

ciencia *Política*

Revista Ciencia Política

Publicación semestral del Departamento de
Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia

Director

Julio Quiñones Páez

Coordinador académico

Leopoldo Múnera Ruiz

Comité editorial

Manuel Alcántara

Universidad de Salamanca

Alfredo Gómez-Muller

Universidad François-Rabelais de Tours

Leopoldo Múnera Ruiz

Universidad Nacional de Colombia

Matthieu de Nanteuil

Universidad Católica de Lovaina

Francisco Rojas

Flaco

David Roll Vélez

Universidad Nacional de Colombia

André Noël Roth

Universidad Nacional de Colombia

Maguemati Wabgou

Universidad Nacional de Colombia

ASISTENTA EDITORIAL

Melina Lombana Reyes

Comité científico

Mario Aguilera Peña

Cathy Conaghan

Frédéric Debuyst

Jorge Iván González

Ricardo Sánchez Ángel

Rodrigo Uprimny Yepes

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

Departamento de Ciencia Política

Carrera 30 45-03, Edificio 201, oficina 301

Bogotá, Colombia

Teléfono 316 5000, ext. 17309-17337

Correo electrónico: depciop_bog@unal.edu.co

Revista Ciencia Política

recipo_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

www.derecho.unal.edu.co/recipo

Derechos reservados

Edición/diseño/cubierta

Patricia Miranda / Camilo Umaña / Olga Lucía García

ISSN 1909-230X

· La revista *Ciencia Política* es un instrumento de comunicación con la sociedad y, en particular, con la comunidad académica y científico-política, del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Se trata de una publicación semestral que se comenzó a editar en el año 2006 y que se orienta a catalizar el debate politológico en el ámbito colombiano, con una perspectiva global, ajena al enclaustramiento disciplinar y encaminada al desarrollo de la función pública de aportar a la construcción de una ciudadanía más informada, más crítica y más activa.

· El campo en el que se desenvuelve *Ciencia Política* es la publicación de artículos inéditos de investigación, de reflexión y de revisión en temas de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas y relaciones internacionales y globales. Para ello, la revista se estructura alrededor de tres secciones: "Tema central", en la que se desarrolla en extenso un tema previamente seleccionado; "Otras investigaciones", que incluye textos de diferentes temáticas y orientaciones; y "Recensiones", dedicada a la reseña de publicaciones recientes.

· *Ciencia Política* se encuentra incluida en el Índice de Publicaciones Seriadadas, Científicas y Tecnológicas Colombianas, Colciencias, Categoría C y en el Índice, Directorio y Catálogo de Latindex.

ciencia Política

Julio
Diciembre
2010

10

Pensamiento crítico en Colombia

-
- 9 Subjetividad y justicia social: reflexiones a partir de Levinas
[Subjectivity and social justice: reflections on Levinas]
ALFREDO GÓMEZ-MULLER
-
- 22 Cultura política mafiosa en Colombia
[Mafiosi political culture in Colombia]
ÓSCAR MEJÍA QUINTANA
-
- 43 Las ciencias sociales desafiadas por el nuevo orden capitalista
[The Social Sciences challenged by the New Capitalist Order]
VÍCTOR MANUEL MONCAYO CRUZ
-
- 66 Crítica y ciencias sociales
[Critique and social sciences]
LEOPOLDO MÚNERA RUIZ
-
- 84 Acerca del estado actual de la teoría del Gobierno
[About the current situation of the theory of Government]
JULIO QUIÑONES PÁEZ

3

Otras investigaciones

-
- 120 Marcuse y Rawls y sobre la Tolerancia
[Marcuse and Rawls on Tolerance]
DIEGO MAURICIO HERNÁNDEZ GUZMÁN
-
- 136 Hacer vivir y dejar morir: la construcción de la esfera pública en la Nueva Granada durante el siglo XIX. Una perspectiva desde los hombres afroamericanos
[Make live and let die. Building the public sphere in New Granada during the nineteenth century. A perspective from afro American men]
MARÍA FERNANDA CEPEDA ANAYA
SERGIO ARMANDO LESMES ESPINEL
-
- 153 Aproximaciones a la transnacionalidad y el codesarrollo en las migraciones internacionales
[Approaches to the transnationality and the codevelopment in the international migrations]
CAMILO CAMACHO ESCAMILLA

Presentación

Los cinco artículos que conforman el tema central del presente número de *Ciencia Política* son una muestra ilustrativa, pero limitada, del pensamiento crítico actual en Colombia. Otros ensayos solicitados, como por ejemplo los relacionados con el feminismo de la diferencia, el postcolonialismo, la crítica al concepto de desarrollo o a los imaginarios sobre las sociedades rurales, tendrán que esperar una nueva oportunidad, pues los autores invitados no pudieron elaborarlos a tiempo. No obstante, los textos que son ofrecidos al lector representan una gama amplia de tendencias críticas dentro de la filosofía y las ciencias sociales colombianas.

El artículo de Alfredo Gomez Muller, “Subjetividad y justicia social: reflexiones a partir de Levinas”, siguiendo el análisis de la relación entre subjetividad y sentido que ha caracterizado sus escritos (Gómez Muller, 1991, 2003, 2008 a y b), se apoya en la filosofía moral de Levinas para estudiar la intersección entre subjetividad, política y cultura, a la luz de la dominación que media la tensión por el reconocimiento y la justicia interculturales. Enriquece así una línea de trabajo académico sobre el multiculturalismo y el sentido en la que se inscriben autores colombianos tan diversos como Orlando Fals Borda (2002), Alfonso Múnera (1998 y 2005), Rafael Gutiérrez Girardot (2006), Arturo Escobar (2009), Santiago Castro-Gómez (2005).

También en el horizonte de la reflexión cultural, el trabajo de Óscar Mejía Quintana, “Cultura política mafiosa en Colombia”, hace parte de una amplia reflexión sobre la cultura política, en diálogo crítico permanente con los diversos representantes de la Escuela de Frankfurt (Mejía Quintana, 2001; Mejía Quintana y Jimenez, 2006). El uso que hace el autor de los conceptos de cultura tradicional y carismática como fundamento de la cultura mafiosa colombiana se ubicaría en el cruce o la hibridación cultural que ha sido trabajado críticamente desde diferentes disciplinas en el país: la comunicación (Martín-Barbero, 2003 y 2008), la historiografía (Colmenares, 2008), la antropología (Escobar, 1999) o la teoría jurídica (López Medina, 2004).

De otro lado, Víctor Manuel Moncayo, en “Las ciencias sociales desafiadas por el nuevo orden capitalista”, se ubica dentro de una corriente marxista bastante heterogénea, que comprende, por ejemplo, reflexiones filosóficas sobre la “modernidad postergada” (Jaramillo, 1994), los trabajos del mismo Moncayo sobre el mundo laboral y el Estado (Moncayo, 1974 y 2008) o la relectura de la historia colombiana “desde abajo” (Archila, 1991

y 2003) o desde la especificidad contemporánea de las luchas de clases (Aguilera, 1997; Aguilera y Vega Cantor, 1991; Sánchez Ángel, 2009; Vega Cantor, 2002). Sin dejarse atrapar por las estrechas clasificaciones dentro del marxismo, Moncayo indaga sobre los interrogantes que surgen para una concepción crítica de las ciencias sociales a partir de los desarrollos contemporáneos del capitalismo

Por su parte, Leopoldo Múnera (1998, 2008, 2009), “*Critique and Social Sciences*”, realiza un recorrido sintético por las diferentes formas de crítica que han ido constituyendo las ciencias sociales desde la modernidad hasta el mundo contemporáneo (auto, hetero, exo y altero referencial) tras la senda de los trabajos de Fals Borda (1987 y 1989), Estanislao Zuleta (1999) y Santiago Castro-Gómez (2007).

Finalmente, Julio Quiñones, en “Acerca del estado actual de la teoría del gobierno”, cierra el círculo de anteriores reflexiones suyas sobre teoría de la democracia (2006), de la gestión pública (2000 y 2009) y de la acción política (2006 y 2008), tratando de sacar a la luz la relación entre la acción política antisistémica y la actual recomposición de las formas de organización del gobierno, desde la centralidad autoritaria a la gobernanza.

En cuanto a la sección “Otras investigaciones”, la décima edición de *Ciencia Política* incluye trabajos sobre teoría política, relaciones internacionales y globales, y gobierno y políticas públicas. En el primer caso, el texto de Diego Mauricio Hernández, “Marcuse, Rawls y la tolerancia”, traba un diálogo entre dichos autores intentando mostrar cómo el primero ofrece un concepto de tolerancia mucho más rico que el segundo. De otro lado, el artículo “Hacer vivir y dejar morir: la construcción de la esfera pública en la Nueva Granada durante el siglo XIX. Una perspectiva desde los hombres afroamericanos”, de María Fernanda Cepeda y Sergio Lesmes, presenta una reflexión crítica sobre la formación de lo público en Colombia, tomando como hilo conductor la situación de los hombres afrocolombianos, sometidos a formas de exclusión tanto culturales como económicas. Por último, Camilo Camacho en “Aproximaciones a la transnacionalidad y el codesarrollo en las migraciones internacionales” analiza un tema clave en el actual panorama global como es el de las migraciones, apoyándose para ello en las categorías que el título del trabajo destaca e intentando resaltar su complementariedad tanto teórica como práctica.

LEOPOLDO MÚNERA RUIZ

Algunos textos de referencia

- Aguilera, Mario y Renán Vega Cantor. *Ideal democrático y revuelta popular. Bosquejo histórico de la mentalidad político popular en Colombia, 1781-1948*, Bogotá, Instituto María Cano, 1991.
- Aguilera, Mario. *Insurgencia urbana en Bogotá*, Bogotá, Colcultura, 1997.
- Archila Mauricio. *Cultura e identidad obrera: Colombia 1910-1945*, Bogotá, CINEP, 1991.
- Archila Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1999.
- *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005a.
 - *La poscolonialidad explicada a los niños*, Bogotá, Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar- Universidad Javeriana, 2005b.
 - y Ramón Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Instituto Pensar-Universidad Javeriana/IESCO-Universidad Central/Siglo del Hombre, 2007.
- Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura: ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*, Medellín, La Carreta Editores, 2008.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of The Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1999.
- Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1987.
- *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1989.
 - *Historia doble de la Costa*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, El Ancora Editores, 2002.
 - *La subversión en Colombia: el cambio social en la historia*, Bogotá, Ediciones Fica-Cepa, 2006.
- Gómez-Muller, Alfredo. *Chemins d'Aristote*, París, Le Felin, 1991.
- *Ética, coexistencia y sentido*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2003.
 - *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad*, Medellín, La Carreta, 2008a.
 - *La reconstrucción de Colombia: escritos políticos*, Medellín, La Carreta Editores/ Planeta Paz, 2008b.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Tradición y ruptura*, Bogotá, Random House Mondadori, 2006.
- Guzmán Campos, Germán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna. *La violencia en Colombia*, Bogotá, Taurus, 2005.
- Jaramillo Vélez, Rubén. *La modernidad postergada*, Bogotá, Temis, 1994.
- López Medina, Diego Eduardo. *Teoría impura del derecho: la transformación de la cultura jurídica latinoamericana*, Bogotá, Legis, 2004.

- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2003.
- “Comunicación y culturas en América Latina” en *Revista Anthropos*, Barcelona, n° 219, 2008.
- Mejía Quintana, Óscar. *La problemática iusfilosófica de la obediencia al derecho y la justificación constitucional de la desobediencia civil: la tensión entre los paradigmas autopiético y consensual-discursivo en la filosofía jurídica y política contemporáneas*, Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- y Jimenez Carolina. *Democracia radical, desobediencia civil y nuevas subjetividades políticas: alternativas a la democracia neoconservadora de mercado*, Bogotá, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina-Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2006.
- Moncayo C., Víctor Manuel. *El Leviatán derrotado*, Bogotá, Norma, 2004.
- y Rojas, Fernando. *Luchas obreras y política laboral en Colombia*, Medellín, La Carreta, 1978.
- Múnera Cavadía, Alfonso. *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, Bogotá, Banco de la República/El Ancora Editores, 1998.
- *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá, Planeta, 2005.
- Múnera Ruiz, Leopoldo. *Rupturas y continuidades: poder y movimiento popular en Colombia, 1968-1988*, Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales-IEPRI-Universidad Nacional de Colombia/CEREC, 1998.
- *Normalidad y excepcionalidad en la política (Schmitt, Agamben, Žizek y Virno)*, Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
 - et. alt. *Ensayos críticos de teoría política*, Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Quiñones, Julio. «El control ciudadano de la gestión pública», en *Sindéresis*, Bogotá, Auditoría General de la República, pp. 76-82, 2000.
- «Neoconservadurismo y radicalismo en la teoría contemporánea de la democracia» en *Ciencia Política*, Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, pp. 100-112, 2006.
 - «Sobre el concepto de resistencia civil en ciencia política» en *Ciencia Política*, Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, pp. 150-176, 2008.
 - «Sobre gestión pública y participación ciudadana» en Carlos Medina Gallego (comp.), *Control social a la gestión pública*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 95-108, 2009.
- Sánchez Ángel, Ricardo. *¡Huelga! Lucha de la clase trabajadora en Colombia, 1975-1981*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Thomas, Florence. *Conversaciones con Violeta: historia de una revolución inacabada*, Bogotá, Aguilar, 2006.
- Umaña Luna, Eduardo. *El humanismo social*, Bogotá, Universidad Nacional, 1997.
- Vega Cantor, Renán. *Gente muy rebelde: protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929)*, Bogotá, Pensamiento Crítico, 2002.
- Zuleta, Estanislao. *Acerca de la naturaleza de las ciencias sociales*, Bogotá, Ediciones Contravía, 1999.
- *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2007.

Subjetividad y justicia social: reflexiones a partir de Levinas

ALFREDO GÓMEZ-MULLER

Doctor en filosofía, profesor de la Universidad François-Rabelais de Tours.
agomezmr@hotmail.com

[Subjectivity and social justice: reflections on
Levinas]

PENSAMIENTO CRÍTICO EN COLOMBIA

Resumen

La justicia social se halla siempre referida a una concepción del sujeto y de lo que, en el sujeto, se considera ser una exigencia fundamental dirigida a la sociedad. Constituyendo el “material” de base para la construcción de las teorías y prácticas de la justicia, esta concepción interviene en la manera de entender las reglas de redistribución, de establecer las políticas públicas de solidaridad, de fijar opciones económicas, de concebir el desarrollo humano y de comprender las crisis económicas y los medios de superarlas. Invariablemente, se determina lo “justo” –y por consiguiente el ámbito del deber público y personal– a partir de una idea de lo que, en el ser humano, ha de ser respetado incondicional o prioritariamente, y que determina el contenido del sujeto público. El artículo examina esta estrecha imbricación entre lo normativo y lo antropológico a partir de un análisis de la dimensión crítica de la filosofía moral de Emmanuel Levinas. La crítica levinasiana de las morales de “manos vacías” permite reconstruir los principales lineamientos de las concepciones del sujeto público y de la subjetividad que, en la historia de la modernidad, apuntalan las diversas concepciones de la justicia y, por lo mismo, las diferentes concepciones éticas y políticas de la pobreza.

Palabras claves: ética, justicia, subjetividad, Levinas, individualismo.

Abstract

Social justice it's always refer to a subject conception, and related to that, to what is consider to be a fundamental demand towards society. Being the base for the construction of practices and theories around justice, this conception takes part in the ways in how it's concibed redistribution laws, solidarity policies, economic models, forms of understanding human development, economic crisis and the ways to get through them. Invariably, it determines what is 'fare' —and, as a consequence, the field of the public and personal duty— since the idea of what have to be unconditionally respected for the human being, that also defines the content of the public subject. This paper analyses this juxtaposition between the anthropological and the normative spheres, taking as starting point the analysis of the critique dimension of Emanuel Levinas's moral philosophy. The Levinas's critique to the “empty hands” moral, allow us to reconstruct the most important elements of the public subject and subjectivity notions, that, in modern history, derive in the several justice concepts, and, as a consequence, in different ethical and political understandings of poverty.

Keywords: Ethic, justice, subjectivity, Levinas, individualism.

En el presente texto queremos proponer algunas reflexiones en torno de la relación entre la problemática de la subjetividad y el tema de la justicia social. En efecto, entendemos la “pobreza” como un problema de justicia social: la pobreza es un producto social, y por consiguiente histórico, y no una determinación “natural” o necesaria de lo humano, generada por causalidades puramente externas. Más precisamente, la “pobreza” es una relación social y solo es inteligible en el marco de determinadas relaciones sociales, a través de las cuales las sociedades humanas se relacionan históricamente con la materialidad. La ontologización de la pobreza (“siempre habrá pobres”) o la onto-teologización de la pobreza (la pobreza como “castigo divino”) pertenecen a la ideología, en el sentido técnico y marxiano del concepto que remite a un tipo específico de representaciones de lo real, en las cuales las relaciones objetivas entre los humanos –y en particular las relaciones de dominación social y económica– son disimuladas, distorsionadas y desfiguradas a fin de reproducir las relaciones de dominación. Y al desenmascarar las bases ideológicas de los discursos establecidos sobre la pobreza –procediendo de hecho a una des-ontologización del problema de la pobreza–, Marx introduce una serie de elementos teóricos y metodológicos que condicionan la posibilidad de un tratamiento crítico, no-ideológico, del hecho de la pobreza; el tipo de tratamiento que debería ser hecho en las universidades y centros de investigación, distanciándose de todo discurso establecido que pretendiera banalizar y justificar la pobreza como una especie de “fatalidad”.

La pobreza pertenece a la problemática de la justicia social entendida en sus dos niveles de significación principales: en sentido restringido, la justicia social como justicia *socio-económica* (problema de la justa redistribución de los bienes y ventajas sociales producidos socialmente) y, en sentido amplio, como justicia *de la sociedad*, la cual puede englobar tanto la justicia pública (practicada por el ordenamiento público y constitutiva de lo político como tal) como la justicia moral o ético-moral (sin poder público de coerción). En cualquier caso, la justicia social se halla siempre referida a una concepción del sujeto o de lo que en el sujeto se considera ser una exigencia fundamental dirigida a la sociedad. Esta concepción, que puede haber sido tematizada o no, constituye el “material” de base para la construcción de las teorías y prácticas de la justicia; interviene, muy concretamente, en la manera de entender las reglas de redistribución, de establecer las políticas públicas de solidaridad, de fijar opciones económicas, de concebir el desarrollo humano y de comprender las crisis

1. En Occidente, los discursos sobre la pobreza como “castigo divino” se agotan, en lo esencial, hacia finales del siglo XVIII. Ver Jones (2007).

económicas y los medios de superarlas. Invariablemente, se determina lo “justo” –y por consiguiente el ámbito del deber público y personal– a partir de una idea de lo que, en el ser humano, ha de ser respetado incondicional o prioritariamente, y que determina el contenido del sujeto público.

El propósito de este trabajo es presentar algunos elementos que contribuyan a una exploración de esta estrecha imbricación entre lo normativo y lo antropológico, examinando la dimensión crítica de la filosofía moral de Emmanuel Levinas. La crítica levinasiana de las morales de “manos vacías” permite, en efecto, reconstruir los principales lineamientos de las concepciones del sujeto público y de la subjetividad que, en la historia de la modernidad, apuntalan las diversas concepciones de la justicia y, por lo mismo, las diferentes concepciones éticas y políticas de la pobreza. En su dimensión crítica, la obra de Levinas da acceso a la pregunta por las transformaciones culturales –relacionadas en particular con la comprensión de la subjetividad– que condicionan todo proyecto ético y político capaz de tomar en serio la exigencia de justicia que emana de la humanidad explotada, excluida y pauperizada.

La crítica de las morales de “manos vacías”

La ética de Levinas es fundamentalmente una crítica de las morales de “manos vacías”, esto es, de las morales que esquivan lo económico:

La “visión” del rostro en tanto que rostro es una cierta manera de habitar en una morada o, dicho de manera menos singular, una determinada forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana puede jugarse por fuera de la economía, ningún rostro puede ser abordado con las manos vacías y la puerta cerrada. (Levinas, 1980:147)²

La insistencia de Levinas en la dimensión económica de la moral, visible a lo largo de toda su obra, marca una distancia frente a la tradición liberal individualista y, más precisamente, frente al universalismo abstracto de Kant. “En el reino de los fines” –escribe–, la persona o la voluntad se define por su capacidad de dejarse “afectar por lo universal” o de “querer lo universal o lo razonable”, lo cual equivale a negar su singularidad y su situación propia. Ahora bien, sin singularidad, el mundo moral es un mundo “sin multiplicidad”, sin verdadera pluralidad, un mundo en donde el “lenguaje pierde todo significado social”: la palabra, en efecto, “no se instaure en un medio homogéneo y abstracto, sino en un mundo en donde

2. Las traducciones al castellano son del autor.

es preciso socorrer y dar”, un mundo en donde no se acoge al Otro con las “manos vacías” (Levinas, 1980:191-192). Para Levinas, la ética no se reduce al “acuerdo de un ser aislado con una ley que se impone a todos, razonable y universal” (Levinas, 1980:230); la ética exige el “acoger” con las manos llenas, es decir una relación que pasa por la materialidad o la economía y que, por lo mismo, confiere a la responsabilidad un carácter positivo: ser moral es tener que responder del otro.

La oposición entre las morales (2) de “manos vacías” y la ética levinasiana de la acogida o del deber positivo remite a otra oposición, de orden “antropológico”, que se relaciona con la concepción del sujeto práctico, de su libertad constitutiva y, de manera más general, de la subjetividad como tal. La tradición liberal individualista de las “morales” de manos vacías se halla referida a una comprensión de la subjetividad como pura *soberanía*, que corresponde históricamente a la expansión de la economía de mercado durante los siglos XVI y XVII, y que encontramos de nuevo en Kant en el siglo XVIII: “la libertad como posibilidad de comenzar [...] es la producción del Yo” (Levinas, 1980:121). Pensada en el marco de una antropología esencialmente dualista, que opone lo “empírico” (la determinación externa) a lo “racional” (la autodeterminación)³, la libertad o el Yo se identifica al acto incondicionado de la razón pura, esto es, el acto de una razón abstraída de la experiencia, no contaminada por el tiempo, la historia, la sociedad, la corporeidad y las determinaciones de la sensibilidad. En esta perspectiva, la libertad en tanto que “facultad de comenzar por sí misma una serie de advenimientos” exige estar desligada de todo comienzo en el orden de la experiencia, incluida la experiencia social: el sujeto es “libre”, el Yo es Yo, independientemente de la interacción social. La autonomía, que tiende aquí a confundirse con “la autarquía de un yo” (Levinas, 1980:16), es puesta como principio o fundamento de la moralidad, determinando de este modo la regla que todo sujeto, abstractamente considerado como racionalidad práctica incondicionada, puede y debe reconocer en tanto que regla práctica universal. La moral equivale, en última instancia, al respeto de aquello que es “incondicionado” en cada uno; a saber, la autonomía del sujeto y su “poder de comenzar por sí mismo”, que Kant asimila a la “personalidad” (Kant, 1976:91). Lo mismo que la regla “moral”, la definición del ser-persona se hace independientemente de la relación social y, más generalmente, independientemente del tiempo y del mundo; lo cual

3. El hombre es, “por un lado, fenómeno, pero por otro, del punto de vista de ciertas facultades [el entendimiento y la razón], es un objeto simplemente ininteligible, dado que su acción no puede de ninguna manera ser atribuida a la receptividad de la sensibilidad”. Kant (1984, 401-402).

equivale a decir que no se refiere para nada a la persona concreta de la experiencia, es decir, a una persona que puede tener necesidad de socorro y solidaridad. Lo que es autónomo no es la subjetividad, sino un sujeto anónimo (pura razón universal que prescribe entrar en lo universal) sobre el cual descansa la inteligibilidad de la moral kantiana.

A distancia de esta concepción abstracta y autárquica del sujeto práctico, la ética levinasiana del “acoger” no pretende separar la libertad de la necesidad, la racionalidad de la corporeidad, la forma del contenido, lo universal y lo singular. En la necesidad, anota, la libertad supuestamente incondicionada descubre

[...] una condición en su propio producto, como si este producto no recibiese su sentido a través de una conciencia que concede un sentido al ser. El cuerpo es un permanente cuestionamiento del privilegio que se atribuye a la conciencia de “conceder un sentido” a toda cosa [...]. El mundo en que vivo no es simplemente el correlato o lo contemporáneo del pensamiento y su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad. (Levinas, 1980:102)

La libertad humana es la libertad de una subjetividad condicionada por la corporeidad, por el tiempo y por lo social, es decir, por la “realidad del alimento” y del elemento, que la subjetividad experimenta como necesidad. La categoría de la necesidad, que es central en su ética, aproxima a Levinas de la ética de Marx y de otras expresiones del pensamiento socialista de los siglos XIX y XX; proximidad de la que da testimonio la afirmación de Levinas según la cual en el marxismo “hay reconocimiento del otro”: Marx “tomó al Otro en serio” (Levinas, 1991:130). La vulnerabilidad constitutiva de lo humano, que señala la realidad de la necesidad, es asociada por Levinas a la estructura de la temporalidad: la materialidad – aquello que Levinas nombra el “elemento” o lo “elemental” – no se reduce a la materialidad-presente que puede ser sujeta, controlada, dominada, utilizada y asimilada en tanto que cosa disponible y que, transformada en alimento y posesión, apacigua la inquietud de una subjetividad concreta; la materialidad es temporal, y contiene la “inseguridad del mañana” (Levinas, 1980:117 y 133). Las “incertidumbres del futuro” recuerdan que la independencia del Yo alberga una dependencia primordial. El tiempo es como la falla de la soberanía absoluta, en el sentido de que cuestiona perpetuamente la ingenua posesión de las cosas, del mundo y de sí mismo. Hay una dimensión económica del tiempo, que Levinas expresa en la referencia, muy frecuente en su obra, a la “inseguridad del mañana”. El tiempo por venir se anuncia como posible crisis de la “satisfacción de las necesidades”, revelando así la ilusión de la libertad incondicionada: “la

inseguridad del mañana, el hambre y la sed, se burlan de la libertad” (cf. Levinas, 1980:117, 119-129, 124, 132, 134).

Esta subjetividad vulnerable, no soberana, determinada por la necesidad y afectada por el tiempo, es también social, afectada por el Otro. A diferencia del sujeto autárquico de la ideología liberal, la subjetividad real es de entrada relación con los otros, como la subjetividad entendida por las tradiciones del pensamiento social. Para Levinas, el modo original de la relación interhumana es el lenguaje, que mantiene la trascendencia del Otro en el seno de la proximidad. Por esto, el lenguaje es originalmente relación con un “rostro”; esto es, con una subjetividad que adviene en tanto que singularidad y que por ello trasciende el concepto, escapando así a toda tematización: el *rostro* se revela sólo en el encuentro, que inaugura el *cara a cara*. Irreducible a toda totalización, a todo conocimiento objetivo, a toda determinación puramente lógica o meramente positiva, empírica o “física”, el rostro es el acontecer de la exterioridad como tal y, por lo mismo, el “acontecer original de la significación” (Levinas, 1980:181). En el “cara a cara original del lenguaje”, el otro “habla”; muchas veces sin pronunciar una palabra. En este decir, silencioso o articulado, el otro dice su exterioridad, es decir, se significa como Otro; alteridad inasimilable y por ende sin “lugar” en el mundo invadido por el Mismo. El cara a cara adviene en efecto en un mundo que siempre se encuentra ya ocupado y poseído por el “egoísmo” del Mismo: un mundo ya representado, tematizado y configurado según las finalidades y medios del Mismo; un mundo en el cual el Otro siempre se encuentra ya no reconocido en su singularidad de rostro. Para significar la esencial vulnerabilidad del rostro que carece de “lugar” (el rostro es “utópico”) en este mundo ya ocupado, Levinas evoca las figuras bíblicas del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero: cuatro condiciones sin lugar, sin recursos, sin estatuto y sin papeles de identidad. Cuatro condiciones que expresan la dimensión “material”, social y económica, del no reconocimiento del otro: la presentación del rostro se refiere siempre a mis “poderes” sobre las cosas y “se yergue dura y absoluta desde el fondo de la mirada indefensa en su desnudez y su miseria” (Levinas, 1980:174). Lejos de ser una entidad abstracta –como el Yo de la libertad-comienzo–, el rostro se anuncia como una exterioridad encarnada, y por consiguiente expuesta a la desnudez, al frío, al hambre, a la miseria, a la muerte. La presencia del rostro cuestiona “mi” mundo, enteramente dispuesto hacia Mi mismo. Cuestiona el orden de un mundo en donde el otro no tiene lugar; señala, positivamente, la exigencia de un lugar, la *utopía necesaria* de otro orden del mundo; de un mundo en donde el trabajo, la posesión, el poder y la libertad tendrían otro sentido o, más sencillamente, en donde tendrían sentido. El rostro enseña el imperativo

del acoger, es decir, lo ético y lo político. Me enseña que he de responder: instituye al sí mismo como respondiente, y resignifica el poder-comenzar de la libertad como poder-responder.

La necesidad y la libertad

Desde los siglos XVIII y XIX, estas dos referencias antropológicas –las teorías atomistas del sujeto soberano, por un lado, y las teorías sociales de la subjetividad vulnerable, por otro– intervienen de manera decisiva en el conflicto social, ético y político. Se hallan asociadas a diversas maneras, a menudo incompatibles, de entender lo ético y lo político. Una de las diferencias fundamentales entre estas concepciones opuestas de lo ético y lo político se relaciona con el rol y la función de la categoría de necesidad. De manera muy esquemática, podemos distinguir dos tendencias mayores, cuya oposición sigue delimitando en gran parte el espacio contemporáneo del conflicto social y político: por un lado, las morales y políticas que separan la “libertad” de la necesidad o que subordinan incondicionalmente la necesidad a la “libertad”; por otro, las morales y políticas que articulan las categorías de libertad y necesidad y que, por ello, resignifican la categoría de “libertad”.

Perspectiva liberal individualista

La primera tendencia, que corresponde en lo esencial a la tradición del liberalismo individualista, puede ser ilustrada de nuevo a partir de Kant, así como a partir de uno de sus herederos contemporáneos: John Rawls.

- La formulación sin duda más radical de la separación entre la “libertad” y la necesidad se encuentra en Kant, quien excluye la necesidad (y la justicia redistributiva en tanto que problemática de la necesidad) del campo estricto de la moral entendida como normatividad universal. Según Kant, el sujeto moral, al igual que el sujeto de derecho, ha de ser considerado exclusivamente como simple libertad y no como sujeto de necesidad o de deseo; para Kant, la tarea de tomar a cargo las exigencias vinculadas a la necesidad pertenece a las “acciones de beneficencia”, esto es, a la caridad y no al derecho (Kant, 1988:104). En la misma perspectiva, Kant excluye la *economía* de la “filosofía práctica”: estando enteramente basadas en un “concepto natural”, las economías “doméstica, rural y política” estarían determinadas por prescripciones que serían “simples corolarios” de la ciencia de la naturaleza, y que Kant opone a los preceptos morales y prácticos, los cuales “se basan enteramente en el concepto de libertad” (Kant, 1986:22).

- Una formulación más matizada de la separación entre la “libertad” y la necesidad aparece en el proceduralismo liberal de John Rawls, quien afirma la primacía incondicional (“prioridad lexical”) del principio de *libertad igual para todos* sobre el principio que gobierna *las desigualdades sociales y económicas* (“principio de diferencia”) (Rawls, 1987:69). Por *prioridad lexical*, Rawls entiende el hecho de que los principios que “se hallan situados antes en la serie tienen un *valor absoluto*, por decirlo así, en relación con aquellos que vienen después, y no admiten ninguna excepción” (Rawls, 1987:68)⁴. La tesis de la prioridad del principio de “libertad” sobre el principio que gobierna “las desigualdades sociales y económicas” supone la interpretación de la “libertad” como valor absoluto y, consecuentemente, la interpretación de la necesidad como valor relativo. La tesis de este absoluto de “libertad” –que implica la idea de que la regla de libertad puede ser determinada independientemente de la regla de justicia distributiva– tiene por corolario la afirmación según la cual la “libertad sólo puede ser limitada a nombre de la libertad misma” (Rawls, 1987:287, 280). ¿Qué es pues la “libertad”, ese valor absoluto que no admite ninguna limitación externa y se afirma por consiguiente como medida de la justicia?

17

En su *Teoría de la justicia*, Rawls no responde a esta pregunta. En el párrafo 32, que lleva sin embargo por título “El concepto de libertad”, Rawls afirma querer “evitar la discusión relativa al significado de la libertad”: según él, en efecto, “las cuestiones de definición sólo tienen, en el mejor de los casos, un rol secundario” (Rawls, 1987:237). En vez de una determinación conceptual de la libertad, Rawls pretende estudiar la libertad “en relación con las restricciones constitucionales y legales” establecidas históricamente en los Estados Unidos y en otros regímenes liberales, lo cual quiere decir que toma ante todo en consideración las libertades denominadas públicas, tales como la libertad de conciencia, la libertad de expresión y el derecho a un proceso equitativo (Rawls, 1987:239)⁵. A través de todas estas figuras particulares de las libertades públicas, Rawls señala una concepción de la libertad que se vincula

4. Las bastardillas son del autor.

5. Esta asimilación de la libertad al derecho explicita, de hecho, el significado o la “definición” fundamental de la libertad que Rawls considera como evidente y por consiguiente como algo que se sustrae a todo cuestionamiento en el marco de una teoría de la “justicia”.

directamente a Kant y a la tradición liberal clásica: la libertad como soberanía o pura independencia. A partir de esta concepción, el “problema” de la libertad se reduce al problema de la delimitación de un espacio de la soberanía que sea compatible con la exigencia de coexistir con otros sujetos igualmente soberanos e independientes: la finalidad fundamental de la justicia es la determinación de lo permitido o lo prohibido en el ejercicio de la “libertad” de los *individuos*⁶. De este modo, la tesis rawlsiana o liberal deontologista del primado de la “libertad” se presenta como una variación de un mismo tema tradicional en la tradición liberal; a saber, la tesis del primado de una concepción de la justicia orientada hacia el respeto de las “libertades públicas”, sobre las concepciones de la justicia que asumen las exigencias relacionadas con las necesidades determinadas por la corporeidad. Sin embargo, la idea misma del *primado* indica que, en la perspectiva de esta tradición liberal, ambas concepciones de la justicia son pensadas separadamente: la tesis del carácter *absoluto* de la libertad significa que las llamadas “libertades públicas” son consideradas haciendo *abstracción* de las necesidades de las subjetividades concretas, que son cuerpos; significa, por lo mismo, la idea según la cual la regla de libertad puede ser definida *independientemente* de la regla de justicia distributiva. El corolario de tal idea es una concepción de la moral y de lo político que podríamos caracterizar, en los términos de Levinas, como una moral y una política de las *manos vacías*.

La normatividad de las manos vacías expresa, ante todo, un cierto modo de relación con los otros: abordar a los otros con las manos vacías significa no considerarlo como un ser de necesidad, es decir, soslayar su condición de ser sensible, corporal y temporal. La normatividad de las manos vacías es la del sujeto práctico kantiano: un sujeto entendido como pura libertad o puro poder-comenzar. En la perspectiva de esta normatividad moral, política y jurídica, las relaciones con los otros se definen en términos esencialmente negativos (*no* afectar la “libertad” ni los bienes de los otros); la afirmación de deberes positivos hacia los otros, al estilo de los que practica el samaritano del relato bíblico, sería tan solo expresión de una opción ética particular, y no debería nunca pretender alcanzar el carácter de obligación universal. La solidaridad efectiva sería un asunto meramente “privado”, dado que cada cual tendría el “derecho” (la “libertad”) de utilizar sus bienes según su propio antojo, cualesquiera que sean las consecuencias sociales de ello –al interior de ciertos límites definidos por el imperativo de coexistencia–.

6. Hemos analizado esta concepción de la coexistencia así como sus supuestos antropológicos en Gómez-Muller (2003).

Perspectiva de las teorías y políticas de justicia social

La segunda tendencia corresponde, en lo esencial, a la memoria ética, social y política que evoca Martin Buber (1977) en su libro *Utopía y socialismo*, cuya edición francesa comporta un importante prefacio de Emmanuel Levinas. Los elementos primordiales de esta memoria son, por una parte, la comprensión de la subjetividad a la vez como *ser menesteroso* y como *libertad social*, y, por otra, desde esta base hermenéutica y epistemológica, la afirmación de los deberes positivos hacia los otros como contenido fundamental de la normatividad práctica. En esta memoria, que va de Proudhon y los socialistas llamados utópicos hasta Buber, pasando por Marx y Landauer, el referente antropológico de la normatividad social, ética, política y jurídica es la subjetividad real, esto es, una subjetividad originalmente vinculada a los otros y marcada por la necesidad. Las subjetividades que habitan el “mundo” no se definen primero ni únicamente por su poder de determinarse a partir de sí mismas, sino por exigencias “materiales” que expresan vulnerabilidades esenciales: exigencia de alimento, de abrigo, de cuidados médicos, de educación y cultura, de protección social. Del imperativo de responder a tales exigencias llamadas materiales se desprende el significado “económico” de la normatividad social, ética, política y jurídica: en el mundo histórico de la necesidad o menesterosidad, el contenido del deber no es el mismo que en un mundo de puras “libertades”: aquí, en el mundo homogéneo de las “libertades”, la normatividad equivale al respeto de los otros entendidos como “libertad”; allá, en el mundo heterogéneo de las subjetividades marcadas por la menesterosidad –el mundo concreto de la experiencia–, la norma práctica significa la responsabilidad frente al otro entendido como libertad puesta en jaque por la necesidad. Puesta en jaque en el sentido del ajedrez: en el mundo real en que vivimos, la libertad es atacada, amenazada por el hambre, el frío y la enfermedad, pero también por la ignorancia y el consumo supuestamente “cultural” de masas.

