para delegar poderes; oportunidade de auto-avaliação e auto-aperfeiçoamento; e, sobretudo, real conscientização das necessidades de mudança.

A gestão pretendida focaliza, assim, o real valor da autonomia, da democracia, da cidadania, dos direitos humanos e do comprometimento com a comunidade. O foco da gestão está na pessoa envolvida e comprometida com sua comunidade, com a finalidade de organizar e humanizar o espaço de convivência dos seres vivos.

A formação de líderes comunitários, com atuação autônoma e transformadora só será viável a partir de reflexões que permitam mudanças de paradigmas nas políticas públicas em todas as esferas necessárias revendo desde a forma de acesso aos direitos individuais e coletivos até o real comprometimento com aspectos sociais mais amplos que tornem possíveis a verdadeira inclusão de todos que têm o direito a vida.

Os processos avaliativos das políticas públicas e da educação têm papel fundamental na análise das mudanças necessárias nas práticas sociais, por isso os instrumentos avaliativos devem priorizar indicadores que apontem para o aprender a aprender, o raciocínio lógico, a capacidade crítica, a resolução de problemas, enfim a autonomia intelectual que terá como conseqüência a cidadania consciente.

Acreditamos que a avaliação emancipatória, mediadora na gestão democrática e participativa, é o caminho para a identificação de líderes comunitários comprometidos com mudanças verdadeiras. Este tipo de avaliação indica caminhos aos líderes comunitários e orienta suas ações que devem buscar o envolvimento de toda a comunidade, buscando conhecer os sujeitos envolvidos, suas opiniões, seu comportamento, suas angústias e expectativas, seus desejos, provocando comportamentos que levem ao objetivo de criar condições para uma autonomia e para o exercício da democracia.

Nesse sentido, a educação ética facilita a aprendizagem dos envolvidos, abordando a possível convivência justa e feliz em uma dada comunidade, com seus múltiplos conflitos, mas com princípios e valores que sinalizam o respeito à diversidade. Acreditamos ainda, que uma comunidade democrática, deverá basear-se em um conjunto de valores vinculados com o

desenvolvimento do espírito crítico, da iniciativa, da responsabilidade, com a autonomia e a liberdade. Neste contexto, ainda, é importante compreendermos que os valores são horizontes normativos que indicam a direção que devem seguir as práticas pedagógicas. São também reguladores que ajudam a detectar os erros para poder repará-los.

Insistimos que, a prática da participação e o enfrentamento de questões que afetem diretamente o cotidiano formarão pessoas para o exercício efetivo da cidadania, indispensável à consolidação da democracia, resgatando justamente condição humana, perdida no mundo antropocêntrico e sua capacidade de reconstruir coletivamente o conhecimento, e atuar na gestão pública participativa a partir de uma formação para a responsabilidade coletiva.

Referências bibliográficas e bibliografia

Bastos, Celso Ribeiro (1978), *Curso de direito constitucional,* São Paulo, Saraiva.

Boff, Leonardo (2003), *Ética e moral: a busca dos fundamentos,* Petrópolis, Río de Janeiro, Vozes.

Braga, C. M. L. (1988), "A etnometodologia como recurso metodológico na análise sociológica", *Ciencia y Tecnología,* vol. 40, núm. 10, pp. 957-966.

Brasil Constituição (1988), *Constituição: República Federativa do Brasil,* Brasilia, Senado Federal.

Dias Sobrinho, José (2003), *Avaliação: políticas educacionais e reformas da educação superior,* São Paulo, Cortez.

Fernandes, Florestan (1973), *Comunidade e sociedade: leitura sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação,* São Paulo, Nacional/Da USP.

Freire, Paulo (2003), *Política e educação: ensaios,* São Paulo, Cortez, 7ª ed.

——— (2000), *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa,* São Paulo, Paz e Terra, 15ª ed.

——— (1992), *Pedagogia da esperança,* São Paulo, Paz e Terra.

——— (1970), *Pedagogia do oprimido,* Río de Janeiro, Paz e Terra.

——— (1967), *Educação como prática da liberdade,* Río de Janeiro, Paz e Terra.

Gohn, Maria da Glória (2001), *Conselhos gestores e participação sociopolítica*, São Paulo, Cortez.

Gomes, L. F. y F. Piovesan (2000), "O sistema interamericano de proteção dos direitos humanos e o direito brasileiro", *Revista dos Tribunais,* São Paulo.

Hofmann, J. M. L. (2002), *Avaliar para promover: as setas do caminho,* Porto Alegre, Mediação, 2ª ed.

Lipman, Matthew (1990), *A filosofia vai à escola,* São Paulo, Summus.

Monezi, M. R. Ceroni (2000), "A gestão pretendida na escola pública", en *Anais da 23ª Reunião Anual da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação),* Minas Geraisss, http://168.96.200.17/ar/libros/anped/index.html.

Monezi, M. R. Ceroni y M. C. C. Ribeiro (2002), "A formação do gestor educacional como agente de mudanças", *Revista Mackenzie,* vol. 2, São Paulo, pp.33-45.

Motta, P. R. (1996), *Gestão contemporânea: a ciência e a arte de ser dirigente,* Río de Janeiro, Record, 7ª ed.

Nanzhao, Z. (1998), "Interações entre educação e cultura, na ótica do desenvolvimento econômico e humano: uma perspectiva asiática", en J. Delors (org.), *Educação: um tesouro a descobrir. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI,* São Paulo/Brasilia, Cortez/DF/MEC/UNESCO, pp. 257-267.

Piovesan, F. (1998), *Temas de direitos humanos,* São Paulo, Max Limonad.

Proner, C. (2002), *Os direitos humanos e seus paradoxos: análise do sistema americano de proteção,* Porto Alegre, Sérgio A. Fabris Editor.

Puig, J. M. (org.) (2000), *Democracia e participação escolar: propostas de atividades,* São Paulo, Moderna.

Soares, M. L. Q. (2000), *Direitos fundamentais e direito comunitário,* Belo Horizonte, Livraria del Rey Editora.

REGRESAR AL ÍNDICE

COMUNICACIÓN PARA LA EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS

Néstor David Manchini[1]

> Consideramos deseable la existencia de culturas nacionales y la preservación de pluralidades culturales
>
> SCHMUCLER (1997: 109)

Aportes para una nueva ciudadanía

Entender los procesos socioculturales que ocurren en nuestras sociedades desde una comunicación pluralista puede resultar una premisa razonable, de sentido común, en el actual fenómeno globalizador que vivimos a nivel mundial. Una mirada que no suele tenerse en cuenta a la hora de analizar lo que viven hombres y mujeres cotidianamente. De hecho, muchas acciones frecuentemente van en sentido inverso, con un marcado sesgo homogeneizador en tiempos de continuas y aceleradas innovaciones tecnológicas.

En este contexto, la agenda de los medios de comunicación masiva muestra cuán amplia es la visibilidad de los temas que interesan a los dueños del menú informativo presentado por cada medio de comunicación en un extremo u otro del mundo. Dicha agenda, en repetidas ocasiones, está configurada desde los intereses corporativos de los sectores de poder que junto a los intereses de los grupos políticos dominantes —no sólo nacionales—, dejan escaso margen a la aparición de muchos y verdaderos temas-problemas-acciones que nuestras sociedades viven a diario, y, a lo que Schmucler denomina configuración de "culturas nacionales".

Schmucler sostiene que "afirmar la voluntad de mantener y reforzar las identidades culturales nacionales compromete no sólo el pensar, sino también un actuar en los múltiples

[1] Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" (CeDHEM), Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: nmanchini@unq.edu.ar.

campos del hacer humano que conforman lo que genéricamente se llama cultura: la forma concreta como viven los hombres y mujeres de un lugar y una época determinada" (Schmucler, 1997: 109).

En Chile y Argentina, las comunidades mapuches que fueron despojadas de la tierra que habitaron sus ancestros durante siglos aparecen en la agenda de los medios fundamentalmente para informar de sus reclamos, si quien se propone como nuevo dueño es un afamado empresario (Luciano Benetton). Otro hecho: la comunidad wichi o toba en el norte argentino (Chaco, Formosa, etc.) sólo fue noticia en el 2007 por la muerte de 10 integrantes de una comunidad por razones de desnutrición, y, nuevamente en el 2008 porque siguen muriendo los habitantes originarios en el Chaco argentino. La cantidad innumerable de hechos que ocurren lejos de los grandes centros urbanos como Buenos Aires —tan solo para referirnos a Argentina— casi no aparecen en las pantallas y parlantes calientes de las grandes cadenas mediáticas pertenecientes a corporaciones que en algunos casos tienen dudoso origen.

Estos "sistemas de comunicación masiva y los flujos internacionales de mensajes culturales" en este periodo histórico de creaciones e innovaciones tecnológicas crean o, mejor dicho, son usados para generar un imaginario consensuado de que no existe la diversidad cultural, que **todos somos uno**, que **ocurre lo que se ve**, y, que **lo que se ve vale**.

En este marco se generaron-generan fabulosos procesos (algunos con marcado carácter fundamentalista) de vaciamiento e invisibilidad de representaciones culturales muy ricas y variadas. Aunque, también se puede verificar afirmaciones que se oponen a dichos procesos que lograron anclaje en determinados grupos sociales fruto del debate e intercambio entre hombres y mujeres. Diversos autores afirman que es casi imposible soslayar el desafío que esto provoca: la necesidad de generar condiciones socioculturales para que sea posible una voluntad colectiva de preservación de las identidades culturales: "resulta obligante el auspiciar el reconocimiento colectivo de las pluralidades" (Schmucler, 1997: 110-111).

Cabe destacar que se dieron pasos para el reconocimiento de numerosas situaciones sociales, económicas, culturales, etc. que ocurren aquí y allá. Existe un marcado consenso de que hay mayor conciencia, por ejemplo, sobre los derechos humanos que constituyen a cada hombre, mujer o niño. Pero, aún existen otros desafíos que afrontar porque

> los derechos humanos ocupan un lugar de simpatía en las instituciones educativas de nivel superior, por ejemplo. Aunque, simultáneamente, es marginal dado que la efectiva inclusión de la temática en la formación de los futuros profesionales se ve acotada a espacios obligatorios en carreras como derecho o

a la voluntad de algunos docentes que desean aportar esta visión, pero no forman parte aún de las grandes decisiones políticas".[2]

El reconocimiento y la práctica de los derechos humanos

Es dable pensar que si existe un marcado crecimiento en el conocimiento de los derechos humanos que constituyen a cada hombre y mujer, se favorezcan y profundicen estrategias para el crecimiento en la práctica y ejercicio cotidiano de ellos. Esto es, una actitud activa permanente por parte de todo ciudadano. Y más aún, si pensamos desde una perspectiva comunicacional con sentido prospectivo y una construcción colectiva, podemos confiar en situaciones-acciones-redes socioculturales ricas en su expresión y diversidad.

Esta pugna que existe entre quienes auspician la pluralidad como criterio de construcción colectivo y derecho, y los que promueven la homogeneidad (donde los medios juegan un papel fundamental) motiva procesos de articulación de distintos actores (el barrio, la ciudad, la escuela, universidad, sectores políticos en gestión de gobierno, etc.), aunque simultáneamente también se pueden observar divisiones que desafían a los mismos a revisar constantemente los discursos y las prácticas en pos de buscar alternativas de convivencia y respeto en el contexto de los derechos humanos.

Dicha pugna pudo observarse en Quilmes, provincia de Buenos Aires, durante más de dos años (2005-2007) dado un conflicto, entre tantos otros, que tuvo como actores a la gestión municipal que rigió los destinos del municipio y toda la comunidad educativa de la Escuela Municipal de Bellas Artes "Carlos Morel" (EMBA).

Conflicto que se originó por la imposición de una concepción estatutaria violatoria de derechos económicos, sociales y culturales como son el trabajo y la educación. Esto afectó a la institución educativa que lleva más de seis décadas de intensa labor en la formación profesional del arte, y, provocó numerosas respuestas reclamando el respeto y vigencia de los derechos vulnerados.

La violación promovida por el gobierno municipal implicó la imposición de un nuevo régimen estatutario a los casi 200 docentes que dejaban de ser considerados tales, y, afectaba

[2] Proyecto I+D "Educación en Derechos Humanos: el caso de la Universidad Argentina". Directora: Luisa Ripa Alsina. UNQ. 2004-2007. En adelante sólo se denominará Proyecto I+D

gravemente el desarrollo normal del ciclo educativo. Situación que no fue el punto culminante de diálogos de todos los sectores interesados ni del reconocimiento del papel que cada actor social juega, y debería jugar en pos de un beneficio común.

Lejos de resolverse, esta pugna entre villordismo (en referencia al ex intendente Sergio Villordo, sus funcionarios y seguidores) y EMBA, se mantuvo hasta fines del 2007 aún luego de las elecciones municipales celebradas en octubre del citado año. Fue casi inexistente la pluralidad y la búsqueda de soluciones que tuvieran como marco el respeto por derechos tan elementales como la educación, el trabajo, la libertad de expresión. Numerosas formas de reclamo se repitieron y articularon contra quienes deseaban que se escuchara solo la voz de quienes tenían ocasionalmente el poder político partidario en Quilmes. Este informe de situación puede inscribirse en lo que Schmucler reflexiona sobre el "dilema actual de nuestras sociedades que radica en la pugna entre pluralidad y homogeneidad (…). La pluralidad, enfrentada a la homogeneidad, debería entenderse como *el reconocimiento de lo otro* y no como la tolerancia de lo otro". "El pluralismo convoca solo a la tolerancia: se admite que en un mismo campo de intereses haya aproximaciones distintas de las de uno mismo (…). El reconocimiento de la pluralidad presupone la existencia de concepciones globales distintas de las nuestras; con sentidos y valores que exigen —para comprenderlas— un descentramiento de nosotros mismos" (Schmucler, 1997: 111).

Simultáneamente, este como muchos otros hechos sociales y los procesos que se desarrollan en ellos son nuevas formas de expresión. Están conectadas a las prácticas sociales emergentes, diferentes, de grupos o movimientos sociales que manejan sus propias reglas, otorgando un nuevo significado a los discursos, trayectos y constituciones.

El discurso de los derechos humanos y el discurso de los medios

Aquí es insoslayable recordar el papel que juegan las tecnologías en el manejo de la información. Realidad que viene acompañada por una tendencia homogeneizadora donde sectores de poder que no pretenden construcciones colectivas tratan de imponer su concepción sobre diversos temas que, a veces involuntariamente, involucran a muchos otros actores. Y, entender que "El cambio sustantivo que estamos viviendo en la actual transformación

tecnológica afecta las ideas largamente arraigadas sobre el tiempo y el espacio" (Schmucler, 1997: 112). Es dable preguntarse ¿pueden los medios masivos no ser homogeneizantes?

Cuando pierden su razón de ser en la sociedad en cuanto a un manejo plural e independiente de todos los flujos de mensajes que circulan se convierte en un instrumento funcional del poder de turno. Es bastante extendido el panorama de medios que tomaron este camino. En Quilmes, describimos brevemente la situación que la gestión municipal del intendente Villordo (2003-2007) provocó y desató conflictos con la EMBA, entre otros tantos sectores, donde los multimedios como "El Sol", "Perspectiva Sur" jugaron roles de carácter homogeneizante a favor de los grupos de mayor poder de la zona y la región.

Paradójicamente, frente a la panacea del avance tecnológico como respuesta a todo, actores sociales diversos, especialistas en comunicación y otras disciplinas afines promueven un sentido pluralista en las interacciones humanas que tienen lugar en cualquier cultura. Interacciones, interacción, comunicación que es entendida como una manera de ser de los hombres en el mundo. En esta mirada de la comunicación, ocupa un lugar destacado al Derecho a la Comunicación. Aquel donde tienen cabida la vida de hombres, mujeres y niños con sus problemas y proyectos, alegrías y esperanzas, etcétera.