En la filosofía de Levinas, estas dos determinaciones primordiales sustentan la comprensión de la ética como “acoger”, así como aquella dimensión específica de lo político que se norma según el modelo del “Estado de David” (Levinas, 1982:209-220). A estos dos niveles de la práctica, la normatividad reviste el significado de deber *positivo* hacia los otros. A diferencia del deber negativo que expresa el simple “respetar” a los otros –deber de *no* perjudicar a los otros–, el deber de acoger toma concretamente a cargo la corporeidad del otro, es decir, la vulnerabilidad de un ser singular expuesto al hambre, al frío, a la muerte. En el “acoger”, la libertad toma a cargo la vulnerabilidad del otro y, en este tomar a cargo, se resignifica a sí misma como poder-responder o *capacidad* de responder;

en el “respetar”, la libertad simplemente se abstiene de perjudicar al otro. Mientras que el respeto –que está comprendido en el acoger– señala una negación ética esencial (“no matarás”), el *acoger* introduce la positividad en la negatividad del deber (“no me dejarás morir”). Expresando “una simultaneidad de actividad y pasividad” (Levinas, 1980:62), el acoger no se halla referido a un medio homogéneo y abstracto, sino a un mundo de desigualdad y miseria, simbolizado por las figuras del pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano (Levinas, 1980:223). La referencia a estas figuras bíblicas⁷ no pretende imprimir un supuesto “giro teológico” a la normatividad ética y política, ni adoptar un punto de vista “miserabilista”: estas figuras son simbolizaciones de la esencial fragilidad de la condición humana como tal. Levinas expresa una significación *universal* de lo humano a través de expresiones *particulares* de lo humano como el pobre y el extranjero. Sin embargo, resulta significativo que la necesidad sea entendida y simbolizada a través de *estas* figuras particulares, que señalan diversamente la privación económica y social. Levinas subraya aquí la heterogeneidad del mundo social real y, en esta heterogeneidad, la prioritaria responsabilidad ética y política hacia los más frágiles. Una responsabilidad que tiene de entrada un significado económico y que acude a nuestra capacidad de abolir “la propiedad inalienable” (Levinas, 1980:48). En un sentido cercano de la “opción preferencial por los pobres” de las teologías latinoamericanas de la liberación (Gutiérrez, 1980), la atención levinasiana a los seres socialmente más vulnerables recuerda que el acoger “no puede jugarse por fuera de la economía” (Levinas, 1980:147). Acoger a los otros con las manos llenas, es dar de beber al que tiene sed, de comer al que tiene hambre, acoger en lo “suyo” –casa, comunidad, país– al que no tiene o ya no tiene donde instalarse: “Reconocer a los otros, es dar [...], llegar hasta ellos a través del mundo de las cosas poseídas, instaurando simultáneamente comunidad y universalidad, por medio del don” (Levinas, 1980:48-49). Con esta referencia al don, Levinas no pretende reducir la normatividad a una especie de paternalismo de la limosna –en la medida en que se pueda identificar la limosna con las “migajas económicas” que la soberanía puede ceder sin cuestionar su posesión egocéntrica del mundo. El “don” no es limosna, en el sentido vulgar y devaluado de la palabra, puesto que lo que dice el llamado del rostro es justamente la puesta en cuestión de la apropiación egocéntrica del mundo: de mi apropiación privada del mundo, en la singularidad del cara a cara, y de nuestra apropiación exclusivista del mundo, en la realidad social que integra indefectiblemente al *tercero* y abre la dimensión de lo político. En el terreno social

7. Cf. Ex 22.21, Dt 24.19, Jr 7.6, Ps 10.18.

y político, acoger al Otro significa obrar, a través de medios que según Levinas deben siempre preferir la no-violencia, por la construcción de una sociedad social y económicamente más justa. La crítica levinasiana del individualismo liberal, por lo general silenciada por los intérpretes liberales que pretenden presentar el pensamiento de Levinas como una forma de individualismo ético, se traduce políticamente en la tarea de hacer explotar (*éclater*), “en la propiedad exclusiva del gozo, la comunidad de los bienes de este mundo” (ibidem). Asumir su responsabilidad hacia el tercero –el otro ausente o puesto en segundo plano en el “puro” encuentro cara a cara– requiere una política del compartir, que realice un modelo alternativo de relación con el trabajo y con las cosas producidas: otra economía y otra política, capaces de asumir lo que Levinas llama, en su prefacio al libro de Martin Buber *Utopía y socialismo*, el “deber-ser utópico” de un nuevo “estar-juntos” o de una “colectividad sin “poderes”” (Levinas, 1991:10-11; 1980:218; 1982:219).

Bibliografía

- Buber, Martin. *Utopie et socialisme* [prefacio de Emmanuel Levinas, traducción francesa P. Corset y F. Girard], Aubier Montaigne, París, 1977.
- Gomez-Muller, Alfredo. *Ética, coexistencia y sentido* [prefacio de Jean Ladrière], Centro Editorial Javeriano (CEJA), Bogotá, 2003.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- Jones, Gareth Stedman. *La fin de la pauvreté? Un débat historique*, Ere, París, 2007.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure* [traducción francesa A. Tremesaygues y B. Pacaud], Presses Universitaires de France, París, 1984.
- Critique de la faculté de juger* [traducción francesa A. Philonenko], Vrin, París, 1986.
- Métaphysique des mœurs, I: Doctrine du droit* [traducción francesa A. Philonenko], Vrin, París, 1988.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980.
- L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, París, 1982.
- “Philosophie, justice et amour” (entrevista con R. Fernet-Betancourt y A. Gomez-Muller), en: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset-Livre de Poche, París, 1991, p. 130.
- Rawls, John. *Théorie de la justice* [traducción de C. Audard], Seuil, París.

FECHA DE RECEPCIÓN: 2 DE MARZO DE 2010
FECHA DE APROBACIÓN: 22 DE SEPTIEMBRE DE 2010

Cultura política mafiosa en Colombia

ÓSCAR MEJÍA QUINTANA

Doctor en filosofía. Profesor Titular de la Facultad de Derecho, Ciencias

Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia

omejiaq@unal.edu.co

[Mafiosi political culture in Colombia]

PENSAMIENTO CRÍTICO EN COLOMBIA

Resumen

El presente artículo aborda la temática de la cultura mafiosa en Colombia. Sus ejes principales son, sustancialmente, que la cultura mafiosa se basa en una cultura política tradicional y carismática, y que al ser este tipo de cultura política predominante en Colombia, la mafiosa es parte constitutiva de nuestra identidad nacional. El escrito reconstruye las diferentes perspectivas, teóricas y empíricas que han intentado dar razón de esta cultura mafiosa en el país.

Palabras claves: cultura mafiosa, cultura política colombiana, élites, Estado mafioso.

Abstract

This article explores mafia culture in Colombia. The article main arguments are that this mafia culture is based upon a traditional and charismatic political culture, and if this kind of political culture is dominant in Colombia, mafia culture is constitutive of the Colombian national identity. The article examines the different perspectives that have tried to account for the mafia culture in Colombia.

Key words: mafia culture, Colombian political culture, elites, mafia state.

Introducción

La cultura mafiosa en Colombia es un fenómeno inocultable cuyo punto de inflexión se produce hace 20 años con el asesinato de Luis Carlos Galán a manos del cartel de Medellín y, si nos atenemos a las investigaciones en punta, con la complicidad de sectores políticos comprometidos ya con el narcotráfico. Lo cierto es que a partir de ese asesinato el fenómeno del narcotráfico, cuyos tentáculos ya habían penetrado amplios sectores de la vida nacional, en especial de sus regiones por la producción y el tráfico de la droga, se proyecta con fuerza y decisión sobre la vida social y política del país.

El hecho mismo de que la Constituyente de 1991 se convoque en el marco de una crisis sin precedentes, donde el Estado reconoce su impotencia para darle salida por los cauces institucionales y que la influencia del narcotráfico para prohibir la extradición se hubiera hecho evidente, ponen de presente que su influencia ya no era sólo clandestina sino que tenía la clara determinación de hacerse política.

Sin abordar los pormenores del proceso que desbordan la intención inicial de este escrito, lo cierto es que paralelamente ya venía consolidándose en Colombia una cultura mafiosa de la que empezaban a dar cuenta periodistas, cronistas, intelectuales y estetas. La cultura de la ostentación, de los bienes suntuarios, de las mujeres plásticas, del dinero fácil, se vuelve parte de nuestra cotidianidad y empieza a ser aceptada por sus élites dirigentes como un mal necesario, asumiendo paradójicamente muchos de estos desvalores como propios.

El dinero, no importa de dónde provenga, se vuelve el rasero de medición más que los méritos o los logros por esfuerzo propio. La narrativa y el cine empiezan a dar cuenta de ello de manera sistemática: los tiempos en que Macondo y el realismo mágico pretendían caracterizar la identidad colombiana empiezan a ser reemplazados por una narcocultura que inicialmente viene de la mano de clases y sectores emergentes, pero que bien pronto se filtra al conjunto de la sociedad.

León Valencia lo describía, entre jocosa y dramáticamente, así:

Aquí, en estas tierras ubérrimas, en este desbordado río de la imaginación, ha nacido el *narc-déco*. Hay un eco francés en esta corriente criolla; también acá su influencia trasciende las artes y se afina con una fuerza en la vida cotidiana. Pasa con fluidez de la literatura, la música y la arquitectura al cuerpo exuberante de las niñas de 15 años; se detiene juguetona en la pintura, avanza hacia la manera de vestir de los señores y descansa, por fin, en las salas de cine. Pero los franceses van a palidecer cuando se den cuenta de que sus “años locos”, su *belle époque* fue un juego de niños comparado con nuestro

estridente cambio de milenio, con nuestra era de carteles, “paras” y águilas. Van a ver que nuestro arte decorativo no se detuvo en los interiores de casas y edificios y, con gran audacia, se metió con el cuerpo y se propuso moldear senos y culos, cincelar caderas y muslos, corregir labios y respingar narices. (León Valencia, 2008)

El presente escrito busca explorar la relación entre la cultura política y la cultura mafiosa en Colombia, convencido de que el piso de la segunda se lo da la primera y que es, por tanto, imperativo evidenciar esos nexos. La cultura mafiosa encuentra un caldo de cultivo propicio en la cultura política colombiana que hoy en día podemos entender mejor que hace 20 años. De ahí el propósito de ofrecer los fundamentos epistemológicos desde los cuales abordar la problemática de la cultura mafiosa en Colombia, tratando precisamente de poner de relieve, más allá de los epifenómenos, los marcos conceptuales y categorías desde los cuales poder interpretar y explorar el problema en términos de cultura política.

Cultura mafiosa en Colombia

La cultura mafiosa en Colombia es un fenómeno inocultable. Se venía perfilando desde la década de los setenta a nivel nacional, si bien ya tenía antecedentes regionales tanto en la costa caribe como en el interior en el contrabando tan propio a las etnos de la primera, como en el negocio de las esmeraldas, en el altiplano cundiboyacense, particularmente. Ambas situaciones se verían más tarde catalizadas durante la bonanza de la marihuana tanto, de nuevo, en la región costera por la famosa marihuana de la Sierra Nevada, como en el altiplano, paso obligado de otra famosa variante cultivada en los llanos orientales.

Alfredo Molano daba esta lectura del fenómeno en sus orígenes:

En nuestro medio hay una herencia política que va de los chulavos y pájaros de los años 50, pasa por las bandas de esmeralderos y contrabandistas de los 60 y 70, y entrega su legado a los narcos, llamados mágicos —juego burlón con la palabra mafia—, que reinan hasta hoy y que ya compraron boleta “a futuro” bajo el nombre de “los emergentes”. Fue sin duda la aristocracia del país —blanca y rica— la que primero sintió, resintió y ridiculizó los síntomas externos de la mafia, su cultura extravagante, irrespetuosa, presuntuosa, que construía clubes sociales completos si le negaban la entrada a uno, que compraba los más lujosos carros, los más finos caballos de paso, las haciendas más linajudas, los jueces más rigurosos, los generales más amedallados, en fin, que se puso de ruana todos los valores de la autodenominada “gente bien”, que descubrió pronto, para su propia

fortuna, que era mejor asociarse a la mafia que luchar contra ella. Y así lo hizo. (Molano, 2008)

Ya entonces se apreciaban como expresiones exóticas en este provinciano país esas primeras manifestaciones de la cultura mafiosa que se distinguían por una ostentación de mal gusto rechazada por una sociedad todavía apegada a sus tradiciones y formalismos. Pero lo exótico fue dando paso a lo cuasi-evidente que, sin embargo, por esa misma pacotería de sus élites, se intentaba mimetizar con el remoquete casi divertido de los “mágicos”, haciendo alusión a que ya el dinero mal habido hacia aparecer de la noche a la mañana lo que se quisiera, aunque el Estado ya tenía claro, a través de la ventanilla siniestra del Banco de la República, cuanto podía ello favorecer a las todavía exiguas rentas nacionales (Kalmanovitz, 2003).

La represión contra la marihuana, que paradójicamente le abrió las puertas a la producción en Estados Unidos, ambienta lentamente la producción de cocaína, no sólo en Colombia sino en la región andina en general, e instaura una cadena que ha sido imposible de desmontar y cuya política de represión, en la periferia, se ha centrado en sus dos eslabones más débiles: la producción y el narcotráfico, sin realmente combatir el consumo, la distribución y la financiación en los países del centro. Imposible de combatir como el capitalismo mismo, pues cómo un negocio, legal o ilegal, que pueda tener un rendimiento del 6.000/100 puede desmontarse en una economía global de mercado? La droga terminaba siendo funcional al capitalismo mismo.

Pero el costo para Colombia, particularmente, por ser un país geográficamente clave para el procesamiento y tráfico de la droga en general ha tenido efectos devastadores. A finales de los ochenta, el narcotráfico comprende la importancia de extender sus tentáculos al interior del Estado y concibe una estrategia, podríamos decir simple, de penetración del Congreso. En ese momento ya era claro que en el Congreso existían sectores de parlamentarios con nexos con el narcotráfico y se bosquejaba la intención de los propios “capos” por acceder al congreso, sin duda para ampararse por la inmunidad parlamentaria que en ese entonces todavía imperaba en Colombia. Esta estrategia es detenida parcialmente en especial por la resistencia que representó entonces Luis Carlos Galán y el Nuevo Liberalismo y que le costaría la vida a Rodrigo Lara, ministro de Justicia del gobierno Betancur, y más tarde al mismo Galán, líder del movimiento.

Lo que sucede después consagra el trágico destino de Colombia. La influencia del narcotráfico se proyecta dentro de la Constituyente y logra

el mandato constitucional de la no extradición que había sido su bandera desde hacía años (“Preferimos una tumba en Colombia a una cárcel en Estados Unidos”). Pese a la aparente sumisión de Pablo Escobar, rápidamente la farsa de su sometimiento a la justicia queda al descubierto y la alianza del Estado para lograr su recaptura inicia, por la vía pragmática de “el fin justifica los medios”, lo que podríamos denominar la “colonización mafiosa del Estado” en dos sentidos: primero, por la alianza Estado-mafia que se concreta desde ese momento y, segundo, estrechamente ligado y paralelo, por la lucha que el narcotráfico desencadena contra la guerrilla en el campo, ambientando y concretando su alianza con las élites regionales, terratenientes y ganaderas particularmente, que en poco tiempo daría nacimiento al paramilitarismo en Colombia (Duncan, 2006:240-277).

La presencia de dineros calientes en la campaña triunfante de Samper Pizano en las elecciones de 1994 consagra definitivamente la estrategia de colonización concebida por el narcotráfico que ya entonces, gracias a las Convivir (cooperativas para la administración de justicia privada con uso legítimo de armas largas) y al apoyo e impulso institucional que reciben en la gobernación de Álvaro Uribe en Antioquia, estrecha lazos con el paramilitarismo en su lucha contra la guerrilla, creando así un poderoso dispositivo militar para oponérseles (Medina, 2008).

La fallida estrategia del gobierno Pastrana por concretar un proceso de paz con las Farc y la doble táctica de estos de fortalecerse a su sombra, se cataliza en dos direcciones: la necesidad del narcoparamilitarismo (ya entonces imposible de diferenciar claramente) de combatir a la guerrilla y, segundo, la urgencia de culminar el proceso de colonización del Estado que garantizara dos propósitos: primero, derrotar definitivamente a la guerrilla y, dos, garantizar un proceso de paz (léase impunidad) del narcotráfico y el paramilitarismo con la sociedad y el Estado.

La reconocida periodista María Elvira Samper daba cuenta de ello en los siguientes términos:

No obstante los ingentes esfuerzos para derrotarlo, el narcotráfico sigue vivo y coleando y no sólo demuestra una formidable capacidad de adaptación a los cambios en el mercado ilegal, sino que hasta ha llegado a negociar directamente con las instituciones a pesar de no tener motivaciones políticas. Una capacidad de transformación mucho mayor que la de las instituciones para entenderla y enfrentarla, lo cual plantea un gran desafío a las ofensivas del Estado y a las políticas antinarcóticas que han sido un fracaso, como ya nadie se atreve a negar. (Samper, 2008)

La pirámide mafiosa

En ese contexto y, en especial, a partir de la presidencia Uribe, cuya sospecha de que su campaña fue apoyada por el paramilitarismo –como varios de sus cabecillas lo han reconocido en las audiencias respectivas– nunca se han disipado plenamente y, adicionalmente, a la sombra del proceso de paz con el paramilitarismo que permitió mimetizar como tales a varios sectores de narcotraficantes, se generaliza en Colombia esta cultura mafiosa que, sin embargo, es un fenómeno que tiene varios niveles de expresión y que no se puede reducir solamente a la captura de un gobierno o, incluso, del Estado, sino que hunde sus raíces en lo más profundo de esa problemática identidad colombiana (Contreras, 20029).

El esquema que desarrollamos pretende dar cuenta de ello, utilizando esa figura tan determinante en nuestro medio como han sido las famosas “pirámides”, símbolo precisamente de esa economía cuasi-mafiosa que se consolidó en toda la geografía nacional, tratando de sugerir con la metáfora la base sociológica y político-cultural que esta posee, para denotar que no es sólo una expresión estructural o superestructural sino que envuelve enteramente nuestra realidad. Incluso una dimensión simbólica que gravita pesadamente en nuestro imaginario y que, en mi parecer, es hoy en día uno de los factores sustanciales de esta cultura mafiosa que se ha apoderado de nuestra sociedad.

Sociedad y cultura política dominante

Si nos vamos a los tipos sociológicos weberianos que más arriba hemos presentado, no cabe duda que el tipo dominante en Colombia es el de un híbrido tradicional-carismático. Colombia, un país donde se ha intentado introducir desde hace 50 años un proceso de modernización forzada que ya en la década de los treinta con la República Liberal había sido anticipada y que se frustra con el asesinato de Gaitán y el periodo de la Violencia que entonces se inaugura, no logra, pese a esta modernización desde arriba, alcanzar los mínimos de una modernidad plena (Jaramillo, 1994).

Pese a los procesos de “urbanización”, producto más del desplazamiento que de una consecuente política de ciudadanización, Colombia no supera la preeminencia en su cotidianidad de un tipo de legitimación tradicional-carismática donde la tradición y la figura del líder priman sobre la de un Estado de derecho neutro e imparcial (Palacios y Safford, 2002). Epifenomenicamente ello se evidencia en nuestra historia política con los “istmos” pululantes que han caracterizado a nuestros partidos políticos hasta el día de hoy: gaitanismo, santismo, galanismo, laureanismo, alvarismo, pastranismo, etc., hasta llegar al uribismo reinante de nuestros



días. Incluso la izquierda, que debería ser más moderna, mantiene esas divisiones que siguen dando cuenta de mentalidades tradicional-carismáticas que se inscriben en una tradición política específica pero se identifican en ella con la figura de un líder particular (López de la Roche, 1994).

Así que nuestra condición sociológica puede caracterizarse como de una “modernización sin modernidad”, a lo que se suma que los mínimos de la modernidad política, la tolerancia y el pluralismo, por supuesto, nunca lograron ambientarse en nuestro país, donde primó, muy propio a su carácter rural y si acaso semi-rural, la exclusión y la intolerancia, como se evidencia aún en nuestros días. Colombia es así un país de mucha ubre y poca urbe, y nuestras “ciudades” son más conglomerados urbanos, caóticos y desorganizados que ciudades concebidas a partir de planes de desarrollo urbano, una noción relativamente reciente en nuestro ordenamiento (Palacios, 1999).

De ahí que esa primacía de la tradición y el carisma sobre una legitimidad legal-racional que nunca logró consolidarse plenamente no haga extraño que, en consecuencia, prime también un tipo de cultura política súbdita y parroquial sobre una participativa en Colombia. A un tipo sociológico dominante tradicional-carismático corresponde necesariamente un tipo de cultura política súbdito-parroquial, frente a una cultura política participativa, crítica y ciudadana, que sólo en pequeños sectores

parece existir en Colombia. Todo ello propicia esa forma característica de nuestra relación política que es el clientelismo que, en sus expresiones más rudimentarias, no es sino una práctica mafiosa de asumir la política y la relación con los partidos y el Estado (Calvi, 2004).

Son esas relaciones de compadrazgo, en lo sustancial rurales y semi-rurales, las que dan lugar a la percepción de que el Estado es para ser usufructuado por los “vivos”, de que la política no persigue un ideal de bienestar general, ni siquiera de bien común que es un concepto tradicional, que más bien es la posibilidad de lucrarse en favor propio por debajo del orden legal y que para ello el camino adecuado es una actitud de complicidad, nunca de crítica o fiscalización, con el poder, lo que se pone de manifiesto con una cultura súbdito-parroquial como la colombiana. El caldo de cultivo de prácticas mafiosas más elaboradas está dado desde este nivel primario de la pirámide social.

Obviamente no es una relación causal que invariablemente se haya presentado y se presente en todas las situaciones análogas, pero si es de manera generalizada el fundamento social y el punto de partida de culturas mafiosas, que al no tener por encima de ellas constricciones institucionales fuertes que impongan un marco legal claro y contundente, en últimas a través de la violencia legítima de un Estado, terminan adoptando esta vía parainstitucional como alternativa a la carencia misma de aquel (Gayraud, 2007).

Mafia y prácticas mafiosas en Colombia

La cotidianidad rural y semi-rural colombiana que, adicionalmente, es la práctica diaria de los conglomerados urbanos que, en muchos casos, no alcanzan a ser ciudades ni a tener una conciencia ciudadana espontánea, salvo cuando es directamente garantizada por “ordenes respaldadas por amenazas”, esa mentalidad cuasitradicional que ya ha sufrido un proceso de horadamiento convirtiéndola en un híbrido malformado que deja de lado sus tradiciones vivas vinculantes rurales para asumir prácticas de sobrevivencia patológicas urbanas, constituye el origen de las prácticas mafiosas, tal como se observan en la mafia siciliana en Italia y en su posterior prolongación urbana en Estados Unidos (Mosca, 2003).

Así lo reconoce de nuevo Molano en sus escritos que dan cuenta de este piso sociológico:

La mafia, tanto la siciliana como la criolla, se ha hecho contra la ley, ha construido con sangre sus propios canales de ascenso al poder económico y político y, sobre todo, ha impregnado de su cultura –la del “no me dejo”, la del “soy el más vivo”, la del “todo vale huevo”– al resto del país, o para ser exactos al 84%. Es la cultura de la fuerza a la fuerza,

de la justicia por mano propia, de las recompensas por huellas digitales y memorias digitales, del “véndame o le compro a la viuda”, del “le corto la cara marica”, del “quite o lo quito”. Su escudo de armas: un corazón incendiario. Cuando [...] se dice que en el país predomina la cultura mafiosa, [se] hace una apreciación no sólo valerosa sino justa. Después de tomarse las juntas directivas y los directorios políticos, la mafia busca ahora imponer sus valores, normas y principios. Es decir, su cultura, más a las malas que a las buenas. (Molano, 2008)

La mafia italiana comienza siendo una mafia rural que establece una relación de sometimiento con sus protegidos, de corte gamonalista en la medida en que son expresión de una jerarquía patriarcal donde, adicionalmente, el más fuerte somete al débil pero que, al mismo tiempo, también le confiere protección (Dickie, 2007). Una relación de fuerza y violencia basada en unos códigos de honor y silencio (la Cosa Nostra) que ofrece una protección cautiva, no espontánea, por supuesto (Burin, 1995).

Estas características de la relación mafiosa que, en esencia, provienen de un marco social tradicional de orden jerárquico-patriarcal, tienen, adicionalmente, una ambientación muy especial en la eticidad hispana precisamente por rasgos propios de la misma (Gambetta, 2005). En efecto, varios componentes axiológicos de nuestro *ethos* favorecen una conversión a estos talantes mafiosos como ya ha sido evidenciados en varios estudios: el personalismo hispano que configura una peculiar modalidad de individualismo exacerbado que no se sujeta a reglas ni a normatividad, a diferencia del anglosajón, y que, por el contrario, sólo busca la satisfacción de sus expectativas sin tener en cuenta la colectividad ni el interés general (Yunis, 2003:103-138).

De aquí provienen otros rasgos análogos, que tienen su base en la eticidad hispana pero que el combinarse con condiciones político-jurídicas como las nuestras, de inexistencia de un Estado nación fuerte, rápidamente asumen desviaciones patológicas neurálgicas. Ante la inexistencia de un orden normativo consolidado y unas reglas claras, la acción social tradicional desencantada se retrotrae a la única fuente de seguridad ontológica: la familia. Se configura entonces un familismo amoral en la medida en que a la priorización de la familia con base del tejido social y de la acción colectiva, los imperativos de supervivencia ante un Estado débil desembocan en la prioridad de la familia a cualquier precio, incluso por debajo de las normas ético-morales de convivencia. El “todo por la familia” justifica entonces todo delito contra un interés general amorfo y difuso que cualquiera usufructúa para su provecho (Camacho, 2001:520-522).

De ahí esa cultura del atajo y del rebusque a cualquier precio que

termina siendo práctica y social en nuestro contexto y que incluso adquiere rango normativo en la *vox populi* colombiana. A cualquiera que se le pregunte en Colombia cual es el décimo primer mandamiento, contestará sonriendo: “No dar papaya”, lo que significa no ser cándido y dar la oportunidad para ser robado o para que se aprovechen de uno. Y si le preguntan, cuál es el decimosegundo mandamiento, contestarán: “A papaya dada, papaya partida”, es decir, que todo incauto que de la oportunidad de aprovecharse de él, o de toda situación que potencialmente pueda ser aprovechada, incluso contra la ley, debe ser explotada a favor del agente. Estas dos “máximas” que rigen la vida diaria de cualquier colombiano y frente a las cuales, como sujetos activos o pasivos, tenemos que ser conscientes, constituyen máximas de un código caníbal con las que los colombianos –y los extranjeros que vienen a Colombia– deben convivir a diario ante la ausencia de instituciones fuerte que obliguen al cumplimiento de la ley (Kalmanovitz, sf).

La conclusión, que puede refrendarse en estas múltiples prácticas, desde las más cotidianas hasta las de corrupción más elaboradas, ya sea en el sector público como en el privado, así como en toda la cultura política del clientelismo que posibilita la mediación del sistema político colombiano, es la de la evidencia de una cadena de prácticas mafiosas a todo lo ancho y largo de nuestra eticidad (Duncan, 2006:333-348). Cadena que se inicia con una legitimación sustancialmente rural, de carácter tradicional-carismático, en la base misma de la pirámide social, que sigue con un tipo de cultura política súbdito-parroquial catalizada por un personalismo hispano que no logra ser constreñido por una institucionalidad coercitiva fuerte y que, por tanto, se desvía hacia prácticas de clientelismo y corrupción generalizadas en el sistema político, así como una cultura del rebusque y el atajo aparejada con conductas y códigos caníbales del “todo vale”, configurando un *ethos* proclive a lo mafioso (Restrepo, 1994).

Autoritarismo, democracia restringida y élites

Obviamente esta proclividad a lo mafioso se da por varios factores adicionales: la ausencia de una institucionalidad constrictora, una disposición económico-política excluyente y discriminatoria, y la existencia de unas élites lumpezcas, a nivel regional particularmente, en Colombia (Jaramillo, 2004). Factores todos que coadyuvaron a configurar y consolidar una cultura mafiosa en Colombia y, posteriormente, ambientaron y prohicieron la colonización mafiosa del Estado que a través de eso que ha dado en llamarse la “parapolítica”, la “farcpolítica”, la “yidispolítica”, han constituido episodios que dan cuenta de esa terrible captura mafiosa del Estado que hemos tenido en Colombia.

El economista Garay da cuenta también, desde su perspectiva, de esta condición:

Lo primero es aceptar que en Colombia no sólo hay hechos aislados de corrupción. Aquí confluyen factores económicos, políticos, sociales y en algunos casos culturales, que cada vez más facilitan el aprovechamiento de intereses públicos por parte de intereses privados. De esta forma, la reconfiguración “cooptada” del Estado consiste en la acción de organizaciones legales e ilegales que mediante prácticas ilegítimas, no siempre ilegales, buscan modificar las instancias donde se toman decisiones públicas para cambiar las reglas del juego y de ahí obtener beneficios individuales y validar política, legal y socialmente sus intereses. A veces lo hacen a través de los resquicios en la norma con acciones que aunque legales en lo penal, son prácticas socialmente inaceptadas. Esto hace que se alteren los patrones morales de la sociedad. Cuando esto se generaliza, hace que el aprovechamiento de lo público trascienda de la corrupción a formas que involucran más aspectos de la sociedad [...]. Yo no creo que tengamos un Estado mafioso, como tampoco tenemos una sociedad mafiosa. Lo que hay son grupos de poder, algunos dominantes, que actúan con prácticas y criterios mafiosos para el beneficio propio, entendidos estos no sólo en lo económico, sino también en lo político y en lo social. Lo que lleva a que se esté reconfigurando un Estado con prácticas mafiosas. (Garay, 2008)

La ausencia de una institucionalidad constrictora tiene en nuestro contexto un subfactor sustancial: la debilidad del Estado nación colombiano y, en especial, de un mito de Estado nación que hubiera permitido consolidar una identidad nacional cohesionada (Yunis, 2003). La identidad nacional colombiana nunca correspondió a la de una “comunidad imaginada”, que por supuesto supone un proyecto de Estado nación concertado consensualmente y legitimado democráticamente (Pecault, 2003).

Por el contrario, lo que se dio, tanto en nuestra vida republicana previa como desde 1886, fue la imposición por parte de los vencedores correspondientes de visiones de sociedad de las cuales, finalmente, se impone la de la Regeneración con la Constitución de Núñez. Ello significó la derrota de proyecto liberal de 1863 y la posibilidad de que la fracturada –básicamente por su geografía que hacia inviable una unidad nacional territorial– sociedad colombiana pudiera nuclearse alrededor de un ideal de modernidad: lo que se da es, en últimas, la imposición de un proyecto terrateniente de nación, aglutinado alrededor de los valores propios de

una sociedad tradicional: la religión, los valores católicos, el autoritarismo de la autoridad no concertada, la intolerancia a la diferencia, el rechazo al pluralismo (Palacios, 2001).

Tal fue la “comunidad imaginada” que se impuso en Colombia desde el siglo XIX y que la República Liberal de 1930 a 1945, pese a su intención, apenas altera, al desatarse esa reacción tradicional –alentada por la Iglesia y el Partido Conservador– que, a través de la violencia institucional, mantiene la inercia autoritaria que más tarde convalida la dictadura de Rojas Pinilla y que, posteriormente, el bipartidismo consagra a favor de una alianza de partidos que conciliaba su lucha al precio se cerrar el sistema político a nuevas fuerzas sociales e ideológicas.

De ahí que no sea extraño que la identidad colombiana (López, 2008:7-26), pese a la Constitución de 1991 –el proyecto democrático-social de mayor envergadura en la historia del país–, prefiera apostarle todavía al autoritarismo (Orjuela, 2005). “Los esclavos votan por las cadenas” reza el adagio y, en consonancia, la identidad colombiana se inclina espontáneamente por la autoridad antes que por la democracia, si bien es una autoridad desvirtuada, de favoritismo y sustracciones, de componendas y regateos turbios, de clientelas y clientelismos, pues no de otra manera sino a través de dádivas se logra mantener tal imposición: es decir, una autoridad mafiosa (Leal Buitrago, 1984).

Si esta pseudoidentidad nacional, en últimas impuesta y hegemónica pero imperante, prefigura nuestro imaginario social nacional hacia la tradición y la autoridad y, a través de ello, hacia el autoritarismo, y las formas mafiosas de relacionamiento, la disposición económico-política que le corresponde no podría ser otra que un capitalismo dependiente y una democracia restringida (Urrego, 2004). En especial la segunda, como forma de articulación política de la sociedad, excluyente y discriminatoria, que obviamente termina teniendo en el clientelismo y la corrupción sus poleas de transmisión y de amarre para lograr la lealtad de determinados sectores, que son los que le dan su base de legitimidad política (Palacios, 2003).

El fenómeno de la corrupción en Colombia es inconcebible y se ha acentuado en el último gobierno. Los estudios señalan que por lo menos 4 billones de pesos se han perdido por estas conductas, que no son, de nuevo, más que prácticas mafiosas al interior y en relación con el Estado (*Revista Cambio*, 2009). Pero ya esas poleas de transmisión sobre las que se vehiculiza la corrupción son, en esencia, formas consolidadas de cultura mafiosa a nivel político que por supuesto ambientaban la captura y colonización del Estado por parte de la mafia en Colombia (Kalmanovitz, 2003). Así lo conceptúa otro reconocido comentarista:

[...] a la política en Colombia se la tomaron en los últimos años

dos fenómenos que la tienen en cuidados intensivos. De un lado, el caudillismo del presidente Uribe, que eclipsó cualquier debate distinto al impuesto por su imagen de líder providencial, y del otro, la ascensión de unas nuevas élites mafiosas sustentadas en el temible poder narcoparamilitar que se fueron asentando hasta lograr un poder político que hoy la Corte Suprema de Justicia con sus importantes y decisivas investigaciones está intentando develar ante el país. Al caudillismo providencial de Uribe llegamos por cuenta de la intransigencia de las Farc, que es el peor enemigo de la política, y a la consolidación de estas élites mafiosas, que en algún momento fueron contrainsurgentes, llegamos por cuenta de esa ética laxa que ha hecho de estas mafias narcotraficantes el mal menor que hay que asumir en la lucha contra la subversión [...]. De esas alianzas bipartidistas que consolidaron el cacicazgo tradicional pasamos hace unos años al surgimiento de estas nuevas élites mafiosas que han utilizado a la política regional para acceder al Congreso y, por ende, al poder y al presupuesto. El problema se agrava aún más cuando estas élites mafiosas y el poder caudillista coinciden en un punto: en su desprecio por los derechos y los principios democráticos que están suscritos y consagrados en la Constitución de 1991. Mientras el presidente quiere acabarla porque no permite su reelección, a las nuevas élites mafiosas les molesta su talante garantista con las poblaciones que ellos han sometido y desplazado en su pelea por la tierra. (Duzán, 2008)

De esta manera, la democracia restringida alienta las formas mafiosas en la medida en que si, por un lado, amarra la legitimidad de determinados sectores a dádivas que incentiva el clientelismo, por el otro, para los sectores no comprometidos estimula igualmente prácticas de rebusque y corrupción como única forma de supervivencia (Leal Buitrago, 2003). En ambas direcciones se estimula una cultura mafiosa que no respeta el Estado de derecho ni las reglas y procedimientos formales, tanto por el lado de quienes directamente se benefician como por el de quienes se ven desfavorecidos, que simplemente van a pretender reemplazar a los privilegiados en las mismas prácticas. Al final, unos y otros terminan convalidando una misma cultura mafiosa.

Pero detrás de esto hay un sujeto social pasivo sobre el que recae, indirectamente al comienzo y directamente al final, la responsabilidad de este proceso: la existencia de unas élites, en especial las regionales, que nunca estuvieron a la altura de su papel histórico, unas élites lumpezas, parafraseando la categoría de André Gunder Frank de “lumpenburguesía”, que por su carácter dependiente nunca logró consolidar un mercado y un

sistema político que garantizara un mínimo de desarrollo equitativo y un régimen, por lo menos liberal, que cumpliera con el precepto formal de iguales oportunidades para todos (Gunder Frank, 1969). Por el contrario, toda la estructura económico-política se concibió para ser usufructuada casi exclusivamente por ellas, sin permitir la más mínima movilidad social entre las clases, lo que posibilitó que el narcotráfico se convirtiera para muchas capas de la población en un medio de ascenso social que les permitió acceder a donde jamás les habían permitido llegar (Estrada, 2004).

Esa evidencia, aunque se quiera ocultar y no sea de buen recibo en las altas y medias esferas, porque a nivel popular se lo sabe y se lo defiende, incluso con la complicidad de muchos sectores académicos que incentivaron su invisibilidad y que con su silencio y desconocimiento voluntario terminaron convalidando toda esta problemática, ya es inocultable en la sociedad colombiana que, además, no sólo la tolera sino la justifica y la apoya indirectamente al aceptar sin recato ni escrúpulos la corrupción que a nivel tanto del ejecutivo como del legislativo se sigue presentando (Garay, 2002).

Desde hace años, en Colombia, se impuso la cultura de la mafia, que, entre otros defectos, estableció parámetros del mal gusto y paradigmas de comportamiento chabacano y ordinario, que muchos pobladores, en su alienación, ven como virtudes. Nada raro es rendirle pleitesía al que dispara (y no sólo al aire), al que escucha en sus camionetas polarizadas música (?) a alto volumen. Al que con su cuatrimoto de vereda hace arrojar a un lado a los viandantes. Estamos llenos de arribistas y “carrangas resucitadas”. En el ejercicio de la política (o politiquería) valen más los corruptos. Son dignos de admiración y respeto. Y de alguna condecoración oficial o nombramiento diplomático. Mejor dicho, como en un tango, estos tiempos son un “despliegue de maldad insolente”. ¡Cuánto daño nos ha hecho tal cultura! Penetró todos los estamentos sociales y casi se ha vuelto una “política pública”. (Spitaletta, 2008)

De ahí las honduras de este fenómeno en Colombia. Tanto desde abajo, con formas tradicional-carismáticas que la propiciaban; como desde arriba, con una unas élites lumpezcas que jamás lograron consolidar un proyecto nacional y una institucionalidad democráticas y fuertes, la cultura mafiosa ha tenido en Colombia un caldo de cultivo ideal para reproducirse (Pizarro Leongómez, 2004). De ahí que hasta las propias clases “altas” hayan caído en la tentación de lo mafioso, como bien lo ha sabido ver un educador de primer orden:

Maestros y directivos de colegios privados de estratos altos de diferentes ciudades del país comentan con preocupación lo que viene

ocurriendo en ese segmento privilegiado de la educación [...]. Una maestra con mucha experiencia me decía que le sorprendía un proceso que ella llamaba “la traquetización de los ricos”, que se manifiesta en las actitudes agresivas y prepotentes de los estudiantes [...]. Comportamientos de muy mal gusto fueron introducidos por los narcotraficantes [...]. Compraron fincas, hicieron edificios espantosos, construyeron casas enormes, inventaron zoológicos, fabricaron reinas y modelos [...]. Con ingenuidad creí que las segundas generaciones, educadas en los mejores colegios privados y en universidades extranjeras, terminarían por mimetizarse bajo el ropaje de modales y comportamientos sociales más refinados y decentes, y se convertirían en un par de décadas en empresarios discretos. Pero ocurrió lo inesperado: muchos ricos cuyos bienes eran incuestionables asumieron los comportamientos y gustos de los “traquetos”. La discreción con que las familias tradicionales habían llevado su riqueza dio paso al exhibicionismo propio de los nuevos ricos. [...] Muchas adolescentes aspiran a su primera lipoescultura o a sus implantes de silicona, porque sus madres ya lo han hecho emulando la belleza que fabricaron las fortunas rápidas en las muchachitas que, siendo las queridas de los narcos, aspiraban también a ser modelos o reinas. En algunos de estos colegios se hizo necesario organizar parqueaderos para las burbujas de los guardaespaldas de los alumnos que, al igual que sus padres, sienten que circular rodeados de personal armado es gran símbolo de poder. Lo malo es que estos niños son las víctimas de unos patrones sociales perversos, sostenidos y profesados como normales por sus padres que, sin duda, detentan buenas cuotas de poder en la sociedad. Y, más tarde, pero mucho más pronto de lo que quisiéramos, heredarán esa tajada del ponqué repitiendo y agrandando su prepotencia y convirtiéndose en victimarios. (Cajiao, 2008)

Pero unas élites sin identidad, sin un mito de Estado nación fuerte, que desde siempre negó sus raíces indígenas y afrodescendientes, que incluso negaba su piel y el color de su pelo y trataba de “blanquearse” por todos los medios cuando su origen no era “puro”, siendo como somos todos mestizos hibridizados, no es de extrañar pues que unas élites tan débiles culturalmente, acomplejadas de sí mismas, sucumbieran fácilmente a lo único tangible que habían aprendido a “cultivar”: el dinero fácil, los bienes suntuarios, el lujo desmedido. De ahí que cayeran fácilmente en la trampa de la cultura mafiosa que ellas mismas habían propiciado con su usufructo y discriminación descomedidos.

La presencia de lo mafioso no sólo en la realidad sino en el imaginario colombiano es de una contundencia inocultable. Sus prácticas cotidianas,

sus referentes simbólicos, su imaginario social, su identidad nacional gravitan y se define desde la cultura mafiosa y el culto a lo mafioso que las grandes mayorías ya reivindican sin remordimientos. No es sino oír a las audiencias, en su lenguaje de intolerancia y discriminación, defendiendo la exclusión de las minorías que no se atienen a sus parámetros de vida, alentando una violencia ciega contra aquellas mientras a sí mismas se autoproclaman, a la luz de los ejemplos carismáticos, portadoras de la verdad de la “patria”. Verdad mafiosa, por supuesto, del “todo vale” por encima de cualquiera y de la misma institucionalidad.

Así lo recoge María Elvira Bonilla con justificado pesimismo:

El narcotráfico sigue vivo y coleando, imparable fuerza económica con su máquina de lavar dólares, que corrompe la política, las instituciones del Estado y sus aparatos represivo y de justicia; intacto en su capacidad para prostituir toda expresión de cultura, impone la narcoestética en la moda, la arquitectura, la decoración; construye los nuevos estereotipos, referencias e imaginarios sociales. Se instaló definitivamente en el alma colombiana. Los mafiosos, hijos de la ilegalidad y su carga de antivalores, poco a poco dejan de ser objeto de censura o cuestionamiento. Se toleran silenciosamente, complacientemente como grandes consumidores de artículos de lujo. Amos y señores de los centros comerciales, restaurantes y la clase ejecutiva de los aviones comerciales. Camuflados [...] detrás de anteojos oscuros, del brazo de mujeres envueltas en diminutas minifaldas, vulgaridad de escotes y descaderados. El capo como referencia de comportamiento social, con toda su rudeza y arbitrariedad, además de galán de telenovela, es comprador de corazones de reinas, modelitos y chicas de farándula [...]. Son los nuevos ricos de la época, la clase emergente a la que hacía referencia el presidente Julio César Turbay hace ya 30 años, cuando vaticinó que sus miembros serían los nuevos protagonistas de la vida del país, hoy legitimados por la pantalla televisiva, dispensadora del éxito y la aceptación social. La historia trágica del país, con sus muertos y su dolor, su desmoronamiento institucional, va camino a quedar enterrada y olvidada por la extravagancia y la vulgaridad de las tetas y las colas que estimulan cada noche a machos elementales, en la oscuridad de las alcobas tanto de los distinguidos como de los populares hogares de colombianos. (Bonilla, 2009)

Conclusión

El presente escrito buscó explorar la relación entre la cultura política y la cultura mafiosa en Colombia, convencido de que el piso de la segunda

se lo da la primera y que es, por tanto, imperativo evidenciar esos nexos. En esa dirección, como lo advertimos al inicio, quisimos en la primera parte explicitar los fundamentos epistemológicos que nos permiten plantear una caracterización de la cultura política en Colombia para, a partir de sus categorías básicas y constitutivas, intentar en la segunda una interpretación de la cultura mafiosa que de cuenta de la misma en Colombia y del estrecho nexo existente entre ambas dimensiones.

Básicamente, ayudándonos de fuentes periodísticas que son las que han querido dar cuenta de la cotidianidad de la situación, mostramos esa pirámide de prácticas mafiosas que en Colombia ha terminado por consolidarse. Pirámide que en los últimos años y a la sombra de un gobierno que estos sectores emergentes consideraron casi propio, se afianzó en el país socialmente (económicamente ya lo estaba) e inició un proceso de colonización del Estado, a través del poder legislativo y el ejecutivo, del que todavía está por investigarse académicamente su definitiva incidencia.

Las investigaciones judiciales de la parapolítica dan cuenta de la contaminación alcanzada en los poderes regionales y en el legislativo, pero aún no llegan plenamente a desentrañar sus tentáculos a nivel ejecutivo, si bien todos los indicios (las interceptaciones ilegales a la Corte Suprema de Justicia y miembros de los partidos de oposición, entre otros, así como los crímenes de lesa humanidad de los militares mal llamados “falsos positivos” contra la población civil) permiten adivinar cual es la base de esa punta del iceberg que apenas estamos observando. Pero las proyecciones al día de hoy no pueden ser menos que pesimistas sobre el poder y la institucionalización de la mafia en Colombia.

Varias conclusiones pueden inferirse de esta reconstrucción. La cultura política colombiana, en su base y sus prácticas cotidianas, es en lo sustancial lo que se denomina súbdito-parroquial, fundada en sentimientos tradicionales y carismáticos. Ese es el caldo de cultivo de prácticas mafiosas, catalizadas por la ausencia histórica de una institucionalidad fuerte, un mercado democratizado y un imaginario nacional proyectivo. Prácticas mafiosas que se expresan en la cultura del atajo y los reconocidos “decimoprimeros” y “decimosegundos mandamientos colombianos”: “No dar papaya” y “A papaya dada, papaya partida”. Esa es la evidencia cotidiana de una cultura mafiosa, tanto de los que la usufructúan como de quienes nos tenemos que defender de ello.

Sin duda, la muerte de Galán fue el triunfo de la mafia en Colombia, como punto de inflexión histórica. Lo narco se tomó la región, después se tomó los gobiernos locales, se unió al paramilitarismo en su lucha contra la guerrilla, colonizó el Congreso y finalmente capturo porciones del gobierno y, a través del él, del Estado en Colombia. Pero esa es una realidad

frente a la cual, como el avestruz, hemos preferido hundir la cabeza para no ver lo que está sucediendo. Lo cierto es que el número de funcionarios públicos y parlamentarios investigados, judicializados y condenados es de por sí la punta del iceberg de un fenómeno cuya magnitud la sociedad colombiana no ha querido reconocer por complacencia, por complicidad o por miedo.

Además, los tiempos en que el débil imaginario nacional gravitaba en torno a los triunfos de los ciclistas (los “escarabajos” nos decían) o al café o, en los setenta, al Macondo y el realismo mágico de García Márquez han muerto. Desde hace 20 años el referente principal, en términos de la conciencia de identidad que se mide en el cine, el arte, la narrativa, las telenovelas, la música (los “corrillos prohibidos”, por ejemplo) pasa por la cultura mafiosa. Referente que las viejas generaciones todavía podían ver críticamente, pero que para las nuevas se constituye en símbolo de identificación social, adoptando su hablado, su vestir, sus valores ostentosos, su desprecio a la diferencia y las minorías, su exaltación de lo rural, de los caballos, de lo burdo, del irrespeto al Estado de derecho.

Finalmente habría que recabar en la razón de que lo narco se venda en los medios. Son varias razones: primero, porque lo narco es el espejo de esta sociedad y uno tiene la necesidad de mirarse al espejo para reconocerse y para retocarse. Segundo, porque hoy por hoy es uno de los referentes más emblemáticos de nuestra nacionalidad: al colombiano promedio le gusta autopercebirse como el “duro”, el que “todo lo puede”, para el que “todo vale”, es decir, como un mafioso. Y, tercero, porque ¿a quién no le gusta verse retratado en los medios?

En esto la cultura del espectáculo no está midiendo responsablemente el rol social y simbólico que está jugando, no como denunciante de esta realidad, sino, involuntariamente, como apologeta y catalizadora, en términos de identidad nacional, de una identidad mafiosa del colombiano, hoy más que nunca apuntalada por la colonización mafiosa del gobierno y el Estado en Colombia.

Bibliografía

- Bonilla, María Elvira. “Alma mafiosa” en *El Espectador*, Bogotá, octubre 5 de 2009.
- Burin, Philippe. *Cultures Mafieuses: l'Exemple Colombien*, París, Stock, 1995.
- Cajiao, Francisco. “La traquetización de los ricos” en *El Tiempo*, Bogotá, diciembre 9 de 2008.
- Calvi, Fabrizio. *El misterio de la mafia*, Madrid, Editorial Gedisa, 2004, pp. 59-77.
- Camacho, Álvaro. “Mesa redonda: perspectiva sobre el desarrollo económico” en *Desarrollo económico y social en Colombia*, Bogotá, Editorial Unibiblos, 2001, pp. 520-522.

- Contreras, Joseph. "El candidato de los paras" en *El señor de las sombras*, Bogotá, Oveja Negra, 2002, pp. 111-150.
- Dickie, John. "La mafia se establece en Estados Unidos (1900-1914)" en *Cosa Nostra: historia de la mafia siciliana*, Barcelona, Random House Mondadori, 2007, pp. 221-240.
- Duncan, Gustavo. *Los señores de la guerra*, Bogotá, Planeta, 2006, pp. 240-277.
- Duzán, María Jimena. "Las lecciones de Obama" en *Revista Semana*, Bogotá, noviembre 10 de 2008.
- Estrada, Jairo. "Las instituciones del modelo neoliberal" en *Construcción del modelo neoliberal en Colombia*, Bogotá, Aura, 2004, pp. 141-202.
- "Capitalismo criminal: tendencias de acumulación y estructuración del régimen político" en *Capitalismo criminal*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 63-78.
- Gambetta, Diego. *La mafia siciliana*, México, FCE, 2005.
- Garay, Luis Jorge (coord.). "Construcción de lo público y ciudadanía" en *Repensar a Colombia*, Bogotá, PNUD, 2002, pp. 67-130.
- Gayraud, Jean Francois. "La expansión, el objetivo y las armas" en *El G-9 de las mafias organizadas*, Madrid, Tendencias Editoras, 2007, pp. 67-76, 247-263.
- Gunder Frank, Andre. "Neoimperialismo y neodependencia" en *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo*, Santiago de Chile, Ediciones AG.F., 1969, pp. 89-130.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. "La cultura de viñeta" en AAVV, *Manual de historia de Colombia* (T. III), Bogotá, Colcultura, 1980, pp. 447-452.
- Jaramillo, Rubén. *Colombia: la modernidad postergada*, Bogotá, Temis, 1994, pp. 3-70.
- "Sobre autoritarismo, docencia y el estado precario de la modernidad en Colombia" en *Problemática actual de la democracia*, Bogotá, Ibáñez, 2004, pp. 139-174.
- Jaramillo Uribe, Jaime. "Algunos aspectos de la personalidad histórica de Colombia" en *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*, Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, 1997.
- Kalmanovitz, Salomón. "Postcripto. El inicio turbulento del siglo XXI" en *Economía y nación*, Bogotá, Norma, 2003, pp. 571-592.
- "Las instituciones" en *Colombia en el siglo XX*, Bogotá, sf, pp. 64-66.
- Leal Buitrago, Francisco. "Formación nacional y proyectos políticos de la clase dominante en el siglo XIX" en *Estado y política en Colombia*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 92-135.
- "El sistema político del clientelismo" en AAVV. *Democracia y sistema político*, Bogotá, IEPRI, 2003, pp. 63-140.
- León Valencia. "El 'narc-déco', inadvertida revolución cultural" en *El Tiempo*, Bogotá, mayo 3 de 2008.
- López, Andrés. "Nacimiento del narcotráfico y su máximo exponente: Pablo Escobar", "Los Pepes" y "Llora Andrés" en *El cartel de los sapos*, Bogotá, Planeta, 2008, pp. 7-26.

- López de la Roche, Fabio. *Izquierdas y cultura política*, Bogotá, Cinep, 1994, pp. 305-314.
- Martz, John. “Elementos de la vida nacional” en *Colombia un estudio de política contemporánea*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1969.
- Medina, Carlos. “El narco-paramilitarismo. Lógicas y procesos en el desarrollo de un capitalismo criminal” en *Capitalismo Criminal*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 103-142.
- Molano, Alfredo. “Cultura mafiosa” en *El Espectador*, Bogotá, marzo 28 de 2008.
- Mosca, Gaetano. *¿Qué es la mafia?*, México, FCE, 2003.
- Orjuela, Luis Javier. “Estado, sociedad y régimen político en Colombia” en *La sociedad colombiana en los años noventa*, Bogotá, Uniandes-Ceso, 2005, pp. 72-86.
- Palacios, Marco. “El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo” en *Parábola del liberalismo*, Bogotá, Norma, 1999, pp. 143-236.
- “Violencias” en *De populistas, mandarines y violencias*, Bogotá, Planeta, 2001, pp. 159-216.
- “Legitimidad elusiva” en *Entre la legitimidad y la violencia*, Bogotá, Norma, 2003, pp. 237-288.
- Palacios, Marco y Frank Safford. “La violencia política en la segunda mitad del siglo XX” en *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida*, Bogotá, Norma, 2002, pp. 629-678.
- Pecault, Daniel. “Crisis y construcción de lo público” en *Violencia política en Colombia*, Medellín, Hombre Nuevos, 2003, pp. 135-161.
- Pizarro Leongómez, Eduardo. “La erosión progresiva del Estado, la economía y el tejido social” en *Una democracia asediada*, Bogotá, Norma, 2004, pp. 203-254.
- Restrepo, Gabriel. “Sobre la esfinge y el ladino” en *VVAA, Arte y cultura democrática*, Bogotá, Fundación Luis Carlos Galán, 1994, pp. 157-248.
- Revista Cambio*. “4 billones pierde el país cada año por corrupción”, Bogotá DC, octubre 1 al 7 de 2009.
- Revista Semana*, “A los colombianos se nos corrió la frontera moral” en Bogotá, marzo 31 de 2008.
- Samper, María Elvira. “Cambiar el “chip” en *Revista Cambio*, Bogotá, septiembre 17 de 2008.
- Spitaleta, Reinaldo. “Una (In)cultura mafiosa” en *El Espectador*, Bogotá, septiembre 23 de 2008.
- Urrego, Miguel Ángel. “Un estado nacional inconcluso y en crisis” en *La crisis del Estado nacional en Colombia*, Morelia, Universidad Michoacana de Hidalgo, 2004, pp. 63-100.
- Yunis, Emilio. “Sobre la formación de la mentalidad del colombiano” en *Porqué somos así*, Bogotá, Témis, 2003, pp. 103-138.

FECHA DE RECEPCIÓN: 6 DE ABRIL DE 2010
 FECHA DE EVALUACIÓN: 5 DE JULIO DE 2010

Las ciencias sociales desafiadas por el nuevo orden capitalista

VÍCTOR MANUEL MONCAYO CRUZ

Ex rector y profesor emérito de la Universidad Nacional de
Colombia. vmmoncayoc@unal.edu.co

[The Social Sciences challenged by the New
Capitalist Order]

PENSAMIENTO CRÍTICO EN COLOMBIA

Resumen

La tesis central del presente ensayo se refiere a los retos que hoy tienen las ciencias sociales en razón de las transformaciones contemporáneas del capitalismo. Para estos efectos, se parte de un entendimiento general del papel de la ciencia en el capitalismo y de los cambios históricos de este sistema de organización social, con la pretensión de superar los entendimientos o conceptualizaciones ambiguas y equívocas, para identificar y explicar de manera preliminar los principales desafíos que suponen el reconocimiento de la nueva realidad del orden capitalistas y sus efectos en múltiples dimensiones.

Palabras claves: ciencias sociales, capitalismo, conocimiento, trabajo inmaterial, biopolítica, biopoder, multitud.

Abstract

The central thesis of this paper refers to the challenges that face social sciences under the capitalism contemporary changes. According to that, the starting point is the general understanding of science in capitalism, and the historical changes of this social organization system. This pretends to go beyond ambiguous comprehensions, to identify and explain the main dares that are implied in the recognition of a new capitalist reality.

Key words: social science, capitalism, knowledge, immaterial work, biopolitic, biopower, multitude.

Advertencias previas

La primera precisión que impone el título y el contenido mismo de este ensayo hace relación a que los retos del vasto continente de las ciencias sociales no pueden considerarse desde una perspectiva exclusivamente academicista, como si las preocupaciones del conocimiento pertenecieran a un mundo aparte, escindido o cortado de las relaciones sociales en las cuales estamos insertos y sin ninguna posición ética frente a ellas.

De igual manera, también es necesario advertir que la encrucijada del conocimiento en general, y de las ciencias que erigen como objeto la realidad social de la cual somos parte, no es una problemática que pueda predicarse desde el ángulo del horizonte regional de nuestro continente, pues es, de alguna manera, una cuestión que trasciende los ámbitos nacionales o de las agrupaciones de sociedades que convencionalmente se aceptan acudiendo a patrones geográficos o a diferencias históricas, culturales o de niveles de desarrollo.

En segundo lugar, nunca será suficiente insistir que si nos atrevemos a reflexionar sobre la pregunta planteada, lo hacemos sin la pretensión de la originalidad o de creernos en posesión de la verdad. Como sobre tantas otras materias que hoy nos acicatean, nuestras proposiciones son siempre el resultado de la forma como hemos recibido, procesado y entendido muchas posiciones teóricas y políticas recientes, ciertamente inacabadas e imperfectas, muy lejos de querer pasar como verdades y más cercanas de un esfuerzo de acercamiento a la aprehensión de la nueva realidad que vivimos aquí y en todo el planeta.

De otra parte, en armonía con lo ya señalado, nuestras reflexiones se sitúan, por lo tanto, en el nivel amplio del capitalismo, más allá de las particularidades de cada sociedad en concreto que, como sucede en el caso colombiano o de los países latinoamericanos, tienen muchos rasgos propios derivados de su especificidad histórica, que no es el caso plantear en este momento, pero que definitivamente tienen que entenderse en el marco general del capitalismo como sistema global de organización social de la producción. Este sistema, como es bien sabido, no es algo inmutable, estático, sino que por esencia es cambiante, dinámico y que, más allá de sus vicisitudes episódicas, sufre transformaciones profundas, que podríamos denominar como estructurales que, en situaciones como las de las sociedades a las que pertenecemos en este continente, no alcanzamos muchas veces a identificar por la necesidad de atender las circunstancias de coyuntura, que demandan atención y resolución inmediata.

Y en este contexto se impone también abandonar el tratamiento de la

realidad a partir de tantos lugares comunes que abundan en las reflexiones y que se repiten acríticamente. La idea central es, en cuanto sea posible, romper con las expresiones manidas, con los eslóganes o clichés, que definitivamente son un obstáculo, una barrera, para entrar en la densidad y complejidad de la realidad en la cual vivimos. Y en íntima conexión con ello, es imprescindible tener algunos criterios de vigilancia para poder movernos en un océano insondable de informaciones, que provienen de diferentes fuentes y con distintos propósitos y que, por su mismo volumen y contenido, nos exigen un criterio selectivo.

Pero quizás lo más importante es tener en cuenta y reconocer con toda la fuerza que sea posible, que asistimos a unas transformaciones que tienen tal grado de importancia que nos impiden ver la realidad, que de alguna manera no nos dejan actuar, que nos sitúan en unos escenarios desconocidos, en los cuales nos sentimos desestabilizados, sin rumbo.

Estamos obligados a reconocer, al menos como hipótesis, que el capitalismo de hoy es otro, que tiene rasgos y características bien distintos, que no permiten compararlo con el que conocimos antes y frente al cual se construyeron distintas respuestas. Por ello, para movernos en este nuevo capitalismo no nos sirven los instrumentos de todo orden que ayer se tenían. Es imperativo responder con otros elementos de navegación, sin temor a desconocer los que antes teníamos, los cuales seguramente tuvieron pertinencia en su momento, pero que ya no son apropiados para un mar absolutamente distinto.

Una aproximación tentativa a los desafíos contemporáneos

Situados así, apreciamos como desafíos centrales para el conocimiento en esta nueva época del capitalismo, sin importar la sociedad o el ambiente geográfico o de desarrollo, los que de manera esquemática presentamos a continuación:

La necesidad de abandonar las conceptualizaciones ambiguas o equívocas

En íntima relación con ese reconocimiento de la transformación profunda que ha experimentado el capitalismo, es indispensable abandonar todas esas conceptualizaciones ambiguas y equívocas que florecen en la mayoría de los análisis que, sin duda, contribuyen a obscurecer aún más el panorama.

Entre ellas, una de las más socorridas es aquella que vincula los cambios ocurridos con fenómenos externos a los cuales se les da vida independiente y autónoma. Se dice, por ejemplo, que todo acontece porque se han producido innovaciones en el mundo científico-técnico, que

se entienden desconectadas de la realidad económico-social, como si nada tuvieran que ver con las relaciones sociales vigentes y, sobre todo, con las contradicciones y luchas en ella presentes. En otras palabras, se estima que el mundo de la producción de conocimiento es un universo aparte, separado, que nada tiene que ver con la organización social productiva. Es la típica posición academicista que reivindica una independencia a ultranza, predominante en especial en los sectores universitarios. Posición que conduce a coincidir con quienes erigen el conocimiento como un factor de producción autónomo, adicional al trabajo y a los medios materializados como capital.

Todo ello es, en síntesis, expresión de un entendimiento a-histórico, pues desconoce que, más allá de todo determinismo, los cambios operados tienen que ver con la dinámica de la organización social de la producción, signada por la conflictividad, por las contradicciones propias de un sistema de explotación y dominación.

La necesaria identificación del papel del conocimiento en el capitalismo

Más allá de los múltiples y profundos estudios sobre la significación del saber y el pensar, cuya consideración desborda los límites y posibilidades de esta comunicación, entendemos que basta para nuestros fines recordar que el conocimiento es el elemento que por esencia define al animal humano. Por esa razón toda la historia de la organización social humana está asociada al conocimiento, al saber, a la actividad intelectual de los seres agrupados, y esto desde los más remotos orígenes. Esa función particular del animal humano nunca ha estado ausente de la organización social que constituye con sus congéneres, y que está ligada, por lo tanto, a la forma de aproximarse a sí mismo, al resto de la naturaleza y a los medios ideados para acercarse a ella en términos de utilización o transformación.

Lo anterior tiene que ver, por consiguiente, con la pareja mente y mano que recorre toda la historia de la humanidad, con los términos en que socialmente intervienen el pensar y el hacer, que remiten a múltiples combinaciones y modalidades en el espectro muy amplio que va de la unión a la separación, y que supone descifrar la significación del desplazamiento, del cambio de lugar, que ha tenido el conocer y el pensar en las distintas fases o momentos del capitalismo.

Esa perspectiva nos debe permitir también situar el papel que desempeñan los procesos de formación educativa, que tienen que ver con el tratamiento que se le da al saber y al conocimiento adquiridos para reproducirlos y transmitirlos. E igualmente, esta manera de acercarnos

nos recuerda que los resultados de esa función humana no son el fruto de mentes iluminadas, de cerebros muy dotados, de genialidades, sino un producto social acumulado y que, en este sentido, es un bien común, aunque el capitalismo nos lo presente y lo trate como cualquier otro bien para atribuirle las características mercantiles, y convertirlo en realidad apropiable, es decir monopolizable para su utilización o su disposición, de la misma manera como procede con otros bienes comunes, con los recursos de la naturaleza y con las propiedades de la vida en sus distintas manifestaciones.

La transformación no hace tábula rasa sino que es un proceso de hibridaciones

Si bien es preciso reconocer que el papel del saber o el pensar es cambiante y ocupa distintos lugares a lo largo de la historia humana y, en particular, en el devenir de la organización capitalista, ello no significa que exista un recorrido lineal, predeterminado, una ruta de antemano diseñada, por la cual deban transitar todas las sociedades o agrupaciones humanas. Los senderos no sólo son múltiples sino que no se recorren siempre en el mismo tiempo, pues, por decirlo de alguna manera, pueden existir anticipaciones, retrocesos, avances, distintos ritmos, en fin no hay nada predefinido ni uniforme.

De la misma manera, aceptando que los cambios históricos son esenciales al devenir de la organización social, hay que advertir que esas mutaciones no tienen la virtud de redefinir todo lo anterior o, para decirlo con una manida expresión, no hacen tábula rasa de lo precedente, sino que proceden mediante complejas hibridaciones, de tal manera que coexista o se restaure lo viejo aunque bajo la égida de lo nuevo. Y esto es importante subrayarlo, pues lo central es descifrar el signo dominante de la transformación propia de una época. Sólo de esta manera puede entenderse que si bien una apreciación superficial siga viendo la subsistencia de lo pasado, que seguramente pesa cuantitativamente, no se trata ya de lo mismo, por que su sentido y su misma presencia están determinados por otro signo dominante que le imprime otro carácter. Es la temática de las articulaciones de formas diferentes, correspondientes a fases distintas de una organización social como la capitalista, por ejemplo, que sólo se explican y se pueden comprender descifrando su lógica principal o dominante. Aspecto este que es aún más importante tener en cuenta, cuando se consideran en contraste formaciones sociales que comparten el mismo tiempo cronológico, pero que por sus particularidades históricas han recorrido modalidades de organización muy especiales, que no desaparecen tampoco por obra y gracia de las grandes inflexiones de

transformación del conjunto de la organización social de la producción, sino que intervienen como un elemento más de la complejidad de las hibridaciones a las que nos estamos refiriendo.

La identificación de los principales indicadores del cambio histórico ocurrido

Si aceptamos la discontinuidad radical entre el capitalismo industrial en su fase fordista-taylorista-keynesiana y el capitalismo de las últimas décadas, es preciso también plantearse que se asiste a una realidad igualmente diferente en materia de modo de acumulación, forma de explotación y, por ende, en el terreno de la confrontación, del antagonismo. Esta posición tiene el valor de abrir nuevos senderos para la comprensión, al menos en la perspectiva de hallar otros entendimientos, sin subestimar los cambios que sin duda se presentan. Se trata de avanzar en la tesis según la cual, desde hace más o menos tres décadas, asistimos a una transformación profunda, que ha variado el sistema de acumulación y la naturaleza de la riqueza, que nos permitiría hablar de un tercer tipo de capitalismo que sucedería al inicial mercantilista y al posterior industrial, y que nos impone redefinir los términos del antagonismo social.

Para movernos en esa dirección, al menos tenemos que tener presentes como elementos indicadores de la nueva realidad:

- El fin del Estado bienestar/planificador. Se trata de la crisis y terminación de esta figura del Estado, que tuvo sus comienzos bajo los gobiernos de Reagan y Thatcher, de gran impacto en los países industrializados, y que ha tenido también sus indudables efectos en los países del llamado tercer mundo, a pesar de los limitados y particulares desarrollos en ellos de esa modalidad estatal.
- La pérdida de la hegemonía de la organización taylorista/fordista del trabajo, y el fracaso de los intentos de reestructuración post-fordistas.
- El nuevo papel del sector financiero (“financiarización”), que abandonó su función puramente especulativa y ociosa, para cobrar mayor importancia que el sector empresarial y erigirse como el verdadero vector de la economía real.
- La diferente articulación de la producción y el consumo, que hace de este último un verdadero determinador de la dinámica de la oferta productiva.
- El papel creciente del trabajo inmaterial frente a la correlativa pérdida de importancia del trabajo físico, material e inmediato.

La dominación tendencial del trabajo inmaterial

Entre esos indicadores, sin duda la mutación más significativa es el cambio esencial en la forma predominante del trabajo. Durante mucho tiempo estimamos el trabajo como una actividad productiva de bienes materiales, mientras que hoy el trabajo se despliega en todas las actividades sociales. Entonces podíamos analizar los modos de acumulación y de explotación a partir de la medida del trabajo, o sea según el tiempo empleado o gastado en la producción, tal y como lo formulaba la clásica ley del valor trabajo. Ahora el panorama es diferente: el trabajo predominante es el inmaterial y escapa a esa y a toda forma de medición; por su propia naturaleza es un trabajo que excede toda medida, pues no está ligado a un determinado tiempo de actividad productiva, sino a todo el tiempo de la vida, de la existencia social en sus distintas formas y momentos.

Cuando se habla en estos tiempos del trabajo inmaterial, no se quiere significar que haya desaparecido la importancia del trabajo en general, que el trabajo haya perdido su centralidad, sino que ahora lo esencial no es el gasto de fuerza de trabajo humana, sino la “fuerza-invencción”, el saber vivo que no se puede reducir a las máquinas y la opinión compartida en común por el mayor número de seres humanos¹. Ese trabajo se traduce en realidades no tangibles, inmateriales, que son los aspectos determinantes del valor de cambio. Son esos elementos llamados “investigación y desarrollo”, capital intelectual, organización, archivos de proveedores y clientes, derechos de propiedad intelectual, imagen, confianza, *good will* bursátil, economía del “gusto” y de la “variedad”, etc., el centro de gravedad de la acumulación capitalista, que exige una economía flexible. Es por ello que, aún cuando continúa la utilización del trabajo material asalariado o semi-independiente, lo central es la incorporación de una masa de actividad creciente de la población que suministra recursos gratuitos casi en forma ilimitada. Lo que se busca fundamentalmente es la “inteligencia colectiva”, la creatividad difusa” en el conjunto de la población².

1. Utilizando el mismo tipo de ejemplos sobre el valor al cual se vende un par de zapatos, Boutang nos advierte: ese par puede costar 4 o 5 euros fabricarlo, 2 o 3 euros transportarlo, etc., pero se vende entre 20 y 300 euros según la marca sea Nike o Adidas. El valor depende, entonces, de la marca, de ese bien intangible e inmaterial que es producto tanto de las horas de trabajo de los diseñadores, como de los estilistas o de los bufetes de abogados dedicados a la protección de la propiedad intelectual. También está allí el “gusto”, es decir el consentimiento del público en pagar mucho dinero por un producto de marca. Ver Moulier Boutang (2007, 50).

2. Moulier Boutang (2007, 51-52), además, explica también porque hoy cobra dominancia el capitalismo financiero. No en virtud de la especulación artificial, sino en función del cálculo de esos elementos inmateriales cruciales, que son el corazón del valor de cambio.

La producción biopolítica

Comoquiera que las transformaciones contemporáneas del capitalismo han provocado la caducidad de la otrora nítida distinción entre tiempo de trabajo y no trabajo que caracterizó la forma que asumía la explotación capitalista en las fases anteriores, la producción se ha vuelto biopolítica. Esto significa que a ella concurren en forma igualmente productiva todos los trabajos, o mejor los ocupados y los desocupados desde el punto de vista del empleo, o los remunerados en grados diversos y los no remunerados. De otra parte, asistimos a una producción que compromete toda la vida social, que así como continúa produciendo alimentos, viviendas, vestidos, electrodomésticos, etc., crea también ideas, imágenes, conocimientos, valores, formas de cooperación, relaciones afectivas...

De otra parte, como ya la producción no pasa por el vector del salario directo e indirecto, puede decirse que *ha concluido la vieja separación funcional entre Estado y mercado*. Lo que es ahora central es que el conjunto de los sujetos portadores de fuerza laboral estén en capacidad potencial de participar de manera productiva, a partir de condiciones básicas mínimas o esenciales. Los que antes se llamaban derechos económico-sociales se convierten ahora en elementos de base o de partida para el trabajo en cualquier lugar y en cualquier momento. En otras palabras, son simples soportes para el ingreso o retribución (no necesariamente salarial) que podrán captar los individuos. La producción difundida en la sociedad ya no reposa sobre la garantía del salario directo e indirecto, sino sobre la posibilidad de que todos puedan tener algún tipo de retribución por su contribución heterogénea, no subordinada, múltiple, móvil y no permanente al proceso productivo global.

Por ello mismo, la perspectiva de entendimiento del nuevo papel del Estado no pasa sólo por su reducción (desmonte del Estado) y por el desplazamiento de sus actividades y tareas de antes al ambiente mercantil privado (privatización), sino por una participación en las condiciones elementales o básicas de la fuerza laboral, sobre las cuales pueda edificarse su participación no salarial ni siempre inmediata. En esta dirección, su misión reguladora buscará que sea con cargo a las nuevas formas de ingreso que los sujetos laborales garanticen o aseguren las prestaciones que antes se derivaban de manera automática de la relación salarial y que, en los casos límite de exclusión definitiva o relativamente permanente de otros sectores, se les atienda con provisiones elementales o básicas, como lo evidencian los programas de atención a la pobreza o las orientaciones de política pública que buscan rescatar o recuperar la sociedad civil como responsable y proveedora del bienestar para relevar al Estado de esa misión.

Este esclarecimiento evita caer en la falsa alternativa Estado vs. mercado, pues las transformaciones en curso redefinen tanto el papel de uno como del otro. Ninguno está ya al servicio del empleo y del régimen salarial. Ambos están en función del trabajo transformado y difundido en todos los espacios sociales y que convive con todos los tiempos de la existencia vital. Ha quedado atrás la finalidad de pleno empleo y, por ende, todo el andamiaje de las prestaciones estatales asociadas al salario. El nuevo papel del Estado, como del mercado, están en función de la profunda reorganización biopolítica de la producción.

El control del biopoder

Esas mismas características biopolíticas de la producción han determinado que el poder verse cada vez más sobre la vida misma, pues ya no sólo importa el control disciplinario de quienes despliegan la fuerza de trabajo, sino un control pleno sobre toda la población. Se ha llegado así a un estadio más acabado de la subsunción real de la sociedad por el capital y para ello es preciso un biopoder, cuyo rasgo central es la tendencia totalitaria y abiertamente represiva, a la manera de un estado de guerra permanente, sobre todo porque se ha perdido el factor de medida en el uso de la fuerza laboral que se traducía en la sujeción salarial, y ahora es preciso llegar a todos los espacios de la vida individual y social. Como lo ha expresado Negri:

[...] en la actualidad, el poder es biopoder porque ejerce el control sobre el trabajo y la vida después del trabajo. Por eso el conflicto ya no se sitúa en la fábrica, sino en la vida. El capital se apodera de la vida de cada trabajador. Ahí se encuentra la resistencia: todos estamos dentro de una única cosa, el capitalismo, y no hay nada externo. Esta es la realidad que debe ser entendida por los partidos de izquierda. (Negri y Hart, 2004)

De allí que el viejo concepto de soberanía haya entrado en obsolescencia, pues para el control sobre la vida lo que ahora se requiere es la guerra y el Estado de excepción permanente. Según la expresión de Negri (2006), “la biopolítica y la tanatopolítica tienden a veces a identificarse, pues la guerra se convierte en la esencia de la política, la tanatopolítica se erige como la matriz de la biopolítica”.

La soberanía sobrevive transformada para prolongar su permanencia, de tal manera que, como lo estima Virno, “el Estado de excepción permanente indica una superación de la forma-Estado sobre la base misma de la estatalidad”, tal y como para su época Marx decía que la propiedad privada se transformaba o se superaba en la sociedad por acciones pero

sobre la misma base de la propiedad privada (Virno, 2006:10 y ss). Asistimos, entonces, a una redefinición de las categorías y conceptos con los cuales ha convivido el Estado a partir de las revoluciones burguesas, aunque claro está aún estamos en esa materia en un período de transición. Pero lo que es indudable es que todo aquello que caracterizó al Estado moderno ha hecho crisis y ha saltado en pedazos.

El Estado de excepción permanente

Como la transformación desborda y supera los límites nacionales, la misma crisis del parámetro de medida impone una declaración universal del Estado de excepción. No es ya una excepcionalidad como alternativa provisional para atender problemas de urgencia dentro de la normalidad del ejercicio del poder, sino una forma permanente de suplir la carencia de medida que había venido operando como sistema de dominación, estableciendo mecanismos policivos desplegados en todo el tejido social bioproductivo. Es en el plano global una verdadera “guerra constitutiva de orden” que “construye naciones, que pone a su servicio ciertas instituciones caritativas, a ciertas ONG, y que se dota de instrumentos de control generalizados donde quiera que se presenten fallas en la organización social y en el desarrollo económico”, que deshace las fronteras nacionales y que conduce al agotamiento y al fin del derecho internacional (Negri, 2006:75).

La necesidad de trascender el poder

De allí se deriva una necesaria superación de la interpretación unívoca del poder que ha logrado construir la modernidad, conforme a la cual el poder siempre es trascendente y soberano, como puede advertirse en las corrientes teóricas más diversas³. Ella nos coloca frente al poder con una sola alternativa posible: se acepta el poder o se reniega totalmente de él, sin que haya posibilidad de otro camino, obligándonos a permanecer en el mismo paradigma. La cuestión es clara incluso en el Lenin del Estado y la revolución, pues a la trascendencia del Estado se opone como simetría inversa su desaparición, de tal manera que la liberación queda inmersa en la relación dialéctica con el poder. En otras palabras, el poder burgués se sustituye por el poder proletario. He allí la necesidad de Lenin de insistir en el dualismo de poder, en la transición y en la dictadura del

3. A este respecto es iluminador el análisis iniciado por Negri (2006, 17) en su reciente obra *Fabrique de porcelaine*: esa interpretación puede encontrarse tanto en la posición liberal-funcionalista de corte weberiano, como en el esquema conservador y totalitario de Schmitt, como en la perspectiva revolucionaria de Lenin.

proletariado durante ella, con todas las consecuencias que sabemos tuvo históricamente. El llamado, por lo tanto, es a abandonar el paradigma del poder creado por la modernidad, para moverse en un escenario diferente, en el cual prevalezcan sobre el poder las razones de la asociación política y de la dinámica democrática.