Si la comunicación es entendida

> como constituyente de lo humano, como momento de trascendencia de lo individual, de comunión con el otro, modifica su relación con el concepto de cultura. Deberíamos entonces hablar de una relación comunicación-cultura, es decir, de espacios semejantes y no de "comunicación y cultura", que al unir los dos términos con una cópula presupone su diferencia (Schmucler, 1997: 113).

Ante una comunicación que pone un fuerte acento en lo instrumental antes que en la manera de ser e interactuar de los hombres en el mundo, y, simultáneamente comparte escenario con situaciones de exclusión de numerosas culturas con sus ricas y variadas expresiones, es necesario oponer una visión que no quede reducida a los actuales modelos neoliberales imperantes en buena parte del globo. De lo contrario, seguirán produciéndose análisis de procesos socioculturales enmarcados en las capacidades instrumentales que cada actor posea o no para expresarse. En sentido transitivo, el sociólogo Néstor García Canclini constata y deja plasmado en numerosos estudios y artículos periodísticos su análisis de una sociedad que está pensada en términos inforicos-infopobres. Este pensamiento dirigista que pulula desde los grandes centros de poder, en definitiva, nos invita a pensar que no vale la

pena trabajar cotidianamente por mi libertad, todo ya está pautado así sin posibilidad de cambio alguno.

Palabras que empoderan

En sentido opuesto a esta visión homogeneizadora, la Asociación Mundial para las Comunicaciones Cristianas (WACC) declaró a fines de 2007, en el aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que "no hay derechos humanos sin derecho a la comunicación". Fundamentó en este sentido que "La implementación de los derechos humanos, demanda el reconocimiento del derecho a la comunicación —derechos que empoderan individuos y comunidades para expresar sus necesidades, hacer audibles sus voces y participar plenamente en su propio desarrollo—.

El derecho a la comunicación permite la autodeterminación a las personas y contribuye a un mundo sostenido en la paz y en la justicia social. Sentido que se refuerza con la propuesta de *la UNESCO que*

> *diseñó un plan de acción para el 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en este 2008, enfatizando la importancia del derecho a la educación, el derecho a la libertad de opinión y expresión, incluyendo el derecho a buscar, recibir y compartir información, el derecho a ser parte de la vida cultural, y el derecho a disfrutar los beneficios del progreso científico y sus aplicaciones…,*

aunque vale la pena visualizar que este organismo de las Naciones Unidas dejó sospechosamente ausente el derecho a la comunicación en un tiempo donde es alta la importancia de los medios en la vida cotidiana social.

Esta ausencia no es nueva en organismos intergubernamentales como así también en otras instancias de la sociedad civil. Es preciso recordar que durante la Conferencia Mundial de la Sociedad Informática (Ginebra, 2003 y Túnez, 2005) ocurrió algo similar. Los representantes de la sociedad civil lamentaron el "eclipse" vivido en dichas instancias dado que no se incluyó en las declaraciones la concepción de los seres humanos como sujetos de la comunicación y del desarrollo, a la luz del exceso de confianza en las nuevas tecnología de información y comunicación como la panacea de los problemas del mundo" (WACC).

Otra idea que orienta vías de acción para un desarrollo social y cultural equitativo, es la sustentada por la WACC, entre tantas otras organizaciones, dado que "apela a gobiernos, a las organizaciones no gubernamentales y al sector privado a reconocer y fortalecer los derechos a la comunicación como un componente vital en el desarrollo e implementación de políticas económicas, sociales y culturales".

Si focalizamos ahora nuestro análisis —en el marco del *plan de acción para el 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del año 2008— en el derecho a la educación* como instancia que promueve la formación de ciudadanos responsables, nos encontramos con algunos interrogantes, entre otros posibles. ¿Qué aporta el mundo académico a una mirada comunicacional más integral?

Hace tiempo que se escuchan voces, fruto de evaluaciones institucionales, de políticas educativas, etc., que —en la educación universitaria, por ejemplo— las carreras de grado en la universidad mantienen una gran brecha entre teoría y práctica.

Si bien no tiene el brío de otras épocas, permanece arraigada con fuerza, una visión iluminista de la educación (superior, sobre todo) donde sigue prevaleciendo en los claustros docentes el imaginario de que la producción de conocimiento devendrá en una práctica sin fisuras ni contradicciones.

Fuimos aprendiendo, también, que ideas como las que hemos anotado no son simples preceptos a cumplir. Ellas motorizan cualquier acción que intente superar la crisis de esta civilización que creía avanzar hacia algo y que parece lanzada a la destrucción, a la nada. Le cabe bien el apelativo de *Civilización del optimismo resignado…* Ante lo inevitable no tiene sentido la resistencia porque esto inevitable es lo único posible, es la realización legítima de leyes inexorables" (Schmucler, 1997: 148).

Por otra parte, Schmucler llama la atención sobre una realidad que no se cuestiona en voz alta:

> El estudio de comunicación se convierte, con frecuencia, en el aprendizaje del uso de instrumentos o en la evaluación de las consecuencias del uso de determinadas tecnologías. Muy probablemente faltan suficientes centros dedicados a la capacitación y formación de profesionales del periodismo y la comunicación. Por otra parte, existe una audiencia ciudadana en el contexto, con cierta superficialidad.

En similar sentido afirma Habermas que la acción comunicativa es un hecho ético político, no instrumental. Más allá de que pueda asignarse una connotación religiosa, la acción comunicativa es un hecho ético, es decir, político, no instrumental (Schmucler, 1997).

Acotado a la problemática de la Educación en Derechos Humanos en la educación superior argentina, ya dimos cuenta de las primeras conclusiones de una investigación (Proyecto I+D) realizada desde la UNQ, que va en similar sentido. Discursivamente, se exhibe socialmente un mayor conocimiento de los derechos que asiste a toda persona, pero, no así la internalización que estos hacen y el compromiso efectivo que llevan adelante en el lugar donde se espera sean verdaderos actores.

Sectores definidos como pequeños, aunque tal vez no lo sean tanto, pero con deseos de mantener su anonimato creen en la necesidad de repensar la formación de grado para reducir la brecha entre teoría y práctica impulsan la propuesta de que "Debe emerger una nueva teoría y una nueva práctica de la comunicación que, en definitiva, se confundirá con un nuevo modo total de producir la vida hasta en los aspectos más íntimos de la cotidianidad humana". Se entiende aún más si comprendemos que "...el conocimiento es un proceso de construcción y no de conocimiento. Hemos aprendido que las realidades son infinitamente más complejas que las anunciadas por algunas matrices teóricas" (Schmucler, 1997: 148).

"Nuestra crisis actual ha sido atribuida tanto a la abrumadora celeridad del cambio, como al derrumbe de la familia, a la decadencia del capitalismo, al triunfo de la tecnología sin alma y, en términos de repudio total, a la quiebra definitiva del Sistema".

En un análisis clásico antes que prospectivo, Margareth Mead sostiene que

> Al proceder así confesamos explícitamente que nunca podremos volver a hollar los senderos por los cuales hemos llegado al presente. El pasado es el camino por el que arribamos a nuestra ubicación actual. Las formas más antiguas de cultura nos proporcionaron el conocimiento, las técnicas y las herramientas necesarias para nuestra cultura contemporánea. Todos los pueblos de la tierra marchan por los diferentes caminos que salen del pasado para desembocar en la nueva comunidad mundial. No es necesario repudiar ningún camino que traiga al presente ni olvidar ninguna forma de vida primitiva (Mead, 1997: 17).

Aunque realista, Mead no aporta claramente como lo hace Schmucler una visión más esperanzadora, más comprometida con los derechos de las personas. Edgar Morín ha sabido resumir un curso deseable de acción: "Debemos resistir a la nada. Debemos resistir a las formidables fuerzas de regresión y de muerte. En todas las hipótesis, es preciso resistir". Schmucler, poéticamente, perfeccionó este deseo: "…preparémonos también para las liberaciones, incluso efímeras, para las divinas sorpresas, para los nuevos éxtasis de la historia…" apelando a una cita de otra de sus obras (*Para salir del siglo XX*) (Schmucler, 1997: 148-149).

En esta misma línea, Washington Uranga no excluye a nadie:

> Las resistencias como las liberaciones, las luchas entre unos y otros tienen lugar en la sociedad. Luchas que contienen múltiples temas que afectan a múltiples actores. Ocurren en el espacio de lo público, (…) entendido como aquello atinente al conjunto de las personas, es responsabilidad y preocupación de todos los ciudadanos y ciudadanas (Uranga, 2007: 57).

La construcción de lo público es, por este motivo, una responsabilidad multisectorial (Estado y Sociedad Civil) y multiactoral (considerando a los actores sociales en su heterogeneidad, tanto entre sectores productivo, confesional, sindical, social, comunitario, etc., como al interior de los mismos). Lo que posibilita este encuentro de actores en la sociedad es el interés común, característica fundamental que da sentido a lo público.

Complementaria esta idea, es innegable la existencia de la heterogeneidad de los diversos actores, y, la contrastación que deriva de esta relación como principio democrático a cultivar, para la cual resulta básico el *reconocimiento recíproco* (derecho a informar y ser informado, a hablar y ser escuchado).

Dicho reconocimiento equivale a "existir" en el escenario social, tanto individual como colectivamente, integrando las mayorías como las minorías. Reconocimiento que, por ende, es imprescindible para poder participar en las decisiones que conciernen a la colectividad. Aquí, nuevamente, no puede obviarse el papel que juegan los medios de comunicación para ello, puesto que son conforman escenarios de representación de lo social y se convierten en lugares de circulación de sistemas más o menos plurales de lectura de la realidad.

En continuidad con el valor del reconocimiento Pierre Bourdieu señala en "La miseria del mundo", que la verdadera medicina, de acuerdo con la tradición hipocrática, comienza por el conocimiento de las dolencias invisibles, esto es, de los hechos que el doliente no cuenta, de aquellos de los que no tiene conciencia y de los que olvida relatar (Reguillo, 1998).

Hacia una cultura de los derechos humanos

Como ocurre en ciertos sectores sociales, no basta plantear la comunicación y su vínculo con los derechos humanos, por ejemplo, como una cuestión de visibilidad y acceso a los grandes circuitos de la comunicación masiva, por parte de los diferentes y numerosos grupos y

sectores sociales que coexisten hoy en condiciones de desigualdad en el espacio social, porque ello significa renunciar a la posibilidad de repensar la comunicación no en sí misma, sino en relación con los deseos y con los proyectos que son su motor.

Es importante, entonces, colocar la reflexión y la discusión en el contexto de la experiencia cotidiana en la que las mujeres y los hombres se construyen como ciudadanos, para que pueda todos y todas puedan crear y fortalecer redes comunicativas al proyecto dominante donde exista un trabajo previo para el desmontaje crítico de los dispositivos, discursos y mecanismos que naturalizan la exclusión y expropian la posibilidad de la palabra, a las mujeres y a los hombres comunes.

Vale resaltar que se realizan numerosas iniciativas de formación vinculados a la Educación en Derechos Humanos (EDH) para el profundizar la replicación y empoderamiento de otros sectores como el educativo. Desde la Universidad Nacional de Quilmes, se desarrolla con marcado éxito la iniciativa CReCER (Creando Redes Ciudadanas, Educativas y Responsables) donde estudiantes avanzados de profesorado docente participan de una formación intensiva en DDHH que articula esfuerzos con todas las escuelas secundarias del distrito de Quilmes y con varios institutos de formación docente.

Tal vez podamos acudir a términos ligados a la medicina para afirmar con otras palabras que el mejor antídoto contra la violación sistemática a los derechos humanos desde la comunicación, estriba en la posibilidad de intervenir directamente en la ruptura de las representaciones asumidas como orden natural y develar así el disfrazamiento simbólico que construye a determinados actores y espacios para representar acciones que se rechazan convirtiendo la desigualdad estructural en un problema de diferenciación cultural: “los pobres son malos, flojos y pecadores”, porque son diferentes, son portadores de creencias degradadas; “los de la villa son sucios”, “andan por la basura, allí no se puede entrar porque no sabés si salís”; “ese analfabeto no puede enseñarme nada”; “fijate en el bolita” (por boliviano), ese “paragüa” (por paraguayo), el “peruca” (por peruano).

Casi sistemáticamente, el aparato cultural legitimador y simplificador hace desaparecer las condiciones que explican la desigualdad y justifica la intervención de las instituciones de control para normalizar, a través del castigo, la folklorización y la exclusión, todos aquellos elementos, creencias, prácticas y actores que se alejan del modelo cultural dominante.

A modo de conclusión

Hasta aquí, el desafío que se nos presenta es el de abrir un debate, que en condiciones de igualdad, coloque como tema central, los proyectos societales en disputa, desde una perspectiva cultural. Es decir, la democratización del espacio público es condición fundamental para garantizar una relación equilibrada entre los derechos de hombres y mujeres y su posibilidad de expresarlos, ejercerlos, comunicarlos. Esto es, centralmente, un problema cultural. ¿Por qué?, porque la realización de los derechos humanos como valor cotidiano implica la posibilidad de que todos y todas puedan pronunciarse con certeza sobre su lugar en el mundo y ello sólo será posible cuando la sociedad abra el juego para las diferentes formas de interpretar y colocarse en el mundo, sin que ello suponga una amenaza para nadie.

Lo que se juega en este debate es la lucha por la legitimación de la palabra propia en el contexto de las múltiples voces. Esto es, el ejercicio del derecho a la comunicación.

Existen propuestas para los desafíos del presente que podrían considerarse, para

animarnos a buscar la pluralidad, no tolerarla; saber que hay otro tan digno de existir como nosotros mismos y que ese existir puede pasar por pautas culturales diversas a las nuestras; propiciar las condiciones para que la pluralidad —la convivencia de culturas— sea posible; luego, sólo luego, decidir nuestras opciones técnicas; no aceptar, como lo auspiciaban los ludditas hace dos siglos en los albores de la primera revolución industrial, ninguna máquina que atente contra la felicidad de los seres humanos.

Bibliografía

Argumedo, Alcira (1996), *Los silencios y las voces en América Latina,* Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.

Barbero, Jesús Martín (1987), *De los medios a las mediaciones: comunicación cultura y hegemonía,* México, Gustavo Gili.

Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (1995), *Respuesta. Por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo.

Caletti, Sergio (2007), *Repensar el espacio público. Un esbozo histórico para situar las relaciones entre medios, política y cultura*.

Catino, Magalí (2007), *Diferencias y relaciones entre la política y lo político en el escenario actual y los procesos de transformación. Implicancias de los procesos de hibridación*

contemporánea. Seminario Comunicación y procesos socioculturales, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

García Canclini, Néstor (1992), *Culturas híbridas,* Buenos Aires, Sudamericana.

——— (s.f.), "Noticias recientes sobre la hibridación", *Revista Transcultural de Música,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Mead, Margareth (1997), "El Futuro", en *Cultura y compromiso,* Barcelona, Gedisa.

Schmucler, Héctor (1997), *Memoria de la comunicación,* Buenos Aires, Biblos.

Uranga, Washington (2007), "Políticas sociales de desarrollo y ciudadanía", en *Estrategias de comunicación en la construcción de políticas públicas para un desarrollo genuino,* Buenos Aires, PNUD/Ministerio de Desarrollo Social.

Reguillo, Rossana (1998), "Derechos humanos y comunicación", *Revista Arandú,* núm. 38, Quito, septiembre-diciembre.