De lo que se trata, por lo tanto, como lo ha planteado Holloway, es de asumir que:

[...] lo que está en discusión en la transformación revolucionaria del mundo no es de *quién* es el poder sino la existencia misma del poder. Lo que está en discusión no es *quién* ejerce el poder sino cómo crear un mundo basado en el mutuo reconocimiento de la dignidad humana, en la construcción de relaciones sociales que no sean relaciones de poder. (Holloway, 2002:33)

Para ese efecto, hay que salir del paradigma del Estado, que lo aísla para atribuirle una autonomía que no tiene y para ocultar que está limitado y condicionado por un nodo de relaciones sociales centrado sobre la forma de organización del trabajo en la sociedad.

Las nuevas resistencias y la perspectiva de éxodo

Como en otras épocas del capitalismo, la resistencia a sus formas de dominación le es consustancial, pues el conflicto subsiste aunque asuma otras modalidades. Habiéndose llegado a un alto grado de subsunción real de la sociedad por el capital, las resistencias no cesan, sino que tienen otras expresiones, en todas las modalidades y momentos de la vida, y ya no sólo en los límites estrechos de las instalaciones fabriles.

Claro está que entender como son esas resistencias no es sólo un problema teórico, pues ellas antes que todo son determinaciones surgidas del proceso histórico y de las voluntades colectivas, sin que nadie pueda prefigurarlas o definir las antes de que se produzcan.

Lo central es que esas resistencias tomen el camino del éxodo para evitar repetir los senderos especulares atados al paradigma del poder. Se trata, en efecto, de un recorrido que va de la identidad y la diferencia para afirmar una separación creativa, para luego alcanzar una nueva figura ontológica, unas nuevas subjetividades, que se traduzcan finalmente en otra estructura de vida y de existencia. No es, pues, una simple fuga, sino poder salir de lo existente hacia una realidad diferente. Como tal es un proceso conflictivo, que en lo posible no debe ser violento, precisamente para no reeditar el carácter del poder capitalista que se abandona. Por lo tanto, se identifica con un proceso de paz, aun cuando eventualmente requiera una fuerza defensiva de lo nuevo.

Se trata de valorar la opción de abandono o de huida frente a la de la simple protesta, sin oponerle reticencias morales. Como lo ha advertido Virno:

[...] la desobediencia y la fuga no son, por otra parte, un gesto negativo, que libere de la acción y de la responsabilidad. Al contrario. Desertar significa modificar las condiciones dentro de las cuales se desenvuelve el conflicto, más aún, aumentarlo. Y la construcción positiva de un escenario favorable exige más empuje que el encuentro con condiciones prefijadas. Un “hacer” afirmativo cualifica la defecación, imprimiéndole un gusto sensual y operativo para el presente. El conflicto se entabla a partir de lo que se ha construido huyendo, para defender relaciones sociales y formas de vida nuevas, a partir de las cuales ya está construyendo experiencia. A la antigua idea de huir para golpear mejor, se une la seguridad de que la lucha será tanto más eficaz, cuanto más se tenga algo que perder más allá que las propias cadenas. (Virno, 2004)

En ese éxodo habrá transiciones o etapas intermedias, en las cuales no son descartables las reformas, no como soluciones sino como medios para abrir nuevas contradicciones y ahondarlas, de manera que aporten al proceso de ruptura, que permitan dar saltos hacia adelante, siempre con un norte no capitalista, de negación del Estado y de construcción de otra esfera pública no estatal⁴.

La multitud como nuevo sujeto...

Es en esa dirección que el debate teórico reciente busca rescatar la multitud como nuevo sujeto, que supone reactualizar la oposición Hobbes-Spinoza, para enfrentar este nuevo siglo XVII de tránsito hacia otro mundo posible no capitalista.

Mas allá del significado habitual de la expresión que remite a un número plural de elementos, sean ellos personas, cosas u otros, la multitud ha sido un concepto de la filosofía y, en particular, de la filosofía política.

4. Al respecto Virno (2004) advierte: “La multitud no tiene el problema de tomar el poder, tiene el problema en todo caso de limitarlo y hacer decaer el Estado construyendo instituciones y una esfera pública fuera de él. Entonces, desde ese punto de vista, el enemigo está, pero se parece más al faraón del libro Éxodo de la Biblia que persigue un éxodo, una fuga. No se trata de una fuga en el espacio. Es una fuga en el sentido de salir de las categorías de las instituciones estatales. Enemigo hay, pero ya no es el enemigo que está enfrente y ha constituido el modelo de las guerras civiles o está detrás de la idea de la toma del poder. Es un enemigo que traba, sabotea la construcción de democracia no representativa, de nuevas experiencias comunitarias”.

En efecto, si pensamos en las categorías aristotélicas, la multitud se considera como un ente sin causa formal ni eficiente, ni tampoco causa final, respecto del cual es preciso actuar desde el exterior, para formarlo, para organizarlo. Esa manera de entenderla podría decirse que aún se mantiene. Es una comprensión ciertamente negativa que asocia el número plural de elementos a la ausencia de orden, a una materia a la cual se le debe otorgar coherencia, sistematicidad.

Como nos lo recuerda Virno, el debate sobre su significación aparece con especial fuerza a propósito de las controversias teóricas, filosóficas y prácticas que se escenifican en los procesos históricos del siglo XVII, en la antesala de la organización de los Estados nacionales modernos. Es así como Spinoza, en el contexto de su concepción teológico-política, asume la multiplicidad de singularidades con un sentido propio que carece de causación exterior, que tiene una dimensión inmanente y materialista, es decir que no es posible atribuirle su existencia a una potencia ordenadora exterior a la realidad. De esta manera se erige la multitud como un concepto subversivo contra las teorías del Estado y de la democracia que desarrollaban las sectas protestantes, bajo el esplendor de la monarquía absoluta, que la restringían a un conjunto de subjetividades dirigidas hacia Dios para observar su mandato. Las subjetividades no son metafísicas sino que se explican siempre como resultado de las relaciones en el conjunto de las singularidades.

Para Spinoza, en consecuencia, el concepto de multitud se refiere a una pluralidad que se mantiene en la dimensión pública, en los quehaceres comunes, sin que un movimiento centrípeto la haga converger en una unidad. Es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto son muchos; es una forma permanente, no episódica, y como tal es el fundamento de las libertades civiles.

Tienen razón, por lo tanto, quienes afirman que “con Spinoza, la multiplicidad de potencias deseantes es pensada bajo una figura que hace de ella un sujeto político: la multitud. Esta multitud está surcada por antagonismos, no puede ser nunca una unidad. Los muchos subsisten como muchos sin aspirar a la unidad estatal”. Virno valora así la obra del hereje Spinoza, para poder, además, pensar la posibilidad de la irrupción de una democracia no-representativa, de una ampliación del espacio público más allá de la incidencia del Estado (Virno, 2004).

Por el contrario, Hobbes enfrenta la multitud, pues estima que la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, sin converger en una unidad, representa una amenaza suprema para la existencia de la soberanía estatal. La multitud es inherente al “Estado de naturaleza”, por eso es renuente a la unidad política, a la obediencia, se niega a transferir

derechos al soberano. La multitud es antiestatal y por esto mismo antipopular: “Los ciudadanos, en tanto se rebelan ante el Estado, son la multitud contra el pueblo” (Hobbes, 1652: XI, 1 y XII, 8). Es la idea individualista hobbesiana, en virtud de la cual los hombres no se relacionan por amor sino por miedo y egoísmo, y buscan resolver el conflicto natural mediante un acuerdo que permita salir de la guerra e instaurar la paz. Enajenan su poder como individuos en un poder soberano y de esa manera se convierten en pueblo. La multitud confluye así en la unidad del pueblo, que explica la existencia del Estado. El pueblo, por consiguiente, sintetiza, reduce y unifica la pluralidad y multiplicidad de la multitud.

Sin embargo, esa multitud a pesar de haber sido desterrada del escenario de los Estados nacionales por la noción de pueblo, siempre se ha expresado bajo formas tenues y casi ocultas. A ella se alude por el liberalismo cuando se admite que, además de lo público, sobrevive la dimensión privada, en la cual los muchos no tienen rostro y están lejos de la esfera de los asuntos comunes. Algo similar ocurre en el pensamiento social-demócrata que opone lo colectivo a lo individual, en sus divisiones y multiplicaciones.

Hoy, como lo busca explicar Virno, después de la prevalencia durante siglos de la categoría de pueblo y, por ende, de la dimensión del Estado-nación, con la crisis profunda de la teoría política de la modernidad reaparece la multitud como expresión de numerosos comportamientos contemporáneos, reviviéndose el debate bajo nuevas perspectivas, en lo que se ha denominado otro siglo XVII, pues los novedosos fenómenos de la producción contemporánea son inexplicables sin tener como punto de partida el modo de ser de los muchos.

La multitud tiene tras de sí un “uno” representado por el lenguaje, el intelecto como recurso público e intersíquico, en pocas palabras las facultades genéricas de la especie. Por el contrario, el pueblo supone individuos como átomos desligados de su unidad básica precedente, que buscan hallar otra unidad en el cuerpo nacional de un Estado que los somete.

Las transformaciones contemporáneas han provocado que los cuerpos de la multitud hayan recuperado su carácter irreductible, convirtiéndose cada vez más en cuerpos extraños y rebeldes a las fuerzas de la disciplina y la normalización. El predominio del trabajo inmaterial, del intelecto general, los ha convertido en cybercuerpos que se mueven libremente más allá de los límites que separaban al hombre de la máquina. Y en el nuevo orden de la globalización, se han creado nuevos circuitos de cooperación y colaboración que se extienden sin distinción de naciones y continentes y hacen posible un número infinito de encuentros. No nos hemos vuelto

iguales, sino que sobre la base de nuestras diferencias podemos comunicarnos y actuar juntos.

Es lo que ha conducido a Toni Negri a retomar el concepto de multitud así entendido, para plantear que la multitud contemporánea no está compuesta por “ciudadanos” ni por “productores”, pues se ha roto la distinción entre lo individual y lo colectivo, entre lo público y lo privado. Los muchos de la multitud ya no necesitan la unidad de la forma del Estado-nacional, por que han reencontrado su unidad en las facultades genéricas de la especie humana. Estamos ante una multitud como un concepto de clase, ya no de la clase obrera, sino de la clase de todas las singularidades productivas, de todos los obreros del trabajo inmaterial. Es una potencia ontológica que encarna un dispositivo que busca representar el deseo de transformar el mundo.

La multitud como conjunto de singularidades vuelve a expresarse y no admite que sus diferencias sean reducidas a otra unidad distinta de aquella que la precede: las facultades comunes propias de la especie. En tal sentido, desconoce la soberanía, pues puede regirse por sí misma, puede ser carne viva que se gobierna a sí misma. Como tal, además, puede hacer realidad la democracia como gobierno de todos para todos. Siendo hoy la producción biopolítica, es decir que comprende todos los aspectos de la vida, la multitud es el sujeto común del trabajo, aunque aún siga sometida por la categoría de pueblo nacional.

A diferencia de lo que ocurrió en el siglo XVII cuando la burguesía como nueva clase social emergente sobrepuso a la multitud una soberanía edificada sobre el concepto de pueblo nacional, hoy en la soberanía del nuevo orden global, la multitud irrumpe para imponer una sociedad alternativa que no disuelva las diferencias que se edifican a partir de nuestra unidad como especie.

La ambivalencia de la multitud: entre el Estado de excepción permanente y una esfera pública sin Estado

Llegamos así a la ambivalencia descrita como un predicado o rasgo de la multitud, sobre el cual insiste Virno en casi todos sus escritos, a propósito de las diferentes características de la multitud contemporánea.

En textos recientes, Virno plantea como esa indagación sobre la “naturaleza humana” está enlazada con la lucha política (Virno, 2006:6). No se trata, sin embargo, de la tontería de deducir una estrategia y una táctica políticas de los rasgos distintivos de nuestra especie (Virno, 2006:6)⁵.

5. En opinión de Virno esto es “lo que hace Chomsky (admirable, por otra parte, por el vigor con el que pelea contra los canallas de la administración de los Estados Unidos)

Por el contrario, cuando la naturaleza humana, las aptitudes invariantes de nuestra especie son un recurso económico central del capitalismo postfordista, ella no es la solución sino parte del problema. La definición de Marx de que la fuerza de trabajo es “el conjunto de las capacidades psíquicas y físicas de un cuerpo humano”, se ha vuelto sólo hoy plenamente verdadera, pues es ahora cuando esas competencias básicas cognitivas y lingüísticas han sido puestas a trabajar. Por ello quien

[...] descuida la indagación sobre la “naturaleza humana”, no está en condiciones de comprender las características sobresalientes de la fuerza de trabajo contemporánea. *El panorama teórico actual está atestado de naturalistas ciegos a la historia y de historicistas que se indignan si se habla de naturaleza.* (Virno, 2006:7)⁶

Pues bien, para Virno hay que luchar contra la carga destructiva inscripta en nuestra especie, con la “negatividad” de un ser dotado de lenguaje. Así como las aptitudes genéricas hacen posible la innovación, también alimentan la agresividad en los enfrentamientos entre semejantes, y de allí que “*pensar que la multitud es absoluta positividad es una tontería inexcusable. La multitud está sujeta a disgregación, corrupción, violencia intestina*” (Virno, 2006:9)⁷ y tenemos que asumir la responsabilidad de “asumir toda la realidad de lo negativo, en lugar de excluirlo o velarlo”, pues conocerla nos puede servir para “inventar nuevos y más satisfactorios modos de vivir” (Virno, 2006:9).

La oscilación permitida por la multitud en su ambivalencia, por ejemplo, da lugar a que a pesar de la crisis del Estado central moderno, se reproduzca mediante una serie de metamorfosis inquietantes. Es el “Estado de excepción permanente”, como “uno de los modos en que la soberanía sobrevive a sí misma, prolonga indefinidamente la propia decadencia”, hasta el punto que reproduciendo el símil marxista de la propiedad privada superada por la misma propiedad privada en la sociedad por acciones, el “Estado de excepción permanente” indica una superación de la forma-Estado sobre la base misma de la estatalidad”. Aunque, también puede verse esa “perpetuación del Estado, de la soberanía”, como “la exhibición de su propia crisis irreversible, de la plena madurez de una república ya no estatal” (Virno, 2006:10 y ss).

cuando dice: el animal humano, dotado por motivos filogenéticos de un lenguaje capaz de hacer cosas siempre nuevas, debe batirse contra los poderes que mortifican su congénita creatividad. Buenísimo, ¿pero que ocurre si la creatividad lingüística se vuelve recurso económico fundamental en el capitalismo postfordista?”.

6. Las bastardillas son del autor.

7. Las bastardillas son del autor.

Del otro lado, está la aptitud de la multitud para la innovación y la creatividad. No son admisibles las comparaciones, pero si estamos ante un nuevo siglo XVII, se reedita bajo otras formas la necesidad de la manifestación de la multitud sin buscar un uno distinto de aquel que la precede, como lo ha sido desde entonces el pueblo. La multitud de hoy, como la de ayer, está a la búsqueda de:

[...] fomentar el colapso de la representación política, no cómo gesto anarquista sino como búsqueda realista de nuevas formas políticas. Ya Hobbes se ponía en guardia contra la tendencia de la Multitud a dotarse de organismos políticos irregulares. Pero, es obvio que la democracia no representativa basada en el *General Intellect* es algo muy distinto de aquello contra lo que arremetía Hobbes. Nada de intersticial, marginal, residual: más bien, la concreta apropiación y rearticulación del saber/poder hoy congelado en los aparatos administrativos del Estado. (Virno 2003:37)

Existen muchas dificultades en esta materia, pues la Multitud rescata da como categoría histórica carece del léxico, del vocabulario conceptual adecuado, y de las codificaciones que sí ha adquirido el pueblo a lo largo de los siglos, pero de todas maneras en medio de su ambivalencia la multitud es extraordinariamente fértil, hasta el punto de que como lo afirma Carl Schmitt, recordado por Virno, “si reaparece la multitud, desaparece el pueblo”:

La época de la estatalidad está llegando a su fin [...]. El Estado como modelo de unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de la decisión política, está por ser destronado. (Virno, 2003:38-39)

Pero, no se trata de un “antiestatismo ingenuo”, a partir de una supuesta bondad originaria de la multitud, sino siempre de cara a su ambivalencia, y teniendo en cuenta que la crítica radical del capitalismo es difícil, pues él valoriza a su manera la naturaleza humana. No podemos tampoco negar que las “instituciones” son decisivas, pues “son el modo en que nuestra especie se protege del peligro y se da reglas para potenciar la propia praxis”, pero:

[...] el desafío es individualizar cuáles son las instituciones que se colocan más allá del monopolio de la decisión política encarnado en el Estado. O incluso: ¿cuáles son las instituciones a la altura del *General Intellect* del que hablaba Marx, de aquel “cerebro social” que es, al mismo tiempo, la principal fuerza productiva y un principio de organización republicana? (Virno, 2006:11 y ss)

La misma ambivalencia nos exige ser cautos y apenas nos permite señalar algunos senderos o pistas del recorrido positivo de la praxis de la multitud en esa dirección⁸:

- Las nuevas formas políticas exigen conceptos nuevos, como los que acompañaron la edificación del Estado nacional central y la construcción de la categoría de pueblo. Pero esos conceptos no son inventados por pensadores o filósofos, sino que deben emerger de las experiencias colectivas por prueba y error.
- Es preciso construir nuevas formas de vida que no tengan más como centro la obediencia al Estado y la obligación del trabajo asalariado.
- Hay que insistir en que la idea de la singularidad como predicado de la multitud es opuesta a la idea de individuo del liberalismo. Para este, el individuo es primero y a partir de allí se busca comprender como se relaciona con los otros en una unidad como la que ha sido el Estado. Por el contrario, en la multitud el individuo, la singularidad, es un proceso, que parte de la unidad de nuestras aptitudes genéricas como especie.
- Votar o no votar no es el dilema. La cuestión central es construir formas de democracia no representativa que estén a la altura de las fuerzas productivas de hoy.
- El problema de la multitud no es tomar el poder, sino limitarlo y hacerlo decaer construyendo instituciones y una esfera fuera de él. Para ello es central el éxodo, es decir la fuga de las categorías de las instituciones estatales.
- Hay que enarbolar un discurso sobre las singularidades y no sobre las individualidades a la manera liberal.
- La clase obrera de hoy tiene el modo de ser de la multitud y no del pueblo, pero existe el riesgo de permanecer en lo popular o de abrazar una unidad diferente.
- Hay que prescindir del vocablo revolución, pues representa el modelo de tomar el poder para construir un nuevo Estado. Hay que fugarse hacia una república no estatal con experimentaciones en positivo.

Recapitulación conclusiva

Volviendo al inicio, si de las ciencias sociales se trata y si nos interroga-

8. Los sintetizamos a continuación siguiendo varios textos de Virno (2004), pero en especial el correspondiente a la entrevista titulada “Crear una nueva esfera pública sin Estado” (Virno, 2004).

mos por sus retos contemporáneos, es insoslayable tener en cuenta como referentes centrales de quienes realizan prácticas de diverso orden en su interior, los que pretendemos resumir en estos cuatro puntos conclusivos:

La nueva época del capitalismo

La consideración esencial hace referencia a la urgencia de entender los rasgos y la significación del capitalismo post-industrial o cognitivo, o como quiera llamársele. En especial, es preciso tener en cuenta que ya no podemos seguir interrogando la explotación en términos de la medición propia de la teoría del valor-trabajo, dada la caducidad de toda forma de medida que se deriva del desplazamiento predominante del intelecto general del capital fijo hacia los cerebros de los sujetos, y de la indeterminación temporal y espacial de su concurso a la actividad productiva en razón del carácter biopolítico de la producción.

Igualmente, será indispensable comprender que el Estado ha salido plenamente transformado, dejando atrás la soberanía que antes lo definía, para pasar a ser un instrumento de biopoder, que busca invadir todos los espacios e intersticios de la vida, bajo un esquema de excepcionalidad permanente, en el contexto general de un orden imperial en construcción que no reposa sobre la dominación de una o varias sociedades sobre otras.

Y, lo que es quizás más importante, será preciso ser consciente de que el nuevo orden capitalista es irreversible y que avanza progresivamente en su organización, de tal manera que no son admisibles las pretensiones de retorno a otras fases superadas, a las cuales se acude con nostalgia quizás por ser territorios conocidos, con la esperanza de que es más práctico actuar en ellos que experimentar creativamente en los nuevos. Por la misma razón, tampoco será posible continuar utilizando las mismas formas organizativas y expresivas del conflicto, como las partidistas o sindicales, pues a la nueva época corresponden otras resistencias y, por lo tanto, diferentes canales de identificación y antagonismo.

La dimensión anticapitalista

Tenemos que reivindicar la posición social y política de confrontación del sistema capitalista, en la perspectiva de superarlo y sustituirlo. No se trata, en consecuencia, de aceptar la convivencia con el sistema capitalista aún vigente, pretendiendo ingenuamente que puede tener una faz benefactora de los excluidos y explotados, mediante reformas llamadas redistributivas o accediendo al poder del Estado para redireccionar su gestión. La acción, por el contrario, ha de descreer plenamente del paradigma del poder y de su entendimiento trascendente, para no detenerse en los vicios o perversiones de su organización y funcionamiento, que evidentemente

existen y pueden existir, ni mucho menos ambicionar que todo puede ser distinto si se accede a él. El objetivo debe ser construir otra forma de vida que corresponda al común y cuyas instituciones estén presididas por una democracia no representativa, en una esfera pública no estatal, que no repose sobre el monopolio de las decisiones ni mucho menos de la fuerza. Se aceptan sí las transiciones y las etapas intermedias, pero siempre hacia el mismo fin, así como las reformas, pero no como soluciones sino como instrumentos para garantizar el éxodo.

La dimensión subjetiva

Como la transformación capitalista en curso rompe las ataduras de la medición salarial, se abren perspectivas para la expresión de los muchos, es decir de las singularidades que como conjunto constituyen la multitud, aunque aún sigan enlazadas por la unidad que representa la categoría de pueblo nacional. Frente a ellos, se deben reconocer las diferencias irreductibles de los seres humanos, impidiendo que se borren en virtud de unidades integradoras. De manera principal, hay que tener vigilancia sobre la unidad nacional y sobre todo sobre su exacerbación nacionalista, para que se despliegue la multitud con su riqueza, controlando su ambivalencia.

La escena política

Mas allá de las orientaciones ligadas a la problemática de cada sociedad particular, en términos generales puede decirse que hoy se debe denunciar la significación del régimen representativo y no sólo sus vicios, deformaciones e imperfecciones; es preciso descalificar la utilidad real del régimen de partidos, más allá de las fórmulas múltiples que pueden regularlo; es imperioso confrontar todo régimen autoritario y de excepción; controvertir todas las tendencias, reformas y políticas adecuadas a la transformación capitalista en curso; advertir los peligros de cooptación e ideológicos que se esconden tras las llamadas formas de democracia participativa y comunitaria; deslegitimar la viabilidad de soluciones reales mediante reformas constitucionales o legales o políticas públicas, bajo el actual sistema de organización social-productiva y los distintos regímenes políticos vigentes; evitar la celada del reordenamiento del sistema político para atender sus anomalías tales como el clientelismo, la corrupción, el burocratismo, etc.; controvertir y rechazar las nuevas formas del orden capitalista global; considerar la posibilidad de construir formas de transición en la dirección señalada por el éxodo; y, en fin, impulsar etapas de transición postcapitalista cuando las condiciones así lo exijan y lo permitan.

Y lo que sigue... para avanzar

Lo que hemos expuesto sin duda adolece de muchas deficiencias y limitaciones, que pueden ser atribuidas a factores personales, pero que también provienen de las dificultades planteadas por la misma época. Es apenas, por ello, un llamado a reconocer y comprender la ruptura fundamental que se ha producido en el capitalismo. Es una apelación a que se abandone la vieja tendencia de aspirar a tomar el poder, que bien sabemos siempre ha concluido en reemplazar a los capitalistas en la gestión del mismo sistema, para situarse en el camino de la búsqueda de lo común, que no es lo mismo que lo colectivo o lo público como agregación de individualidades. Aunque aparezca retórico, ese otro mundo es posible, aunque nadie tenga ni pueda pretender tener la clave para alcanzarlo, pero no podemos dejar de buscar los comienzos.

Como lo evidencia la misma dificultad de hacer esta comunicación sobre las cuestiones cruciales de nuestro tiempo, ciertamente no caminamos por un sendero fácil, pero este sólo reconocimiento debe permitirnos avanzar. Son muchos los obstáculos que nos asedian y salen a nuestro paso por más precauciones teóricas y políticas que tengamos. Es difícil admitir y más aún tratar de comunicar, que la acumulación de hoy ya no consiste en la inversión en los clásicos elementos constante y variable del capital, sino en dispositivos de producción y de captación de un valor que, en lo fundamental, se produce fuera de lo que siempre hemos concebido como el proceso directamente productivo. Si quisiéramos todavía hablar de composición orgánica, como relación entre esos dos componentes del capital (constante y variable), tenemos que aproximarnos a un capital constante difundido en toda la sociedad que no reside ya en las máquinas sino en las NTIC y en las formas organizativas inmateriales, que sigue a un capital variable desterritorializado, que está disperso en la esfera de la reproducción, del consumo y de las formas de vida, no sometido a jornada, cuyo tiempo de trabajo coincide con su propio despliegue vital, y que reclama otro tipo de formación académica.

Confiamos en que estos desarrollos inacabados e imperfectos, que son en buena medida fruto de otras intervenciones que simultáneamente hemos venido sosteniendo⁹, tienen la exclusiva finalidad de lograr una

9. Nos referimos principalmente al contenido de nuestras participaciones en el Seminario Marx Vive, en especial a la incluida en el volumen *Izquierda y socialismo en América Latina* correspondiente a la versión de noviembre de 2006, bajo el título “¿Es posible una reinención de la izquierda?”, y al artículo de próxima aparición en un libro sobre las transformaciones contemporáneas del trabajo que publicará ILSA, titulado “Transformaciones del capitalismo, conocimiento, trabajo y formación académica”, a los cuales acudí para preparar la comunicación de la cual da cuenta este texto.

comunicación y de favorecer un nuevo terreno de análisis y discusión, en la perspectiva de lograr mostrar que estamos ante una transformación profunda del capitalismo, cuyos rasgos apenas empiezan a vislumbrarse para orientar el entendimiento de aspectos centrales como el nuevo lugar del conocimiento, del trabajo social humano, y del sistema de acumulación y de explotación, y para replantear los movimientos, las luchas y las reivindicaciones, y en todo ese conjunto el lugar de las ciencias sociales y de quienes las practican.

Bibliografía

- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Madrid, Ediciones El Viejo Topo, 2002.
- Moncayo, Víctor Manuel. “¿Es posible una reinención de la izquierda?” en *Izquierda y socialismo en América Latina*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 2006.
- “Transformaciones del capitalismo, conocimiento, trabajo y formación académica”, artículo incluida en próxima publicación sobre transformaciones contemporáneas del trabajo, Bogotá, ILSA, 2010.
- Moulier Boutang, Yann. *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, París, Editions Amsterdam, 2007.
- Negri, Antonio. *La fabrique de porcelaine*, Editions Stock, París, 2006.
- Negri, Toni y Michael Hardt. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Editorial Debate, 2004.
- Virno, Paolo. *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2003.
- “Crear una nueva esfera pública sin Estado”, en *Clarín*, Buenos Aires, diciembre 24 de 2004.
- Ambivalencia de la multitud*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

FECHA DE RECEPCIÓN: 19 DE MAYO DE 2010
FECHA DE APROBACIÓN: 22 DE SEPTIEMBRE DE 2010

Crítica y ciencias sociales

LEOPOLDO MÚNERA RUIZ

Abogado de la Universidad del Rosario, Magíster en filosofía jurídica, política y moral de la Universidad de Roma, Magíster en desarrollo económico y social y Doctor en ciencia política de la Universidad de Lovaina. Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales y Coordinador del grupo de investigación Teoría Política Contemporánea (Teopoco) de esa misma unidad académica. lemuruiz@gmail.com

[Critique and Social Sciences]

PENSAMIENTO CRÍTICO EN COLOMBIA

Resumen

El presente texto analiza la relación entre la crítica y las ciencias sociales a partir de la racionalidad ilustrada planteada por Kant que limita y legitima el conocimiento científico, pasando por el juicio racional de segundo grado que cuestiona los saberes prácticos de quienes participan directamente en los fenómenos sociales objeto de estudio y por las teorías y análisis realizados a partir de la experiencia de los dominados, oprimidos y explotados, hasta llegar a la crítica que tiene como fundamento el saber y la vida de los otros, la otredad epistemológica.

Palabras clave: crítica, ciencias sociales, hermenéutica, feminismo, marxismo y postcolonialidad.

Summary

This text analyzes the relationship between critique and social sciences from the starting point of enlightened rationality proposed by Kant that limits and legitimates scientific knowledge, passing through second order rational judgment that questions the practical knowledge of those who directly participate in the social phenomena that are the object of study, and through the theories and analyses performed starting from the experience of the dominated, oppressed and exploited, until arriving at the critique whose basis is the knowledge and the life of others, epistemological otherness.

Key words: critique, social sciences, hermeneutics, feminism, Marxism, poscoloniality.

Introduction

Since the structuring of social sciences as a distinct area of knowledge that attempts to describe, understand and rationally explain social life, critique has fulfilled the role of establishing its limits and possibilities; it has demarcated the boundaries of sense, always varying, that separate them from other forms of learning. Social sciences even acquire their own identity by distancing themselves critically from the knowledge areas of the subjects that participate in the phenomena being studied, and the value judgments that these subjects must necessarily make in their intersubjective relationships. Nevertheless, from Marx's epistemological proposal, critique begins from an external look at social sciences, and not from its own rationality. The environment of difference begins to transgress its boundaries, taking as a starting point the experience of domination, subjection or exploitation of those who are the object of the knowledge. The place of the others also becomes the place of critique. The emancipation of those who are materially and concretely unable to access the rationality promised by science becomes the aim of the critique itself. The limits and the objective of social sciences attempt to be redefined according to intersubjective self-realization, in virtue of the possibilities offered by reason with aspirations of universality. Critique ceases to be simply internal and innate in social sciences and is assumed as a qualifying adjective that denotes the place and evaluative position from which scientific knowledge is built. It adds its social disposition to the rational nature of science. But the Other, the alternate, is not just a place, but rather a way of describing, understanding, explaining and interpreting the social world from rationalities that in the midst of power relations, in which sciences are also immersed, have been made invisible or hidden. When these forms emerge, critique mutates, without losing its previous characteristics, into a permanent questioning of science as a manifestation of power-knowledge, while at the same time the perspective grows from radically changing its limits and possibilities, transforming the rationality that sustains it. The theories related to the relationship between critique and social sciences, from self-reference to alter-reference, constitute the contents of this essay.

Self-referential critique

Social sciences, like all sciences, have been based on a critical pretension since the Enlightenment. According to this pretension, concepts, hypotheses, explanations, understandings or scientific methods are, due to their own nature, temporary and relative, or absolute only with respect to

the temporality in which they are validated by the scientific community, or at least by the communities that are dominant within the social field of science, in conformance with the parameters established by reason.

Michel Foucault reminds us that Kant (2004), upon defining the Enlightenment (*Aufklärung*) as the coming of age in which humanity makes use of its own reason without submitting itself to any authority, highlights the necessity of critique to “define the conditions under which the use of reason is legitimate to determine what can be known, what should be done and what can be expected.” (Foucault, 2003:79). Consequently, at first instance, critique allows social sciences to elaborate the objective and temporary reference points of its internal legitimacy, founded on a rationality that in turn is the result of the philosophical critique of reason.

The rational judgment of the epistemological validity of a determined area of knowledge that characterizes this critical pretension allows the distinction between scientific and non-scientific learning while at the same time permitting the definition of science as a system open to its own transformation. As a result, the traditional differentiation of social sciences with respect to religion and ideology is made starting from this critical pretension and the historical criteria that support it, such as logical and analytical coherence, empirical falsifiability, interpretative rigor or explanatory precision.

Religion and ideology with respect to science are generally considered to be forms of knowledge that are presented as timeless and absolute and, in consequence, as resistant to change, as they are articulated around a closed and circular dogma that justifies itself in virtue of its own form and content. Bertrand Russell illustrates with clarity and some political naïveté this critical pretension of science and the authority derived from it at the dawn of modernity:

The authority of science, recognized by many philosophers of the modern era, is something very different from the authority of the Church, given that it is intellectual and not governmental. No punishment is given to those who reject it; no argument of prudence influences those who accept it. It prevails only due to its intrinsic appeal to reason. It is, additionally, a fragmented and partial authority; it does not formulate, like Catholic dogma, a complete system that spans human morality, human expectations and the past and future history of the universe. It only speaks as to what, in time, seems to have been scientifically verified; it is a small island in a sea of ignorance. There is yet another difference with respect to ecclesiastical authority; ecclesiastical authority declares that its affirmations are absolutely true and eternally inalterable; scientific ones are made as a trial, on a basis

of probability, and they are considered to be subject to modification. This creates a frame of mind very different from that of the dogmatic medieval. (Russell, 1978:112)

In virtue of this traditional differentiation, dogma in religion appears to be transcendent, derived from a cause that is presented as presocial, while in ideology it arises as imminent, as the result of a *doxa* that reproduces in a vegetative, asexual way, within a closed system of knowledge. The critical pretension in social sciences leans towards self-referential critique, towards the permanent questioning of the validity of a piece of knowledge as scientific and of the criteria to define such validity, due to the temporality and relativity of science; it leans towards the critique of science in the name of science, which lends it its specificity as a form of learning in the ample field of social knowledge. In the words of Fernando Mires:

Recovering the value of the scientific implies performing nothing less than a critique of scientific reason itself, or what that reason has come to be. To formulate the thesis in another way: the time has come to affirm that a science that does not critique itself cannot continue to be science. Because if science concerns itself with “new” things, an undeniable destructive capacity must be recognized in it, and not in the bad sense of the term. A new concept cannot be built without destroying, or at least altering, another older one, in the same way that it is impossible to make an omelet without breaking an egg. In that destructivity, which true scientists perform with certain pleasure, and which today is known by the euphemism of “deconstruction”, there is a radical incompatibility with respect to religious and ideological beliefs. (Mires 2002:99)

Nevertheless, in the power struggle inherent to the scientific field, where diverse epistemological currents socially dispute the control of truth and the institutional capacity to establish the field’s limits of inclusion/exclusion and the knowledge that characterizes it, the sciences drift permanently towards ideologies or towards the dogmatization of the *doxa* that constitute them. This drift is especially marked when the hegemony of the dominant epistemological currents is threatened by the emergence of a new paradigm, in the terms of Kuhn (2000), or of a new research program, in those of Lakatos (1989) or, inversely, when the new paradigm or research program aggressively attempts to impose itself within the scientific field.

This drift towards ideologization, which contemporaneously has been

fundamentally imputed to Marxism and even to Marx, as did Popper (1973 and 1982) in the context of the Cold War, within a clear power strategy conducive to the political loss of legitimacy of the epistemological adversary, may be identified in all scientific currents, from positivism to hermeneutics, from empiricism to rationalism or from individualism to structuralism. Within this tension between critical tendency and ideologization it can be said that a type of knowledge is scientific when it has *self-referential critique* as an epistemological axis and that every social science, in order to be considered as such, must be critical.

Hetero-referential critique

In the case of social sciences, this *self-referential critique* is accompanied by *hetero-referential critique*, related to the necessary distancing between scientific knowledge and the social phenomena that are attempted to be studied, understood or explained. As highlighted by Dilthey (1986) in his hermeneutic, without abandoning empiricism and positivism, these social phenomena are not simply objective, like those of the natural or exact sciences, but rather they have clear subjective and intersubjective components, within which exist multiple forms of knowledge and interpretation of the same phenomena. The social scientist must distance himself from them, and observe them through a lens that allows him to evaluate first-order knowledge with second-order validation criteria.

The social scientist needs to contribute to the deciphering of the hidden side of social phenomena with respect to those who participate in them or the dimensions that are made invisible in social relations or in societal production. *Hetero-referential critique* implies the subjugation of social phenomena and the immediate knowledge that conforms them to scientific validation criteria, just as Bourdieu understands it for sociology:

It seems to me that the possibilities of contributing to the production of the truth depend on two principal factors, which are related to the occupied position: the interest one has in knowing and making truth known (or inversely, in hiding it and hiding it from oneself) and the capacity one has to produce it. Bachelard's quotation is well known: "There is no science but the science of the hidden". The sociologist is better equipped to discover the hidden when he is scientifically better equipped, when he better uses the capital of concepts, methods, and technique accumulated by his predecessors, Marx, Durkheim, Weber, and many others, and when he is more "critical", when the conscious or unconscious intention that drives him is more subversive, when he has more interest in unveiling what is censured or rejected in the social world. If the sociologist—and

social science in general—do not advance faster, it is probably in part because these two factors tend to go in the opposite direction. (Bourdieu, 1984:22-23)

Within social sciences, the practical knowledge of those who participate in the studied phenomena should be subjected to critique, to the rational judgment of the investigator, on its function within the power relations that make up the social framework. In this case, rationality does not play a role of legitimation, as in *self-referential critique*, but rather of revelation; it allows the unraveling of what the subjects of the practical knowledge keep in the dark or are incapable of observing, precisely due to its subjective implication. The absence of *hetero-referential critique* annuls the pertinence to social sciences or, more precisely, to the forms of knowledge that attempt to present themselves clothed as social sciences, as it becomes a simple repetition or synthesis of first-order knowledge of the actors who directly participate in the production of social life.

Exo-referential critique

These two types of epistemological critique, *self-referential* and *hetero-referential*, with differing variables, are generally accepted as constitutive of the contemporary social sciences because, as we have seen, they define their specificity and pertinence. In relation to them, stating that a social science is critical becomes tautological.

The same cannot be said of *exo-referential critique* that is made from a political and ethical position external to scientific knowledge or to the subject/object relationship within social sciences. This type of critique, which originates from Marx's *Contribution to the Critique of the Political Economy* and is developed by different generations of the Frankfurt School, recovers its vitality at the beginning of this century, after the epistemological silences caused by the Habermasian turn towards communicative action and language, and by the fall of the Berlin Wall and the dismantling of the socialist regimes in Eastern Europe. Witness of this was given in two works produced in different cultural contexts, that of Axel Honneth that contains his reflections on social pathologies, the society of disdain and the struggle for recognition (Honneth, 1997 and 2006), and the discussion in the pages of *Cuaderno de Herramientas n° 1* of the Argentine magazine *Herramientas*, about an article by Enrique Dussel published in 1999 and titled "Marxism and epistemology: Karl Marx's scientific research program (Functional and critical social science)".

The launching point of *exo-referential critique* is topological and evaluative. It is related to the position from which questions are

formulated for social sciences and topics of scientific research are selected. An author such as Weber (1982), in spite of insisting on axiological neutrality or disengagement (*Wertfreiheit*), highlighted the impossibility of avoiding the axiological reference (*Wertbeziehung*) on the part of the researcher in the first phase of research in social sciences, regarding the place where these are considered. This brings him to assume an evaluative position. Weber tried in vain to make the effects of these references on scientific knowledge relative, considering them to be simply hypothetical and differentiating them from value judgments (*Werturteile*), of a categorical nature. Nevertheless, he could not avoid the fact that every evaluative reference biases the eye of the observer (Lamo de Espinosa et al., 1994:88; Muñoz Torres, 2002:163-164).

But it is in the *Frankfurt School*, particularly based on the Horkheimer approach, as highlighted by Honneth (2006:183), where critical theory is seen as the “intellectual side of the historical process of emancipation”, that is, as a form of knowledge that is supported by a “prescientific experience”, which implies an emancipating interest in the existence of “driving social forces that, in the historical process, tend to critique and overcome established forms of domination” and are directed towards a future political practice (ibídem).

In Dussel’s argument this position and evaluation is remitted to the original negation:

The “negativity” of which we speak, in the first place, is the “cannot-live” of the oppressed, exploited, of the “victims”—to speak as Walter Benjamin or Emmanuel Levinas—in the text: “the workers”). It is what we have called in other works the “original negation”—especially, in the modern globalization process of capitalism expressed in the misery of the peripheral countries, of Brazil, Mexico and today also Argentina, of Kenya or Nigeria, India or the Philippines. Without considering “negativity” there cannot be *critical* social science. (Dussel, 1999b)

It can be seen that in both cases critique sets off from some actors and an experience external to science. It is thus *exo-referential*, and this can be the proletariat, social movements, the oppressed, the exploited or victims of human rights violations, and from the practical and theoretical interest that they have in their own emancipation.

Nevertheless, the concept of negativity has different implications in the Frankfurt School and in Dussel’s arguments. For the latter, negativity originates in the “cannot-live” of those who are subjected to a domination that ontically denies them and in an ethical judgment that he calls

trans-systemic, that is, made from the critical outside of the capitalist system, and that would form part of a fate of objective ethic:

There is a second sense of “stealing”: b) “Stealing” as a “critical” judgment, not just intra-systemic but rather trans-systemic. It concerns a kind of judgment that is enunciated by a subject who is situated “outside” of the horizon of the world of the capitalist system (just as, for A. Smith, the capitalist for was “outside” of the slavery system, etc.). I call this type of “practical and critical judgment” “ethical” (no longer “moral”, and as I have indicated it has nothing to do with “value judgments”, but rather it sets off from the legislation of empirical judgments on the corporal and living human being from which scientific “explanations” or equally scientific hermeneutical “understandings” can be developed). (Dussel, 2001)

The weakness of this objective ethic is evident, as it ends up being presented as a fate of scientific ethic safe from critique, which also serves as the foundation of a critical science. In this way the circular nature of the argumentation results in darkening the basis of *exo-referential critique*, sending it to a fate of social metaphysics.

In the *Frankfurt School*, as analyzed by Honneth, the reference to the beginnings of social justice is insufficient to form the basis of a critical theory; for this reason, the reflection sends us to “the violation of the conditions of the good life”, derived from a deficit of social rationality that denies the possibilities of intersubjective self-realization¹. In the same philosophical line of the Hegelian and Marxist left it is considered that the organization of society in capitalism impedes the complete fulfillment of a universal rationality that has been developed by the productive forces of the same society or in the case of Habermas by the communicative consensus. Consequently, the social pathologies from which the *exo-referential critique* is built would settle in the “detours with respect to the ideal to be reached through the fulfillment of rational universality” (Honneth, 2006:104-109). Nevertheless, as Honneth himself notes, in Habermas’ philosophy the rationality that would lead to communicative consensus would only guarantee the conditions for an autonomous self-realization and not the self-realization itself. In other words, within the *Frankfurt School*, the position from which a critical social science is formed has as an objective reference the existence of a historically produced potential and universal rationality, which those who are subjected to relationships

1. The sharpest proposal about negativity as a critical force and the most distorted and misunderstood in: Adorno & Horkheimer (1987).

of capitalist domination that deny their self-realization cannot access. The search for this self-realization would imply a process of emancipation that intellectually would be complemented by critical social science.

The Hegelian assumption of the existence of a rational universality or of a potentially achievable rational universality, that is in this case impeded by capitalism or by the systemic colonization of the world of life, ends up becoming a very heavy burden for the critical social sciences, the “intellectual side of the historical process of emancipation”. Critical social sciences must alone assume the task of human self-realization through the contributions of knowledge to the emancipation from work with respect to capital or by way of the construction of a universally inclusive consensus based on communicative action. This enormous responsibility is derived from relegating the knowledge of the subalternate or subordinate subjects to a residual intellectual terrain as part of a “pre-scientific experience”.

Dussel is located partially within the first perspective. He establishes as a second characteristic of social sciences its materiality, which is found “in the contents of the praxis in what refers to the production, reproduction and development of human life, of human corporality. We are not angels, nor souls, nor stones: we are corporal beings that live and die, and therefore we must eat, drink, get dressed, study, produce artwork... and a few other things. It is in that level that “negativity” (alienation) appears as “materiality”: misery (for Marx), pulsional repression (for Freud), bank pedagogy (for Freire), etc.” (Dussel, 1999a). The materiality of scientific knowledge would be a part of the subordinated and blinded life of the oppressed, exploited or dominated.

Honneth is within the second perspective, and he considers to be limited both the material perspective, as it does not explain the set of actors who suffer from *social disdain*, that is, the absence of social recognition, and the communicative action and the recourse to the pragmatism of language (to the pragmatic linguistic) in Habermas, due to its formalist character and the exclusion of the experience of the subordinated actors as the basis of *exo-referential critique*. Honneth proposes to resume the path of conflict as constitutive of society and base critical theory on the struggle for recognition, that is also a struggle for own identities. Starting from the analysis of the interdisciplinary studies of social movements and anti-establishment collective actions, he arrives at the conclusion that the normative heart of the ideas of justice of those who protest is “constituted by relative expectations with regard to their own dignity, honor, or integrity. If the results are generalized making an abstraction of the context of every study, one tends to conclude that the obtainment of social

recognition is the normative condition of every communicational activity; in effect, the subjects are on the horizon of a reciprocal expectation of being recognized at the same time as moral persons and because of the social activities they perform.” (ibídem, 192). The concept of recognition, also with Hegelian roots, becomes the nucleus that serves to define *exo-referential critique* in social sciences.

Honneth thus rescues the “pre-scientific” experience of social movements and of collective protest actions as a basis for scientific critique, but simultaneously attempts to seek in communicative action the rational process to achieve social recognition and, as a result, emancipation. Likewise, he reexamines work, which had lost all its importance in the philosophy of Habermas, as a fundamental element in the struggle for recognition and fuses in this way the materiality and the formality of critique: “In effect, the point to which the cultural definition of the hierarchies of tasks determines the degree of social esteem that the individual may obtain from his activity and the qualities associated with it, the possibilities of the formation of an individual identity, passing through the experience of recognition, are directly related with the handing out and distribution of work” (ibídem, 200).

Honneth’s proposal to understand *exo-referential critique* in social sciences resumes the tradition of the Critical Theory of the *Frankfurt School* and posits alternatives to exceed its internal limits, the same as those of Dussel’s proposal. If the fundamental reference for a critical social science is the position of those who are subordinated within the dominant power relations in contemporary society and the impossibility of their self-realization, the relationship between capital and work does not appear to be sufficient to provide a basis for critique, as it would exclude the majority of the subordinates, and more so when work has broken the boundaries of the salaried world and has deeply penetrated the world of human life, just as Paolo Virno highlights when he states that the core of the biopolitics lies in the domain of the life of the worker, of his *dynamism*². In such a way,

2. “The capitalist is interested in the life of the worker, his body, only for an indirect motive: this body, this life, is that which contains the ability, the force, the *dynamis* [...] Life is placed in the center of politics in the extent that what is at play is the force of immaterial work (which is not present in itself). For this reason, and only for this reason, it is reasonable to talk about ‘biopolitics’. The living body, with which the administrative apparatuses of the State concern themselves, is the tangible sign of an unrealized force, the pretense of work not yet objectified or, as Marx says in a very beautiful expression, of ‘work as subjectivity’. The power to work, bought and sold along with all other merchandise, is work not yet objectified, ‘work as subjectivity’. It could be said that, while money is the universal representative of the value of exchange, the condition that makes

negativity and recognition would constitute the basis of *exo-referential critique*; however, scientific knowledge would still be the intellectual side of emancipation, as if the social knowledge of the subordinates or subalternates did not exist.

Altero-referential critique

The need for recognition from the other subordinate goes much further than what Honneth supposes. It cannot be reduced to being accepted as a unique member with equal rights within a determined society; it also implies that its forms of knowledge, its life experiences and its culture have the guarantees for their full development and for the establishment of a horizontal dialogue such as that which Gadamer (2006, 2007)³ would suggest with social sciences and with scientific reason that would permit mutual transformation; consequently, that would not be relegated to a secondary plain, a subordinate and “pre-scientific” place.

This is how, for example, Boaventura de Sousa Santos understands it when he proposes a new paradigm, the *diatopical hermeneutic*, to definitively overcome what he calls *epistemicide*:

The new paradigm constitutes an alternative for each one of these traits. In the first place, in its terms there is no unique form of valid knowledge. There are many forms of knowledge, as many as there are social practices that generate and sustain them. Modern science supports itself on a practice of professional and social technical division of work in the infinite technological development of the productive forces, of which capitalism is today the only example. Alternative social practices generate alternative forms of knowledge. Not recognizing these forms of knowledge implies questioning the legitimacy of the social practices that support them and, in that sense, promoting the social exclusion of those who promote them. The genocide that so many times accompanied European expansion was also an epistemicide: strange towns were eliminated because they had strange forms of knowledge and strange forms of knowledge were eliminated because they were based on strange social practices and in strange towns. But the epistemicide was much more extensive than the genocide because it occurred whenever it was attempted to subalternate, subordinate, marginalize or legalize social practices and

possible the exchange of products and life functions as the power to produce, the invisible *dynamis*.” (Virno, 2003:87-88)

3. On the relationship between hermeneutic philosophy and social sciences see Bauman (2002) and Herrera (2007).

groups that could constitute a threat to capitalist expansion, or during a good part of our century, to communist expansion (in this subject, as modern as capitalism). It was also more extensive because it occurred in non-European peripheral space as well as in European and North American central space, against workers, indigenous persons, blacks, women and minorities in general (ethnic, religious, sexual). (De Sousa Santos, 1998:491)⁴

In this case about the point is not a recognition in the equality of the dominator, but rather a recognition in difference and diversity (Geertz, 1994, 1996, 2001), where the subordinates are not a simple topological or evaluative reference for the critical scientist, but rather a full subjectivity that posits its own questions to science, to which science must be open to change even its criteria of falsifiability or rigor.

In the same sense, Walter Mignolo, following the lead of Edward Said (2006), tells us about “a thought in and of the colonial difference that *diversality* (epistemic diversity as a universal project) postulates, and no longer the search for new abstract universalities of the left or right” (Mignolo, 2001:18). Mignolo takes as an illustrative case that of the liberation philosophy of Dussel who, despite not including this characteristic within his specific analysis of the critical social sciences, develops it in his pioneer works on modernity and post-colonialism (Dussel, 1995, 1999, 2001).

Both Mignolo and de Sousa Santos discuss another necessary component of the critical social sciences, that of alterity or otherness⁵, that of the existence of other forms of knowledge, interpretation and explanation of society that do not only perform the function of changing the epistemological perspective of the researcher, as in the traditional Critical Theory, but rather question science itself as a substantial part of power relations, just as Foucault and Fals Borda (1984, 1986 and 1987) did in the second half of the last century, through genealogy and archaeology and participatory action research, respectively. They contribute in this way to set the foundation for an *altero-referential* critique that departs from the knowledge of the subordinates or subalternates, of *the others*.

From different theoretical and epistemological perspectives, subordinate studies and those of post-coloniality, or different feminist currents, both of equality and of difference, contemporaneously structure this *altero-referential critique*. *Speculum of the Other Woman* by Luce

4. Further development of this hermeneutic proposal in De Sousa Santos (2003).

5. For this reason Derrida and Levinas constitute a constant philosophical reference of self-referential critique.

Irigaray (2007) constitutes from its very structure as a form of knowledge an affirmation of alterity, just as the distinction that Seyla Benhabib makes between the generalized other and the concrete other, which illustrates the alternate approach from a feminist standpoint:

The point of view of the generalized other demands that we look at each and every individual as a rational being to whom corresponds the same rights and duties that we would like to attribute to ourselves. When we assume this point of view, we isolate ourselves from the individuality and concrete identity of the other. We take for granted that the other, just like ourselves, is a being that has necessities, desires and concrete affections, but what constitutes his moral dignity is not what makes us different from each other, but rather what we have in common, and speaking agents and rational actors. Our relationship is governed by the rules of *equality and formal reciprocity*: each one has the right to expect and assume from us the same thing that we expect and assume from him or her. [...] The categories of morals that accompany such actions are justice, obligation, law and the corresponding moral sentiments are those of respect, duty, value and dignity.

The point of view of the concrete other, on the other hand, makes us view each rational being as an individual with a story, identity and concrete emotional-affective construction. When we assume this point of view we separate ourselves from that which constitutes what is common among us and we focus on individuality. We try to understand the necessities of the other, his motivations, what he seeks and what he desires. Our relationship with the other is governed by the rules of *equity and complementary reciprocity*: each individual has the right to expect and assume manners of conduct in the other through which the other feels recognized and confirmed as a concrete individual with specific necessities, aptitudes and capabilities. Our differences in this case complement each other more than they exclude each other. [...] The moral categories that accompany such interactions are those of responsibility, bonding and the desire to share. The moral feelings that accompany such interactions are love, care and sympathy and solidarity. (Benhabib, 2006:182-183)

As Foucault was already announcing in 1983, *altero-referential* critique is born from a transgression (*franchissement*) of scientific knowledge and not just of its limitation and legitimation as happened with the *self-referential* critique of Kantian inspiration, of the revelation typical of *hetero-referential* critique or the negativity and recognition of *exo-*

referential critique. The point of departure of this type of critique is, in the words of Foucault, archaeological in method, in the extent that it treats scientific knowledge as a historic event that constitutes us as subjects of knowledge within a determined temporality, and genealogical in purpose, “in the sense that it will not infer from the form what we are, what is impossible for us to do or know; but rather it extracts, from the contingency that has made us be what we are, the possibility of not being, of not doing, of not thinking, for more time, what we are, what we do, what we think.” (Foucault, 2003:91-92). Critique from the viewpoint of otherness converts knowledge into an “indefinite work of freedom” (Ibidem), which permits the transformation of science and its rationality from the knowledge areas that in a certain historical time are not considered scientific.⁶

Conclusions

The critical nature of social sciences arises from ascertaining the limits of reason, due to the temporality and relativity of human knowledge, to understand oneself and to understand, interpret and explain social life. Likewise, it arises from the necessity to build intersubjective reference points with pretensions of objectivity within relativity, in order to become aware of the social world and act in society with a greater degree of certainty or with a lesser degree of uncertainty. With this cognoscitive horizon, *self-referential* critique, after the fall of religion and the decline of the metaphysical as models of interpretation of social life, offers the instruments to establish the limits of scientific knowledge and the related objectives for its legitimation.

Amid the search for temporary certainties, social sciences are also built on the distrust of practical knowledge areas. The necessity to subject the knowledge of the diverse subjects implied in the social phenomena being studied to the rational judgment of the researcher led to the struc-

6. “The dialogue of social sciences with life is closely related to the dialogue of social sciences with themselves. Therefore, dialogue does not only involve an ethical and political imperative with respect to the marginalized visions of social knowledge, but rather it also implies an opening of the scientific practices that tolerates and promotes, within sciences, the presence of distinct interpretations of what is social. In this sense, research on social life cannot fail to recognize today that it must lend its voice to the dialogue that is being held between diverse forms of scientific thought. Each research study on social life, then, should intend to be a horizon that includes differences, that accepts designs, that recovers them with the understanding of the social phenomenon that is being studied in mind; in the end, as a horizon that allows the awareness of the historicity of the interpretations that have contributed before it to the construction of the research problem.” (Herrera, 2007:144)

turing of a *hetero-referential* critique that would allow for the elaboration of a second-order knowledge to reveal the hidden side of social life, by way of an exercise in distancing with respect to such practical knowledge areas.

Paradoxically, from the experiences of those who live in the world from which scientists distance themselves, there arises a critique that highlights the social boundaries of scientific rationality and the necessity for it to function not only to understand reality, but to transform it as a function of those who, due to their subordination, do not have the possibility to access the new world offered by it or to construct an alternative one. Consequently, the negativity of the life of the subordinated and the imperative of recognition structure this *exo-referential* critique.

Nevertheless, the life of others is not only negativity; it also implies forms of knowledge that revindicate their own rationalities and evidence the imbrications of social sciences in the power relations from which they fruitlessly try to escape. From an *altero-referential* critique, practical knowledge areas reclaim the possibility of questioning dominant rationalities to construct more comprehensive forms of social knowledge and a scientific reason that veers away from its focus on narcissistic self-observation and opens itself to the heterogenous glance of those who have been excluded from its rational universe, in order to be able to truly observe itself.

Bibliography

- Adorno, T. W. & M. Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- Bauman, Zigmunt. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Benhabib, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Questions de Sociologie*, París, Minuit, 1984.
- De Sousa Santos, Boaventura. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre/Uniandes, 1998.
- Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza, 1986.
- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Bogotá, Antropos, 1992.
- “Debate. Marxismo y epistemología” en *Revista Herramienta*, n°

g, Buenos Aires, 1999a, <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=180&mode=thread&order=0&thold=0>. Fecha de la consulta: 30 de junio de 2009.

“Más allá del eurcentrismo: el sistema mundo y los límites de la modernidad” en: Santiago Casto Gómez, Óscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*, Bogotá. CEJA, 1999b, pp. 147-161.

“Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt” en: Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo-Duke University, 2001, pp. 57-70.

“Sobre el concepto de ‘ética’ y de ciencia ‘crítica’”, en *Revista Herramienta*, n° 12, Buenos Aires, sf, <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=182>. Fecha de consulta: 30 de junio de 2009.

Fals Borda, Orlando. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*, Bogotá, Tercer Mundo, 1984.

“La investigación-acción participativa: Política y epistemología” en: Álvaro Camacho Guisado (comp.), *La Colombia de hoy: sociología y sociedad*, Bogotá, Cidse/Cerec, 1986, pp. 21-38.

Ciencia propia y colonialismo intelectual: los rumbos propio, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1987.

Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 2006.

Verdad y método, vol. I, Salamanca, Sígueme, 2007.

Geertz, Clifford. *Conocimiento local*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

Los usos de la diversidad, Barcelona, Paidós, 1996.

La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa, 2001.

Herrera, José Darío. *Elementos hermenéuticos en la autocomprensión de las ciencias sociales* (tesis de doctoral en filosofía), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique, París, La Découverte, 2006.

Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.

Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007.

Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004.

Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Lakatos, Imre. *La metodología de los programas de*

- investigación científica*, Madrid, Alianza, 1989.
- Lamo de Espinosa, Emilio, José María González García y Cristóbal Torres Albero. *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Mignolo, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signo, 2001.
- Mires, Fernando. *Crítica de la razón científica*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.
- Muñoz-Torres, Juan Ramón. “Objetividad y verdad. Sobre el vigor contemporáneo de la falacia objetivista” en *Revista de Filosofía*, vol. 27, nº 1, 2002, pp. 161-190.
- Popper, Karl. *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, 1973.
La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós, 1982.
- Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental*, t. II, Madrid, Espasa Calpe, 1978.
- Said, Edward. *Humanismo y crítica democrática*, Barcelona, Debate, 2006.
- Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Buenos Aires, Colihue, 2003.
- Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982.

FECHA DE RECEPCIÓN: 2 DE MARZO DE 2010
FECHA DE APROBACIÓN: 25 DE OCTUBRE DE 2010

Acerca del estado actual de la teoría del Gobierno

JULIO QUIÑONES PÁEZ

Abogado, magíster en estudios políticos, cursante de doctorado en gobierno y administración pública, profesor asociado del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia y miembro del grupo de investigación Teoría Política Contemporánea de esa misma unidad académica.

jrquinonesp@unal.edu.co

**[About the current situation of the theory of
Government]**

El presente artículo indaga por las formas de organización del Gobierno en las sociedades capitalistas contemporáneas y, en especial, por la relación que guardan dichas formas con los patrones de dominación imperantes en el mundo del trabajo. En esa dirección, el texto reflexiona, en primer lugar, acerca de los vínculos existentes entre la producción *fordista* (con unidades productivas de gran formato y producción masiva estandarizada) y el Gobierno en los estados de bienestar, el cual se desenvolvería como rama ejecutiva autonomizada que se ocupa de proveer las condiciones para un consumo estable; y, de otra parte, se analizan los principales rasgos organizativos del toyotismo (desterritorialización productiva, división de los trabajadores en núcleo y periferia, etc.), para tratar de identificar los nexos entre las relaciones de fuerza que se derivan de allí y la actual faceta dual encarnada por el Gobierno: centralización autoritaria y gobernanza.

Palabras clave: primacía del ejecutivo, democracia de competencia entre partidos, expansión institucional, legitimación autoritaria, gobernanza.

Abstract

This article inquires about the organizational forms of government in the contemporary capitalist societies and, particularly, about their relation with the patterns of domination that rule the labour world. Therefore, the text, on the first hand, thinks about the fordist production (with massive production and big productive units) and his relationship with the government under the Welfare State. In this case, the Government appears like an independent executive power which work is ensure conditions for a stable demand cycle in the economic market. And, on the second hand, the document analyzes the most important characteristics of toyotism (extraterritorial production, division of workers in centre and periphery, etc.), with the purpose of finding the relation between the force correlations that toyotism produces and the current double roll of government as an authoritarian centre and as governance.

Key words: primacy of executive power, party competitive democracy, institutional growth, authoritarian legitimacy, governance.

Introducción

El presente trabajo pretende ubicarse en el campo de la teoría del gobierno, orientándose a considerar las transformaciones experimentadas a lo largo del último siglo por los dispositivos institucionales de dirección política de los ciudadanos, incluyendo en esa reflexión las figuras que dichos dispositivos han venido asumiendo hasta la actualidad, el papel que ha jugado al respecto la acción política institucional (el sistema de partidos) y extrainstitucional e, igualmente, la influencia que ejerce el marco representado por el modelo de democracia imperante.

Al efecto, se parte de la base de que dichas transformaciones y figuras no pueden ser comprendidas sino a partir de la consideración del concreto contexto social en el que se desenvuelve el fenómeno del gobierno y, en especial, de su nexos con la forma como se estructuran las relaciones de poder en el proceso de trabajo. En otras palabras, se suscribe el argumento esgrimido, entre otros, por John Holloway, de que el patrón de dominación establecido en las unidades productivas del capitalismo se proyecta también al orden político y particularmente, según nosotros, al proceso gubernativo. Como se desprende de lo anterior, la concepción del gobierno con la que vamos a conducirnos aquí no se reduce a la pura óptica funcional que suele ser común en los abordajes al uso, es decir, aquella que concentra la mirada sólo en el conjunto de recursos de que disponen los funcionarios ubicados en aquel lugar institucional que se ocupa específicamente de la ejecución de la dirección política. En nuestra perspectiva, por ende, para elaborar una teoría del gobierno es necesario sacar a la luz el hilo conductor existente entre el tipo de dominación que tiene lugar en el proceso de trabajo, las relaciones de poder que se traban dentro y entre los actores políticos, la forma organizativa del marco institucional del Estado y, finalmente, el ejercicio de la dirección política. Sobra decir, por supuesto, que no nos ocuparemos de los fenómenos de gobierno en regímenes autoritarios sino únicamente en las democracias electorales o democracias de competencia entre partidos (DCP).

En el primer apartado se analizan las relaciones entre la producción fordista, el Estado de bienestar (EB) y la primacía del gobierno, en tanto rama ejecutiva, en el marco de la división de poderes de las DCP. En el segundo, por su parte, se reflexiona acerca de la crisis del fordismo debida al auge de la acción política extrainstitucional, el desarrollo global de rasgos toyotistas en la actual etapa transicional que estaría experimentando el capitalismo, los impactos de todo esto sobre la soberanía estatal y, finalmente, la respuesta gubernamental a tales desafíos, entendida como una respuesta dual: de un lado, su faceta más autoritaria y de mayor centralidad ejercida de cara al control político; y, del otro, la recomposi-

ción antijerárquica que supone la idea de gobernanza en lo que se refiere a la dinámica socioeconómica.

Gobierno, desarrollo institucional y primacía del ejecutivo

Como lo ha señalado Paolo Colombo (2003), si lo que distinguió a la reflexión del mundo antiguo acerca del gobierno fue una óptica centrada en el régimen político y, por tanto, en las formas que aquel podía asumir (monarquía, aristocracia y democracia, además de sus distintas mezclas y variaciones), en cambio el enfoque predominante en el medioevo giró en torno a las características personales que debían reunir aquellos llamados a ejercerlo, así como, finalmente, las preocupaciones que han sido hegemónicas en la llamada modernidad y han estado orientadas al problema del papel del gobierno en un marco de soberanía estatal-nacional, constitucionalización y división de poderes¹.

Con respecto a esto último, el propio Colombo destaca cómo dicha preocupación se refleja claramente en la teoría política burguesa, donde las perspectivas de autores como Locke, Montesquieu o Rousseau corresponden a distintos puntos de vista acerca de lo mismo: el gobierno como una función especial respecto de las de producción legislativa y administración de justicia, es decir, el gobierno “cada vez más como mero poder ejecutivo” (Colombo, 2003:85). Abundando en esto, Maurizio Cotta ha precisado que es necesario distinguir entre gobierno y ejecutivo, ya que:

[...] de los dos términos, el segundo se sitúa en un nivel de abstracción inferior. El concepto de ejecutivo sugiere un modelo específico de gobierno. Más concretamente, un modelo en el cual los elementos de hecho y los elementos normativos se asocian estrechamente y el rasgo central es la subordinación del “gobierno” a la ley. (Cotta, 1991:314)

Es decir, que la noción más genérica de “gobierno” se concreta en la de ejecutivo cuando la realidad que aquella contiene queda sometida a la ley, circunstancia que se presenta precisamente en los modernos regímenes constitucionales con división y balance de poderes. Allí, no obstante, se impone de nuestra parte una matización: mientras a lo largo del siglo XVIII el énfasis, por lo menos en el campo liberal, estuvo

1. Se habla de preocupaciones “hegemónicas” para enfatizar que no han sido las únicas, pues es bien sabido que la apuesta gubernamental característica de un proyecto tan de la entraña de la modernidad, como lo fue el del llamado socialismo real, se orientaba en dirección opuesta al constitucionalismo liberal: en lugar de división funcional de poderes, unificación a partir de la introducción de una forma asamblearia de gobierno galvanizada alrededor del partido único.

puesto en la búsqueda de un tal balance e, incluso, se aspiraba a un cierto predominio del poder legislativo, a medida que discurría el siglo XIX dicha aspiración experimentaba un retroceso y la realidad iba arrojando una clara preponderancia de la rama ejecutiva que ya para el siglo XX cristalizó con abrumadora contundencia.

Diversos aspectos deben considerarse para explicar este desplazamiento. En primer lugar, para comienzos del siglo XIX encontramos un bajo nivel relativo de masificación de las sociedades de la modernidad media, derivado del carácter embrionario del proceso de industrialización. La llamada –por Marx– acumulación originaria apenas está por entonces en proceso en la mayoría de los países europeos, quizá con la excepción de Inglaterra y Francia, acumulación originaria que, al imponer a sangre y fuego la descomposición campesina, implica el desplazamiento poblacional del campo a la ciudad y, por ende, el desatamiento de la masificación moderna. En este contexto, los niveles de burocratización de las organizaciones tanto públicas como privadas son moderados, cosa atada a un nivel de división del trabajo todavía dependiente en alta proporción más de la manufactura que de la industria.

El marco del que hablamos es, por supuesto, el del capitalismo competitivo o liberal, que se apalanca en el motor de vapor y que tiene en la siderurgia, el ferrocarril y la navegación a vapor sus emblemas más característicos. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX, e incluso más allá, el eje de desenvolvimiento de ese capitalismo es mayormente nacional, si bien Inglaterra y Francia prontamente se perfilan como antagonistas (vgr. las guerras napoleónicas) de cara a una disputa comercial que apunta a espacios más amplios, particularmente hacia Asia y América Latina. Para finales de siglo ese contexto se habrá transformado, tanto en el sentido de que comienzan a aparecer en el escenario nuevos actores en disputa (Alemania y Estados Unidos), como, en particular, en el de que el plano mundial va tendencialmente desplazando al nacional en centralidad a la hora de considerar el desenvolvimiento del capitalismo. Paralelamente, en el último cuarto del XIX se transita aceleradamente del liberalismo al monopolismo, pero en uno y otro caso la dimensión del consumo sigue estando referida ora a las capas sociales más solventes, en el caso del espacio nacional, ora al mercado mundial. Como ha señalado Bob Jessop, durante la etapa liberal, que él llama “período prefordista”, “los trabajadores eran incorporados al capitalismo principalmente como productores y satisfacían sus necesidades de consumo con mercancías inferiores o mediante canales de subsistencia” (Jessop, 1999a:26).

Esa exclusión de los sectores obreros del consumo, que caracteriza a todo el siglo XIX, explica en buena parte el limitado acceso de estos a la

política institucionalizada, la cual no da cuenta de los inicios de la sindicalización y, sobre todo, del creciente peso obrero a la hora del ejercicio de la oposición extraparlamentaria: el cartismo inglés, la revolución de 1848 (la primera revolución obrera de la historia), la comuna de París de 1871, la Primera Internacional Obrera (1864-1876), la acción anarcosindicalista, etc. Como sea, esa exclusión tiene dos expresiones políticas significativas: el sufragio restringido por razones capacitarias o censitarias, y la consiguiente baja burocratización de los partidos políticos, caracterizados como de “cuadros” o “notables” en la célebre tipología de Duverger. Una cosa conduce a la otra: con una masa votante reducida, no se requiere complejizar el andamiaje organizativo de los partidos, los cuales no se movilizan sino para las coyunturas electorales.

A la luz de este contexto esquemático y desde el punto de vista de la correspondiente naturaleza del gobierno, adquiere pleno sentido lo anteriormente anotado a propósito del equilibrio de poderes en el seno del Estado, tan caro al liberalismo clásico. En efecto, frente a una masa apenas en desarrollo y marginada de la política formal, el tratamiento de la protesta es militar y policial sin que el gobierno se involucre en otro tipo de políticas que le exigirían más complejidad funcional; frente a un proceso económico jalonado por la competencia entre productores de tamaño medio cuyo escenario de negocios es mayoritariamente nacional, el gobierno es un árbitro pasivo; frente a un nivel moderado de burocratización empresarial, partidista y sindical, el gobierno es todavía un aparato poco complejo, descargado de funciones económicas y sociales y hasta cierto punto autónomo respecto de unos partidos políticos de baja movilización. Si, siguiendo a Cotta, consideramos el gobierno existente en este período desde un punto de vista cuantitativo y tomamos como indicador del tamaño del mismo el nivel del gasto público, se encuentra que a lo largo de todo el siglo XIX y hasta la primera guerra mundial, ese nivel se mantuvo estable y dentro de márgenes moderados, indicador muy claro de un gobierno pequeño y relativamente simple que no encarna un predominio sobre los poderes legislativo y judicial².

Ahora bien, como se comenta, para finales del siglo XIX y comienzos del XX esta situación comienza a cambiar. Una primera y clara manifestación de ello es, desde el punto de vista organizacional, la irrupción del taylorismo. La publicación en 1912 de *Principles of Scientific Management* será sintomática de que algo nuevo está sucediendo en el corazón

2. Cotta señala que el posterior “fuerte incremento del gasto público está precedido por una larga fase de sustancial estabilidad que a grandes rasgos se extiende a lo largo de todo el siglo que precede a la primera guerra mundial” (Cotta, 1991:320).

del capitalismo: la emergencia de un nuevo tipo de planta productiva, la fábrica fordista. La proclamación que hace dicha obra de la necesidad de una organización más racional del trabajo, de mayores niveles de especialización funcional y, sobre todo, del aseguramiento del control de los tiempos del proceso de trabajo, arrebatándose a unos trabajadores poseedores de técnicas todavía muy cercanas al artesanado, es indicativa, por un lado, de que el tamaño de las unidades productivas ha crecido y, por el otro, de que la fortaleza de la lucha obrera se ha elevado. Respecto de lo primero, no es casual que la implantación de la primera cadena de montaje por Henry Ford en 1908 y la aparición de la mencionada obra de F. W. Taylor en 1912 coincidan en el tiempo: la producción fordista a gran escala había nacido. Respecto de lo segundo, la irrupción de las huelgas generales y de masas (Bélgica, 1892; Italia, 1904; Rusia, 1905) y, especialmente, del *soviet* o consejo obrero, proceso que cosechará sus primeros frutos políticos con la revolución rusa, dan cuenta del vigor de la movilización de los trabajadores (una movilización que –y esto refuerza lo anteriormente dicho a propósito del gran calado tanto espacial como socioeconómico que va adquiriendo el nuevo tipo de planta productiva capitalista– tiene su epicentro en la fábrica, dado que ahora ella aglutina a un volumen cada vez mayor de trabajadores en un mismo espacio físico).

Pero saltando de lo micro a lo macroeconómico, a lo que se asiste es a una nueva etapa en la organización del capitalismo, que encuentra ahora en el motor de combustión, el automóvil, la aviación, los petroquímicos, los materiales sintéticos, etc., sus pivotes. Definiendo el fordismo en sentido estrictamente económico, Jessop (1999a) ha hablado de cuatro rasgos identificatorios: una división técnica del trabajo organizada de manera taylorista; técnicas de línea de ensamblaje; un “principio rector de la oferta según el cual la producción debe ser continua y asegurar economías de escala a largo plazo” (ibídem, 20); y, un modelo de competencia de índole ya no liberal sino monopolista, es decir, que

[...] en vez de participar en un sistema de precios flexibles, donde los precios varían con la demanda, las firmas están comprometidas en una fijación de precios basada en un margen sobre costos, en un comportamiento de liderazgo de precios y en la competencia a través de la publicidad. (ibídem, 23).³

3. Si descontamos el caso de Gramsci, uno de los primeros usos del término “fordismo” se remite a la obra de Michael Aglietta, *Regulación y crisis del capitalismo americano*, de 1976, que ha venido a ser casi el manifiesto fundacional de la escuela regulacionista francesa. Muchos, no obstante, han criticado la generalización que envuelve la noción, al punto que para ellos no daría cuenta ni siquiera de la situación del capitalismo norteamericano, mucho menos del europeo; esto –siempre según estos mismos críticos–

Así pues, se trata de una producción que se realiza alrededor de la cadena de montaje y, por ende, es una producción masiva que aspira a ampliar el consumo; mas para hacerlo requiere integrar a las capas trabajadoras, dotándolas de capacidad de demanda, cosa que, por supuesto, impone la apelación a dispositivos institucionales y políticas públicas de naturaleza redistributiva. Evidentemente esos dispositivos y políticas sólo son posibles sobre la base de un pacto interclasista entre empresarios y trabajadores, pacto cuya expresión es el EB, el cual entendemos, para los efectos de este texto, como una etapa en el desarrollo del Estado moderno, en la que este le reconoce a los ciudadanos un conjunto de garantías y derechos que provee en la forma de prestaciones de seguridad social y servicios personales (educación, salud, recreación, etc.).

En lo que respecta al EB, la masificación que acompaña al fordismo trajo consigo dos rasgos estructurales que a la vez se desdoblaron como manifestaciones antitéticas desde el punto de vista político: el establecimiento del sufragio universal y, a la vez, la ubicación del gobierno fuera del alcance del control popular. ¿Cómo ha llegado a ser posible esta contraposición, cuando justamente en el pasado inmediato tanto la oposición social como los defensores de lo establecido vieron en la universalización del sufragio, en un caso, la esperanza y, en el otro, la mayor amenaza de un cambio político y social, dadas las posibilidades de acceso al gobierno que traía consigo? En el caso del movimiento obrero, por ejemplo, ya desde su nacimiento había visto en la ampliación de la igualdad política el camino lógico para la conquista de la igualdad socioeconómica. La declaración del dirigente cartista John Deegan, en 1839, de que el sufragio universal era la manera de hacer que los que habían trabajado produciendo filetes pudieran comerlos y disfrutarlos, y de que, al mismo tiempo y por contra, no les correspondiera nada a quienes a la hora de la producción de filetes no hubieran aportado trabajo, ilustra muy bien el punto⁴. Y debe señalarse

no sólo porque apenas una pequeña parte de la producción manufacturera se hacía en términos fordistas y ni aun el propio Ford llegó a implantar en todos sus talleres el modelo, sino por considerarse que durante lo que se estima fue el período fordista el capitalismo norteamericano tuvo como uno de sus motores centrales antes que nada la producción militar. Jessop, por ejemplo, acepta buena parte de estas críticas y, pensando más en los aspectos regulativos que acumulativos del fenómeno, concluye: “En consecuencia, recomiendo que el fordismo se defina en términos del núcleo de un modo de regulación cuyas características mínimas comprenden: una relación salarial donde los salarios se indexan con el crecimiento de la productividad y la inflación; el Estado juega un papel clave en la administración de la demanda; y las políticas del Estado ayudan a generalizar las normas de consumo masivo” (Jessop, 1999a:40).