WACC (World Association for Christian Communication), http://www.waccglobal.org/es/regions/north_america/north_american_news/no_human_rights_without_communication_rights_says_global_communicators_organization.

REGRESAR AL ÍNDICE

AUTONOMÍA, AUTORIDAD Y LIBERTAD

Mónica Fernández[1]

Comenzando el recorrido

Desde lo formal, en las políticas de infancia y adolescencia se ha producido un quiebre; nuevas leyes de protección enmarcadas en la Convención para los Derechos de Niños, Niñas y adolescentes (CDN) protegen a estos grupos de personas. Sin embargo, el quiebre normativo no se ha trasladado a la práctica educativa como sería deseable, aunque sí es un hecho en el imaginario adolescente. Con todo, el fondo de la letra de la ley no parece haber mostrado un acuerdo entre lo explícito (lo escrito) y lo implícito (la práctica). Esta confusión entre lo escrito y la praxis, resulta un escollo en las relaciones sociales que se entablan a diario en las instituciones educativas en particular y en la sociedad en general, dejando como resultado un complicado entramado de problemas de convivencia, ya no sólo entre docentes y estudiantes, sino también entre pares, y en las relaciones familiares.

Este trabajo pretende servir de instrumento teórico y estrategia didáctica para trabajar temas de convivencia escolar, puesto que se enmarca en experiencias educativas llevadas a cabo en un centro de educación de adolescentes, poniendo en práctica la lectura y debate de mitos y leyendas, para crear ambientes de reflexión respecto de los asaltos a la dignidad que generan las actitudes violentas. Se parte de la utilización de materiales didácticos: mitos y leyendas como medio para vislumbrar el respeto hacia sí mismo (autonomía) y hacia el otro (libertades individuales) y entre ambos la mediación de la institución (el mundo político, el mundo de las leyes). En suma se trata de pensar en actividades áulicas con fundamentos filosóficos, que permitan promover la comprensión de conceptos tales como: igualdad, respeto, no discriminación, libertad, solidaridad, resolución pacífica de conflictos, participación, etcétera.

[1] Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" (CeDHEM), Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: mbfernandez@unq.edu.ar.

El marco teórico utilizado en la fundamentación responde a una serie de trabajos de Paul Ricoeur. En primer lugar un ensayo sobre la interpretación, en el que muestra la tradición filosófica en la que se inscribe su trabajo hermenéutico y fenomenológico. En segundo lugar se ha trabajado con un artículo en el que el autor describe su concepción sobre el lenguaje escrito. Por último, se reseñan algunas enseñanzas sobre cuestiones éticas, uno concerniente al problema del fundamento de la moral y otro sobre razones de sabiduría práctica, recorrido en el que hace referencia al conflicto humano y la institución a partir de lo trágico de la acción, utilizando la *Antígona* de Sófocles. En suma se pretende realizar un cruce entre lo que podría denominarse *ética del reconocimiento,*[2] la educación en derechos humanos y lo que Ricoeur llama *filosofía de la voluntad.*

Adicionalmente, se ha trabajado con el texto de la Ley de Protección Integral de la Infancia y la Adolescencia (26061) y su equivalente para la Provincia de Buenos Aires (13298), como también con el articulado de la Ley Nacional de Educación (26206)

Por último, se utiliza parte del material empírico registrado por Susana Da Luz[3] en las actividades de lectura de mitos griegos y leyendas indígenas puestas en marcha en el Centro de Enseñanza de Adolescentes y Adultos (CEA) 723/01, con el fin de acercar a los y las estudiantes medios de reflexión para utilizar en el tratamiento de la violencia.

De mitos y leyendas, hermenéutica y fenomenología

Como se ha dicho anteriormente, este estudio pretende fundamentar filosóficamente estrategias didácticas que se realizan a partir de la lectura de mitos y leyendas, como instrumento disparador para problematizar temas de violencia cotidiana en general y escolar en particular, a partir de reseñar un ensayo en el cual Ricoeur (2000) se refiere a su fenomenología hermenéutica, utilizando como fuente de análisis la *Poética* de Aristóteles. Allí, al realizar descripciones respecto del problema de la interpretación, Ricoeur señala que su trabajo se inscribe en una tradición filosófica que busca articular concepciones de la

[2] Término utilizado por Luisa Ripa, directora del proyecto de I+D "Ética del reconocimiento y práctica educativa de los derechos humanos. Universidad Nacional de Quilmes, dándole a la mención de "reconocimiento" de Ricoeur, una determinación ética

[3] Licenciada en Educación, docente, tutora en cursos de capacitación y colaboradora del proyecto de investigación: "Ética del reconocimiento y práctica educativa de los derechos humanos", Universidad Nacional de Quilmes.

fenomenología y la hermenéutica. Esta coyuntura la ubica en sus investigaciones sobre función narrativa, mostrando una similitud con trabajos anteriores sobre la metáfora, el psicoanálisis y la simbólica.

Tres son las preocupaciones que llevan al autor a realizar investigaciones sobre la función narrativa. Primero, le interesa aquella cuestión de "preservar la amplitud, la diversidad y la irreductibilidad de los usos del lenguaje" (2000: 15).[4] En segundo lugar, reflexiona respecto de la posibilidad de reunir las formas y las modalidades dispersas del juego de relatar.[5] Se trata de pensar la dicotomía que se pretende establecer entre aquellos relatos que tienen pretensión de verdad, comparable a los discursos que aparecen en las ciencias: la historia y las biografías; y por otra parte los relatos de ficción, por ejemplo, la epopeya, el drama, la novela breve, la novela; como también la cinematografía, la pintura y otras artes plásticas. Por eso considera que existe una unidad funcional entre estos distintos géneros: su carácter temporal. Por último, aparece la tercera preocupación, que hace referencia a la posibilidad de facilitar el tratamiento de la temporalidad y de la narrativa: porque éste *se ordena en unidades discursivas mayores que la oración, que pueden llamar textos* (2000: 16).[6]

Aquí comienza a hacer referencia a Aristóteles y su *Poética*, para mostrar una disciplina que trata de las leyes de composición que se sobreañaden al discurso para conformar un texto que se considera como relato, poema o ensayo. Se plantea, entonces, que el acto de relatar según la noción aristotélica de mito muestra que la intriga, es decir la inteligencia de este tipo de relato, marcan un principio y un fin, con un nudo o desarrollo que sería la parte inteligible del relato mitológico, epopéyico, etc.; con sus diferencias claro, pero que nos habla de una puesta en intriga, que consiste en la selección y combinación de acontecimientos y acciones relatados, que convierten a la fábula en una historia completa (2000: 17). El *nudo* (la intriga, la inteligencia del texto) muestra que el cambio de acción solo se lleva a cabo cuando se produce un cambio de fortuna (una peripecia, un episodio lamentable u horroroso) que provoca, aunque solo cuando la historia concluye y compensa la

[4] Señala que en ese sentido se acerca a aquellos filósofos analíticos que se resisten al reduccionismo según el cual las lenguas bien hechas deberían ser la medida de las pretensiones de sentido y verdad de todos los empleos "no lógicos" del lenguaje.
[5] Ramificación de géneros literarios cada vez más específicos
[6] Porque si la narratividad ha de marcar, articular y clasificar la experiencia temporal, es necesario buscar en el uso del lenguaje algún parámetro que cumpla este requisito de delimitación, ordenamiento y explicación

peripecia con un reconocimiento, sellando el destino del héroe por un acontecimiento que clarifica toda la acción y produce en el oyente la catarsis de la piedad y el terror (2000: 17).

A partir de ese carácter inteligible de la intriga, puede decirse que la competencia para seguir la historia constituye una forma muy elaborada de comprensión, en ese sentido propicia para el traslado a sucesos de la vida cotidiana, salvando las distancias claro. Ahora bien, dado que la ficción narrativa (mito y *mimesis)* imita la acción humana, según la configuración imaginaria de la intriga, la ficción tiene ese poder de rehacer la realidad práctica, ya que el texto aspira intencionalmente a un horizonte de realidad nueva que puede llamarse *mundo.* Entonces, el discurso poético aporta al lenguaje aspectos, cualidades y valores, gracias al juego complejo del enunciado metafórico.

Podría ubicarse aquí el comienzo de un proceso lúdico complejo de problematización de sucesos de la vida cotidiana, iniciado a partir de la narración mítica o legendaria, que sirva de instrumento disparador para el establecimiento de analogías entre la intriga (el nudo) del relato mítico y su semejanza con la cotidianeidad, en términos del sufrimiento o alegría del personaje y su lucha por la resolución del problema.

Porque lo escrito o lo relatado a partir de un texto literario, se independiza de la interacción dialógica "cara a cara" y se convierte en una suerte de acontecer un escrito en discurso. Por eso, comprenderse es vislumbrarse ante el texto y recibir de él las condiciones de un "sí mismo distinto del yo", que se pone a la vista, que asalta a quien comprende a partir de la lectura. Ninguna de las dos subjetividades (ni la del autor, ni la del lector) tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo. Una vez liberada de la supremacía de la subjetividad se pregunta Ricoeur ¿cuál puede ser la primera tarea de la hermenéutica? Y responde que el trabajo fundamental de la comprensión hermenéutica es buscar en el texto mismo, por una parte, la dinámica interna que rige la estructuración de la obra, y por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la cosa del texto. Con lo cual encuentra en principio el trabajo de interpretación hermenéutica, pero ahora pensado en términos de proyección práctica del contexto, es decir en términos de hallar en el texto el mundo de la vida.[7]

[7] En las primeras experiencias con lecturas mitológicas, los y las estudiantes han dado pautas de interés en la problematización. Así, guiados por el facilitador/a, han podido efectuar algunas analogías con su mundo cotidiano, sobre todo por el carácter de humanidad que se trabaja en el mundo de la intriga mítica, siempre en los términos en que Aristóteles ubica esta noción.

En síntesis, cuando el autor presenta su recorrido teórico, lo inscribe en concepciones hermenéuticas y fenomenológicas. En sentido hermenéutico busca trabajar la noción de comprensión discursiva, pero al adicionarle un enfoque fenomenológico, esa comprensión-interpretación, deja de ser una abstracción, permitiendo un tipo de articulación con el contexto cotidiano, el mundo de la vida, el horizonte común.

Este es el sentido que se ha querido dar aquí al trabajo de interpretación ricoeuriano. Se trata de pensar la lectura del mito (comprensión-interpretación) como instrumento disparador del trabajo pedagógico, que estaría representando un primer nivel metodológico. La problematización del contenido del mito confrontándolo con el mundo cotidiano, representaría un segundo nivel metodológico, por tratarse de un mecanismo que persigue la reflexión. El tercer nivel, al que aun no se ha llegado en la experiencia áulica que sustenta el factor práctico del presente trabajo, supone la aparición de una acción responsable, comprometida, solidaria.

Acerca del discurso escrito, la interpretación y la comprensión

En el apartado anterior se hizo foco en concepciones ricoeurianas sobre la interpretación fenomenológica, pero sin distinguir una acción discursiva hablada de su versión escrita. En lo que sigue se pretende trabajar otra forma discursiva, con fines similares a los anteriores, pero ahora reflexionando sobre un discurso escrito, tal vez con la idea de complementar lo dicho más arriba. Porque una vez que se ha trabajado con la noción aristotélica de intriga, como medio para detectar un *sí mismo distinto del yo,* resulta necesario reflexionar acerca de la comprensión de lo dicho, pero ahora en un escrito, es decir en una narración en formato de texto.

En otro ensayo relevante para el presente trabajo, Ricoeur (2000) describe su interpretación de cómo las acciones transformadas en texto son discursos que se han podido decir, pero al no poder decirlos, se los escribe.[8] Para realizar este análisis primero se pregunta ¿qué es un texto? y responde algo como lo que sigue, un texto es todo discurso fijado por la escritura. Pero entonces ¿qué se debe pensar de la relación del texto con el habla? Dice con

[8] Esta parte de la obra , elaborada a partir de una compilación de ensayos, es denominada por Ricoeur, "De la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción"

Saussure, que el habla es la realización de la lengua en un acontecimiento discursivo. Además, como institución, la escritura es posterior al habla. Sin embargo esta relación social del habla respecto de la escritura no está en cuestión, lo que sí le interesa al autor es que, la escritura fija un discurso que se habría podido decir, pero que se lo escribe porque no se lo dice. Descubre aquí una relación directa entre el querer decir del enunciado y la escritura: la función de la lectura respecto de la escritura, donde el lector tiene el lugar del interlocutor y "simétricamente la escritura tienen el lugar de locución y del hablante" (2000: 128).

Encuentra así un doble ocultamiento, el del lector y el del autor, porque lo que llega en forma de escrito es el "discurso en tanto intención de decir" (2000: 129). Aquí es donde se halla la función referencial del habla, porque la persona que emite un discurso dice algo sobre el mundo, sobre la realidad. Por eso, la interpretación resulta ser el arte de comprender a partir de los monumentos escritos y testimonios emanados de éstos. En ese sentido, la interpretación conserva el carácter de apropiación, porque al interpretar el discurso escrito, una persona puede comprende mejor, o empezar a comprenderse.

Al caracterizar la interpretación como apropiación, Ricoeur busca destacar el carácter actual de la interpretación,[9] porque la lectura marca la actualización de las posibilidades semánticas del texto. Lo que interesa del concepto de habla no es que sea dicha, sino que se trata de un acontecimiento, un acontecimiento discursivo, la instancia del discurso: las oraciones del texto significan aquí y ahora. Entonces el texto actualizado encuentra un entorno y un público, retoma su movimiento interceptado[10] y suspendido,[11] de referencia hacia un mundo y hacia sujetos. El mundo es el del lector, el sujeto de la interpretación es el lector mismo. Por eso en la interpretación la lectura se convierte en una suerte de habla para el que lee. Porque la lectura se acaba concretamente en un acto que es al texto lo que el habla es a la lengua: acontecimiento e instancia del discurso. El texto, que antes de la lectura tenía solo un sentido: sus relaciones internas, sus estructuras; ahora tienen un significado: una realización en el discurso propio de la persona que lee. Además, "por su sentido, el texto tenía solo una dimensión semiológica, ahora tiene por su significado una dimensión semántica (2000: 131).

[9] Como cuando un músico interpreta la partitura
[10] Interceptado por el efecto de una lectura, una acción en la que el hablante está ausente.
[11] Puesto entre paréntesis, tal como lo piensa Husserl en su fenomenología

Para volver a la lectura de los mitos o leyendas, resulta que el análisis estructural de este tipo de escritos, como estructura lógica de explicación,[12] opera también como instrumento de mediación entre la vida y la muerte, siendo esta una función que aplica como relato de los orígenes. Así, el mito no es un operador lógico entre cualquier proposición, sino entre dos proposiciones que apuntan a situaciones límite: el origen y el fin, la muerte, el sufrimiento, la sexualidad.

La libertad: las leyes de la moral y la moral de las leyes

El análisis anterior intentó reflexionar acerca de la interpretación fenomenológica de lo discursivo, tanto en una versión escrita como en una narración oral. El fin era presentar algunas nociones ricoeurianas sobre la interpretación, haciendo hincapié en la comprensión de narraciones míticas y legendarias. El objetivo ahora es trabajar con algunas nociones de la ética ricoeuriana, sin perder de vista la metodología pedagógica planteada al comienzo, porque la dinámica de la lectura mitológica se piensa aquí con un fuerte componente actitudinal, dado que se trata de poner en marcha un trabajo pedagógico problematizador respecto de situaciones de violencia. Además el trabajo pedagógico, de suyo, es una actividad vigorosamente ética.

En "El problema del fundamento de la moral", Ricoeur (2001) muestra que existen fundamentos más primitivos que la ley, en cualquiera de sus sentidos -formal, material o natural- , para la moral. Para cumplir con su objetivo, elabora una red conceptual que comienza con un análisis de la noción de libertad en primera persona, como una de las fuentes de la ética, pero que aún no es un estudio de la moral. Aquí, piensa "la libertad como el opuesto de la idea de ley, porque la libertad solo puede atestiguarse en obras" (2001: 62).

Así, encuentra que el *yo puedo* traducido en acciones es la base dinámica de la ética, porque considera que la ética es un itinerario que va desde la creencia desnuda y ciega de un yo puedo a la historia real, que es el lugar donde se puede atestiguar ese yo puedo. Se trata de pensar en un deseo que está enclavado en el deseo de hacer, como expresión, marca y señal de ese poder hacer (2001: 64). El autor está señalando que la vía de acceso al mundo de la ética

[12] Habría que hacer notar que el autor, siguiendo a Lévi Strauss, piensa al mito, a su distribución argumentativa, a la trama del mito, como una especie de estructura lógica.

se ubica en ciertas experiencias halladas en el mundo de la vida, como la culpa, la soledad o el fracaso, porque lo propio de estas vivencias es que muestran crudamente la distancia entre el deseo de ser y su posible realización. Pero esto solo indica el origen de la dinámica de la ética.

El segundo enclave de la ética estaría representado por la libertad en segunda persona. Dicho de otra manera, el yo puedo traducido en acciones humanas es uno de los puntos de partida para la ética, pero aún no la constituye; porque para que la libertad se realice habría que tener presente el contenido de la moralidad, que está en las costumbres, en ese deber ser para el otro. Solo allí se ubica para Ricoeur el verdadero problema de la moralidad, porque para que la libertad del otro sea un hecho hay que tener presente que "si yo no me creo libre, tampoco creo libre al otro" (2001: 65). Así, reconocer la propia libertad resulta el puntapié inicial para identificar el lugar de la libertad del otro, con lo cual todo lo negativo de la obligación del reconocimiento de la libertad propia y ajena se transforma en conflicto. El autor encuentra, siguiendo a Hegel, que todo esta lucha por el reconocimiento de la libertad propia y ajena, tiene una historia específica que es la de la esclavitud, la desigualdad y la guerra (2000: 66).

En este punto del estudio el autor encuentra el lugar de la institución, como mediadora entre la libertad en primera y segunda persona, es decir como el lugar de la no-persona que media entre el yo y el tú. Habría que tener presente que utiliza el término institución por considerarla más neutra que la idea de valor, norma, ley positiva y también ley natural. Así, la institución sería como un "puente hacia el estatuto de cuasi-objetividad de toda mediación entre dos libertades" (2001: 67). Resta decir que aquí el autor se enfrenta a un encadenamiento de obras o acciones anteriores, es decir a la historia, porque la "actualidad del acto se encadena sobre la pasividad y, por consiguiente, sobre lo adquirido de un obrar anterior al nuestro" (2001: 68). Encuentra asimismo, que así como no existe un punto cero en la historia de la ética, en parte porque resulta imposible verificarlo, resulta una situación comparable a la del lenguaje y a la de la institución. Más aun, dado que el lenguaje mismo es una institución, la comparación entre ética, lenguaje e institución, resulta aun más pertinente.

Así, la institución, como mediadora de la libertad entre la primera y la segunda persona, resulta la tercera persona, mejor dicho, la no-persona. Con lo cual, se evidencia que las libertades son siempre mediatizadas por todo tipo de objetos prácticos que se expresan en la instituciones. Porque las instituciones muestran lo instituido y lo que instituyen, y esta relación instituido-instituyente, como mediación ética, es la base de otras nociones: por

ejemplo el imperativo o la ley. Así, las libertades mediatizadas en cualquier objeto práctico se expresan en cualquier institución: amorosa, familiar, jurídica, social, económica o política, permitiendo la interiorización de un conjunto de relaciones objetivas. "pero no se pueden engendrar como objetivas a partir de este proyecto de intimidad" (2000: 70), es decir, de interiorización. Más allá de las diferencias entre las formas en que se interiorizan las exterioridades, Ricoeur plantea que prefiere partir siempre de una relación exterior para interiorizarla y con ello reconocer la necesidad inicial del momento de exterioridad.

Tal como lo había planteado en el comienzo del ensayo, el autor ahora se propone mostrar cómo aparece la ley. Para ello parte de la noción de valor para llegar, en un recorrido que diferencia y ordena aquellos términos que permiten la aparición de la ley, en un "intento de génesis del sentido de complejidad creciente" (2001: 70). En este recorrido el valor es entendido como un medio para evaluar la libertad propia, en un primer momento, pero que se transforma en libertad del otro, al distinguir lo que vale del deseo, porque es "la posición de tu libertad frente a la mía la que exterioriza lo valioso frente a lo deseable" (2001: 71). Esto es así, porque el deseo de transformar la realidad del otro a partir de la propia se constituye en un conjunto de acciones institucionalizadas cuyo sentido, dice el autor, es la justicia. Aquí se halla el primer reconocimiento de una situación ética. Así, "todo valor es un compromiso entre una exigencia, un reconocimiento y una situación" (2001: 72).

Hasta aquí solo se hace referencia al valer más, presentado como un elemento clave del deseo de la libertad del otro. Pero, al introducir la noción de norma, a lo deseable que se instalaba en la noción de valor, se agrega lo "preferible" y empieza a aparecer la idea de regla como figura del imperativo. Hay que tener presente que el imperativo designa una negatividad, aquello que no hay que hacer (no matarás, no robarás, etc.), se nombra esencialmente aquellas cosas que no hay que hacer, designando una escisión; el valor ahora como norma, se ha dividido entre "un preferible ya objetivado y un deseo que se encierra sobre la propia subjetividad. Entonces comienza a triunfar el "se debe", como algo que me es extraño, como lo otro" (2001: 74). Con lo cual la libertad en primera y segunda persona, basada en el deseo de la libertad del otro, es un elemento olvidado y da paso a la exigencia, a la prohibición. De esta manera, la función primera de la norma es la de amparar la *voluntad arbitraria* de los deseos (en términos de valor), dando paso a la *voluntad racional* (en términos de norma).

Ese paso de la voluntad arbitraria (el valor) a la voluntad racional (la norma), es el lugar de descubrimiento del imperativo que está determinado en la institución (la familia, en este caso). Sin embargo, mientras la norma se enuncia de modo universal, "el imperativo se relaciona siempre con una acción singular presentada bajo la forma de mandato" (2001: 75). Con lo cual se vislumbra una forma de dominación, una relación de origen social ligada a la distribución del poder en un grupo determinado. Esto es lo determinante para la interiorización del imperativo, porque aprendemos un orden de valores capaz de educar nuestra voluntad por "mediación de imperativos, es decir de estructuras jerarquizantes interiorizadas [porque] El hombre y el niño no podrían interiorizar la ley del padre si esta interiorización no fuera potencialmente el camino mismo de la valoración de su propia libertad, o lo que es lo mismo, si no mediatizaran la educación de la libertad en la búsqueda de su propia expresión y de su propio dominio" (2001: 77).

Recién en este punto de la génesis encuentra el autor el lugar de la ley, porque la idea de ley añade a las nociones de valor, de norma y de imperativo, la posibilidad de volverse universal. Solo en este nivel puede situarse la moral kantiana, que es puramente formal y por eso no se puede llegar a ella sin antes realizar un recorrido por el mundo de los valores, las normas y los imperativos, realizando un puente entre la libertad para cruzar hasta llegar a la ley, pero pasando por todos los intermediarios: valores, normas, imperativos y la mediación de las instituciones (2001: 78).

La reseña realizada puede sintetizarse como sigue, trabajar la noción de libertad en primera persona solo nos muestra el origen de la dinámica de la ética, porque en este punto se ubica una muestra o señal del *poder hacer*. Pero al hacer referencia a la libertad en términos de segunda persona, ese *poder hacer* se traduce ahora en acciones humanas para otro y muestra la posibilidad de pensar la libertad propia a partir del respeto por la libertad de la otra persona. Es importante tener presente que es en este punto donde Ricoeur pone a la institución como mediadora entre las libertades propias y ajenas. Finalmente, la institución, como ámbito mediador entre libertades, aunque resulta una no-persona, Ricoeur la ubica en el lugar de la tercera persona. Habría que destacar aquí que la institución mediadora puede ser amorosa, familiar, jurídica, social, económica, etc. Volviendo a la metodología pedagógica, la institución estaría representada por la lectura de la obra mitológica, porque aquí se la pretende como instrumento mediador entre las libertades individuales, dado que el conflicto aparece en ocasión de reflexionar sobre un juicio moral en una situación específica (2001: 79).

La sabiduría práctica: autonomía, institución y conflicto

Se considera que el recorrido entre autonomía y conflicto abordado anteriormente jugaría un rol central para pensar esta integración áulica. Porque a partir del reconocimiento de una *sabiduría práctica* en situación: respeto hacia los derechos del Otro/a en el que está involucrada la idea de justicia, y por efecto catártico de una narración mitológica: el elemento sensibilizador, se proponen modos para abordar el problema de la resolución de conflictos pacíficos.[13]

De lo expresado a partir del recorrido ricoeuriano, surge que el conflicto aparece en ocasión de reflexionar sobre un juicio moral en una situación específica. Así, al problema del fundamento de la moral, puede sumársele otro sobre algunas cuestiones de sabiduría práctica, donde el autor hace referencia al conflicto humano y la institución, tomando como punto de partida algunos aspectos trágicos de la acción humana, con el fin de mostrar el camino para abordar aquellas cuestiones del sí (uno mismo) y la sabiduría práctica que parecen desembocar en la noción de convicción. Ricoeur (1996) parte de algunos comentarios sobre la *Antígona* de Sófocles, aunque en este caso ya no habla de una institución de tipo familiar como en el caso de la búsqueda del fundamento de la moral, sino que ahora el conflicto surge de las presiones de los derechos de familia[14] frente a las obligaciones impuestas a la ciudadanía.

Aunque Ricoeur señala que la finalidad del espectáculo trágico de *Antígona* supera cualquier intención didáctica, "porque esta tragedia dice algo único sobre el carácter ineluctable del conflicto en la vida moral" (1996: 262); puesto que el camino catártico que produce la interpretación de la trama de la narración, es un acontecimiento comparable al de las situaciones límite, donde la solución al conflicto sólo es hallada al reorientar la acción, como resultado de una sabiduría práctica en situación, que parece ser el camino hacia la llegada de la convicción. En tal sentido la tragedia parece mostrar más bien una aporía ético-práctica, al crear una diferencia básica entre sabiduría práctica y sabiduría ética.

---

[13] El trabajo empírico recién ha comenzado (al momento de la redacción de este trabajo, fines de 2008). Consiste en la narración de mitos griegos y leyendas indígenas, para luego problematizar con técnicas de debate, diversos medios para resolver conflictos de manera pacifica. Se espera contar con los primeros registros y resultados de la actividad aproximadamente para fin de año. Habría que destacar que estas actividades no serían posibles sin el acompañamiento de Susana Da Luz, recientemente integrada al equipo de investigación.

[14] Antígona desoye las leyes de la ciudad y pone los derechos de familia por encima de los de la comunidad.

Aquí están en juego las mediaciones institucionales que indican el grado en que la justicia se vuelve equitativa.[15] Porque, llegado a este punto, cuando los elementos del conflicto alcanzan la noción de ciudadanía, hay que tener presente que no se trata de agregar una filosofía política a la filosofía moral, sino de sortear aquellos obstáculos en los que pueda percibirse la noción de autonomía, por ser el lugar práctico donde se ubicaría, según el autor, la moral kantiana. Parece que el punto es vislumbrar cómo diferenciar entre poder y dominación. En el primer caso estamos frente a un elemento con características similares a los de la autonomía, mientras que en el segundo, parece más bien mostrarse unas estructuras jerárquicas existentes entre gobernantes y gobernados.[16]

Para poder abordar el estudio del conflicto entre gobernantes y gobernados, Ricoeur hace aparecer en la escena un nuevo término: el respeto. Resumiendo mucho el tema,[17] la noción de respeto tiende a dividirse entonces en un respeto hacia la ley: que representa el elemento universal y el respeto de las personas: la instancia particular. En este punto surgen dos cuestiones que mencionar, el de la aplicación a la situación concreta, es decir el contexto de la vida cotidiana, "donde se pide el reconocimiento de la alteridad de las personas" (1996: 287) y el lugar del deber, que si bien resulta un derivado de la práctica cotidiana, la pluralidad de los deberes (socorrer al prójimo, soportar un insulto sin vengarse, etc.) cumplen con la prueba de universalización.

Al cabo de realizar un recorrido para fundamentar la idea de respeto, tanto en su sentido cultural como natural, el autor concluye en que este término remite a una "solicitud preocupada por la alteridad de las personas", en aquellos casos en que ese respeto es fuente de conflicto, donde el lugar de mediación está representado por la institución, como dadora de formas de justicia a partir del establecimiento de la norma escrita. Por tanto, se trata de una solicitud crítica, por "ser la forma que la esfera práctica toma en la región de las relaciones interpersonales" (1996: 300).

---

[15] Que es justamente allí donde las leyes no resultan eficaces y la equidad vendría a corregir aquellas omisiones producidas por la universalidad.

[16] Podría decirse que existe una similitud entre la idea de poder foucaultina y la ricoeuriana, dado que en ambos casos la referencia a la autonomía estaría indicando el lugar del poder, más allá de la existencia de estructuras de dominación que se hallan sólo al vislumbrar el poder que atraviesa las instituciones sociales, pero que nace, dicho de modo burdo, en las relaciones cotidianas y va creando redes complejas.

[17] El abordaje del autor es por lejos más profundo, apoya sus argumentos citando a Aristóteles, Kant, Hegel, Rawls, Taylor, Walzer, Habermas y otros autores relevantes, tanto para la esfera política como para la ética.

El circuito del recorrido regresivo que hace Ricoeur para fundamentar la noción de sí mismo y su relación con la sabiduría práctica que culmina en la convicción moral, queda completado gracias al paso de la tensión entre autonomía y conflicto, que parte del reconocimiento de la sabiduría práctica en situación (Aristóteles) y da paso a la universalidad del imperativo kantiano de autolegislación. Así, el autor invierte el camino del reconocimiento de la autonomía kantiana, al partir del reconocimiento de una sabiduría práctica en situación como dadora de una autonomía nacida de la resolución de un conflicto, provocado por el sufrimiento de una injusticia en el orden particular, con lo cual se advierte el reconocimiento de la universalidad, por estar implicada la institución mediadora, ámbito en el que las normas están escritas.

Para no perder de vista el objetivo del presente ensayo, resulta necesario destacar que lo que interesa aquí es pensar la institución como mediadora de libertades, puesto que aquí es donde está puesto el énfasis pedagógico, cuyo material de trabajo está representado por la lectura de mitos y leyendas, que simbolizan el instrumento didáctico disparador de la problematización y por tanto serían como la instancia mediadora para arribar al reconocimiento de las libertades individuales.

La convivencia escolar pensada desde el mundo de la educación en derechos humanos

En 1997 el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) presentó una serie de directrices para supervisar el desarrollo y aplicación de políticas educativas inclinadas a la protección de los derechos humanos en general y el derecho a la educación en particular, en ese marco y continuando con las recomendaciones previas, se definió a la EDH como. "…el conjunto de actividades de capacitación, difusión e información orientadas a crear una cultura universal en la esfera de los derechos humanos [además de todas las] actividades que se realicen transmitiendo conocimientos y moldeando actitudes…" (ONU, 1997: 5). Este principio continúa siendo clave en el nuevo plan de acción[18] aprobado en 2005 (Fernández, 2007).