4. Las palabras exactas de Deegan fueron estas: “*We are going to determine that those who produce the steaks, shall eat and enjoy them, and those who never produce steaks,*

que no sólo en el campo reformista, sino incluso en el seno de las posturas más radicalmente anticapitalistas la idea del cambio vía sufragio universal hizo carrera, como lo atestigua la declaración de Engels en ese sentido hacia el final de su vida. Sin embargo, tras tortuoso camino signado por las luchas de obreros y feministas a lo largo de más de un siglo y precisamente coincidiendo con el advenimiento del fordismo, el sufragio universal comenzó a abrirse camino en distintos lugares del mundo sin que la anunciada transformación socioeconómica cristalizara. Así pues, ¿cómo explicar que si los desfavorecidos son más y pueden votar, no pasen efectivamente a gobernar y desde el gobierno logren hacer transformaciones de fondo en la organización de la sociedad?

La respuesta sin duda tiene que ver con la forma como se organizó el gobierno durante el fordismo, en virtud de la cual se hizo inalcanzable para los ciudadanos. Y ello ya no sólo desde el punto de vista del ejercicio de un control directo, sino incluso desde el del desarrollo de las facultades de control asignadas al legislativo. En efecto, si algo caracteriza al gobierno en este período es su autonomización y primacía respecto del parlamento entendido como el escenario tradicional de la deliberación colectiva y la expresión de la voluntad ciudadana. Una manifestación clara de esto es que si bien en el plano formal el gobierno siguió sometido a la ley y reducido a la estricta tarea ejecutiva, en la práctica se observa cómo, al interior del funcionamiento estatal, es él, “en la mayor parte de los casos, de hecho, el iniciador de las leyes y gracias a su papel de guía en las propias asambleas legislativas, acaba siendo también, en parte, incluso el artífice” (Cotta, 1991:314)⁵. Esa elevación del poder ejecutivo por encima de su par legislativo, con su correspondiente distanciamiento de la rendición de cuentas democrática, descansa, en nuestra opinión, sobre dos rasgos característicos de la organización del sistema político en el período fordista: en primer lugar, para dar cabal respuesta al pacto interclasista típico del EB, el gobierno debe complejizar su estructura por la vía del desarrollo burocrático, de la especialización funcional y de la consiguiente exaltación del saber técnico, factores que lo desconectan de la “soberanía

shall no steaks. How can we do that? By obtaining Universal Suffrage” (Mees, 1998:291).

5. En la misma dirección, Colombo, luego de contextualizar la situación en el marco del “Estado social” señala que “el gobierno se encuentra ahora lejos de ser un simple ejecutor de la voluntad legislativa; reviste un rol preponderante en determinar la orientación política general, vuelve inmediatamente operativas sus propias decisiones vía decretos, goza de amplios márgenes de autonomía”. Un ejemplo de esto último serían los llamados “actos de gobierno”, es decir, los actos cumplidos por el poder ejecutivo (ministros, jefe de Estado, administración) con un fin político y, por lo tanto, ajenos a cualquier forma de recurso” (Colombo, 2003:118 y 122).

popular” y lo transforman en un poder autónomo; y, segundo, dado que, como consecuencia de la masificación del electorado, los partidos tampoco pueden ser ajenos al desarrollo organizacional, se produce un tránsito de la democracia liberal a la DCP, en donde el escenario partidista, por demás crecientemente plebiscitario y elitizado, desplaza al legislativo como el lugar por excelencia de la representación ciudadana, contribuyendo así a la potenciación del gobierno. Vamos a detenernos a examinar con más detalle cada uno de estos dos aspectos.

Desarrollo burocrático y autonomización del ejecutivo

Como ha señalado Werner Bonefeld, “el Estado de bienestar estatista y corporativista keynesiano es la forma de Estado específicamente fordista” (Bonefeld, 1994:52), lo cual permite mostrar la correspondencia existente entre las funciones redistributivas de dicho Estado y el carácter de la producción fordista como producción masiva orientada al consumo masivo, correspondencia en la cual la conversión, ya enunciada, de los trabajadores en consumidores, es central. Evidentemente, al lado de la función económica, el EB está llamado también a cumplir la función política de integración y disciplinamiento de la clase obrera, al desviarla de la persecución de objetivos radicales y canalizarla hacia la trampa de un programa de demandas circunscrito al escenario del mercado. En términos de Claus Offe, el EB

[...] desempeña la función crucial de desplazar parte de las necesidades de la clase obrera fuera del marco de la lucha de clases y del conflicto industrial, [...] de conferir una mayor regularidad y predictibilidad a la producción descargándola de problemas y conflictos importantes, y de introducir además un factor estabilizador en la economía al desconectar parcialmente los cambios en la demanda efectiva de los cambios en el empleo [...]. Quiere esto decir que cada clase debe prestar atención a los intereses de la otra clase: el rendimiento de los obreros, puesto que solamente un nivel suficientemente alto de beneficios e inversión va a asegurar el empleo futuro y la subida de salarios, y los salarios y gastos del Estado social, puesto que garantizarán la demanda efectiva y una clase obrera sana, bien formada y bien alojada. (Offe, 1992a:74-75)

Los instrumentos con los que esto se alcanza son, entre otros y como se indicaba, el establecimiento y expansión de la seguridad social, la contratación colectiva, la planeación de la gestión, los servicios personales gratuitos (salud y educación, principalmente), etc. Evidentemente es el gobierno el llamado a asumir estas tareas, cosa que explica a cabalidad su desarrollo

burocrático y, con él, su distanciamiento e invulnerabilidad respecto del control ciudadano y su avance hacia una configuración autoritaria. Y es que el principio burocrático trae consigo desarrollos funcionales y organizativos que son incompatibles con un concepto fuerte de democracia y entre los que cabe mencionar: a) tanto la forma jerárquica de organización como la exaltación del saber técnico propias de toda organización burocrática, son intrínsecamente contrarias a la horizontalidad organizativa y a la igualdad política que caracterizan a dicho concepto de democracia; b) debe tenerse en cuenta, como ingrediente complementario, el alto grado de autonomía del que goza la burocracia gubernamental, no sólo por la intocabilidad de la que es dotada por las normas legales que la regulan sino por el hecho de que los funcionarios al tener intereses propios dentro de la organización y al disponer de información privilegiada y poder decisorio, disfrutan de un margen importante de discrecionalidad y, por ende, de impermeabilidad respecto de la rendición de cuentas democrática; y, c) finalmente, como refuerzo de ese perfil autoritario del gobierno fordista, es importante resaltar que si bien el grueso del desarrollo burocrático gubernamental se origina en las tareas relacionadas con el bienestar, sus compromisos con las funciones de policía y de seguridad en general, tanto interna como en el sentido de la defensa, no pueden ser menospreciados. Aludiendo a lo que él ha llamado la política del “viejo paradigma”, Offe ha señalado que “los temas claves [...] durante el período que se extiende desde los primeros años de la posguerra hasta el inicio de los setenta, se han referido al crecimiento económico, la distribución y la seguridad” y, en referencia a este último punto, precisa:

Tiene este término tres aspectos importantes: en primer lugar, se refiere a la seguridad del *Estado de bienestar*, es decir, al mantenimiento de unas ganancias adecuadas y de un estándar de vida para todos los ciudadanos [...]. En segundo lugar, se refiere a la estrategia militar y la *defensa*, es decir, al mantenimiento de la paz en el contexto internacional [...]. En tercer lugar, solapándose en parte con el primer y el segundo aspectos, seguridad significa también *control social*, puesto que tiene que ver con el tratamiento y la prevención de cualquier tipo de comportamiento “desviado” (incluyendo la enfermedad como desviación del propio cuerpo) especialmente en la medida en que sus consecuencias puedan afectar la viabilidad de la familia y del orden legal, económico y político y la capacidad de cada cual para participar en estas instituciones. (Offe, 1992b:171-172)⁶

6. Como puede verse, la idea de “control social” de Offe tiene mucho en común con la noción foucaultiana de “gubernamentalidad”.

En términos de Bonefeld, quien comenta a J. Hirsch, “el fordista es tanto un Estado de bienestar como un Estado de vigilancia”, pues lo que lo caracteriza es

[...] la declinación del parlamento en favor de la administración [...] a expensas de la democracia [...], la vigilancia de la sociedad por medios burocráticos, la supervisión de los grupos marginados –cuyo funcionamiento se ubica al exterior del proyecto uninacional, y una política de bienestar como medida de seguridad preventiva. (Bonefeld, 1994:54)

Democracia de competencia entre partidos

Comentando los desarrollos de la política británica de la segunda mitad del siglo XIX –en ese momento, sin duda, el país con el sistema político más “modernizado”–, Max Weber señala que a partir de la adopción, en 1868, del *Caucus System*, “propiciada por la democratización del voto”, se produjo un cambio en las relaciones existentes entre parlamento y partidos. Los partidos, hasta entonces andamiajes relativamente simples (cosa derivada, como ya hemos visto, de una masificación apenas en proceso de desarrollo y, por tanto, de un sufragio restringido), venían siendo controlados por notables incrustados en el parlamento, con lo cual dependían de este. Pues bien, al vaivén de la ampliación del sufragio y aupados por la necesidad de atraer a los nuevos votantes, esos partidos se ven obligados a transformarse en organizaciones complejas y crecientemente burocratizadas que, a medida que experimentan este desarrollo, desplazan al parlamento como epicentro de la vida política. En términos de Weber:

En la actualidad, ante la sonrosada situación descrita de la hegemonía de los notables y, sobre todo, de los parlamentarios, encontramos las formas modernas de organización partidaria. Estas formas modernas han surgido de la democracia, del derecho masivo al voto, de las exigencias propagandistas y de la organización de las masas y del desarrollo de una máxima unificación directiva y de una disciplina muy estricta. Concluye el dominio de los notables y la conducción de los parlamentarios. De la empresa política se ocupan políticos “profesionales” *ajenos* al parlamento. (Weber, 1989:52)

Ese predominio del partido sobre el parlamento está relacionado con el peso específico de las nuevas tareas que deben asumir ahora los funcionarios partidistas: consecución de recursos financieros, formación política de bases y militantes, estructuración de las campañas electorales,

elaboración programática, propaganda, todo lo cual va conduciendo a que sea en el partido y no en el seno de los grupos parlamentarios donde se definan las candidaturas y, sobre todo, el liderazgo colectivo. Este último aspecto es decisivo, pues sólo la escogencia de un líder capaz de perfilarse como candidato exitoso garantiza la reproducción política del conjunto. En consecuencia, como concluye Weber, “la creación de esta maquinaria supone la aparición de la democracia plebiscitaria”. En otras palabras, el líder del partido, que en caso de ganar las elecciones se convierte en jefe del gobierno, pasa a ser el verdadero eje de las definiciones democrático-electorales, por encima de los parlamentarios⁷. De donde se deduce que la democracia centrada en los partidos es una “democracia plebiscitaria” o democracia que decide, antes que nada, acerca de la persona del gobernante y de su carisma. Al subrayar el carácter de esta nueva correlación de fuerzas entre los poderes ejecutivo y legislativo, con la mediación de las transformaciones del aparato partidista, Weber no ahorra colorido descriptivo:

De este modo se hizo evidente la aparición de un elemento cesarista plebiscitario en la política: el dictador del campo de lucha electoral [...]. ¿Cuáles ha sido los efectos de este sistema? Actualmente, los miembros parlamentarios, con excepción de algunos miembros del gabinete (y de algunos “rebeldes”) son meras ovejas bien amaestradas [...]. El miembro parlamentario sólo tiene que votar y no traicionar al partido; tiene que presentarse cuando el *whip* lo convoca y hacer lo ordenado por el gabinete o por el líder opositor [...]. De este modo el dictador plebiscitario se sitúa por encima del Parlamento y trata a los miembros de este como simples interesados en el logro de cargos públicos. (ibídem, 59-60)⁸

7. No se tiene en cuenta aquí la diferenciación entre regímenes presidencialistas y parlamentarios, por considerar que no es relevante para el fondo del argumento expuesto, es decir, el de la primacía del ejecutivo en el contexto de la división de poderes, la cual se presenta en ambos tipos de regímenes.

8. Todo esto se corresponde con lo que la ciencia política posterior ha llamado *partitocracias*, para aludir al papel predominante que entran a jugar los partidos en el orden democrático. Precizando el concepto, Sartori, por ejemplo, ha distinguido entre “partitocracia electoral, es decir, el poder del partido de imponer al electorado que lo vota el candidato preelegido por el partido”; de otro lado, “partitocracia disciplinaria, es decir, el poder del partido de imponer al propio grupo parlamentario una disciplina del partido”; y, finalmente, “partitocracia literal o integral, es decir, la fagocitación partidista del personal parlamentario: para decir que una representación que se afirma en primera instancia en la vida civil es sustituida por una representación de extracción estrictamente partidista-sindical, burocrática o de aparato” (Sartori, 1992a:183).

Así pues, con su desarrollo institucional, los partidos pasan a ser piezas claves en el fortalecimiento del gobierno y en su potenciación como poder que ejerce una primacía en el marco de la división de poderes.

Debe destacarse, sin embargo, que este tipo de relación entre el gobierno y los partidos se halla condicionado por dos aspectos que afectan el funcionamiento partidista en el nuevo contexto arriba descrito: de un lado, se trata de un contexto presidido por una lógica competitiva, análoga a la del mercado; y, del otro, como se desprende del análisis de Weber, la estructura interna del nuevo tipo de partido (lo que Duverger llamó el “partido de masas”) es todo menos democrática.

Respecto de lo primero, hay que señalar que el mercado electoral al que se hace alusión al trabar la analogía respectiva está modelado en términos fordistas, es decir, como un mercado corporativizado y oligopólico, en el que, de un lado, los partidos son estructuras densamente burocratizadas y, del otro, la competencia electoral se traba entre un número limitado de partidos. Como ha indicado C. B. Macpherson, se trata de un mercado electoral que “dista mucho de ser plenamente competitivo. Porque, por utilizar un término de economistas, es oligopólico. Es decir, no hay más que unos cuantos vendedores, unos cuantos proveedores de mercadería política, o en otros términos, unos pocos partidos políticos” (Macpherson, 1991:108). Y esto tiene consecuencias que afectan negativamente las posibilidades de participación política ciudadana y definen el mercado electoral como un mercado elitista en el que son los partidos los que, desde arriba, definen los temas del debate político, además de la “oferta” de candidaturas a las que tienen que atenerse los votantes (el cesarismo plebiscitario del que hablaba Weber..). Como concluye Macpherson, siguiendo con la analogía mercantil,

[...] cuando hay tan pocos vendedores no necesitan responder, y no responden, a las demandas de los compradores igual que deben hacerlo en un sistema plenamente competitivo. Pueden fijar los precios y establecer la gama de mercaderías que se van a ofrecer. Además, en gran medida pueden crear ellos mismos la demanda. (ibídem)

Los efectos del modelo fordista de mercado electoral oligopólico sobre la vida interna de los partidos han sido tematizados de vieja data por la teoría política tanto conservadora como socialista. En el primer caso, la sociología elitista, abrevando en Weber, alcanza al respecto su epítome en 1914 con la investigación de Robert Michels sobre el Partido Socialdemócrata Alemán, donde concluye la ya tantas veces comentada “ley de hierro de las oligarquías”, es decir, la negación de la posibilidad de una organización de índole democrática en los partidos burocratizados

y, en cambio, el registro de una autonomización de las dirigencias que terminan privilegiando sus intereses de poder por sobre los principios partidistas⁹. En el segundo, el ala izquierda de la socialdemocracia fue bien pronto consciente de los síntomas deleznable que comenzaban a presentarse en los partidos de la segunda internacional. Al respecto es conocida la crítica de Rosa Luxemburg al Partido Socialdemócrata Alemán en *Huelga de masas, partido y sindicatos*, de 1906, cuando haciendo un balance de la situación alertó acerca de lo que denominó la tendencia al “burocratismo” o al “funcionarismo”, la cual lleva a la sobreestimación del aparato organizativo, “que poco a poco, de medio para lograr un fin se convierte en un fin por sí mismo y en un bien supremo al cual deben ser subordinados todos los intereses de la lucha”, cosa que conduce a un cambio de relaciones entre dirigentes y clase obrera, cambio favorable a aquellos al punto que “la iniciativa y la facultad de decidir se convierten, por así decirlo, en su especialidad profesional, en tanto que a la masa le incumbe principalmente la virtud pasiva de la disciplina” (Luxemburg, 1970:134-135)¹⁰.

9. El pesimismo de las conclusiones de Michels es característico: “Por una ley social universalmente aplicable, todo órgano de la colectividad, nacido por la necesidad de la división del trabajo, crea para sí mismo, tan pronto se consolida, intereses que le son peculiares. La existencia de estos intereses especiales supone un conflicto forzoso con los intereses de la colectividad. Pero no sólo eso; los estratos sociales que desempeñan funciones peculiares tienden a aislarse, a producir órganos aptos para la defensa de sus propios intereses. A la larga tienden a transformarse en clases diferenciadas”. En tales condiciones, “la mayoría de los seres humanos están predestinados por la trágica necesidad de someterse al dominio de una pequeña minoría, a una condición de tutela permanente, y deben avenirse a constituir el pedestal de una oligarquía” (Michels, 1991:177-178).

10. En esa misma dirección, ver también el caso de Anton Pannekoek en *Las divergencias tácticas en el seno del movimiento obrero*, de 1909, donde percibe cómo el hecho de enfrascarse en la lógica de la competencia electoral lleva a que la búsqueda de votos y la preocupación por ganar elecciones “se efectúa en detrimento de nuestro gran objetivo: esclarecer y unificar a la clase obrera”. Por el contrario, lo que termina haciendo el partido es instrumentalizar a esta última de cara a sus fines de poder: “Mientras que la clase obrera necesita una libertad de desarrollo ilimitada para aumentar su fuerza y para vencer, la fuerza del partido está basada en la represión de todas las opiniones que no se adecuen a su línea” (Pannekoek, 1976:101). De igual forma, Horkheimer señala en *Estado autoritario* (1942), que: “Los dirigentes de las grandes organizaciones obreras se encuentran hoy con respecto a sus afiliados en una relación similar a la establecida entre los funcionarios y el conjunto de la sociedad en el estatismo integral: mantienen bajo estrecha vigilancia a la masa que está bajo su cuidado, la protegen herméticamente contra toda influencia no controlada y sólo toleran la espontaneidad cuando es el resultado de su propia manipulación” (Horkheimer, 2006:37).

Así pues, en conclusión, la competencia entre partidos contribuye a la primacía del ejecutivo en el escenario de la división de poderes, al despojar al parlamento de las prerrogativas dirigenciales que el viejo modelo del partido de notables le otorgaba, quedando ahora esas prerrogativas en manos de la dirigencia partidista llamada a competir por la dirección del gobierno. Pero, además, en la medida en que los partidos, de una parte, se erigen en estructuras elitistas que mantienen una relación vertical y de control oligopólico de las ofertas electorales respecto de los sectores ciudadanos que les son afines y, de la otra, reducen la participación de estos a una escogencia plebiscitaria entre líderes carismáticos, entonces esos rasgos antidemocráticos de la organización partidista refuerzan el carácter del gobierno fordista como gobierno autonomizado y autoritario.

El gobierno ante la expansión de la política extrainstitucional

Si, como veíamos, lo que caracterizó al gobierno durante el período comprendido entre comienzos del siglo XX y mediados de la década de los setenta –es decir, de manera coetánea al desarrollo del fordismo y el EB– fue su erección como poder ejecutivo con primacía dentro de la clásica división funcional del constitucionalismo demoliberal, hay que decir que concluida esa etapa cambian sus señas de identidad. Y no es que desaparezca ese papel predominante, el cual se mantiene junto con una buena parte de sus soportes burocráticos y competitivo-partidistas e incluso se profundiza; la cuestión es que ahora el gobierno debe adecuarse a los nuevos desafíos experimentados por el aparato de Estado, y en especial a dos: el desarrollo de formas de acción social y política que ya no fluyen por los canales institucionales convencionales de tipo democrático-representativo y la consolidación de nuevas dinámicas de innovación tecnológica y producción transnacionalizada que socavan la soberanía estatal. Y esa adecuación se traduce, en lo que concierne al gobierno, en el afinamiento de su capacidad de acción a través de un despliegue marcadamente diferenciado: de una parte, respecto de sus funciones de dirección política y mantenimiento del orden, lo que se observa es una radicalización tanto de su centralidad como de la deriva autoritaria que ya se venía perfilando en la etapa anterior; y, de la otra, en lo que se refiere a su quehacer de cara al ámbito socioeconómico, se asiste, por contra, a una cesión de la centralidad, en virtud de lo cual se contrae al rol de mero coordinador de una densa red de organizaciones extragubernamentales de escala global, nacional y subnacional, de origen tanto mercantil como no mercantil y de naturaleza tanto corporativa como propia del llamado “tercer sector”, red que echa por tierra la tradicional separación entre lo

público y lo privado. Es lo que se conoce como el paso del gobierno a la gobernanza.

El origen de la reflexión acerca de los mencionados desafíos y de las consecuencias que representan para la esfera gubernamental se remonta al estallido del debate sobre la ingobernabilidad, el cual a la vez que fue la plataforma de lanzamiento del llamado pensamiento neoconservador contemporáneo, tuvo una primera condensación en el famoso informe para la comisión trilateral elaborado en 1975 por Huntington, Crozier y Watanuki¹¹. La médula de dicha discusión es la constatación de una creciente falta de correspondencia entre las demandas ciudadanas respecto del gobierno y las capacidades de este para atenderlas. Intervienen en ello, por supuesto, sutilezas relativas al funcionamiento del sistema democrático, como la competencia electoral, que lleva a los partidos a prometer más de lo que efectivamente pueden cumplir cuando llegan al poder o la alternación política, que impone la recomposición periódica de los equipos de gobierno, con la consiguiente pérdida de continuidad en la orientación de las políticas públicas. Pero también influirían factores culturales, como la quiebra de los valores de autocontención que el capitalismo construyó durante siglos (vgr. la ética protestante), debida al imperio de una nueva “moralidad de la diversión”; es decir, del consumismo incubado por el predominio de la impronta keynesiana en economía: el uso ilimitado de las tarjetas de crédito, el papel de la publicidad y las industrias culturales que exaltan el disfrute fácil y expedito, y la función bienestarista con que se impregnó al Estado durante cerca de medio siglo¹². Ante este panorama, sólo hay dos posibilidades de solución: o bien se elevan las capacidades del gobierno, o bien se contienen las demandas. Respecto de lo primero, la perspectiva de un desarrollo institucional estaría clausurada a la luz de la crisis fiscal por la que atravesaban los Estados en el momento en que se hace este diagnóstico; en tales condiciones, las alternativas serían: a) la profundización del neocorporativismo, el cual consiste como es sabido en elevar la eficacia de la gestión gubernamental por la vía del desarrollo de su capacidad de negociación con los agentes sociales y, en especial, con los portavoces empresariales y sindicales, para consensuar techos de demanda; y, b) la despolitización de las demandas, alcanzada al ceder al

11. El título del documento era: “La crisis de la democracia: reporte sobre la gobernabilidad de las democracias a la Comisión Trilateral”.

12. Al respecto ver, por ejemplo, Daniel Bell, para quien habría “una extraordinaria contradicción cultural dentro de la estructura social. Por un lado la corporación de negocios quiere un individuo que trabaje duramente [...] acepte una gratificación postergada [...]. Sin embargo, en sus productos y su propaganda, la corporación promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación” (Bell, 1992:78).

sector privado espacios de gestión hasta entonces reservados al Estado. Si el destinatario de la demanda ya no es el sector público, el gobierno queda aligerado y recupera su gobernabilidad. Por su parte, en cuanto a la búsqueda de una solución a través de la contención de las demandas, a lo que se apuntaría sería a redireccionar el proceso económico en perspectiva antikeynesiana, de forma que el crecimiento ya no repose más en el jalonamiento de la demanda (afincada en el crédito) sino en el de la oferta, es decir, en la innovación y en una reducción de costos de producción que se refleje en los precios. Esto, a su vez, debe complementarse, desde el punto de vista cultural, promoviendo valores de austeridad, para lo cual el instrumento religioso y las plataformas de divulgación ideológica (centros de pensamiento o *think tanks*, universidades, revistas, etc.) son fundamentales como vehículos de interiorización. La receta neoconservadora en esta materia es, pues, un cierto *gramscismo* de derecha, inspirado en la conciencia de que lo que está en juego es una batalla cultural contra un adversario sociopolítico claramente identificado: la “nueva izquierda” o izquierda de los movimientos sociales que había hecho su aparición desde finales de la década de los cincuenta y que, al mismo tiempo que defendía un radicalismo político (antiautoritarismo, igualdad racial, de género, pacifismo, oposición a la tecnología nuclear, conciencia ambientalista, etc.) y abrazaba valores “psicodélicos” que promovían el goce inmediato y desenfadado (el amor libre y el consumo de sustancias psicotrópicas¹³, por ejemplo), ya no se interesaba por la política convencional sino que se erigía como una oposición extraparlamentaria que libraba su batalla en el campo de las sensibilidades y los estilos de vida, apuntando a politizar a partir de ello a las personas común y corrientes.

Hasta qué punto el desafío de estas nuevas formas de acción estaba centrando las preocupaciones de la teoría social, puede constatararse observando cómo por la misma época (1973) Jürgen Habermas había hecho un diagnóstico que tenía algunas coincidencias con el de los neoconservadores pero que defendía un enfoque más de tipo socialdemócrata, que no era necesariamente adverso al radicalismo cultural de los nuevos movimientos sociales y que hablaba de “crisis de legitimación” antes que de ingobernabilidad. En el planteamiento de Habermas acerca de la situación de las sociedades del capitalismo

13. La “psicodelia” conjugaba ruptura cultural y revolución política con el argumento de que el consumo de alucinógenos (en particular la mescalina, recientemente descubierta por entonces) al abrir el cerebro, permitía ver la realidad de otra manera y, por tanto, su consumo masivo conduciría al cambio político. La divisa de los estudiantes de mayo del 68, “la imaginación al poder”, da buena cuenta de esta idea inicialmente esgrimida por el poeta norteamericano Allen Ginsberg.

avanzado, se identificaban “tres tendencias a la crisis”: económica, política y sociocultural, y dos tipos de crisis: sistémicas y de identidad. Las crisis sistémicas se refieren a la integración sistémica, es decir, a las capacidades de “autogobierno” o adaptación, lideradas por el centro del sistema, a su ambiente. Tales serían los casos de la crisis económica, “que se expresa en la tendencia decreciente de la cuota de ganancia” (Habermas, 1995:64), y de la crisis de racionalidad, oriunda del sistema político y caracterizada por la imposibilidad del Estado de dar respuestas adecuadas a las demandas del sistema económico. Por su parte, las crisis de identidad se refieren a la integración social, que involucra los contextos simbólicos o normativos –“el mundo-de-vida”– en el que se desenvuelven los individuos. En este caso tendríamos: a) una crisis de legitimación, generada en el sistema político y en la que, por razón de tener que dar respuesta a las demandas del sistema económico, el Estado no logra alcanzar “el nivel de lealtad de las masas requerido”. Se produce aquí un cuestionamiento de lo público que repolitiza lo que estaba despolitizado: las estructuras normativas o de valores culturales dejan de serle funcionales al Estado; y, b) una crisis de motivación, propia del sistema sociocultural, que supone la pérdida de correspondencia entre las expectativas y necesidades de los miembros de la sociedad, de un lado, y las estructuras valorativas imperantes, del otro.

Habermas introduce dos elementos nuevos en el análisis, que los neoconservadores o bien soslayaban o bien intuían pero no explicitaban. En primer lugar, señala que paralelamente al deterioro de la legitimidad estatal se observa una radicalización de la cesura entre las aspiraciones mayoritarias y la cultura dominante; en otras palabras, que no era únicamente cuestión de que el gobierno se viera desbordado desde un punto de vista cuantitativo por el volumen de las demandas ciudadanas, sino que de lo que se trataba era de una verdadera transición en la que los ciudadanos estaban expresando aspiraciones de una naturaleza nueva y distinta, que transgredían los estándares convencionales de elaboración de la política pública y que eran ajenas a la visión del mundo imperante. Como pudo sintetizar Ronald Inglehart en *La revolución silenciosa*, otra obra de ese mismo período (1977), estaban emergiendo valores “posmaterialistas” en medio de un contexto institucional y cultural materialista. En tales condiciones, retornando al argumento habermasiano, mientras una masa creciente de personas aspiraba a mayores cotas de autonomía, de autorrealización, de creatividad, de igualdad, a un medio ambiente limpio, etc., la respuesta estatal consistía, como veíamos con Offe a propósito del “viejo paradigma”, en políticas de bienestar económico y seguridad político militar, todo ello a través de unos aparatos burocráticos

restrictivos, gélidamente técnicos e indiferentes a la rendición de cuentas democrática¹⁴.

Ahora bien, el segundo aspecto introducido por Habermas apuntaba a identificar la raíz de los problemas de legitimidad estatal en la estructura económica y, particularmente, en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, con lo cual recuperaba el clásico argumento de Marx acerca de las crisis del capitalismo. Como puede verse, a partir de esta lectura se trascendía el enfoque neoconservador centrado en la idea de que la causa de la crisis de gobernabilidad era únicamente político-cultural y que, por ende, los instrumentos de corrección también debían serlo, para, en su lugar, defender que el gobierno en una sociedad capitalista siempre se va a ver acosado por la presión social, pues esta se eleva a partir de una estructura socioeconómica desigual que está llamada a experimentar crisis periódicas. Sin embargo, Habermas, preso del determinismo funcionalista, interpreta el problema en clave de una causalidad estructural o sistémica, es decir, como trastornos de “autogobierno”, independientes de la voluntad de los actores y manifiestos en la *ley* de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia. Esa *ley* se traduce en una crisis económica que conduce a los problemas de legitimación que experimenta el Estado, entendidos como una crisis de “integración social” o del sentido colectivo, en la que la voluntad de los actores, a diferencia del caso anterior, sí resulta ser crucial. En síntesis, Habermas ve que los fallos objetivos o legaliformes producen perturbaciones volitivas y simbólicas, que se expresan en la forma de movilización social extrainstitucional; pero no logra ver que, por el contrario, es la misma lucha social la que genera la crisis económica.

En efecto, no sólo el propio fordismo fue la respuesta capitalista a un creciente poder obrero, sino que la crisis del mismo también era el producto de la elevación de las luchas. Como veíamos en el apartado anterior, para principios del siglo XX la clase obrera venía alcanzando niveles de organización y de capacidad de acción que habían llegado al punto de poner en jaque la correlación de fuerzas hasta entonces favorable al capital. Sintiéndose amenazada, la burguesía se ve compelida a hacer concesiones (seguridad social, política de pleno empleo, mejoras salariales, estabilidad laboral y, en general, EB), las cuales, sin embargo, son al mismo tiempo formas de cooptación de la clase obrera al conducirla a una

14. En el trasfondo de las lecturas tanto de Inglehart, con la noción de valores “posmaterialistas”, como de Offe, con la idea de la oposición entre los paradigmas “viejo” y “nuevo” de la política, lo que subyace es la teoría maslowiana de una jerarquía de las necesidades: a medida que son socialmente satisfechas las necesidades básicas, materiales o fisiológicas de las personas, estas comienzan a experimentar otro tipo de expectativas, menos fisiológicas y más elaboradas culturalmente.

lucha centrada en la reivindicación salarial y el consumismo, es decir, una lucha sin otro horizonte que el de las relaciones de mercado.

Pero si bien la dirigencia obrera (partidista y sindical) mordió el anzuelo del pacto interclasista y de la canalización de su oposición hacia lógicas redistributivas, muy distinta era la situación de las bases y su actitud de cara al proceso de trabajo. Como lo han mostrado los autonomistas, en el caso italiano, y John Holloway, en el británico, la insatisfacción obrera ante la rutinización y la falta de alicientes propias del trabajo repetitivo y fragmentado en la cadena de montaje fordista se expresaba en sabotajes, jornadas de trabajo lento, ausentismo laboral, huelgas salvajes, etc., al extremo de que para comienzos de la década de los setenta sus efectos sobre la productividad eran ya más que evidentes. Parecería que era ahí, en el mundo del trabajo fordista, donde estaba la raíz de la crisis de motivación habermasiana, la cual al interior del taller se traducía en resistencia espontánea y en el plano exterior, en el de la calle, se manifestaba como movilización social extrainstitucional o “crisis de legitimidad”; y no en vano señala Holloway que

[...] la dirección de empresas y el Estado son dos aspectos de una misma cosa, son dos formas de la relación de capital, la relación de dominación entre capital y trabajo. Ambos trabajan en formas diferentes pero interrelacionadas para asegurar una provechosa acumulación de capital [...]. Por lo tanto, las luchas en torno al proceso de trabajo, son la clave para comprender no solamente los cambios en la dirección de las empresas, sino también el desarrollo del Estado. (Holloway, 1994:152)

En ese sentido es emblemático el caso de la British Leyland (actual Rover), verdadero pilar de la producción fordista británica de automóviles hacia mediados de los años setenta. A medida que por las razones anotadas se deterioraba la productividad de la empresa, el poder obrero en la administración de la misma (el llamado sistema de “mutualidad”, en virtud del cual la dirección empresarial había aceptado que la introducción de nuevas tecnologías y la reorganización de las relaciones laborales tenían que ser previamente concertadas con los representantes de los trabajadores) se hacía insostenible so pena del derrumbe:

La pérdida de autoridad dentro de las fábricas se mezcló con el colapso del otro frágil pilar del fordismo. Las dificultades en la producción en todas partes (debidas a una combinación entre la combatividad ascendente y el hecho de que las inversiones en nueva maquinaria ya no llevaban a aumentos significativos en la productividad) castigaron las ganancias y terminaron con la expansión constante del mercado

capitalista sobre el cual se basaba el funcionamiento fluido del sistema fordista. (ibídem, 137)

Así las cosas, era imperativo cambiar las relaciones de poder al interior de la empresa, pues “la crisis capitalista nunca es otra cosa que esto: la ruptura de un patrón de dominación de clase relativamente estable. Aparece como una crisis económica, que se expresa en una caída de la tasa de ganancia, pero su núcleo es el fracaso de un patrón de dominación establecido” (ibídem). Y el cambio de las relaciones de poder, es decir, la derrota obrera, se tradujo –tras larga batalla– en la llegada del toyotismo no sólo a la Rover sino al propio sistema productivo británico.

El toyotismo –que precisamente fue en su origen la respuesta del empresariado japonés, apoyado por el ejército norteamericano, al fuerte movimiento consejista de posguerra en ese país– es una especie de taylorismo contemporáneo reforzado, que combina componentes tecnológicos (en particular, una mayor incidencia de la información, la comunicación, la automatización y la robotización sobre la base de aplicaciones microelectrónicas), con innovaciones en la gestión (jalonadas por la exaltación de la calidad a través de la “flexibilización” o multiespecialización de los trabajadores, y de la eficiencia a partir de la producción “*just in time*” orientada a la reducción de inventarios) y con ajustes en las relaciones de poder al interior de la empresa (apuntando a quebrar la unidad de los trabajadores). Este último aspecto es fundamental en el aclimatamiento del toyotismo: para poder correr el riesgo de no tener inventarios en bodega (lo cual reduce costos y permite elevar la competitividad) es necesario contar con un trabajador leal, previsible y sumiso. Como ha mostrado Muto Ichiyo, ello se logró en Japón a través de la instauración de lo que él llama “el mundo de la empresa”, es decir:

[...] una fórmula a la vez institucional e ideológica que sirvió para trasladar la competencia inter-empresa que siempre fue aguda, en competencia-rivalidad entre obreros. Se hizo de la gran empresa un mundo donde los obreros son forzados a compartir la suerte de la empresa. Una vez integrados a ese mundo de la empresa, los obreros son compelidos a entrar en competencia-rivalidad de unos contra otros para realizar los objetivos establecidos por su “sociedad”. (Ichiyo, 1997:10)

Los mecanismos para hacer que los trabajadores “compartan” la suerte de la empresa apuntan a circunscribirlos a ella mediante lazos de dependencia, de forma que queden incorporados como en un compartimento estanco: es lo que se ha llamado el “patriotismo de empresa”, la

unión de la suerte material del trabajador a la empresa y la reducción de su visión del mundo a ella. Entre dichos mecanismos cabe mencionar: la creación de una aristocracia obrera interna (trabajadores con “empleo de por vida” y con mejores condiciones laborales, vgr. “salarios por antigüedad”) opuesta a la masa de obreros del común o “periféricos”¹⁵; alojamientos, gimnasios, grupos culturales de la empresa; préstamos para vivienda hechos por la empresa al trabajador y otras formas de crédito; y, los “equipos de calidad”, es decir, pequeños grupos de obreros que obtienen bonificaciones en la medida en que propongan innovaciones de gestión idóneas para cualificar la eficacia productiva en la perspectiva del “cero defecto”. Se trata, en otras palabras, de que los obreros observen la producción desde el punto de vista del patrono e interioricen esa perspectiva, compitiendo, de paso, entre sí. Como concluye Ichiyo,

[...] en el “mundo de la empresa” es, entonces, la intimidación lo que sirve de cimiento. Esta intimidación está concretada por los sistemas reales y objetivos que impregnan todos los aspectos de la vida del trabajador. Una vez que la trampa de ese “mundo” se cierra sobre el trabajador, comienza a rivalizar con sus camaradas para sobrevivir, trepar en el status interno de la firma y de la promoción salarial. (ibídem, 12)

Observando el caso de la llegada de la Nissan a Inglaterra en 1986, Holloway destaca otros elementos que sirven para complementar la sumisión obrera al interior de la empresa toyotista: el asentamiento en lugares con alto desempleo y baja tradición de lucha sindical; la selección de personal leal; la aceptación de un sindicato de base pero con el compromiso previo de excluir la huelga; y, la intensificación de la alienación del trabajo que se deriva de una producción fragmentada a escala global mediante subcontrataciones con pequeñas unidades productivas que proveen partes del producto final.