[18] Si bien el plan de acción vigente ha sido ampliado en alguno de sus principios y mecanismos de puesta en marcha, la base fundamental sigue siendo la misma.

Relacionar derechos fundamentales con la vida cotidiana achica la brecha entre el mundo normativo y el mundo cotidiano en situación. Mientras que el primero resulta un cuerpo teórico de principios jurídicos para solucionar conflictos, pero elaborados en documentos de voluminosa extensión; el segundo es algo así como un conjunto de actividades puestas en práctica para solucionar conflictos de manera inmediata, al tiempo que permite observar que el mundo teórico representa también el mundo de la praxis, es decir el mundo de la vida.

Las recomendaciones halladas en los planes de acción para la EDH presentados por el ACNUDH recurrentemente señalan la necesidad de vincular la esfera del derecho internacional, regional, nacional y local, con cuestiones de la vida cotidiana. Vale aquí recordar que aquí se considera que el recorrido entre autonomía y conflicto abordado anteriormente jugaría un rol central para pensar esta integración. Porque a partir del reconocimiento de una sabiduría práctica en situación: respeto hacia los derechos del Otro/a en el que está involucrada la idea de justicia, y por efecto catártico de una narración mitológica: el elemento sensibilizador, se proponen modos para abordar el problemas de la resolución de conflictos pacíficos.

En Argentina, tanto las actuales leyes de educación como también aquellas que norman derechos de infancia y adolescencia, muestran que el mundo de los derechos humanos está presente en su articulado. Por ejemplo, el artículo 3° de la Ley 26061[19] brinda la siguiente noción acerca del principio de "interés superior". Se entiende por interés superior de la niña, niño y adolescente la máxima satisfacción, integral y simultanea de los derechos y garantías reconocidos en esta ley. Debiéndose respetar:

a) Su condición de sujeto de derecho
b) El derechos de las niñas, niños y adolescentes a ser oídos y que su opinión sea tenida en cuenta
c) El respeto al pleno desarrollo personal de sus derechos en su medio familiar, social y cultural
d) Su edad, grado de madurez, capacidad de discernimiento y demás condiciones personales.

[19]Ley de Protección Integral de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes. 28 de septiembre de 2005. En la Provincia de Buenos Aires, se trata de la ley 13298, del 27 de enero de 2005.

e) El equilibrio entre los derechos y garantías de niñas, niños y adolescentes y las exigencias del bien común.
f) Su centro de vida. Se entiende por centro de vida el lugar donde las niñas, niños y adolescentes hubiesen transcurrido en condiciones legítimas la mayor parte de su existencia.

Adicionalmente, el Artículo 11º de la Ley Nacional de Educación (2006) señala, que los fines de la política educativa nacional son, entre otros que aquí no han sido mencionados:

c) Brindar una formación ciudadana comprometida con los valores éticos y democráticos de participación, libertad, solidaridad, resolución pacífica de conflictos, respeto a los derechos humanos, responsabilidad, honestidad, valoración y preservación del patrimonio natural y cultural.
d) Fortalecer la identidad nacional, basada en el respeto a la diversidad cultural y a las particularidades locales, abierta a los valores universales y a la integración regional y latinoamericana.
f) Asegurar condiciones de igualdad, respetando las diferencias entre las personas sin admitir discriminación de género ni de ningún otro tipo.
g) Garantizar, en el ámbito educativo, el respeto a los derechos de los/as niños/as y adolescentes establecidos en la Ley Nº 26.061.
i) Asegurar la participación democrática de docentes, familias y estudiantes en las instituciones educativas de todos los niveles.
s) Promover el aprendizaje de saberes científicos fundamentales para comprender y participar reflexivamente en la sociedad contemporánea.
v) Promover en todos los niveles educativos y modalidades la comprensión del concepto de eliminación de todas las formas de discriminación.

Esta larga lista de incisos, tomados de la ley de protección integral de la infancia y la adolescencia, y la ley nacional de educación, evidencian que el mundo de la EDH está presente en la norma escrita. También muestran que tanto la noción de respeto, como la de autonomía

enmarcan la propuesta normativa. Así, las leyes pueden pensarse como el dato universal, donde se inscribiría la formalidad de la ética kantiana, según las tesis ricoeurianas.

Dado que el recorrido que realiza Ricoeur nos muestra que para interpretar esta instancia universal resulta necesario realizar un recorrido inverso al kantiano, es decir comenzar por vislumbrar aquella sabiduría práctica en línea con las enseñanzas aristotélicas, la propuesta es articular las tesis ricoeurianas reflexionar sobre lo fundamental de la relación entre el mundo normativo y la vida cotidiana, con le fin de fundamentar filosóficamente la noción de *creación y recreación de una cultura para y en los derechos humanos* (ONU: 1997), es decir aquellas acciones emprendidas para orientar la vida cotidiana, que precisan de fundamentos sobre el problema moral, mientras lo escrito en las leyes estaría representado la idea kantiana de formalismo universal.

Tal vez resulte necesario recordar en este punto, el tipo de propuesta pedagógica que se pretende fundamentar aquí. La misma apunta a trabajar el problema de la convivencia en el aula utilizando como material didáctico la narración de mitos y leyendas indígenas (nivel sensibilizador), como medio para vislumbrar el respeto hacia sí mismo (autonomía) y hacia el otro (libertades individuales) y entre ambos la mediación de la institución (el mundo político, el mundo de las leyes). En suma se trata de pensar en actividades áulicas con fundamentos filosóficos, que permitan promover la comprensión de conceptos tales como: igualdad, respeto, no discriminación, libertad, solidaridad, resolución pacífica de conflictos, participación, etcétera.

Breve relato sobre el perfil de los y las estudiantes de la institución

Tras el recorrido realizado por el marco teórico representado por la obra ricoeuriana, además de algunas consideraciones respecto de la normativa que enmarca la EDH, resulta útil contextualizar las actividades prácticas, para lo cual se realiza a continuación un breve relato sobre el perfil de los y las participantes. El grupo que conforma Tercer Ciclo en el CEA 723/01 está compuesto por veintiséis estudiantes, diecisiete varones y nueve mujeres; de estas, dos son adultas. En su mayoría provienen del barrio donde está ubicado el CEA, pero tres de ellos viajan desde Palermo, Berazategui y Claypole, por tratarse de jóvenes que hasta 2007

cursaban 2° ciclo y vivían en Avellaneda, pero que se han trasladado recientemente por motivos familiares.

Se ha observado que existen algunas dificultades específicas de convivencia, probablemente relacionadas con las situaciones vivenciales. Por ejemplo, un joven perteneciente al Proyecto de Integración con la Escuela Especial 501 de Avellaneda, presenta situaciones conductuales complejas; un alumno que está iniciando tratamiento psicológico acompañando el ingreso a una Granja; un alumno que ha perdido a su madre luego de una larga y penosa enfermedad; otro joven que después de varios años de internado en el Hogar Juan XXIII de Gerli, ha retornado con su familia; una adulta con disminución visual y una adolescente que retorna a vivir con su madre y hermanos, luego de haberse fugado de la casa y realizado una denuncia por violencia familiar. Situaciones todas que requieren un trabajo individualizado desde distintos abordajes.

Los jóvenes que llegan con situación de fracaso escolar han rendido evaluaciones iniciales para las áreas de Lengua y Matemática, evidenciando dificultades puntuales en la comprensión lectora y en la escritura, como así también en la resolución de problemas de perímetro, la noción de figuras geométricas es confusa y existe imprecisión en los cálculos. A su vez sostienen el bagaje de conocimientos que permitirá el desarrollo de las capacidades que traen y la adquisición de conceptos, procedimientos y actitudes pertinentes a un tercer ciclo de nuestra modalidad.

Con respecto a la situación laboral, dos de los adolescentes trabajan, uno en una verdulería y otro en un reparto, por lo cual las familias han solicitado permiso para adelantar el horario de salida algunos días en la semana.

A raíz de un episodio de violencia protagonizado por ocho varones, se acordó con el grupo iniciar un subproyecto destinado a mejorar la convivencia en el marco del Proyecto Institucional del CEA 723/01 del 2007, denominado “Desaprendizaje de conductas violentas” que se está realizando a través de talleres cuyos actores son familias, alumnos, docentes.

Hacia la comprensión de la autoridad y la libertad en contextos educativos

En una sociedad que ha de atender a una serie de conflictos que reiteradamente se transforman en actos de violencia, la narración mítica puede resultar útil para andamiar el trabajo

pedagógico sobre el tratamiento de problemas conductuales, al tiempo que se aplican estrategias para abordar contenidos del área de lengua. Dicho de otra manera, si lo que se busca es reorientar acciones humanas, nada parece mejor que un abordaje filosófico o mejor un trabajo basado en una filosofía reflexiva que permita visualizar el conflicto humano a partir de una "situación límite", en línea con las reflexiones aportadas por Karl Jaspers, respecto del ser y la existencia.

Asimismo, el recorrido realizado a partir del abordaje de trabajos de Paul Ricoeur, ha pretendido acercar medios para reflexionar sobre posibles formas de prevención de conflictos, a través de un trabajo de deliberación sobre nociones de libertad individual, que permitan un abordaje teórico/práctico sobre el reconocimiento de las libertades del otro/a, enmarcadas en el problema del fundamento de la moral. Respecto de la noción de "sabiduría práctica", su mención lejos de ser un componente retrógrado, resulta útil para abordar problemas actitudinales en contextos educativos, al tiempo que se acorta la brecha entre el discurso de las leyes y las acciones humanas. El siguiente recorte de un registro de clase con adolescentes de Tercer Ciclo (escuela media) del CEA 723/01, durante el mes de julio del corriente año puede ser útil para apoyar lo dicho anteriormente.

J: Profesora, lo que cuenta esta lectura ¿es verdad o mentira?

F: Nena! Es mentira, género fantasía o cuento fantástico.

Ezequiel: Parte verdad, parte inventado, como las leyendas, no, Profe?

Prof: Enumeren elementos reales y otros que no lo son

(A medida que lo hacen, se ve la necesidad de ordenar los párrafos)

Prof: Reconozcan los párrafos , así se nos facilita ubicar los elementos.

C: Con corchetes.

Facundo: Ah! Ella, la que sabe

P: Bueno, todos ubican los elementos que nombraron los compañeros? Están de acuerdo?

M: Pero no hay hombres de plata, hierro ni oro…

Ma: Pero si recolectaban frutos y fabricaban armas… todo eso… el pan…etcétera.

V: Esto pasaba en Grecia

L: No son los mitos, estos, profe… yo los vi en la otra escuela el año pasado

Prof: Muy bien, se trata de mitos como bien recuerda Lucas. Leamos el vocabulario que acompaña el texto: CRONOS, CAMPOS ELISEOS, PROMETEO

Luego lo escriben en sus carpetas con sus palabras.

A: Pero es corto, lo copio y chau.

Prof: No copien textual, den una vuelta de tuerca.

J: Voy a buscar el diccionario (enciclopédico) y armo de ahí.

M: Podemos hacerlo juntas?

En relación a los aportes brindados sobre hermenéutica y fenomenología, aquí se ha considerado que el trabajo de Ricoeur sobre narrativa, explicación, comprensión e interpretación aportan jugosas reflexiones sobre el problema lingüístico, su correlato discursivo y el tratamiento de la convivencia escolar, en este caso a partir de la lectura de mitos y leyendas indígenas.

Acerca de la utilización del elenco normativo extraído del articulado de las leyes de infancia y adolescencia, como también de la actual ley de educación, el mismo pretendió enmarcar la presente propuesta pedagógica en los aspectos formales del trabajo filosófico desplegado como soporte teórico. Asimismo, la mención a los principios de la EDH, ha pretendido articular las cuestiones normativas duras contenidas en las leyes, con el legado filosófico, al tiempo que se reflexiona sobre la creación y recreación de una cultura de y para los derechos humanos. Todo, con el fin de buscar medios para achicar la brecha existente entre el discurso normativo y la realidad educativa, en este caso el tratamiento de algunos problemas de convivencia.

Bibliografía

Fernández, M. (2007), "Educación y derechos humanos en la universidad. Una propuesta de marco conceptual", *Memoria de las XII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias "Ciudadanía, democracia y ética pública",* Córdoba, Fundación ICALA, pp. 554-558. ISBN 978-987-1318-07-0.

Ricoeur, Paul (2001), *Amor y justicia,* Madrid, Caparrós.

——— (2000), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

——— (1996), *Sí mismo como otro,* Madrid, Siglo XXI.

REGRESAR AL ÍNDICE

EN BUSCA DE UN PROTAGONISTA: DE LA SIMULACIÓN A LA ACCIÓN

Matías Penhos[1]

> Cada vez que una generación envejece y reemplaza su ideario por bastardos apetitos, la vida pública se abisma en la inmoralidad y en la violencia. En esa hora deben los jóvenes empuñar la Antorcha y pronunciar el Verbo: es su misión renovar el mundo moral y en ellos ponen su esperanza los pueblos que anhelan ensanchar los cimientos de la justicia. Libres de dogmatismos, pensando en una humanidad mejor, pueden aumentar la parte de felicidad común y disminuir el lote de comunes sufrimientos.
>
> JOSÉ INGENIEROS, LAS FUERZAS MORALES

Introducción:
a empuñar la antorcha y pronunciar el verbo

En este trabajo desarrollaremos el contenido y analizaremos el sentido de una propuesta que busca articular los gobiernos estudiantiles en la enseñanza de nivel Medio (también conocido más popularmente como "Secundaria"). Dicha apuesta educativa se sustenta en la instrumentación de una política pública que gire en torno a la educación en derechos humanos, haciendo hincapié en la necesidad de legitimar y promover el establecimiento de gobiernos estudiantiles en la enseñanza de nivel Medio. Partimos del presupuesto de que tanto el Estado como los principales actores de la Sociedad Civil están comprometidos en sustentar una cultura democrática que se exprese en valores, normas y prácticas institucionalizadas concretas. Consecuentemente, el fomento de una conciencia ciudadana desarrollada debe saber encontrar eco en aquella gestión que implemente y oriente las acciones necesarias que garanticen la puesta a punto de un proceso gradual que desemboque en el pleno

[1] Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" (CeDHEM), Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: mat-pen@hotmail.com.

funcionamiento de los gobiernos estudiantiles; puesto que a nuestro entender, dicha conciencia simboliza un espacio privilegiado para aprender, ejercer y vivenciar los derechos.

El hecho de que el contexto de producción de este libro esté atravesado por una línea imaginaria que une a la Argentina y a México, permite potenciar lo afirmado en el marco de un encuadre regional. En este sentido, los matices que encierra la realidad argentina no difieren mucho de aquellos que podemos encontrar al interior de las fronteras de nuestros vecinos. Por caso, desde principios del siglo XXI, asistimos a un proceso de creciente violencia que viene alarmando a buena parte del sistema educativo argentino. Lejos de manifestarse como un fenómeno aislado, atraviesa sin mayores contradicciones a gran parte de los países que conforman el entramado latinoamericano. Dicho proceso se enmarca en el fracaso —cuando no la ausencia— de programas de acción y "buenas prácticas ciudadanas" que se sostengan en una convivencia pacífica y sean compatible con el reconocimiento del "otro/a" como un igual (y diferente a la vez). Cabe destacar el hecho de que en los últimos años, tanto nuestro país —como gran parte de los países vecinos— haya introducido innovaciones y se haya avanzado en el proceso de incorporar en los espacios curriculares de la educación formal temáticas referidas a la educación en derechos humanos y a la construcción ciudadana; no obstante, debería admitirse que el ámbito escolar aún está lejos de contrarrestar tendencias agresivas que atacan los canales del respeto mutuo y los pilares reales de una cultura democrática sustentable.