Y es precisamente este último aspecto, apuntalado en las nuevas tecnologías, el núcleo toyotista de la actual globalización, punto que ha llevado a muchos –saltando de lo micro a lo macroeconómico– a hablar de “posfordismo” como la etapa actual del capitalismo, etapa cuyas bases comenzaron a sentarse tras la crisis de los años setenta. Para otros, sin embargo, es prematuro hablar de posfordismo, sobre todo teniendo en cuenta que perviven muchos elementos de la producción típicamente fordista

15. Según Ichiyo, esa “aristocracia” no pasa de constituir “la tercera parte de la mano de obra industrial japonesa”.

en buena parte de los países industrializados¹⁶. A ese respecto, parecería que el capitalismo se encuentra en un momento transicional, salpicado de discontinuidades, pero en el que en todo caso es posible encontrar algunos elementos comunes, comenzando por la intensificación del paso de una economía de escala a una de diversificación, es decir, a una situación en la que la producción masiva de productos diversos desplaza la producción masiva estandarizada propia del fordismo. Esto último es posible en virtud de las innovaciones tecnológicas en microelectrónica, en biotecnología, etc., las cuales, por otra parte, suponen un incremento de la prestación de servicios y, por ende, un aumento del peso del trabajador de “cuello blanco” en desmedro del “trabajador de cuello azul”. Se asiste, pues, en virtud del nuevo paradigma tecnológico, a la tendencial consolidación de una economía intensiva en conocimiento más que en mano de obra, que genera diversos impactos: a) el surgimiento de nuevas capas sociales de profesionales independientes de alta formación técnica; b) la permanente obsolescencia de las profesiones, que difumina la identificación del trabajador con su oficio, obligándolo a buscar su identidad en otros planos distintos del laboral; c) lo que algunos han llamado, la “desocialización de la producción”, el trabajo realizado por fuera del taller como consecuencia de la separación entre maquinaria y trabajo vivo; d) la ya comentada división de la fuerza de trabajo entre un núcleo privilegiado, que goza de cierta estabilidad y seguridad laboral, y una periferia carente de todo ello, fenómeno que conduce a la expansión del desempleo y la informalidad, y a la apelación a formas de autosubsistencia (iniciativas comunitarias, pluriempleo, cooperativismo, etc.); y, e) los anteriores elementos, que conforman el substrato material del actual proceso de globalización,

16. Como destaca Jessop, “los análisis serios del posfordismo deben ir más allá de señalar que éste aparece después del fordismo y mostrar cómo se relaciona con las tendencias en desarrollo y las crisis específicas del fordismo [...]. Aparte de estos problemas conceptuales básicos, hay sólidas razones empíricas para dudar del posfordismo. Es claro que hay muchos puntos de partida y trayectorias diferentes hacia el posfordismo y que la evidencia es contradictoria, incompleta o provisional” (Jessop, 1999:42). En la misma dirección, ver George Ritzer, para quien “puede afirmarse que *no* se ha producido una ruptura histórica clara que separe el fordismo y el posfordismo. Aun admitiendo que hay en el mundo moderno elementos posfordistas, es obvio también que persisten elementos del fordismo que no presentan síntomas de desaparecer. Por ejemplo, algo a lo que podemos llamar ‘McDonaldismo’, fenómeno que tiene muchas cosas en común con el fordismo (productos homogéneos, tecnologías rígidas, hábitos laborales estandarizados, descualificación, homogeneización del trabajo y del consumo, etc.), aumenta a pasos agigantados en la sociedad contemporánea [...]. Además el fordismo clásico –por ejemplo, tal y como se refleja en la cadena de montaje– sigue presente de manera relevante en la economía estadounidense” (Ritzer, 2003:197-198).

suponen el surgimiento de formas de interacción productiva (vgr. flujos entre matrices y subsidiarias de empresas transnacionales, flujos entre transnacionales y microempresas enclavadas en diferentes lugares del planeta, espacios productivos transfronterizos, etc.) que se superponen a la vigencia de la soberanía de los estados, relativizándola.

En el confuso panorama transicional descrito, hay que decir que si el toyotismo es la respuesta del capital al ascenso de la lucha social en el último tramo del siglo XX, que lo lleva a promover un nuevo tipo de relacionamiento espacial en el que la gran damnificada es la soberanía estatal y, consiguientemente, la consideración del Estado-nación como el escenario privilegiado de la lucha política, no es claro aún cómo las fuerzas del campo del trabajo asimilarán el golpe y recompondrán sus formas de organización y sus estrategias de acción. Lo cierto es que redefinido el papel de los Estados, aparecen nuevos actores de escala global –empresas transnacionales, organizaciones no gubernamentales, organismos multilaterales, entes supranacionales, movimientos sociales altermundialistas, migrantes, grupos terroristas, organizaciones delictivas de escala global, etc.–, cuyo accionar se traduce en flujos de política extrainstitucional que se suman a los de por sí ya existentes en los escenarios nacionales según se destacaba al inicio de este apartado y que, por supuesto, interpelan a la esfera del gobierno en cuanto dispositivo institucional de dirección política. Ese reto de los nuevos actores al gobierno tiene como correlato, evidentemente, el malestar derivado de la intensificación de la explotación que trae consigo la producción organizada según patrones toyotistas y sus consecuencias sociales más deleznable: precariedad, desempleo, informalidad, mercantilización de esferas que hasta hacía poco eran consideradas derechos garantizados, aumento del estrés en el trabajo, etc., factores que son claves para entender el papel que debe entrar a jugar el gobierno, el cual, como ya se enunciaba, se traduce en una respuesta diferenciada: reafirmación de centralidad y deriva autoritaria en lo referente a la dirección política y el mantenimiento del orden y giro hacia la gobernanza respecto de sus tareas en materia socioeconómica.

Centralidad y deriva autoritaria

Se defiende aquí la hipótesis de que los rasgos autoritarios que de suyo presentaba ya el gobierno durante el fordismo, se profundizan en virtud de la expansión general de la acción política extrainstitucional, del desmonte de los instrumentos garantistas del antiguo EB, de la división de la sociedad entre núcleo privilegiado y periferia dejada a su suerte y de las crisis de identidad originadas en el mundo del trabajo, factores todos estos que, según hemos visto, configuran la etapa transicional en la que se

encuentra el capitalismo global en la actualidad y respecto de los cuales el gobierno apunta a dar una respuesta represiva. Esa profundización se apunala en los mecanismos de restricción de la participación política propios de la democracia de competencia entre partidos que se analizaban en el apartado anterior (en especial el mercado electoral oligopólico o elitista y la potenciación del liderazgo personal que se deriva del ingrediente “plebiscitario” que Weber subrayaba) y se concreta en dos estrategias: la tendencia a la desideologización y, consiguientemente, a hacer reposar la legitimación política en una construcción mediático-partidista del carisma de las élites políticas en general y de quien ostenta la dirección del gobierno en particular, y el recurso creciente al estado de excepción.

Respecto de la primera de tales estrategias, se trata, como ha señalado Helmut Dubiel, del intento por construir una “lealtad de las masas como artefacto tecnológico-social” en virtud de la apelación al “carácter carismático de las élites políticas, conseguido por los *mass-medias*” (Dubiel, 1993:64). Ante la creciente politización de la ciudadanía conjugada con la intensificación de la dominación en el mundo de la producción, la respuesta no es el rompimiento total con las formas democráticas (cosa que agravaría los problemas de “gobernabilidad”) pero sí la búsqueda de mecanismos tecnológicos e institucionales que potencien las capacidades de manipulación emocional de los ciudadanos y faciliten la consolidación de formas de legitimación controladas de arriba hacia abajo, del gobierno hacia los ciudadanos. Aparte del rol de los medios de comunicación –en particular los audiovisuales– y a la vez en estrecha relación con ellos, el papel de los partidos es, de nuevo, esencial.

Independientemente de las diferencias existentes entre los partidos políticos del mundo desarrollado y de las de estos con respecto a los de los países de reciente democratización y a los latinoamericanos, pueden observarse algunos elementos en común en la evolución de los partidos que resultan claves para la comprensión del tema que estamos tratando. En esa dirección, es legítimo aludir a las tipologías clásicas de la teoría de los partidos políticos, como las de partidos de cuadros y de masas (a los que ya hemos hecho alusión), además de la de partidos *catch-all* o atrapado, pero tomadas no en su pureza categorial, como tipos ideales que corresponden a la realidad de manera casi integral, sino como complejos de rasgos o tramas de características particulares que pueden convivir total parcialmente unas con otras en diferentes combinaciones y según los lineamientos distintivos que presente cada sistema de partidos¹⁷.

17. Es evidente que aunque, por ejemplo, los partidos de masas son un fenómeno fundamentalmente europeo, algunos de sus rasgos organizativos, como el crecimiento

Hecha esta aclaración, cabe señalar lo siguiente. Es sabido que tras la segunda guerra mundial y en virtud del desarrollo de la democracia de competencia entre partidos, estos se hicieron cada vez más reticentes a asumir posturas radicales de cara a la lucha electoral, perfilando por contra la estrategia de ubicarse en posiciones de “centro” respecto de lo que los anglosajones llaman el *cleavage* izquierda-derecha, dado que eso les facilitaba la captación de votantes de los más diversos orígenes y orientaciones y, en consecuencia, elevaba sus probabilidades de ganar elecciones. En ese orden de ideas, de los tres objetivos hacia los que se orienta un partido: políticas públicas, cargos y votos, las organizaciones insertas en mercados electorales oligopólicos comenzaron a privilegiar los dos últimos. Esta tendencia –que no es sino la radicalización de elementos que ya venían gestándose desde principios de siglo y de los que, según veíamos, algunos dirigentes de izquierda radical como Luxemburg y Pannekoek ya habían advertido– termina conduciendo a un tránsito desde las formas del partido de masas, en el que predomina el afán por el reclutamiento formal de una militancia amplia, con base en criterios bien definidos de identificación ideológica (de clase, religiosos, etc.), hacia las formas del partido *atrapa-todo*, en el que se desdibuja al máximo la diferenciación ideológica a la vez que se reducen notablemente los índices de afiliación y se exalta el ordenamiento de la acción según criterios de eficacia que aseguren el triunfo electoral.

El tránsito en cuestión se vio reforzado, de otra parte, con el desarrollo de los medios de comunicación audiovisuales (plataforma de lo que muchos llaman la “videopolítica”), lo cual ha traído consigo la imposición de una cultura centrada en la imagen antes que en el texto escrito, siendo, por supuesto, la televisión el vehículo principal de todo este proceso. En términos de Sartori,

[...] el primer gran salto hacia adelante, la revolución por antonomasia, fue la invención de la imprenta, de la que desciende el hombre de Gutenberg, el hombre que lee. Sospecho que hoy estamos ante otro gran salto, una segunda revolución: la transformación del hombre lector, el animal de Gutenberg, en el hombre que ve. (Sartori, 1992b:305)

burocrático y la tendencia a la centralización, se han presentado en muchos partidos de otras regiones del mundo así no respondan a fenómenos de masificación tan homogéneos como los acontecidos en Europa. Y en ese mismo sentido, también muchos de los elementos componentes de la tipología *atrapa-todo* han adquirido cierta presencia general en la medida en que surgen a partir de la mercantilización de la competencia electoral y del desarrollo de los medios de comunicación de masas.

Respecto del tema específico de la política partidista, la televisión se convirtió en un escenario capaz de reemplazar, en lo que a eficacia y a alcance comunicativo se refiere, a la plaza pública, llegando a hacerse en ese sentido inevitable; pero, al mismo tiempo y por virtud de su lenguaje centrado en la imagen, retroalimentó la desideologización potenciada por el partido *atrapa-todo* al exigir la simplicidad y capacidad de impacto directo del mensaje corto y efectista y, sobre todo, al hacer ineludible el manejo publicitario y mercadotecnista de este último. Finalmente, la guinda de esa retroalimentación reposa en el hecho de que el cascarón vacío del mensaje videopolítico requiere encarnarse en algo que le dé un mínimo de contenido: el carisma del líder partidista.

Como no es difícil de inferir, la hegemonía de todo este conjunto de elementos *atrapa-todo* en la vida de los partidos implica un cambio en la correlación de fuerzas interna de tales organizaciones. En el caso de los antiguos partidos de masas, los afiliados, que representaban a las fuerzas sociales externas al partido y a las que él aspiraba encuadrar, tenían una presencia tanto cuantitativa como cualitativa que favorecía el predominio del aparato partidista de políticos profesionales, con su líder a la cabeza, por sobre la clase parlamentaria, y todo esto en un contexto fuertemente ideologizado; ahora, en el marco del partido *atrapa-todo*, los afiliados se reducen significativamente en número e influencia (correlato del desinterés partidista por los nichos electorales social e ideológicamente específicos) y con ello los políticos del aparato ven diluido su peso político y, por tanto, la organización se reduce en tamaño. Paralelamente, la clase parlamentaria refuerza su influencia, aunque sigue sometida al líder carismático que le garantiza su reproducción electoral, en especial cuando logra ocupar la cabeza del gobierno. Este último, por su parte, en virtud de las exigencias tecnológicas y comunicativas que trae consigo la construcción de su liderazgo, se hace rodear de un séquito de asesores profesionales en distintas áreas, segmento que llega a alcanzar una posición privilegiada dentro del partido: expertos en temas sectoriales (economía, educación, salud, relaciones internacionales, etc.), comunicadores, politólogos, publicistas, encuestadores, etc.

En síntesis, se renueva el poder del líder partidista que ha llegado a ocupar el gobierno, pero ahora en el marco de una construcción mediática del carisma, crecientemente desideologizada, alejada de las fuerzas sociales y, por ende, encarnando una legitimación vertical y antidemocrática. Es lo que Katz y Mair llaman el predominio del “partido en las instituciones” por sobre “el partido de los afiliados” y el “partido en la organización central”, en alusión al creciente poder interno de aquellos miembros del partido que, del líder para abajo, ocupan cargos en el gobierno y/o el

parlamento. Esa característica se ve potenciada por las formas de financiación partidista que se han venido imponiendo desde mediados de siglo en la mayoría de las DCP, caracterizadas por un peso cada vez mayor de los recursos provenientes del erario público, cosa que conduce a lo que los mencionados autores definen como la “cartelización de los partidos” o el “partido cartel” y otros como el “partido *catch-all plus*”¹⁸. En tales condiciones de dependencia respecto de los recursos públicos, los partidos son cooptados por el Estado y tienden a convertirse en agentes suyos de cara a la sociedad, a la cual infiltran ya no incorporando a representantes de las diferentes fuerzas sociales al interior del aparato; es decir, en calidad de afiliados, sino capturándola a través de la manipulación de impulsos emocionales catalizados por líderes cuyo carisma ha sido tecnológicamente prefabricado y mediaticamente proyectado y, finalmente, a través de la elevación de esos líderes a la dirección del gobierno.

Ahora bien, si lo anterior describe la forma de *legitimación* autoritaria hacia la que tiende el gobierno en la actualidad, el otro componente del poder político, el ejercicio de la *coerción violenta*, se vertebra en cambio en torno al uso extendido del Estado de excepción¹⁹. Su morfología es bien conocida: Estado de sitio, de emergencia o de conmoción, leyes marciales, zonas militares especiales, apelación sistemática a la figura del decreto-ley, descalificación pública de decisiones judiciales para crear climas de opinión adversos, promoción de legislación para contrarrestar sentencias en casos concretos, etc., y todas tienen en común el intento por aparcarse la constitución y la norma legal en aras de una vaga defensa de la seguridad, dando pie a una situación en la que el ejecutivo ya no sólo impera sobre el legislativo sino que además busca liberarse del control jurisdiccional y muy en especial en lo que se refiere a la vigencia de los derechos fundamentales de los ciudadanos. Como ha señalado Daniel Bensaïd, con el Estado de excepción “la seguridad se vuelve así una categoría autónoma que subordina los derechos civiles a la razón de Estado” (Bensaïd, 2009:65). Su uso no es nuevo, por supuesto, y apunta a inspirarse en la figura de la dictadura romana –lo que Karl Schmitt llamó la “dictadura comisarial”, en alusión al caso extremo en el que es necesario otorgarle poderes absolutos a un gobernante para que pueda enfrentar una situación anormal y sobreviniente (guerra, invasión extranjera, conflicto interno)–.

18. Sobre el “partido cartel”, ver Katz y Mair (2007); sobre el “partido *catch-all plus*”, ver Wolinetz (2007).

19. Se aborda aquí este concepto como puro instrumento de gobierno y no desde el punto de vista de sus fundamentos teóricos. Para un tratamiento en este último sentido, ver Múnica (2008).

La novedad está en que ahora aparece el argumento de las amenazas a la “seguridad global” como justificante de la apelación a la excepción, bien en el propio escenario mundial por las grandes potencias y en abierto desconocimiento de las normas internacionales, bien en espacios fronterizos por envalentonados gobiernos periféricos o bien en el tradicional plano nacional²⁰. La fabricación de un clima de crispación y los mecanismos legitimantes son análogos en los distintos casos: la amenaza del “terrorismo internacional”, que exige medidas extraordinarias para proteger a la población; la manipulación de sentimientos de miedo y odio respecto de algo que difusamente representa “el mal” y que exige actos de gobierno en los que la excepción y la regla llegan a hacerse indiferenciables: con la exacerbación del argumento de la seguridad global, la excepción se convierte en la técnica normal de gobierno.

Gobernanza

Mientras, como hemos visto, la acción política que, discurriendo por canales extrainstitucionales, se orienta a disputar el control de los valores que determinan la obediencia, obtiene una respuesta gubernamental de puño de hierro, la acción extrainstitucional que se desenvuelve en la dimensión socioeconómica es, por contra, recibida con guante de seda. Y esto último al extremo de que frente a ella el gobierno renuncia a su identidad jerárquica para descender a la condición de mero coordinador de interacciones entre agentes autoorganizados: el Estado y el gobierno acusan el golpe de la nueva disposición espacial del capital y tratan de acomodarse a ella (muy a pesar de que eso les represente graves problemas de legitimación interna, en cuanto supone el desdibujamiento de las formas de control democrático). En efecto, ya a principios de los ochenta un observador tan agudo como Claus Offe destacaba “la discrepancia que hoy se hace notar dolorosamente en todas partes, entre el limitado radio de acción de la capacidad del gobierno nacional (o incluso supranacional), por un lado, y el radio de acción global que se ofrece, por otro lado, a disposición de los inversores” (Offe, 1992c:139). Tal discrepancia es la llave que abre la soberanía nacional y lleva al gobierno a arriar las banderas de la relación de mando y obediencia con las que solía encarar sin distinciones la interacción social.

Esa mengua del gobierno ha venido siendo amplia y entusiastamente saludada –en clara sintonía con el auge del discurso neoconservador que

20. La “guerra contra el terrorismo” de George Bush, por ejemplo, ha tenido el vergonzoso “mérito” de innovar en esta materia: “desterritorialización de la tortura” (casos Abu Ghraib y Guantánamo), zonas “al margen de la ley”, “paraísos judiciales”, etc.

se caracterizaba al principio del presente apartado– y para referirse a ella se apela, primero, a un argumento modernizante que distingue entre vieja y nueva forma de gobernar, donde esta última, echando mano de una voz medieval que había caído en desuso, es denominada gobernanza²¹; y, segundo, a una retórica antijerárquica de inspiración aparentemente libertaria: la gobernanza no sería sino el reconocimiento de la potencia de la sociedad civil, del autogobierno y mayoría de edad de los actores sociales, de la existencia de otro tipo de balance entre sociedad y política que abriría las puertas a una nueva era de democratización y eficacia gubernativa. Así lo anuncia Aguilar Villanueva cuando señala que

[...] el concepto de gobernanza comenzó a denotar que la sociedad en su conjunto es *tanto el sujeto como el objeto destinatario de la gobernanza* y que de ese proceso directivo social forma parte el gobierno como una instancia relevante pero no la única ni la dominante ni la decisiva [...]. El mundo gubernamental pierde en muchas materias de interés público su tradicional independencia y soberanía frente a la independencia y competencia que sectores de punta de la sociedad económica y civil habían alcanzado al cierre del siglo XX, con el doble efecto de que se transforma la dirección de la sociedad en una coproducción gubernamental-social, y de que la actividad directiva del gobierno se ve obligada a redefinir sus instrumentos, prácticas y alcances. (Aguilar Villanueva, 2008:89)

Pero, ¿quiénes son esos “sectores de punta”? “Poderes privados y sociales que acreditan razonable capacidad de autogobierno y solución de problemas de interés social” (ibídem, 85), donde “privados” alude por supuesto al capital y “sociales” a “los comportamientos de cooperación,

21. Según Colombo, “la palabra inglesa *governance* y la francesa *gouvernance* aparecen directamente en el siglo XIII, como equivalentes de ‘gobierno’”. Y agrega que el uso contemporáneo del término “surge a fines de los años 80 en el vocabulario empleado en los informes del Banco Mundial, y sirve para indicar ‘un nuevo estilo de gobierno, distinto del modelo de control jerárquico y caracterizado por un mayor grado de cooperación e interacción entre el Estado y actores no estatales al interior de redes de decisión mixtas público/privadas’” (Colombo, 2003:131). Por su parte, Jessop precisa que el primer uso contemporáneo de la noción proviene de “la economía industrial, con el trabajo sobre modos de coordinación económica dentro y entre firmas” (Jessop, 1999b:155), punto en el que coincide con Aguilar Villanueva, quien muestra que su empleo actual se deriva de la noción empresarial de “*corporate governance*”, es decir, “la idea corporativa de que el éxito de la empresa no depende sólo de las decisiones de los altos ejecutivos [...] sino que implica que los miembros y dueños de la empresa y los interesados en su desempeño (proveedores, clientes. .) se involucren en las decisiones y operaciones directivas” (Aguilar Villanueva, 2008:84).

solidaridad, mutua ayuda y compasión que se manifiestan en las multi-formes organizaciones de la sociedad civil” (ibídem, 86). Así las cosas, la pregunta clave es cuál es la correlación interna de fuerzas que se traba en las relaciones entre esos “poderes privados y sociales”, pues como bien ha señalado Offe,

[...] normalmente se supone, sin más, que basta que haya el “contrapoder” de una *organización* para contrarrestar el poder social de la propiedad. Sin embargo, esta construcción no es convincente. No lo es, en primer lugar, porque no cabe en modo alguno excluir que los propietarios gocen, por un lado, de *ventajas* organizativas especiales, y que los no-propietarios tengan, por otro lado, *problemas* típicos organizativos, no pudiendo compensarse simplemente la falta de un recurso de poder con la utilización de otros. En segundo lugar, tal como ocurre en los balances estratégicos militares, no cabe en absoluto determinar la “equivalencia”, ni la “no-equivalencia” sin tener en cuenta la situación, sino que han de definirse “en relación con un escenario”. (Offe, 1992c:157)

Mas ¿cuál es ese “escenario” que debe ser tenido en cuenta según reclama Offe? No es otro, evidentemente, que el de una estructura social en la cual las formas de producción toyotistas han venido haciéndose hegemónicas, con el ya analizado balance de poder entre los flujos globales del capital financiero, industrial y comercial, de una parte, y, de la otra, las organizaciones y las redes de solidaridad que se tejen, bien en torno a un mundo del trabajo dividido en dos, es decir, en núcleo cooptado y periferia sometida a la inseguridad del trabajo basura y el desempleo, bien alrededor de temas raciales, de género, ambientales, etc. Si observamos las cosas desde este punto de vista, podemos entonces desvelar cuál es la verdadera realidad que se oculta detrás de la gobernanza. Porque, ¿pueden acaso compararse los recursos de acción y la capacidad de autogobierno interno de las corporaciones transnacionales con los de, por ejemplo, las ONG, los proyectos cooperativos y de autosubsistencia o las microempresas regionales y locales? ¿Cómo hacer para equilibrar las cargas en un contexto de gobernanza cuando el gobierno, en tanto ente llamado a encarnar la representación colectiva de una sociedad, esgrime el elegante argumento de que él ya no ejerce la vieja forma jerárquica de gobernar y se escabulle escudado en su nueva condición de mero coordinador, de mero *primus inter pares*?

Paul Hirst es uno de los pocos teóricos de la gobernanza que se ha atrevido a hacerse este tipo de preguntas y a reconocer que el dominio de las organizaciones más poderosas representa una “amenaza a la demo-

cracia”, pues lleva a que decisiones trascendentales se tomen por fuera de los espacios institucionales convencionales de la deliberación colectiva y sin ningún tipo de control. Sin embargo, su respuesta no logra ir más allá del conocido argumento pluralista de la democratización interna de las organizaciones de la sociedad civil para fortalecerlas de forma que puedan ejercer como contrapeso de las del capital:

Adoptar el modelo de democracia asociativa, que implica devolver a la sociedad en la medida de lo posible funciones que fueron concentradas por el Estado (reteniendo la del financiamiento público) y democratizar lo más que se pueda las organizaciones de la sociedad civil [...]. La respuesta es devolver la provisión de servicios a asociaciones voluntarias con capacidad de autogobierno [...]. El autogobierno asociativo daría una legitimidad democrática básica a las organizaciones, por lo que se reduciría la necesidad de una gobernación externa para proteger a los afectados y la necesidad de establecer leyes desde fuera para cualquier contingencia. (Aguilar Villanueva, 2008:118-119).

Como puede verse, por un lado Hirst no logra estar altura de la exigencia de Offe de ubicar las relaciones interorganizacionales en su escenario concreto, que no es otro que el del estado actual de la relación entre capital y trabajo y, por tanto, al soslayar este mistifica aquellas. Y, por el otro lado, olvida que las organizaciones, aun logrando niveles óptimos de democratización interna, no alcanzan a agotar el espacio de la participación democrática y de la aspiración de la colectividad a definir su propio destino, las cuales siguen encontrando en el voto y la representación territorial y en la acción política extrainstitucional, los únicos contrapesos a su favor. En otras palabras, mientras la representación política de base territorial y la acción extrainstitucional son socavadas y reprimidas a través de los mecanismos autoritarios que ya hemos analizado, lo que se propone como sucedáneo, tanto por parte de las fuerzas del mercado como por los publicistas de la gobernanza, es una representación funcional u organizacional que no sólo no logra contrarrestar las desigualdades de poder existentes entre los ciudadanos sino que se erige sobre ellas y las reproduce.

Conclusión

La naturaleza del gobierno, entendido como el lugar y el conjunto de procesos de dirección política de las sociedades capitalistas estructuradas como democracias de competencia entre partidos, guarda estrecha relación con los patrones de dominación existentes en el proceso de trabajo.

En tal sentido, durante el período de auge del fordismo en tanto

organización del trabajo en el taller de gran formato y alrededor de la cadena de montaje, el gobierno asumió la dirección de las funciones bien-estaristas del Estado social, con las cuales no sólo garantizaba volúmenes estables de demanda para una producción masiva estandarizada, sino que cooptaba la movilización obrera que venía en ascenso desde principios del siglo XX, al canalizarla hacia metas realizables en el estricto escenario del mercado. Para ello el gobierno se desarrolló burocráticamente, cosa que lo elevó a la condición de poder predominante dentro de la clásica división demoliberal entre legislativo, ejecutivo y jurisdiccional. La construcción de esa primacía, por último, se soportó sobre un sistema de partidos políticos organizado como mercado electoral oligopólico, terminando de redondearse así una identidad gubernamental claramente autoritaria.

Ahora bien, al entrar en crisis el fordismo a partir de los años setenta, se comienza a asistir al desarrollo global de formas productivas toyotistas, las cuales cambian la correlación de fuerzas en el proceso de trabajo y dividen a la clase obrera entre un núcleo privilegiado y una periferia sometida a la total inseguridad laboral. De otra parte, esas formas, apoyadas en el desarrollo de la microelectrónica y sus aplicaciones a las comunicaciones y al transporte, generan interacciones productivas que se desenvuelven en la escala planetaria y fuerzan a los estados a replantear el ejercicio de su soberanía. En tales condiciones y ante la aparición de nuevos actores políticos y sociales que desbordan los canales institucionales convencionales de las democracias de competencia entre partidos, el gobierno entra a responder de manera diferenciada, pero siempre sobre la base de conservar su condición predominante dentro de la división de poderes: de un lado, en lo relativo al ejercicio del control de la acción política extrainstitucional, refuerza sus ribetes más autoritarios en dos direcciones: primero, apelando a instrumentos desideologizadores y de producción tecnológica de la legitimidad (aspecto en el que unos partidos políticos cada vez más incorporados financieramente al sector público y el poder ejercido por los medios de comunicación resultan estratégicos); y, segundo, en lo que al ejercicio de la coerción violenta se refiere, haciendo un uso creciente del mecanismo del estado de excepción, uso que es justificado mediante el argumento de las amenazas a la seguridad global. Del otro lado, y finalmente, en lo concerniente a las formas de acción extrainstitucional insertas en el campo socioeconómico, la actitud del gobierno es bien distinta: adopción del discurso de la gobernanza y reducción de su papel al de mero coordinador de relaciones interorganizacionales entre agentes provenientes del mercado y de la sociedad civil, con total indiferencia respecto de los desbalances de poder que pueda haber entre ellos.

Bibliografía

- Aguilar Villanueva, Luis F. *Gobernanza y gestión pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- Bensaïd, Daniel. *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península, 2009.
- Bonefeld, Werner. “Reformulación de la teoría del Estado”, en Werner Bonefeld et al. *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, México, Cambio Siglo XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1994, pp. 40-67.
- Colombo, Paolo. *Gobierno. Léxico de la política*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.
- Cotta, Maurizio. “Los gobiernos”, en Gianfranco Pasquino et al., *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- Dubiel, Helmut. “Democracia”, en *¿Qué es neoconservadurismo?*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Holloway, John. “La rosa roja de Nissan”, en Werner Bonefeld et al. *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, México, Cambio Siglo XXI, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1994, pp. 134-156.
- Horkheimer, Max. *Estado autoritario*, México, Editorial Itaca, 2006.
- Ichiyo, Muto. “Toyotismo. Lucha de clases e innovación tecnológica en Japón”, en Ben Watanabe et al., *Japón: ¿milagro o pesadilla? La otra cara del toyotismo*, 1997, en <http://www.tel.org.ar/libros/japon/html>. Fecha de consulta: 12 de junio de 2010.
- Jessop, Bob. “Fordismo y postfordismo: una reformulación crítica”, en *Crisis del Estado de bienestar. Hacia una nueva teoría del Estado y sus consecuencias sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 1999a, pp. 19-62.
- “Regulación, *governance* y postfordismo”, en *Crisis del Estado de bienestar. Hacia una nueva teoría del Estado y sus consecuencias sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 1999b, pp. 135-176.
- Katz, Richard S. y Peter Mair. “La supremacía del partido en las instituciones públicas: el cambio organizativo de los partidos en las democracias contemporáneas”, en José Ramón Montero, Richard Gunther y Juan J. Linz (eds.), *Partidos políticos: viejos conceptos y nuevos retos*, Madrid, Trotta, 2007.
- Luxemburg, Rosa. *Huelga de masas, partido y sindicatos*, México, Grijalbo, 1970.
- MacPherson, C. B. *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Mees, Ludger. “¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales”, en Pedro Ibarra y

- Benjamín Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 291-320.
- Michels, Robert. *Los partidos políticos (2)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Múnera, Leopoldo. *Normalidad y excepcionalidad en la política (Schmitt, Agamben, Zizek y Virno)*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Offe, Claus. “Democracia de competencia entre partidos y el Estado de Bienestar keynesiano. Factores de estabilidad y desorganización”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1992a, pp. 55-88.
- “Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1992b, pp. 163-244.
- “Neocorporativismo. Notas acerca de sus presupuestos y de su significación democrática”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1992c, pp. 133-161.
- Pannekoek, Anton. “Las divergencias tácticas en el seno del movimiento obrero”, en Serge Bricianer (ed.), *Anton Pannekoek y los consejos obreros*, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 67-128.
- Ritzer, George. *Teoría sociológica moderna*, Madrid, Mc Graw Hill, 2003.
- Sartori, Giovanni. “Parlamento”, en *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1992a.
- “Videopoder”, en *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1992b.
- Weber, Max. “La política como profesión”, en *Política y ciencia*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1989, pp. 7-95.
- Wolinetz, Steven. “Más allá del partido *catch-all*: enfoques para el estudio de los partidos en las democracias contemporáneas”, en José Ramón Montero, Richard Gunther y Juan J. Linz (eds.), *Partidos políticos: viejos conceptos y nuevos retos*, Madrid, Trotta, 2007.

FECHA DE RECEPCIÓN: 29 DE JULIO DE 2010

FECHA DE APROBACIÓN: 6 DE SEPTIEMBRE DE 2010

Marcuse y Rawls sobre la Tolerancia

DIEGO MAURICIO
HERNÁNDEZ GUZMÁN

Abogado y magíster en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

Miembro del grupo de investigación Teoría Política Contemporánea
del Departamento de Ciencia Política de esa misma universidad.

dmhernandezg@unal.edu.co

[Marcuse and Rawls on tolerance]

OTRAS INVESTIGACIONES

Resumen

Este ensayo plantea un diálogo de complementariedad y antagonismo entre John Rawls y Herbert Marcuse a propósito de la tolerancia en cuanto categoría filosófico-política. La hipótesis central es que la perspectiva marcuseana adelanta las elaboraciones rawlsianas y las supera. El escrito inicia retomando los argumentos trazados por Rawls en *Liberalismo político* y en *Una teoría de la justicia*, para definir el contenido y el sentido de la tolerancia. Posteriormente, recupera la crítica de Marcuse a la tolerancia liberal planteada en “Tolerancia Represiva”. Con base en dichas fuentes, se construye un diálogo entre ambos autores, llevando a Marcuse más allá de Rawls.

Palabras clave: tolerancia, crítica a la tolerancia, Marcuse, Rawls.

Abstract

The essay takes on a dialog, based both on complementariness and antagonism, between John Rawls and Herbert Marcuse about tolerance as philosophical-political category. The main hypothesis is that Marcuse's perspective goes further than Rawls's. The text begins by a reconstruction of Rawls's argument on tolerance as it is put in *Political Liberalism* and in *A Theory of Justice*. Afterwards, it retakes Marcuse's critic to tolerance in “Repressive Tolerance”. On those bases, a dialog is built between the authors, taking Marcuse further than Rawls.

Key words: tolerance, critic to tolerance, Marcuse, Rawls.

Introducción

La referencia a la tolerancia integra gran parte de las discusiones morales y políticas contemporáneas, pero el término está muy lejos de ser un referente conceptual estable. Hoy en día la tolerancia aparece como una virtud ética y política en la medida en que se emparenta con la idea de una vida política democrática, mientras que la definición de la propia noción de democracia es también un espacio en disputa. La imprecisión propia del término *tolerancia* puede dar cabida al interés analítico de definir sus contornos o de, en caso de demostrar la imposibilidad de lograrlo, prescindir definitivamente de él. Para una reflexión ético política, es decir, una que se inquieta por fundamentar una sociedad buena y un accionar político *legítimo*, dicha alternativa no es la mejor porque renuncia a pensar en profundidad una discusión que *de facto* tiene lugar, y que muy posiblemente no va a desaparecer porque algunos filósofos la abandonen. Pensar en profundidad la discusión, y no sólo el término en abstracto, supone reconocer la riqueza del disenso y asumir que la intención de delimitar definitivamente dicho término es una pelea afortunadamente perdida. Lo es, en efecto, porque su delimitación parte de la base de tomar partido políticamente en algún sentido y porque el núcleo indiscutido de la tolerancia es justamente respaldar el respeto mutuo entre posturas políticas diversas.

Prueba de la riqueza de la discordia en torno al problema de la tolerancia son las posturas de Rawls y Marcuse al respecto. Partiendo de valorarla positivamente, los dos pensadores derivan de ella conclusiones contrapuestas. El filósofo estadounidense concluye de sus extensos análisis la legitimidad de las instituciones liberales actualmente existentes, mientras que Marcuse encuentra justo rebelarse contra ellas, y contra el *status quo* en general, incluso mediante la acción violenta. ¿Cómo es posible que, partiendo del mismo punto, Rawls y Marcuse lleguen a términos tan profundamente antagónicos? Este ensayo trata de reconstruir sus recorridos para dar claridad sobre ese enigmático *por qué*. Procura también mostrar que el pensador de la primera escuela de Frankfurt supera los argumentos de Rawls tomándolos como presupuesto.

Para tales efectos trato de presentar, sólo en lo que son pertinentes para este análisis, (I) la posición de Rawls y (II) la de Marcuse, para luego (III) hacer hincapié en sus principales diferencias y tomar partido en la disputa. La considero una buena ruta en tanto que permite comprender el argumento central de cada uno, a la vez que identificar los puntos de quiebre que explican la divergencia mencionada.

Rawls y la tolerancia

La filosofía política sustentada por Rawls recoge parte importante del legado del liberalismo clásico y asume la tarea de actualizarlo de acuerdo con las condiciones del mundo contemporáneo. Rescata de él la necesidad de fundar la política en las decisiones racionales de los hombres y no en alguna voluntad externa, ya sea divina o de otro tipo, y sobre todo la intención de dar respuesta al fenómeno histórico de la diversidad religiosa desde la perspectiva de la tolerancia y no de la imposición. Sin embargo, se distancia de las elaboraciones tradicionales en la medida en que renuncia a tomar partido positivamente en las disputas *de contenido*, para convertirse en una especie de terreno neutral donde todas las posturas *positivas* pueden debatir en igualdad de condiciones. Esta tensa cercanía con sus predecesores liberales da cuenta de dos factores que definen muy bien el sentido de su propuesta: 1) la toma de partido *positiva* por la tolerancia, y 2) la consecuente pretensión de sentar las bases para hacer posible el encuentro libre y en condiciones de igualdad de todas las doctrinas comprensivas.

Rawls ubica el origen del liberalismo político en la Reforma protestante. No porque esta hubiese sido liberal, sino en la medida en que introdujo el pluralismo religioso en Europa. El protestantismo de Lutero y Calvino rompió con siglos de historia mono-ecclesial: ante una religión históricamente dogmática, expansionista, sacerdotal, salvacionista y autoritaria como la cristiandad medieval, apareció el protestantismo, otra religión tan salvacionista, autoritaria, dogmática y expansionista como la primera. De cara a la novedosa diversidad de cultos en territorio europeo, sólo existían dos respuestas posibles: la tolerancia o la guerra. En términos generales la reacción predominante en la filosofía fue la primera, aunque no siempre con un espíritu liberal sino muchas veces bajo consideraciones pragmáticas que consideraban la guerra como un mal que era necesario evitar a toda costa, inclusive al precio del pecado. Más por necesidad que por convicción, la época “dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento” (Rawls, 1996:18).