No somos zonzos, nos hacen zonzos

Entre las muchas dificultades que podemos enumerar cuando contemplamos las inadecuadas "bajadas" de las políticas públicas educativas, una de las que más despierta la atención es aquella que transmiten los propios actores involucrados cuando describen el modo en que son ignorados por la gestión gubernamental. Aun cuando estas últimas cuentan con el aporte de prestigiosos expertos y consultores especializados, la omisión trasluce una intención que sintetiza una estrategia de poder en sí mismo: no se toma en cuenta la palabra de los docentes ni de los directivos, mucho menos la de los padres… ¡¿Y qué decir de la voz de los estudiantes?! Jauretche (2006) sostenía que circulan todo tipo de zonceras en los diversos campos de la vida social, y al parecer, la planificación educativa, no escapa a esta regla. ¿Qué

son las zonceras? "… consisten en principios introducidos en nuestra formación intelectual desde la más tierna infancia —y en dosis para adultos— con la apariencia de axiomas, para impedirnos pensar las cosas del país por la simple aplicación del buen sentido" (2006: 12).

Para no ser zonzos por naturaleza —nos aconsejaba el autor— basta con que el zonzo analice la zoncera, y de un modo tan simple y rudimentario se deja de ser zonzo.

En la dirección del consejo jauretcheano, nos proponemos a analizar la zoncera del sistema educativo. A la hora de facilitar la puesta en marcha, la supervisión del diseño y el programa de la "nueva política educativa" que se postula, la ausencia de consenso forma parte del mapa cotidiano. Luisa Ripa profundiza al respecto en dos trabajos, cuando afirma que las políticas educativas siempre "bajan" nunca "suben": "La invisibilidad de este fenómeno es de tales dimensiones que algunos de esos expertos son pensadores y autores de entre los más progresistas: la distonía entre el discurso hablado en estas reformas y la práctica concreta es responsable, según creo, de alguno de nuestros males en el sistema educativo" (2003: 177).

Más adelante, la autora denominará a este mal como el de una *esquizofrenia discursiva:* "…una morbilidad social por la cual se conviene en un discurso que es 'lo que se puede/debe decir' y una praxis que la desmiente, en especial en el momento de las elecciones políticas y de las transacciones económicas" (2006: 69).

Los diferentes matices de esta esquizofrenia discursiva han quedado resumidos en un informe de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), donde se enunciaban los desafíos de la educación secundaria del nuevo milenio en el contexto latinoamericano (Tedesco y López, 2002). Al trascender entonces la escena nacional, los autores daban cuenta de las falencias de las políticas públicas educativas a escala regional, y en sus considerandos generales, resaltaban esta incapacidad común que se traducía en el fracaso de las reformas educativas de los 90: "…la distancia entre los objetivos planteados y las decisiones adoptadas tiende a aumentar, dando lugar a un fenómeno de disociación, percibido socialmente, donde los objetivos que se expresan en los discursos no se corresponden con las prácticas reales" (2002: 56).

Antes de concluir con la frase citada, los autores marcan un diagnóstico detenido de los nuevos desafíos que plantean las transformaciones en la organización del trabajo, la cultura y el desempeño ciudadano. Y suman elementos complementarios a tener en cuenta para acceder a un panorama pormenorizado:

> La importancia de este nuevo contexto no puede ser subestimada a la hora de explicar los problemas y definir estrategias de transformación. En pocas palabras, lo que queremos decir es que en el contexto actual de transformación profunda de la sociedad en todos sus niveles, los países de la región deben enfrentar simultáneamente las demandas educativas postergadas de los sectores de menores ingresos y las demandas para satisfacer las nuevas exigencias de los sectores integrados. No estamos, por lo tanto, en una situación donde sólo se expresan las demandas insatisfechas de los sectores que no han podido tener acceso a un servicio estable, sino ante demandas que provienen también de los sectores que ya han logrado acceso a él y ahora exigen su transformación. En este contexto de este tipo, caracterizados por un exceso de demandas, parece inevitable tomar decisiones en las cuales para satisfacer a algunos se postergan los requerimientos de otros. Como todas las demandas son urgentes y legítimas, ningún sector está dispuesto a postergar las suyas. La pugna por obtener los escasos recursos disponibles asume, de esta manera, características poco racionales desde el punto de vista de los intereses generales y de largo plazo. Los riesgos de esta situación son bien conocidos (2002: 55).

De este modo, podemos concluir que la celada "discursiva" configura una intencionalidad política deliberada para escapar a las múltiples demandas y urgencias. La zoncera cuya apariencia se transfigura bajo el axioma de la "calidad educativa" en realidad omite hacer mención en profundidad sobre la garantía en el acceso a la educación. Y mientras se incorpora la informática y el idioma inglés en buena parte de los establecimientos de educación privada como medio para alcanzar la mentada calidad educativa (algo que se puede constatar rápidamente dando cuenta de los nombres en lengua inglesa que se adoptan para denominar el establecimiento); en el ámbito público se derrumban las estructuras edilicias (techos, paredes, pisos, baños, etc.) y los estudiantes se quedan sin clases ni aulas. Esto que sucede a nivel sistémico también ocurre puertas adentro. Para pensar la organización y las lógicas institucionales de la escuela a través de una perspectiva que denuncia el problema del poder y las relaciones de fuerza que se ponen en juego, Tenti (2004) retoma los paradigmas conceptuales de Max Weber y de Michel Foucault para hacerlos interactuar en el campo educativo. En cualquier caso, el resultado analítico es por demás significativo puesto que estos enfoques desarticulan el doble discurso que se sustentan en alguna zoncera como la ejemplificada (todo docente podría hacer infinita la lista de zonceras escolares).

En función de los fundamentos críticos expuestos, debería efectuarse un esfuerzo por cambiar la estrategia cuando se impulsan programas de acción desde el ámbito gubernamental: cuando la política pública (sea educativa, o de cualquier otro ámbito) "baja" sin consenso ni legitimidad de los destinatarios implicados, nada puede hacernos suponer que la misma alcance un grado mínimo de éxito en relación a los objetivos prediseñados. Precisamente nuestra intención es invertir esta estrategia y que en todo caso, se predispongan las condiciones para que tanto quienes administran la gestión pública, como los destinatarios directos, se sientan partícipes de una política pública educativa, inclusiva y democrática, que

se sostenga en el largo plazo. Aun cuando las condiciones políticas para adoptar tal dirección, no sean las ideales.

El derecho a vivenciar el espacio intersubjetivo

Si bien existe una multiplicidad de enfoques que inciden en la problemática referida, es nuestra intención poner especial énfasis en aquellas dimensiones que revelan el lugar que ocupan los estudiantes en tales fenómenos, así como en los discursos y prácticas discriminatorias que actúan como disparadores de las escenas de violencia cotidiana.

Según el Plan Nacional contra la Discriminación (2005), se toman dos ejes relevantes para trabajar el concepto de discriminación. El primero de ellos, refiere a su definición:

> …como práctica social discriminatoria a cualquiera de las siguientes acciones:
>
> a) crear y/o colaborar en la difusión de estereotipos de cualquier grupo humano por características reales o imaginarias, sean éstas del tipo que fueren, sean éstas positivas o negativas y se vinculen a características innatas o adquiridas;
>
> b) hostigar, maltratar, aislar, agredir, segregar, excluir y/o marginar a cualquier miembro de un grupo humano del tipo que fuere por su carácter de miembro de dicho grupo;
>
> c) establecer cualquier distinción legal, económica, laboral, de libertad de movimiento o acceso a determinados ámbitos o en la prestación de servicios sanitarios y/o educativos a un miembro de un grupo humano del tipo que fuere, con el efecto o propósito de impedir o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos o libertades fundamentales (2005: 29).

El segundo de los ejes remite a…

> … las prácticas sociales discriminatorias no se explican por ninguna característica que posea la víctima de dichas prácticas, sino por las características del grupo social, sociedad o Estado que lleva a cabo el proceso discriminatorio. Por tanto, los análisis de las prácticas sociales discriminatorias que se desarrollarán no centran su mirada en los grupos discriminados sino en las problemáticas que producen que determinados grupos sociales se inclinen a ejercer prácticas sociales discriminatorias, en la convicción de que el problema lo tiene aquel que discrimina y no aquel que es discriminado y, por tanto, que es el que discrimina (o la sociedad que lo hace) quien debe modificar su conducta (2005: 29).

Como punto de partida, es posible detectar una actitud —con un fuerte componente epocal— abierta y deliberada que contradice el ejercicio colectivo en la superación de una situación adversa, crítica, llevando a la persona aislada, muchas veces, a verse imposibilitada

en dejar de lado las inseguridades personales que frustren la resolución del conflicto en base al esfuerzo colectivo. De acuerdo con un exhaustivo informe sobre la juventud en la región iberoamericana actual, se concluye que entre los cambios que se perciben en relación a la participación y a la ciudadanía se destaca "el paso de los jóvenes como protagonistas del cambio político y social a los jóvenes como sujetos de derecho y objeto de políticas." (CEPAL-OIJ, 2004: 269).

Dejar de lado la apatía o la actitud pasiva juveniles, no es una atribución natural que pertenece exclusivamente a este sector social, como se nos quiere hacer creer, hipócritamente, desde ciertos lugares desde donde se construyen los discursos mediáticos. Más bien se podría afirmar, que son rasgos inherentes y constantes de la sociedad actual. Si hacemos hincapié en los jóvenes es porque estamos convencidos de que son ellos quienes cuentan con una mayor predisposición natural a innovar, acompañando, sosteniendo o propiciando los cambios en las formas de percibir la realidad.

El hecho de animarse a asumir cierto protagonismo y tomar responsabilidades en el espacio público, ayuda a que los sujetos pedagógicos que padecen una medida injusta o arbitraria, sean capaces de vincular dialécticamente lo aprendido con lo vivenciado, la teoría con la práctica. La "lucha por el reconocimiento", tan presente en la pedagogía crítica y en la pedagogía liberadora freireana —las dos de base hegeliana—, nos dicen mucho al respecto.

A la hora de pensar los derechos humanos en la práctica educativa, Ripa (2006) nos advierte que es esta una de las perspectivas más descuidadas al momento de abordar la educación en derechos humanos; y más aún: aquella a la que refieren la mayoría de los docentes con mayor asiduidad e interés. La autora avala sus argumentos en base a dos instancias investigativas muy enriquecedoras: en primer lugar, una línea de estudio e investigación desde la Universidad Nacional de Quilmes ("Educación en derechos humanos: el caso de la universidad de argentina [UNQ 2004-2007]") que se prolonga en la pesquisa sobre "Ética del reconocimiento y derechos humanos en la práctica educativa" (UNQ 2007-2009); en segundo lugar, en la articulación y diseño del Primer Coloquio Interamericano de Educación y Derechos Humanos, realizado en la Universidad Nacional de Quilmes entre el 16 y el 19 de mayo de 2006, que organizó dicha universidad, la Universidad Nacional de La Plata y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José de Costa Rica. Al respecto, sintetiza: "Se trata del espacio ético por excelencia: aquél en donde las conductas concretas se adecuan o no a la normativa de los derechos humanos" (Ripa, 2006: 66).

Sin embargo, el meollo del problema es que los protagonistas deben ser incitados por mecanismos y procesos de aprendizajes que alienten la ejercitación y el "empoderamiento" de los sujetos. En este punto entonces, es donde deseamos explicitar dos de nuestras convicciones más profundas, que tienen por objeto ayudar a legitimar y a instrumentar los gobiernos estudiantiles.

En primer lugar, deseo plantear la necesidad de reconocer y categorizar cierto derecho que es inherente a la propia formación en derechos humanos, y es aquel que podría referir a la necesidad de experimentar prácticas en las cuales se pueda tomar conciencia de aquello que se pone en juego cuando se parte de la definición conceptual de un derecho. En otras palabras, me animaría a definirlo como el "derecho a vivenciar un principio consagrado en el área de los derechos humanos en el espacio intersubjetivo", donde el sujeto que desea aprender construye el proceso con y desde el otro, lo cual agrega una dimensión pública que no necesariamente puede internalizarse debidamente si no está mediado por una vivencia "in situ", y a la vez, entre pares.

En segundo lugar —y siendo consecuente con la defensa de "el derecho a vivenciar el espacio intersubjetivo" antes enunciado— postularé la necesidad de que los jóvenes que lleven adelante la iniciativa del gobierno estudiantil, tengan en su experiencia y conocimiento, el haber intervenido en alguna oportunidad en los juegos de simulación que representan a los órganos de Naciones Unidas, articulando debates a través de reglamentos y procedimientos que tienen por fin garantizar un espacio de intercambio y enriquecimiento de ideas caracterizado por el respeto mutuo. Un Modelo de Naciones Unidas es una simulación del sistema de relaciones internacionales dentro del ámbito de las Naciones Unidas con su estructura, protocolo y funcionamiento real. Cada participante debe "ponerse en la piel" de un diplomático de cualquiera de los diversos estados, culturas y pensamientos del mundo actual, para representarlo frente a los demás. Los participantes logran a través del desarrollo del evento —sumado a las capacitaciones previas del mismo—, un conocimiento crítico de la realidad internacional, la diversidad de ideas y culturas, el desarrollo de prácticas de reconocimiento mediante prácticas de negociación y búsqueda del consenso, y el aprendizaje de habilidades como la oratoria, el análisis reflexivo y la toma de decisiones.

Un delegado en el juego de simulación —conocido como Modelo de Naciones Unidas— acaba de exponer su discurso desde el estrado junto a la compañera que lo secunda. Los delegados que se han parado, lo interpelan en torno a la problemática que se acabó de plantear.

La formación de un sujeto pedagógico, fundamentalmente adolescente (que es desde donde nos interesa pensar el enfoque), posee ciertos condicionamientos que deben ser tenidos en cuenta. Son conocidos los conflictos que rodean a la persona, como así también de aquellas dificultades propias del proceso de maduración de la personalidad. De ahí entonces se explique, en parte, las derivaciones que auspicia la experiencia de los Modelos de Naciones Unidas entre los adolescentes, puesto que se hace hincapié en un proyecto cuyo propósito es redoblar la apuesta identitaria: no sólo desde el desarrollo biológico sino también, desde la perspectiva política, ciudadana. Pero lo más significativo a tener en cuenta es que este objetivo se alcanza a través de la dimensión lúdica, es decir, que se *aprende jugando*:

> El tiempo del aprendizaje no es un tiempo "ascético" ni es un tiempo "empresario". Es, fundamentalmente, un tiempo *lúdico*, que genera sus propias reglas sociales de producción diferenciada y de comunicación comprensiva. Es un tiempo creativo, integrador, gozoso, porque es un tiempo de producción y comunicación. El tiempo ascético y el tiempo empresarial pueden, sin embargo, ser estrategias usadas e integradas en el tiempo lúdico del aprendizaje. Pero no constituyen su sentido ni atan el aprender a un supuesto sujeto-inteligente (sin cuerpo) o a un supuesto sujeto-racional (sin cultura) (Cullen, 1997: 54).

La delegada de la Rep. Islámica del Irán tiene la palabra, mientas le solicita a presidencia para que sea declarado un cuarto intermedio luego de extensas horas de debate.

Bases para una aproximación conceptual

A los efectos de este diseño, entendemos a la educación en derechos humanos,[2] como "un proceso de adquisición de determinados saberes, valores, actitudes y competencias necesarias para conocer, comprender y afirmar y reivindicar los propios derechos sobre la base de las normas dispuestas en los distintos instrumentos internacionales en conexión con la normativa interna" (Instituto Interamericano de Derechos Humanos [IIDH], 2007: 29)

En el mismo informe, el Instituto interamericano de Derechos Humanos ofrece la siguiente definición acerca del gobierno estudiantil:

[2] *Educación en Derechos Humanos, Educación para la Democracia* o *Educación para la Vida en Democracia* son diferentes concepciones que suelen utilizarse indistintamente, debido precisamente a la "indisoluble" interrelación existente entre derechos humanos y democracia [ver Rodino, A. (2007)]. No obstante, se anticipa que en adelante se optará por utilizar el término de Educación en Derechos Humanos.

> … es la organización formada por representantes de la comunidad estudiantil de cada centro educativo, democráticamente elegidos, que tiene entre sus fines recoger, debatir y expresar las opiniones y propuestas de los estudiantes ante los órganos que conducen la escuela y tomar parte en las decisiones sobre los asuntos de la vida de la escuela que los afectan (IIDH, 2007: 29).

Asimismo, deseamos hacernos eco también, del presupuesto del IIDH que postula que la educación en derechos humanos es parte del derecho a la educación y condición necesaria para el ejercicio efectivo de todos los derechos humanos:

> …el hecho de que un Estado legitime y promueva a través de su ministerio o secretaría de educación pública el funcionamiento en los centros escolares de este tipo de organización estudiantil, es doblemente significativo y valioso. Por un lado, implica que ese Estado reconoce a los niños, niñas y adolescentes como personas que son sujetos de derechos —entre ellos, del derecho a la participación— y se preocupa por asegurarles su ejercicio dentro de uno de los espacios sociales donde transcurre gran parte de su vida. Por otro lado, implica también que el sistema educativo le reconoce valor a esta experiencia práctica de ciudadanía dentro de la institución escolar como un medio para aprender principios y conductas democráticas y de derechos humanos (IIDH, 2007: 29).

Aproximaciones metodológicas

En los tiempos que corren, la metodología, la forma, muchas veces hace al contenido. Sin exagerar y poniendo las cosas en su lugar, la presente cultura que está atravesada por rasgos dinámicos y cambiantes. En este sentido, consideramos de vital importancia rescatar el lugar y las funciones de las técnicas activas y participativas. Para ello, hacemos propios los argumentos y los criterios que aporta Jara Holliday (2003):

> 1. …se basan en el incentivo del principio activo del conocimiento y el aprendizaje: el conocimiento crítico se construye, se elabora, por medio de una serio de procesos intelectuales y motrices que implican realizar asociaciones, relaciones, abstracciones, formular conclusiones, análisis o síntesis, de forma *activa y consciente*.
>
> 2. […] —como se busca relacionar la teoría con la práctica— es indispensable estructurar los procesos de formación en función de *situaciones concretas que viven* quienes se involucran en estos procesos. Esto sólo es posible si estas personas son efectivamente *participantes* del proceso y no sólo "asistentes" a las actividades, y por tanto pueden compartir sus inquietudes, problemas, conocimientos y comportamientos. Conocer de forma *participativa*, los deseos, temores, expectativas e intenciones de cada persona, es esencial para estructurar un proceso de formación que permita conocer y transformar las realidades concretas en las que se vive.
>
> 3. […] permiten desarrollar procesos de formación que se enriquecen con los aportes de todas y cada una de las personas que intervienen, contribuyen a construir colectivamente nuevos conocimientos y habilidades, a conformar identidades colectivas a la vez que fortalecen la identidad y autoestima individual; permiten encontrar alternativas y pistas de respuesta comunes y solidarias, posibilitan la

> objetivación de la propia problemática; permiten el encuentro y articulación entre iniciativas distintas; refuerzan una visión estructural de la realidad, etc.
>
> 4. […] permite ejercitar capacidades para poder participar activamente en otros campos de la vida social (Jara Holliday, 2003: 8-9).

Con base en estos fundamentos, la articulación de gobiernos estudiantiles en la vida institucional de las escuelas, actuarían como mecanismos de prevención y protección de las prácticas discriminatorias y acciones violentas. Por un lado, los funcionarios y responsables del sistema educativo, deberían controlar y supervisar que los establecimientos educativos cumplan con las condiciones requeridas que promuevan el progresivo avance en la concreción del objetivo; y cuando no fuera así, dar las garantías del caso para la generación de aquellas estructuras institucionales necesarias. Por el otro, los estudiantes, deberían perseguir el involucramiento general de la comunidad y fundamentalmente de sus pares, para obtener un ineludible consenso que legitime cada una de las actividades a desarrollarse para viabilizar el proyecto.

Bases normativas

Existen bases normativas de nivel internacional y nacional que impulsan, a veces de modo indirecto, otras de modo directo, las obligaciones y el deber progresivo de los Estados de adecuar el derecho interno,[3] preparar políticas públicas y viabilizar actividades que den cumplimiento con los propósitos que deseamos promover. Por tanto rescataremos aquella jurisprudencia que responda al derecho en educación, a la convivencia en base al respeto y al reconocimiento mutuo, al desarrollo pleno de la personalidad en la vida pública, a la promoción de actividades y gestión en el ámbito público; en síntesis hacemos propias las palabras de Alessandro Baratta cuando afirma que "el desarrollo de la democracia está relacionado con reconocer a los niños no como 'ciudadanos futuros', sino como ciudadanos con plenos derechos" (IIDH, 2007: 30). Nos parece relevante tenerlas presentes, a la hora de validar la presente política pública propuesta.

[3] Art. 26. "Los Estados partes se comprometen a adoptar providencias, tanto a nivel interno como mediante la cooperación internacional, especialmente económica y técnica, para lograr progresivamente la plena efectividad de los derechos que se derivan de las normas económicas, sociales y sobre educación, ciencia y cultura, contenidas en la Carta de la Organización de los Estados Americanos, reformada por el Protocolo de Buenos Aires, en la medida de los recursos disponibles, por vía legislativa u otros medios apropiados." Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969).

a) orden internacional

- El Art. 26, fundamentalmente el Punto 2 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), donde se resalta:

> La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

- El Art. 13, especialmente en el Punto 1, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966):

> Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación. Convienen en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Convienen asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.

- El inciso (a) del Art. 5 de la Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza:

> En que la educación debe tender al pleno desenvolvimiento de la personalidad humana y a reforzar el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, y que debe fomentar la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos raciales o religiosos, y el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz;…

- Convención sobre los Derechos del Niño, Art. 12 y 15:

> Art. 12
>
> 1. Los Estados Partes garantizarán al niño que esté en condiciones de formarse un juicio propio el derecho de expresar su opinión libremente en todos los asuntos que afectan al niño, teniéndose debidamente en cuenta las opiniones del niño, en función de la edad y madurez del niño.
>
> 2. Con tal fin, se dará en particular al niño oportunidad de ser escuchado, en todo procedimiento judicial o administrativo que afecte al niño, ya sea directamente o por medio de un representante o de un órgano apropiado, en consonancia con las normas de procedimiento de la ley nacional.
>
> Art. 15
>
> 1. Los Estados Partes reconocen los derechos del niño a la libertad de asociación y a la libertad de celebrar reuniones pacíficas.

> 2. No se impondrán restricciones al ejercicio de estos derechos distintas de las establecidas de conformidad con la ley y que sean necesarias en una sociedad democrática, en interés de la seguridad nacional o pública, el orden público, la protección de la salud y la moral públicas o la protección de los derechos y libertades de los demás.

- *La Recomendación sobre la Educación para la Comprensión, la Cooperación y la Paz Internacional y la Educación relativa a los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales* de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 19 de Noviembre de 1974). Destacamos especialmente el siguiente apartado:

> 16. La participación de los estudiantes en la organización de los estudios y de la empresa educativa a la que asisten debería considerarse en sí como un factor de educación cívica y un elemento principal de la educación para la comprensión internacional.

b) orden americano

- Protocolo de San Salvador (1999), en su Art. 13, Punto 2.

> Los Estados partes en el presente Protocolo convienen en que la educación deberá orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad y deberá fortalecer el respeto por los derechos humanos, el pluralismo ideológico, las libertades fundamentales, la justicia y la paz. Convienen, asimismo, en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad democrática y pluralista, lograr una subsistencia digna, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos raciales, étnicos o religiosos y promover las actividades en favor del mantenimiento de la paz.

- Carta Democrática Interamericana (2001), Art. 27:

> Los programas y actividades se dirigirán a promover la gobernabilidad, la buena gestión, los valores democráticos y el fortalecimiento de la institucionalidad política y de las organizaciones de la sociedad civil. Se prestará atención especial al desarrollo de programas y actividades para la educación de la niñez y la juventud como forma de asegurar la permanencia de los valores democráticos, incluidas la libertad y la justicia social.

c) orden nacional

- Constitución de la Nación Argentina, Art. 14:

Al final de un largo párrafo donde se refieren a diferentes derechos destaca el "*derecho a enseñar y aprender.*"

- Constitución de la Nación Argentina, Art. 75, inc. 19:

> […] Sancionar leyes de organización y de base de la educación que consoliden la unidad nacional respetando las particularidades provinciales y locales: que aseguren la responsabilidad indelegable del Estado, la participación de la familia y la sociedad, la promoción de los valores democráticos y la igualdad de oportunidades y posibilidades sin discriminación alguna; y que garanticen los principios de gratuidad y equidad de la educación pública estatal y la autonomía y la autarquía de las universidades nacionales.[…]

- Constitución de la Provincia de Buenos Aires, Art. 199 y 200:

> Art. 199: La Educación tendrá por objeto la formación integral de la persona con dimensión trascendente y el respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales, formando el carácter de los niños, en el culto de las instituciones patrias, en el respeto a los símbolos nacionales y en los principios de la moral cristiana, respetando la libertad de conciencia.
>
> Art. 200: La prestación del servicio educativo, se realizará a través del sistema educativo provincial, constituido por las unidades funcionales creadas al efecto y que abarcarán los distintos niveles y modalidades de la educación. La legislación de base del sistema educativo provincial se ajustará a los principios siguientes:
>
> 1. La Educación pública de gestión oficial es gratuita en todos los niveles.
>
> 2. La Educación es obligatoria en el nivel general básico.
>
> 3. El sistema educativo garantizará una calidad educativa equitativa que enfatice el acervo cultural y la protección y preservación del medio ambiente, reafirmando la identidad bonaerense.
>
> 4. El servicio educativo podrá ser prestado por otros sujetos, privados o públicos, no estatales, dentro del sistema educativo provincial y bajo control estatal.

- Ley Federal de educación 26.206, vigente desde el 2006:

> ARTÍCULO 30.- La Educación Secundaria en todas sus modalidades y orientaciones tiene la finalidad de habilitar a los/las adolescentes y jóvenes para el ejercicio pleno de la ciudadanía, para el trabajo y para la continuación de estudios.
>
> Son sus objetivos:
>
> a) Brindar una formación ética que permita a los/as estudiantes desempeñarse como sujetos conscientes de sus derechos y obligaciones, que practican el pluralismo, la cooperación y la solidaridad, que respetan los derechos humanos, rechazan todo tipo de discriminación, se preparan para el ejercicio de la ciudadanía democrática y preservan el patrimonio natural y cultural.

ARTÍCULO 126.- Los/as alumnos/as tienen derecho a:

a) Una educación integral e igualitaria en términos de calidad y cantidad, que contribuya al desarrollo de su personalidad, posibilite la adquisición de conocimientos, habilidades y sentido de responsabilidad y solidaridad sociales y que garantice igualdad de oportunidades.

b) Ser respetados/as en su libertad de conciencia, en el marco de la convivencia democrática.

c) Concurrir a la escuela hasta completar la educación obligatoria.

d) Ser protegidos/as contra toda agresión física, psicológica o moral.

e) Ser evaluados/as en su desempeño y logros, conforme a criterios rigurosa y científicamente fundados, en todos los niveles, modalidades y orientaciones del sistema, e informados/as al respecto.

f) Recibir el apoyo económico, social, cultural y pedagógico necesario para garantizar la igualdad de oportunidades y posibilidades que le permitan completar la educación obligatoria.

g) Recibir orientación vocacional, académica y profesional-ocupacional que posibilite su inserción en el mundo laboral y la prosecución de otros estudios.

h) Integrar centros, asociaciones y clubes de estudiantes u otras organizaciones comunitarias para participar en el funcionamiento de las instituciones educativas, con responsabilidades progresivamente mayores, a medida que avancen en los niveles del sistema.

i) Participar en la toma de decisiones sobre la formulación de proyectos y en la elección de espacios curriculares complementarios que propendan a desarrollar mayores grados de responsabilidad y autonomía en su proceso de aprendizaje.

j) Desarrollar sus aprendizajes en edificios que respondan a normas de seguridad y salubridad, con instalaciones y equipamiento que aseguren la calidad del servicio educativo.

Objetivos de la propuesta

Tomando los fundamentos conceptuales, metodológicos y normativos que se han ido examinando como estructura de la propuesta pedagógica, resulta pertinente enunciar los objetivos a alcanzar que se derivan de ella.

- Promover una educación en derechos humanos que ayude a sensibilizar en lo que hace a la circulación y reproducción de prácticas discriminatorias negativas.
- Reconstruir el espacio ciudadano desde una educación de neto perfil ético-político que potencie la formación de un sujeto que pueda luchar por ser reconocido.

- Fomentar una ejercitación en la práctica social desde el espacio áulico que ayude a cruzar las fronteras sobre las que se construyen los "muros del no-reconocimiento".
- Comprender el núcleo de sentido desde el cual el estudiante está vinculado a los MNU, y el modo en que se vivencia el espacio plural; distinguiendo a la vez, aquellas diferencias que el alumno pudiera establecer con el trabajo áulico cotidiano a partir de su punto de vista. La indagación en esta dirección, hace accesible el camino que lleva a romper el "muro" del no-reconocimiento en dos niveles: el nivel gnoseológico del sujeto, permitiendo la auto-reflexión y la auto-narración; y el nivel sociológico que lo involucra, propiciando la adopción de una identidad política.
- Promover la intervención de los estudiantes en Modelos de Naciones Unidas, como forma de promocionar el "derecho a vivencia el espacio intersubjetivo".
- Instrumentar aquellos mecanismos que viabilicen la instalación de gobiernos estudiantiles en una unidad distrital o municipal.

Actores involucrados

Existe un grupo de actores que obligatoriamente debe tomar carta en la puesta en marcha de la propuesta para garantizar su éxito. La ausencia o el no compromiso de cualquier de las partes, atenta contra la potencialidad y la eficacia del plan. Entre los Destinatarios Directos se pueden mencionar:

- Estudiantes (de Escuela Media).
- Funcionarios de gobierno del área educativa.
- Ex estudiantes que cuenten con experiencia en los Modelos de Naciones Unidas.
- Docentes del área de Derechos Humanos y Construcción ciudadana y Ciencias Sociales en general, en principio; aún también para docentes de otras áreas que estén interesados en ocupar la función de acompañar el proceso de institucionalización y ser veedores del proceso de legitimación del gobierno estudiantil.

De un modo más informal pero no menos importante, la convocatoria a actores indirectos debe ayudar a alcanzar el consenso necesario en las comunidades que se canalicen para llevar adelante la iniciativa. Entre los Destinatarios Indirectos podemos contar:

- Comunidad educativa en general.
- Sociedad civil.

Líneas de articulación

El proyecto abarca a toda el nivel completo de la nueva escuela secundaria: de 1º a 6º año, (ex 7º, 8º y 9º de ESB; 1º, 2º y 3º año de Polimodal[4]). Los contenidos del programa debieran trabajarse transversalmente, abarcando todas las materias curriculares del área de Ciencias Sociales. Se sabe de antemano, que uno de los rasgos más específicos de los derechos humanos es justamente su propiedad de inscribirse en la propia práctica cotidiana de la esfera en donde se desenvuelve toda persona. La educación no es la excepción. Por tanto, es necesario invitar e involucrar a todos los responsables pedagógicos del área para lograr que se integren de diferentes formas y con sus propias metodologías a este proyecto.

El programa de acción

Con respecto a la puesta en marcha del proyecto, podemos definir dos etapas. La primera etapa estaría dada por garantizar que haya un grupo importante de estudiantes, referentes de cada división, que intervenga en uno o más simulaciones del estilo de los *Modelos de Naciones Unidas*. Los llamaremos los "Delegados-Promotores". Cada grupo de estudiantes de "Delegados-Promotores", obligatoriamente, debería estar asistido por un orientador pedagógico (uno cada cinco sería lo ideal), que además de guiar la preparación y la capacitación, debería acompañar a los jóvenes cuando se desarrolle la simulación. De antemano se tendría la precaución de invitar a que dichos estudiantes accedan al Modelo de Naciones Unidas voluntariamente, y abriéndoles la posibilidad de que de continuar y ser

[4] Denominación que ha dejado de estar vigente a partir de la instrumentación de la Ley Federal de Educación del 2006, siendo reemplazada por la Nueva Escuela Secundaria.

protagonistas de la segunda etapa, podrían acceder a un Certificado en Promoción y Acción en Derechos Humanos, expedido por alguna institución de la esfera pública.

La segunda etapa consistiría en la posibilidad de poner en marcha y desplegar acciones desde la propia comunidad educativa, que tengan por objeto la construcción de un gobierno estudiantil, con asesoramiento técnico de autoridades educativas y docentes. Si bien el espacio estaría abierto a todos/as los integrantes de la comunidad educativa, se trataría de explotar al máximo el capital social y cultural que aportó la experiencia de la simulación para el grupo de jóvenes y docentes acompañantes. En este sentido, ellos deberían conducir el proceso de institucionalización del gobierno estudiantil desde una comisión paralela de seguimiento, que vaya fiscalizando los avances y retrocesos en el objetivo predeterminado. En este momento, y como medio para identificar claramente la etapa abierta, se los llamará "Estudiantes-Promotores". Lo dicho no significa necesariamente que no puedan ocupar puestos de relevancia en el esquema de poder político construido; de más está decir que esa selección debe conformarse de acuerdo con la voluntad popular del conjunto de la comunidad (exclusivamente los estudiantes).

En ningún caso, los adultos podrían entrometerse en la formulación final de dicho funcionamiento y estructura de gestión estudiantil. Lo dicho, no invalida que se les sea reconocido un lugar preponderante en la orientación, capacitación y contención de los estudiantes. Los docentes particularmente, serán los "consejeros oficiales" y en este sentido, la guía ocupa un lugar relevante en la dirección que vaya tomando la implementación del proyecto. Por otra parte, serán los docentes quienes deberán acompañar a los adolescentes en sus participaciones en las simulaciones. De ahí que puedan ir supervisando el desarrollo personal y pedagógico de los estudiantes.

Contenidos

Como acabáramos de señalar, partimos de la característica transdiciplinaria de los derechos humanos. Por tanto, los contenidos que se ofrecen a continuación sólo se presentan a modo de sugerencia, y sin lugar a dudas, muchas veces se ponen en contacto con aquellos contenidos que se establecen en asignaturas curriculares de los programas educativos del nivel polimodal.

Ellas deberían orientar la currícula escolar que debiera completar cada planificación institucional.

- **Los organismos internacionales:** Su origen histórico: desde los intentos fallidos luego de la Primera Guerra Mundial hasta su concreción definitiva en la 2ª Posguerra. El por qué y el para qué. El rol que ejerció y que ejerce como organismo supranacional en los grandes conflictos internacionales, desde su creación hasta la fecha. La organización interna: la división de poderes. La Carta de las Naciones Unidas. Los diferentes organismos dependientes de la ONU y sus principales funciones: FMI, Banco Mundial, Amnistía Internacional, OMS, Unicef, Unesco, etc. Los tratados internacionales y las resoluciones. La mediación en los conflictos internacionales. Los organismos regionales.
- **La construcción de los Estados nacionales:** definiciones conceptuales, el surgimiento y la configuración actual. Ejes a tomar en cuenta para profundizar los conocimientos: perspectivas históricas generales; religión, cultura y educación; política regional e internacional; la economía y su relación con el sistema capitalista mundial; etcétera.
- **Filosofía y ética:** La filosofía como metáfora de la realidad. El ser humano y el problema de la existencia. La perspectiva del ser humano a lo largo de la historia. Filosofía y sociedad moderna. La concepción del hombre después de las guerras mundiales. El sujeto posmoderno. La fundamentación del conocimiento. La verdad como problema. La ética y el problema moral. La ética y la acción moral. Las concepciones de la ética. La ética en un mundo desencantado: relativismo vs. universalismo.
- **La sociología:** la construcción del Orden y la legitimidad del mismo. El cambio social y el conflicto. Los significados de la acción social. La delimitación de los hechos sociales. El modelo organicista. Las instituciones sociales y las burocracias. Las prácticas y hábitos. La identidad cultural y la relación con el otro.
- **La globalización:** las definiciones conceptuales y las diferentes posturas. La manera en que afecta a la soberanía de los estados nacionales. La delimitación del planeta en grandes bloques regionales. El Nuevo Orden Internacional luego del Muro de Berlín. Las potencias hegemónicas. Las intervenciones de la ONU a través de las misiones de

paz. Las consecuencias de los conflictos armados y la crisis de legitimidad de la ONU en la actualidad.

- **Historia mundial contemporánea:** historia del siglo XIX y del siglo XX: del Colonialismo al Imperialismo; la Revolución Rusa; el Nazismo y el Fascismo; las Guerras Mundiales; el holocausto y el genocidio; el conflicto en Medio Oriente; la Descolonización de Asia y Africa; la Postguerra y la Guerra Fría; la caída del Muro de Berlín; el Nuevo Orden Internacional; las Guerras de Medio Oriente; los atentados terroristas y terrorismo de Estado.
- **Historia de la economía del siglo XX:** El modelo liberal. La crisis del 30 y el fin del modelo liberal. Crisis social y desempleo. Keynesianismo: la intervención del Estado en la economía. La expansión del consumo en la Posguerra. La crisis del Estado de Bienestar. La crisis del Petróleo y la escalada inflacionaria. La transición al modelo Neoliberal. El aumento de la pobreza y la marginación como consecuencia de la mala distribución de las riquezas. Las crisis bursátiles y sus consecuencias.
- **Educación cívica y derechos humanos:** Las normas y los valores de la sociedad. El diálogo argumentativo. La democracia y sus tipos. La división de poderes. Los regímenes totalitarios. Los partidos políticos y las ideologías. La Constitución. Los derechos humanos y su protección. La lucha histórica por los derechos humanos. La justicia y el derecho internacional. Procedimientos para actuar en el debate de la Asamblea: el respeto al protocolo; la relación triangular con la presidencia; el análisis de los tópicos; los dilemas éticos; la justicia y el derecho internacional; los delitos de lesa humanidad.

Acerca de la implementación

El proyecto está destinado, como anticipáramos, a hacer pie en una unidad educativa distrital o municipal. Es decir que cuenta con la condición de ser un proyecto de carácter "piloto", desde el cual —y en la medida en que los objetivos se vayan cumplimentando gradualmente— sería posible extenderlo y replicar las iniciativas en otras partes; incluso en un nivel más abarcativo (buscando sumar regiones educativas al interior del país por ejemplo).

Teniendo en cuenta que el formato de la iniciativa es voluntario, es conveniente concertar un espacio de trabajo extracurricular, a través de la modalidad de talleres, que cumplan con la necesidad institucional de ir poniendo en práctica el proyecto, e intercambiando ideas en relación a los avances y retrocesos que el mismo presenta.

En relación al tiempo comprendido, podemos decir que para poner en práctica la primera parte del proyecto, es decir la simulación, se necesitaría entre tres y cuatro meses. En relación a la segunda parte, que involucra la construcción del gobierno estudiantil, debería pensarse en tres y cuatro meses más de trabajo. En síntesis, creemos propicio abarcar un ciclo lectivo completo. El mismo también, se iniciaría en la segunda parte del ciclo escolar anual y para completarse en la primera parte del siguiente, atendiendo a que la mayoría de las simulaciones en torno a los Modelos de Naciones Unidas tiene lugar recién en la segunda mitad del año.

Evaluación y control de resultados

Los funcionarios educativos, a cargo de la gestión en el área/región que decida implementar la propuesta, deberían supervisar la propuesta a través de encuentros mensuales y una evaluación final para cada una de las dos etapas.

Entre las actividades que se pondrían en marcha para alcanzar tales monitoreos, se sugieren:

- Realización de jornadas especiales en las distintas instituciones para relevar informes sobre los avances, involucrando a todos los actores.
- Sistematización de datos estadísticos.
- Complementar y garantizar cruces con datos de técnicas cualitativas (entrevistas personales y observaciones de campo) sobre el proyecto.
- Análisis e interpretación de datos. Formulación de ajustes.
- Publicación de resultados.

Tal vez resulte descabellado para una primera experiencia, pero de cumplir con las expectativas trazadas en la misma, sería de suma importancia seguir el modelo que presenta la República Dominicana en relación al espacio que le abre a este tipo de propuestas. La Secretaría de Estado de Educación, desde el 2005, ha creado un departamento específico

(llamado "Unidad Modelo de las Naciones Unidas" pudiéndose consultar por internet en www.see.gov.do) dentro de la estructura estatal desde donde se de efectúa un permanente seguimiento de cada una de las acciones que se van desarrollando en torno a dichos proyectos. La posibilidad de implementar este paradigma, aún con los matices que se han agregado (los gobiernos estudiantiles), indudablemente exigiría un compromiso mayor de la gestión estatal en lo que hace a la asistencia y la provisión de recursos para garantizar la continuidad de la iniciativa en el largo plazo.

Conclusión:
¿los argentinos somos zonzos?

Casi sin que los propios involucrados puedan percatarse en lo inmediato, los estudiantes acumulan un capital educativo inmensurable: adquieren una "avalancha" de información, saberes, capacidades, metodologías de estudio y valores que deben interiorizar (al menos esta es la "clave" del juego para destacarse) desde la posibilidad de pensarse y pensar un propio relato en el espacio de contigüidad humana (Arendt, 1993: 204). Este hecho los conmueve, logra generar efectos desestructurantes en su devenir (hasta ese momento previo en que decidieron apostar por esta iniciativa) y los realiza como seres distintivos, puesto que son partícipes de un espacio de socialización crítico, único e irrepetible, en el sentido en que lo explicita Hannah Arendt.

Al comenzar esta presentación nos proponíamos legitimar un proyecto que gira alrededor de la educación en derechos humanos. La propia experiencia en muchos sentidos, ya da cuenta de una inserción importante en diversas organizaciones no gubernamentales y gubernamentales en muchos de estos jóvenes que han pasado por la experiencia de la simulación y se han hecho acreedores, en sus extensas intervenciones, del reconocimiento social. Es decir, se ha dado testimonio de que la continuidad en el proyecto garantiza una cuota no menor de involucramiento comunitario.

Pero también debe admitirse que la imposibilidad de sistematizar la experiencia en el sistema educativo es el principal problema para lograr consolidarla. Precisamente, para ampliarla y así garantizar el acceso universal, debe ponerse en función a través de las agencias del estado que alienten este tipo de prácticas, persiguiendo el objetivo y el compromiso de

implicar en una segunda etapa, la realidad institucional. Los altos funcionarios de la cartera educativa tienen la obligación de no presentarnos ni confundirnos más con zonceras y convocarnos a todos los actores de la comunidad escolar al trabajo. Es relevante señalar que en esa dirección —y aun reconociendo las diferencias del caso— el Estado de la República Dominicana ha iniciado un camino que está a la vista de todos y se ha consolidado en el mediano plazo. ¿Por qué no imaginar entonces un horizonte similar para el panorama educativo argentino?

Un nuevo Presidente asume su mandato en el Centro de Estudiantes escolar. El Presidente saliente ha finalizado el nivel educativo y lo ha completado. En el acto de celebración del traspaso de mando, se hace entrega además, de un reproductor de DVD que ha conseguido adquirir el Centro a través de las diferentes actividades recreativas que se han organizado en la última parte del año.

Bibliografia

Arendt, Hannah (1993), *La condición humana,* Barcelona, Paidós.

CEPAL-OIJ (Comisión Económica para América Latina y el Caribe- Organización Iberoamericana de la Juventud de las Naciones Unidas) (2004). *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias,* Buenos Aires.

Cullén, Carlos (2005), *Crítica de las razones de educar,* Buenos Aires, Paidós, 3ª reimp., 2005.

——— (2004), *Perfiles ético-políticos de la educación,* Quilmes, Paidós.

Freire, Paulo (1973), *Pedagogía del oprimido,* Buenos Aires, Siglo XXI, 10ª ed.

IIDH (Instituto Interamericano de Derechos Humanos) (2007), *Informe Interamericano de la educación en derechos humanos. Un estudio en 19 países. Desarrollo normativo de la educación en derechos Humanos y el gobierno estudiantil. Segunda medición,* San José, http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_316548997/VI_INFO_EDH.pdf. Consultado el 10 de mayo de 2008.

Jara Holliday, Oscar (2003), *La concepción metodológica dialéctica, los métodos y las técnicas participativas en la educación popular,* San José de Costa Rica, Centro de Estudios y Publicaciones Alforja.

Jauretche, Arturo (2006), *Manual de zonceras argentinas,* Buenos Aires, Corregidor.

Magendzo, Abraham (2001), *La pedagogía de los derechos humanos,* Lima, IPEDEHP.

Presidencia de la Nación (2006), "Hacia un Plan Nacional contra la discriminación", *Boletín Oficial,* núm. 30.747, Avellaneda (Pcia. de Buenos Aires), octubre.

Ripa Alsina, Luisa (2006), "Derechos humanos y educacion: triple entramado y sus ataduras", en *Memoria del X coloquio nacional de educación comparada: "El derecho a la educación en un mundo globalizado (II)",* San Sebastián, España, Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la UPV/EHU/la Sociedad Española de Educación Comparada/Grupo Gas Natural, pp. 61-70.

——— (2003), "Esquizofrenia social y contraseña fiolosófica", *Agora Philosophica, Revista Marplatense de Filosofía*, año IV, núm. 7, pp. 69-77.

Rodino, Ana María (2007), *Educación para la vida democrática: contenidos y orientaciones metodológicas* (material del Diplomado en educación y DDHH), Instituto Interamericano de Derechos Humanos, www.iidh.ed.cr.

Tedesco, Juan Carlos y Nestor López (2002), "Desafíos a la educación secundaria en América Latina", *Revista de la CEPAL,* núm. 76, abril, pp. 55-69.

Tenti Fanfani, Emilio (2004), *Sociología de la educación,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes

Unidad Modelo de Naciones Unidas. Secretaría de Estado de Educación de República Dominicana, www.see.gov.do/sitesee.net/MNU/MINUSEE/MINUSEE.htm.

REGRESAR AL ÍNDICE

Democracia y derechos humanos: desafíos para la emancipación se terminó de elaborar en archivo electrónico en marzo de 2009, en el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Piedad Liliana Rivera Cuevas y Rogerio Ramírez Gil.