Actualmente, la diversidad religiosa no es el único pluralismo socialmente relevante. Existen múltiples cuerpos de creencias y prácticas que en algunas dimensiones chocan entre sí. Más aún, algunas de ellas pretenden ser definitivamente verdaderas y, por lo tanto, reclaman para sí el derecho y el deber de imponerse a toda la humanidad, tal como lo pretendían anteriormente sólo las doctrinas religiosas. Ante la aparición de nuevas *doctrinas comprensivas* no religiosas, el liberalismo político de Rawls trata de actualizar la reflexión liberal clásica sobre la tolerancia

religiosa para ponerlo a tono con las necesidades del mundo actual globalizado.

En *Una teoría de la justicia* (especialmente en §33), Rawls desarrolla el argumento de la tolerancia social extrapolando los argumentos a favor de la tolerancia religiosa. Da por supuesto que el único principio que pueden preferir todos en una posición de ignorancia es la libertad igual de creencias. En este sentido, la tolerancia, entendida como el respeto igual a todas las creencias, adquiere la altura de un valor fundamental de la política. Dicho principio de la tolerancia supone únicamente uno más fundamental, y es el de igualdad de la libertad. Este último, por su parte, es objeto de prueba en una amplia porción de la reflexión de la *Una teoría de la justicia* y, para efectos de la presente reflexión, vamos a considerar que dicha prueba es suficiente.

Así, siguiendo el principio de la libertad religiosa, “el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y a las no religiosas”. Con el acervo filosófico que tenemos hoy, dice Rawls, podemos inmediatamente reconocer que tal pluralismo no es un capricho histórico, sino una consecuencia necesaria del ejercicio de la razón en condiciones de libertad. Con ello, en la filosofía política liberal la pregunta por “el más alto bien” (pregunta prominentemente aristotélica) cede su puesto a la inquietud por las condiciones de posibilidad de la estabilidad prolongada en el tiempo de “una sociedad justa de ciudadanos libres e iguales, profundamente dividida por doctrinas razonables de índoles religiosas, filosóficas y morales”.

Es evidente que Rawls toma partido por la tolerancia, y es conciente de que ello implica entrar en confrontación con doctrinas o “sectas” que no comparten dicho principio. En §35 de *Una teoría de la justicia* Rawls, bajo el rótulo de “la tolerancia de los intolerantes”, aborda con detenimiento las consecuencias de tener que lidiar con ese tipo de posturas. Para tales efectos, responde tres preguntas: 1) ¿pueden quejarse los intolerantes en caso de ser no ser tolerados?, 2) ¿en qué condiciones las sectas tolerantes tienen derecho a no tolerar a aquellos que son intolerantes? y 3) ¿cuando tienen derecho a no tolerarlos, para qué fines han de ejercer ese derecho? Con respecto a lo primero Rawls aplica la regla de “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan”, de la cual se deriva la renuncia a quejarse por recibir el trato que se infringe. “El derecho de una persona a quejarse está limitado a las violaciones de principios que ella misma reconoce [... una queja] proclama la violación de un principio que ambos individuos aceptan” (Rawls, 1976, 206). Frente a la segunda pregunta, Rawls limita el derecho a no tolerar al intolerante, es decir a limitar su

libertad, a los casos en que existe una creencia fundada, racional y sincera en que “la intolerancia es necesaria para su propia seguridad”. Sin embargo sostiene que “la justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia, ya que nunca sería beneficioso para los hombres, desde un punto de vista general, eliminar el derecho a la propia conservación” (Rawls, 1976, 207). “La conclusión [respuesta a la tercera pregunta], por tanto, es que mientras una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el intolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro” (Rawls, 1976:209), con el único objeto de reestablecer su seguridad y la de las instituciones de libertad.

Ahora bien, de su toma de partido por la tolerancia Rawls no pretende derivar su confrontación con doctrinas comprensivas, porque él no considera que su propuesta tenga el mismo carácter de aquellas. El liberalismo político de Rawls renuncia a ser una doctrina comprensiva y asume la causa de fundamentar un terreno políticamente neutral donde puedan entrar a jugar todas las doctrinas comprensivas en igualdad de condiciones. La tolerancia, según él, es un principio constituyente que regula la discusión sobre las instituciones justas, siendo justas aquellas que permiten la discusión de todas las doctrinas comprensivas en condiciones de igual libertad. Por tal razón, “no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino regula a búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad” (Rawls, 1976:202).

Rawls es explícito en su intención de diferenciar su propuesta de toda doctrina comprensiva, pretendiendo estar en un lugar político anterior a todas ellas. Su afán puramente procedimental lo ubica en un nivel de discusión inalcanzable para toda doctrina *positiva* en la medida en que no entra a discutir con ninguna. De cierta forma, el liberalismo político es capaz de no entrar en discusión con nadie y de decir, desde su pedestal

1. Desarrollando lo anterior, Rawls sostiene que el deber del Estado “se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral. Aceptando todo esto, parece evidente que al limitar la libertad en nombre del interés común en el orden de la seguridad públicas, el gobierno actúa conforme a un principio que sería escogido en la posición original, dado que en esta posición cada quien reconoce que la violación de estas condiciones es un peligro para la libertad de todos. Esta es la consecuencia una vez que se entiende que el mantenimiento del orden público es condición necesaria para que cada cual alcance sus fines, sean los que fueren (con tal que estén dentro de ciertos límites), y cumpla sus obligaciones morales y religiosas tal como las interpreta.” (Rawls, 1976:203)

filosófico, “discutan entre ustedes que yo me encargo de que puedan hacerlo con todas las garantías”. Ahora bien, él sabe que habla desde un cierto punto de vista y se reivindica su defensor. De hecho nunca oculta su opción por lo que él llama el *liberalismo político*, pero cree poder abstraerlo de la comprensividad y, con ello, alejarlo de las terrenales batallas políticas. Si eso fuera así, el liberalismo se erigiría como una doctrina indiscutible y, de alguna forma, insuperable (al menos en el ámbito del discurso democrático).

A pesar de su insistencia en ese sentido, cabe preguntarse si logra Rawls distanciarse tan tajantemente de las doctrinas comprensivas. Vale interrogar, por ejemplo, ¿el consenso entrecruzado se distancia o no de contenidos claramente comprensivos como el individualismo y el instrumentalismo? Podemos pensar que la decisión sobre un procedimiento en detrimento de otro implica de por sí una decisión de contenido que condiciona los posibles resultados de los debates políticos. Considero que son cuestionamientos fundados, a los cuales Rawls da la razón, sin querer hacerlo, cuando toma partido explícito por las instituciones liberales actualmente existentes.

En efecto, la confianza rawlsiana en el orden actualmente imperante se hace manifiesto en afirmaciones procedentes de su *Teoría de la justicia*, y es retomada y reafirmada en *Liberalismo político*, donde dice, por ejemplo, que “nuestras instituciones políticas pueden abrir espacios de vida digna” (Rawls, 1996:245). En el mismo sentido, en la introducción al libro afirma lo siguiente:

[...] así pues, sigo pensando que, una vez que trabajemos las concepciones y principios directamente a partir de las preguntas históricas de fondo, esas concepciones y esos principios debieran ser también ampliamente aplicables a nuestros problemas actuales. [...] *se trata también de insistir en que se respeten y se mantengan las instituciones existentes.* (Rawls, 1996:22-23, cursivas fuera del texto)

No hay que ser demasiado caritativo con Rawls para concederle que con estas aseveraciones no está afirmando que las cosas ya estén bien. Cualquiera, y más alguien que como él se ha tomado el trabajo de elaborar una teoría sobre el deber ser de la sociedad, puede darse cuenta de que las cosas no marchan como él mismo querría que marchasen. En realidad, la confianza rawlsiana en las instituciones vigentes deriva de que, según su lectura, ellas pueden llevarnos a realizar el ideal de la justicia porque garantizan la discusión de todos en igualdad de libertad y porque cuentan con los mecanismos necesarios para reprimir (intolerar) a quienes atentan contra la libertad igual de otros.

Marcuse y la crítica a la tolerancia represiva

Marcuse comparte con Rawls la importancia de recoger legado liberal de la tolerancia –comprendido, en términos generales, tal como fue expuesto en la primera parte del apartado anterior– y elevarlo al grado de principio político rector, pero lo hace sospechando de su función social y del discurso neutral que ha pretendido encarnar. Considera que preferir la tolerancia como principio no es una decisión neutra porque supone tomar partido por una sociedad en la cual los humanos pueden desplegar su racionalidad en condiciones de igualdad y libertad, que no es cualquier sociedad, y mucho menos la actual. Su mirada recelosa con respecto a la neutralidad como sinónimo de tolerancia se fundamenta en que, a su juicio, dicha asimilación traiciona el proyecto que la tolerancia encarna. Para él, la causa de la tolerancia no es la causa de la neutralidad, sino al contrario. Reconociendo que “la intolerancia ha retrasado el progreso y ha prolongado la ejecución y tortura de inocentes por siglos”, se pregunta: “¿es esto un argumento definitivo a favor de la tolerancia indiscriminada, ‘pura’? ¿Hay condiciones históricas en las cuales tal tolerancia impide la liberación y multiplica las víctimas que son sacrificadas al *status quo*? ¿Puede ser represiva la garantía indiscriminada de derechos y libertades políticas? ¿Puede actuar tal tolerancia en el sentido de obstaculizar el cambio social cualitativo?”. En desarrollo de su argumento, Marcuse responde negativamente a la primera y positivamente a las demás.

La tolerancia tiene *un objetivo*, al servicio del cual ella recupera su carácter de “noción y práctica subversivas y liberadoras”, mientras que, “lo que se proclama y practica hoy como tolerancia, en muchas de sus más efectivas manifestaciones, es en realidad un servir la causa de la opresión”. Ese objetivo es *ella misma*, dado que “la tolerancia es un fin en sí misma”. Esto quiere decir que ella no busca nada distinto de *realizarse*, de *hacerse posible*. Y realizar la tolerancia consiste en dar a luz una “sociedad en la cual el hombre ya no esté esclavizado por instituciones que menoscaban la autodeterminación desde un principio” (Marcuse, 1977:81). La autodeterminación de un humano racional no es nunca un punto fijo de llegada sino, por el contrario, un horizonte abierto de libertad y de cambio, razón por la cual el objetivo de la tolerancia supone necesariamente la apertura al cambio constante de estructuras, instituciones, etc., así como la consecuente ruptura, por los medios necesarios, de lo que obstaculiza dicho fluir.

No es posible, según Marcuse, alcanzar tal objetivo sin una postura ambivalente frente a aquello que pide ser tolerado. De un lado, exige intolerancia frente a “orientaciones políticas, actitudes y opiniones dominantes” que reproducen la alienación y fortalecen y petrifican el *status*

quo, y de otro, “la extensión de la tolerancia a orientaciones políticas, actitudes y opiniones puestas fuera de la ley”. Esta ambivalencia no es contradictoria en cuanto se sustenta en la exigencia de la tolerancia. Es más, para no traicionarse, la tolerancia no puede ser “pura”.

Ahora bien, ¿cómo puede la tolerancia servir a la perpetuación de la injusticia? Según Marcuse, el mecanismo principal de contención del avance hacia una sociedad libre es “la violencia y la represión en una escala global”, ejecutada desde el marco de las instituciones liberales actualmente existentes, arropadas con el manto de la tolerancia. Las instituciones intolerantes se disfrazan de tolerancia mientras limitan el disenso, traicionando el anhelo liberal de una sociedad libre. En el mundo actual “la tolerancia *de facto* se limita al doble fundamento de la violencia o represión legalizada (policía, fuerzas armadas, vigilantes de todas clases) y de la posición privilegiada que tienen los intereses predominantes y sus elementos conexos” (Marcuse, 1977:90). Por otra parte, el principio de la tolerancia resulta minado “cuando su doctrina racional ya no prevalece, cuando se administra la tolerancia a individuos controlados y adoctrinados que a la manera de papagayos repiten, como si fueran propias, las opiniones de sus amos, para los cuales la heteronomía se convirtió en autonomía” (ibídem, 84). En ese marco, la tolerancia universal es un caparazón de la *falsa conciencia*, y contribuye a obstaculizar el avance hacia una sociedad libre, única en la cual la tolerancia puede realizarse.

Ahora bien, Rawls no es un abanderado de la tolerancia pura. Él argumenta a favor de la necesidad de no tolerar “sectas” extremistas que niegan la expresión libre de la razón, como lo movimientos fascistas, profascistas o neonazis, con lo cual justifica la potestad represiva de las instituciones. Marcuse rechaza también la tolerancia frente a ese tipo de expresiones, pero extiende su crítica a “la tolerancia hacia las mayorías, hacia la opinión oficial y pública, hacia los institucionalizados defensores de la libertad” (Marcuse, 1977:85). La aceptación tolerante del curso normal de una vida desigual y opresiva, y de las instituciones que la sustentan (pretendidamente realizadores de la tolerancia), se ubica del lado de los opresores, que tienen a su favor todas las ventajas que ese curso normal de la vida ofrece. Ello contribuye a reproducir una sociedad heterónoma e impide el advenimiento de una sociedad libre. En resumen, la tolerancia hacia lo establecido inclina la balanza hacia el lado de la intolerancia.

Desde este mismo punto de vista, la intolerancia hacia lo establecido es liberadora y la tolerancia hacia los métodos de los movimientos de liberación lo es igualmente. Formas de lucha que pueden incluir para Marcuse expresiones de violencia, en la medida en que los regímenes capitalistas contemporáneos toleran las acciones que pretenden la

transformación salvo cuando ponen en riesgo la estabilidad del régimen que ellas pretenden superar, momento en el cual son reprimidas violentamente. “La limitación estructural de la tolerancia” (Marcuse, 1977:90) debe ser quebrada, *cueste lo que cueste*.

Lo anterior permite a Marcuse distinguir la violencia reaccionaria (practicada por los conservadores) de la violencia revolucionaria (practicada por los oprimidos por su liberación) en términos de su función histórica, e insiste en la inconveniencia de condenar *a priori* la violencia contra la violencia. Para él, “la no violencia normalmente es no sólo predicada sino exigida al débil, es una necesidad más que una virtud, y normalmente no daña en forma grave al fuerte” (Marcuse, 1977:93). A pesar de que desde el punto de vista moral todo tipo de violencia es reprochable, “la condena política de la violencia de los oprimidos sirve a la causa de la violencia efectiva (es decir, la violencia instalada del régimen de la desigualdad) debilitando la protesta contra ella” (Marcuse, 1977:94).

Esta observación puede ser objetada señalando que la violencia llamada revolucionaria puede constituirse en un obstáculo para el avance hacia el tipo de sociedad que Marcuse tiene en mente y que, incluso triunfando, no hay nada en su esencia que nos haga confiar ciegamente en que ella nos conducirá hacia allá. Marcuse diría, creo yo, que la objeción es válida, pero que no es un argumento suficiente para negar a priori toda expresión de violencia. En realidad no podemos saber con certeza hacia donde nos llevarán la violencia o la no violencia, razón por la cual no podemos renunciar a ninguna de ellas antes de la experiencia. La condena *ex ante* nos quita armas de transformación, lo cual la pone a jugar (a dicha condena), a pesar de la intención de la muchos de su adalides, del lado del *status quo*.

Además del fundamento filosófico de la ambivalencia propia de la tolerancia, Marcuse ofrece un criterio “empírico-histórico” para distinguir entre las dos formas de violencia. Según él,

[...] con todas las calificaciones de una hipótesis basada en una exposición histórica “abierta”, parece que la violencia emanada de la rebelión de las clases oprimidas rompe el *continuum* histórico de injusticia, crueldad y silencio por un breve momento, breve pero lo bastante explosivo para alcanzar un avance hacia los objetivos de libertad y justicia, y una mejor y más equitativa distribución de la miseria y la opresión en un nuevo sistema social, en una palabra: progreso en civilización [...]. En contraste con esto, cierto cambio histórico de un sistema social a otro, señalando el comienzo de un nuevo período en la civilización, que *no* fue originado ni impulsado por un efectivo movimiento desde abajo, esto es, el colapso del

Imperio Romano de Occidente, trajo un largo período de regresión por largos siglos, hasta que un período de nueva y más alta civilización fue penosamente naciendo en la violencia de las rebeliones de herejes en el siglo XIII y en las rebeldías de campesinos y artesanos del siglo XIV (en tiempos recientes, el fascismo ha sido consecuencia de la transición a la sociedad industrial, *sin* una revolución).

Marcuse está de acuerdo con Rawls en que el proyecto de la tolerancia no puede tolerarlo todo, pero a diferencia del autor de *Liberalismo político* no lo hace para justificar la represión institucional, sino la rebelión contra las instituciones y contra el orden social que sustentan. Siguiendo los análisis de la primera escuela de Frankfurt, parte de constatar que el secreto de la industria cultural reside en hacer compatible todo con todo y, con ello, de pervertir el ideal de la tolerancia. Entendida como el “todo vale”, la tolerancia “pura” pierde su aguijón crítico y juega del lado del fortalecimiento del status quo. Tal comprensión de la tolerancia se encarga de erigirse como obstáculo para sí misma. En vez de liberadora es embrutecedora porque oculta el antagonismo constitutivo de la sociedad burguesa. Ese orden alienante, dice Marcuse, debe ser intolerado, combatido y derrocado en pos de la tolerancia. Marcuse profundiza el argumento rawlsiano de la pérdida mayor de libertad como la única razón para limitar libertades, para sostener que permitir el curso normal de las cosas tal como marchan hoy implica una pérdida mayor de libertad que la insurrección violenta.

Marcuse, la tolerancia más allá de Rawls

Supongamos que es imposible rebatir a Rawls desde un marco de referencia distinto al suyo, y que, por lo tanto, no podemos juzgar al *liberalismo político* desde el punto de vista de una doctrina comprensiva por ser discursos inconmensurables. Supongamos también que el principio de la tolerancia es un referente político indiscutible y que, por lo tanto, cualquier teoría de la justicia debe encargarse de determinar las condiciones que pueden hacerlo posible. Aceptando todo eso, ¿es necesario llegar a las conclusiones de Rawls con respecto a la conservación de las instituciones actualmente existentes? Trataré de responder negativamente esa pregunta siguiéndole la pista al desarrollo del argumento marcusiano en diálogo con el de Rawls.

Los presupuestos señalados nos obligan a discutir el argumento de Rawls desde dentro. Visto así, *estamos obligados a* estar de acuerdo con sus conclusiones si y solo si aceptamos que ($p \Leftrightarrow r$) la tolerancia es nuestro punto de partida y que de allí se sigue la necesidad de las instituciones

actualmente existentes. En efecto, compartiendo ello, no nos quedaría más remedio que aceptar dichas instituciones y actuar en el marco que nos ofrecen. Visto con cierto detenimiento, lo anterior encuentra sustento en el siguiente silogismo: si $(p \dot{\cup} q)$ la tolerancia es un fin en sí mismo y las instituciones liberales son la realización práctica de tal principio, por lo tanto $(\Rightarrow r)$ debemos actuar en ellas. Es posible rebatir tal raciocinio de múltiples maneras, algunas más complejas filosóficamente que otras. Podemos discutir, por ejemplo, $(\emptyset p)$ que el principio rector de la política no es la tolerancia (como podría plantearlo un aristotelismo muy apegado a su versión clásica). Podemos también aceptarlo como principio pero discutir su contenido (asumir, digamos, h en lugar de p), o $(p \dot{\cup} \emptyset q)$ aceptar su contenido pero discutir que las instituciones liberales son su realización, entre otras posibilidades. En los tres casos, el argumento rawlsiano se derrumba. En el primero desaparece su fundamento, en el segundo se transforma y en el tercero permanece intacto pero su conclusión se desploma. La primera es una crítica externa en la medida en que prefiere otro principio político en lugar de la tolerancia, mientras que la segunda y tercera son críticas inmanentes. Renunciamos, como ya se dijo, a la primera opción. Recogemos las tesis marcuseanas que pueden interpretarse como críticas inmanentes, es decir, aquellas que involucra aspectos de las posibilidades la segunda y la tercera.

La postura de Marcuse en torno a la tolerancia comparte con Rawls el principio tolerancia. Con el mismo punto de partida, las dos posturas se distancian en dos aspectos fundamentales: 1) en la asimilación de la tolerancia con un proyecto revolucionario (Marcuse) o con uno compatible con las instituciones actualmente vigentes (Rawls); y 2) en la consideración de la acción violenta como torrente de realización del ideal de la tolerancia y su consecuente legitimación (Marcuse) o en el rechazo tajante a la misma (Rawls).

Ambas diferencias están íntimamente ligadas. El esqueleto del argumento de Marcuse es el siguiente: la tolerancia es un fin en sí mismo porque ella es el reconocimiento de la libertad y de la autonomía, y porque garantiza una sociedad para el desarrollo de las mejores cualidades humanas (reconoce p). Un Estado libre es aquel en que el hilo conductor es la autonomía y la libertad, razón por la cual es inseparable de una noción de democracia entendida como inacabamiento, reconociendo que “la energía liberadora de la democracia es la oportunidad que da al efectivo disenso, tanto a la escala individual como social, su apertura a cualitativamente diversas formas de gobierno, de cultura, educación, trabajo; de la existencia humana en conjunto” (Marcuse, 1977:87-88). Dada la situación actual de cosas, no somos todos individuos lo suficiente-

mente críticos y autónomos como para crear instituciones propicias para el ejercicio de la libertad. La imperfección de nuestras instituciones, a su vez, reproduce y profundiza la heteronomía general. De tal manera, 1) las instituciones actuales no son el escenario apropiado para el ejercicio de la tolerancia (niega *q*), y 2) la única forma de romper ese círculo vicioso es mediante la violencia, porque las instituciones se protegen, como lo reconoce Rawls, con el uso de la fuerza (niega *r*).

Dije que mi intención era mostrar la superioridad argumentativa de la postura de Marcuse sobre la de Rawls. Sustento mi preferencia en que Marcuse lleva el argumento de Rawls hasta donde Rawls no es capaz de llegar cuando debería hacerlo si desarrollara su postura hasta las últimas consecuencias. Considero que nada en el argumento de Rawls le permite dar el salto a la justificación de las instituciones actualmente existentes y al rechazo a priori a la violencia revolucionaria.

En el marco del pensamiento rawlsiano, la política y lo político se definen como desarrollo del principio de la tolerancia. Lo político, en términos generales, se define como el espacio donde sujetos libre e iguales construyen y debaten racionalmente cuanto los afecta a todos, y la política se entiende como el juego que se desata en dicha construcción. La estrecha relación que existe entre ética y política, se traduce en que la buena política es la que reconoce y promueve el espacio de lo político, razón por la cual el único criterio de participación en el foro democrático es la aceptación y el reconocimiento de la razonabilidad del otro, y *nada más*. Siguiendo esta misma línea, podríamos llegar a someter a discusión incluso las formas de la propiedad, la democracia representativa, las instituciones actualmente vigentes e incluso los procedimientos deliberativos.

Lo anteriormente expuesto demuestra que *la necesidad* de las instituciones vigentes es una falsa conclusión. Revela que el procedimiento propuesto por Rawls podría llevarnos más allá del liberalismo político, dado que no hay nada en él que garantice su autorreferencia. Pero aún sigue en pie el rechazo a la violencia contra las instituciones vigentes, en la medida en que no hemos desmontado el presupuesto de que estas son efectivamente justas.

La discusión debe partir de la presuposición de que estamos hablando de instituciones fuertes, que no se prestan a los excesos de los mandatarios de turno, porque de lo contrario el punto sería más perfeccionar las instituciones que superarlas. Con respecto a las “buenas” instituciones, creo que es el propio Rawls quien nos da los elementos necesarios para cuestionarlo. Recordemos el pasaje de *Liberalismo político* ya citado en el cual Rawls afirma que “la justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia, ya que

nunca sería beneficioso para los hombres, desde un punto de vista general, eliminar el derecho a la propia conservación” (Rawls, 1976:207). Al igual que los padres del liberalismo, Rawls sostiene que las instituciones creadas por los hombres deben contar con mecanismos de autodefensa. Para garantizarla, es legítimo crear cuerpos militares y de policía. Pero si, como ya lo vimos, es posible cuestionar inclusive las instituciones vigentes y un día se decide que es mejor acabarlas ¿no acudirán ellas a su auto defensa, incluso mediante el uso de la fuerza? En caso en que eso pasara, sería legítimo acudir a la violencia para llevar a cabo la mencionada decisión política.

Puede objetarse que la suposición de unas instituciones que actúan “por su cuenta”, independientemente de la voluntad de los hombres que las han creado puede sonar un poco absurda. Quizás demasiado para aceptar el argumento. Puede ser, pero debe al menos aceptarse la posibilidad remota de que eso ocurra, caso en el cual la violencia es legítima y, por lo tanto, su rechazo tajante pierde sustento.

Por otra parte, siguiendo a Marcuse, las “buenas” instituciones no pueden considerarse aisladas de su contexto. En el marco de una sociedad dividida en clases antagónicas, ellas adquieren ciertos matices que Rawls, muy convenientemente, no considera. Supongamos que los intereses de clase de burgueses y proletarios son doctrinas comprensivas, lo cual es una concesión muy grande a Rawls porque el antagonismo entre las clases no es sólo una cuestión de creencias, pero ese argumento no es posible desarrollarlo ahora. Rawls supone, además de lo anterior, que las instituciones están más allá de las disputas entre doctrinas comprensivas, olvidando que dichas instituciones son gestionadas por humanos que tienen sus propias creencias. Es previsible que ellos manipulen las instituciones y que traten de coparlas para ponerlas a su servicio. Riesgo que se hace más patente aún cuando la disputa no es una cuestión de pensar diferente, sino un antagonismo en el cual el triunfo de uno implica la desaparición o la condena a la miseria del otro. En tal marco, es perfectamente plausible pensar que quienes tienen el manejo de las instituciones democráticas, que actualmente son los burgueses, utilicen los mecanismos militares de defensa de tales instituciones para defender sus intereses. En tal caso, de nuevo, el recurso a la violencia, como herramienta para arrebatarles el control de dichas instituciones y hacer realidad el proyecto de la tolerancia, es aceptable.

Este último punto permite cuestionar la reducción de las diferencias sociales a meras cuestiones de doctrinas comprensivas. La candidez rawlsiana es el sustento de que su presupuesto metodológico sea partir de la “razón pública”, de “lo que la gente quiere hoy”. Rawls supone que

cada uno es libre de escoger su creencia y que, por lo tanto, cada uno cree lo que quiere creer. El presupuesto de la libertad racional de Rawls no cuenta, como si lo hace Marcuse, con que la mayoría de los acuerdos sustanciales que tienen lugar en las sociedades capitalistas tienen como fundamento la alienación. Marcuse sostiene que es necesario recordar que la relación de tolerancia, en el marco de una sociedad dividida en clases, se da entre una postura que tiene todo a su favor y otra que no. Entre un fuerte y un débil. En ese caso, dice Marcuse, la tolerancia mutua está del lado del fuerte. Al reconocer el carácter antagónico de la sociedad, Marcuse recupera la función utópica de la idea de la tolerancia. Si vemos que sus objetivos no pueden ser alcanzados sino mediante la violencia, no debemos sentirnos en contradicción al usarla.

Esta última salida es muy difícil porque supone algo que no hemos probado aquí, y que tanto la filosofía como las ciencias sociales en general han discutido largamente: existen intereses antagónicos en la sociedad capitalista. En el reconocimiento de dicho antagonismo, o en su desconocimiento, reside en última instancia la validez del argumento que legitima o deslegitima la violencia, en la medida en que de él se sigue la plausibilidad de la tesis de la obstaculización del avance a una sociedad libre por parte de la clase o el grupo privilegiado con la repartición actual de cargas y ganancias, en detrimento de los desfavorecidos. Para efectos de este ensayo, este punto es un cierre que no clausura sino que abre una nueva discusión.

Conclusión

Para Marcuse y para Rawls, la tolerancia es un fin en sí mismo porque se la asocia con un presupuesto filosófico compartido por ambos que es “mayoría de edad” en sentido kantiano. Pero, mientras para Rawls la tolerancia es neutral en cuanto siempre se remite a las condiciones de posibilidad de la imparcialidad, para Marcuse la tolerancia representa un proyecto abiertamente parcial porque implica una toma de posición con respecto a la vida política. La tolerancia, asumida con todas sus letras, tiene que, para el segundo, volverse intolerante con lo que se identifica como un obstáculo para el proceso de emancipación del sujeto de las ataduras que le impiden realizar su autonomía racional.

Históricamente vista, la tolerancia aparece como un aporte ético del liberalismo en sentido amplio, pero la posición de Marcuse muestra que la tolerancia como se la conoce en las sociedades liberal-capitalistas implica una posibilidad de engaño: se muestra a favor de una opción del *status quo*. La preferencia rawlsiana por las instituciones actualmente existentes es prueba de dicha opción. Este tipo de tolerancia traiciona su propio idea

y es, en ese sentido, intolerante, porque respalda al más fuerte, contribuye a consolidar el capitalismo y el dominio burgués que mantiene a la mayoría de la gente en la ignorancia y sumida en una ineluctable minoría de edad.

Marcuse desarrolla el argumento rawlsiano a favor de la tolerancia más allá de lo que Rawls estaría dispuesto a aceptar. Ello es posible porque el punto de cierre de las consecuencias impuestas por el propio Rawls es una decisión externa al argumento y no una consecuencia necesaria del mismo. Ello me permite afirmar que el desarrollo argumental de Marcuse es superior al de Rawls, ya que él primero va más al fondo que el segundo. Creo que Rawls tendría que renunciar a su rechazo tajante a priori de toda forma de violencia. Sin embargo, la decisiva opción por la legitimación de la violencia nos lleva a la necesidad de probar el presupuesto del antagonismo de clase esencial al capitalismo. No ha sido posible abordar ese punto en este ensayo. Creo que la mencionada carencia no debilita mis conclusiones, sino que invita a profundizarlas en análisis de más largo aliento.

Bibliografía

Marcuse, H. "Tolerancia represiva", en R. P. Wolff, H. Marcuse y B. Moore, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1976).
Liberalismo político, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

FECHA DE RECEPCIÓN: 27 DE MARZO DE 2010
FECHA DE APROBACIÓN: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2010

**Hacer vivir y dejar morir:
la construcción de la esfera pública en
la Nueva Granada durante el siglo XIX.
Una perspectiva desde los hombres
afroamericanos**

MARÍA FERNANDA CEPEDA ANAYA

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia

mariafernandacepedaanaya@yahoo.es

SERGIO ARMANDO LESMES ESPINEL

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia

whitetigerfuture@yahoo.es

**[Make live and let die. Building the public sphere
in New Granada during the nineteenth century. A
perspective from afro American men]**

OTRAS INVESTIGACIONES

Resumen

En este ensayo se intenta comprender la conformación de la esfera pública en la Nueva Granada durante el siglo XIX, en el contexto inmediatamente posterior a la emancipación del yugo imperial español, a través de la experiencia de los hombres afrodescendientes. En contravía a aquellas ideas y valores modernos que afirman que la participación política estuvo y está garantizada *per se* y más allá de las condiciones específicas de los ciudadanos, consideramos que el proceso de inclusión de los hombres negros a la esfera pública en la Nueva Granada ilustra tanto los contenidos racistas, sexistas y clasistas no evidentes en el proyecto nacional neogranadino (o en su defecto, colombiano), así como el conjunto de condiciones materiales e inmateriales que necesariamente determinaron las posibilidades de participación en la misma.

Palabras claves: Independencia de la Nueva Granada, siglo XIX, esclavitud, hombres negros, esfera pública, participación política, clase, raza y género.

Abstract

This essay tries to understand the XIX century's Public Sphere construction, in the Nueva Granada, after the Spanish Empire Independence, through the black-men's experience. Contrary to the arguing ideas and modern values about the guaranties of politic participation, supposed to stay further than the citizens specific conditions, we propose that the black-men experience may be an example to show the hidden racism, sexism and classism inside the logic of the Public Sphere and inside its material and immaterial politic participation conditions, reflecting the truth about the human beings (men, white and rich) desired to the Colombian National Project.

Key words: XIX Century, Nueva Granada Independence, slavery, black-men, public sphere, politic participation, class, race and gender.

Introducción

A través de un conjunto de fuentes, fundamentalmente secundarias y diarios de la época, intentaremos esclarecer, tanto la acción biopolítica del Estado como las posibilidades de participación política (inclusión-exclusión al proyecto nacional), a través de lo que Michel Foucault denominó como el “hacer vivir y dejar morir” (2002)¹. En otras palabras, deseamos saber, gracias a la experiencia de los hombres afroamericanos, por qué en el terreno auto-aducido como “igualitario”, “libre” y “fraternal” de la esfera pública, algunos ciudadanos, a través de la acción del Estado, se “dejan morir” o se “hacen vivir”.

De igual forma, este ensayo y su enfoque buscan contribuir a aquel conjunto de trabajos que en el contexto latinoamericano, identificados por Mara Viveros (2008), han intentado abordar las relaciones entre raza, género y sexualidad. Al respecto, es posible afirmar que el mismo es a la vez intento y resultado inacabado de conciliar las tendencias foucaultianas (biopolíticas) y feministas (interseccionales) que han caracterizado los abordajes sobre las aducidas relaciones en el contexto de América Latina

1. Al respecto, podemos decir que los aportes de Foucault son fundamentales por dos razones: por un lado, porque en su trabajo expone que a pesar de la innovación lograda por las burguesías, los Estados-nacionales guardan una estrecha relación con los Estados-monárquicos; esto es, que conservan la implementación y continuidad del poder soberano, que aunque ya no esté en cabeza de un rey, sigue manteniendo la potestad de decidir quién puede vivir y a quién debe dejarse morir. En otras palabras, el Estado no sería simplemente el conjunto de instituciones o funcionarios que lo componen, sino la capacidad legitimada y legitimadora de decidir sobre la vida y la muerte de los hombres y las mujeres, aglutinados ahora bajo el concepto de “población”, otorgado por la idea nacionalista de homogeneidad cultural y existencial de estos (Foucault, 2002). En segundo lugar, porque Foucault propone justamente el origen del racismo (entendido ambiguamente como toda forma de segregación social) desde dicha capacidad biopolítica del Estado, sustentada en dos aspectos: los saberes y las tecnologías de poder (Foucault, 2002). De los primeros, se vale el Estado para justificar la implementación de un racismo estatal, a través de los logros alcanzados desde siglos antecesores por las grandes ciencias médicas y naturales, legitimando por sus medios supuestamente científicos, el exterminio físico y espiritual de aquellos que se considera, no encajan en la idea homogeneizante de la nación, para lo cual se vale de sus tecnologías de poder como armas de exterminio legítimas y eficientes (en tanto pertenecen a una época instrumental, racionalista y economicista en el sentido eficientista del término), siendo el más macabro ejemplo de lo anterior, el genocidio del nazismo alemán. Ahora bien, aunque ilustrativas y realmente inspiradoras, estas hipótesis de Foucault, extraídas de su curso titulado “Defender la Sociedad” dictado en 1976 en el College de France, podrían fracasar al participar de la ausencia en su caracterización, por lo demás frecuente en la mayoría de los pensadores europeos, de las precondiciones coloniales de la modernidad, y de su carácter sexista.

(Viveros, 2008), haciendo una mirada al Estado y al proyecto nacionalista neogranadino a través de estas.

El contenido racial de la nación: discursos, saberes y eurocentrismo

Puesto que damos por hecho que la ciudadanía y la participación política no se dan en abstracto sino que, por el contrario, un conjunto de condiciones materiales e inmateriales las determinan, consideramos que abordar en primer término la elaboración discursiva, llevada a cabo por los más prestigiosos científicos e intelectuales neogranadinos, sobre el contenido racial de la nueva nación, resulta fundamental para comprender tanto los discursos que legitimaban la inclusión o exclusión de determinados sectores sociales de aquel entramado social, así como las acciones estatales a través de las cuales se llevaba a cabo dicho proceso. En otras palabras, dilucidar los contenidos racistas, sexistas y clasistas que de manera implícita se hallaban en los fundamentos del proyecto nacional neogranadino, así como la legitimación de la acción biopolítica del Estado (dejar morir y hacer vivir), requiere de antemano de la elaboración de una arqueología de los discursos que daban forma y contenido a los imaginarios sobre “lo nacional”, pues es a través de ellos como se legitimaban los entramados de exclusión a la vez sexistas, clasistas y racistas que caracterizaban (y tal vez aún hoy lo hacen) a la naciente Colombia.

Desde luego, es sabido gracias a Foucault (2002) que el devenir de los siglos XVII, XVIII y XIX en Occidente estuvo fundamentalmente caracterizado por el desarrollo y hegemonía de los saberes médico-biológicos y geográficos. En el contexto neogranadino fueron particularmente importantes las expediciones científicas de José Celestino Mutis, Alexander von Humboldt y Agustín Codazzi, no sólo por el largo aliento que le otorgaron al famélico panorama científico virreinal y posteriormente republicano, sino porque fueron fundamentales para guiar el debate sobre las razas, el mestizaje y la geografía nacional.

Sin embargo, a pesar de la existencia de unas bases aducidamente científicas, el resultado fue, como lo muestran en conjunto Múnera (2005) y Wade (2002), la recodificación de los estereotipos que pesaban sobre los negros y los indígenas desde el periodo colonial. Al respecto dice el segundo:

En la preocupación obsesiva por el color y la condición social que caracterizaba a esta sociedad de castas, sólo una cosa era segura: ser negro o indígena era malo, ser blanco era bueno. Ser rico solamente era útil pero inadecuado: entrar a las universidades, la Iglesia o la administración requería pruebas de limpieza de sangre y cualquier herencia dudosa era un gran obstáculo. Después de la Independencia

hubo continuidad y cambio a la vez. El bajo estatus de lo negro o lo indígena todavía estaba marcado.

De esta manera vemos el contexto en el cual pensadores como Francisco José de Caldas, “El Sabio” (1768-1816), militar y mártir de la patria, amigo personal de Mutis, anfitrión neogranadino de Humboldt y ciertamente uno de los más ilustres científicos de la historia colombiana, habían escrito en diversas ocasiones sobre la supuesta influencia que ejercían los climas en el carácter de las personas y las regiones. En concreto, el propósito primordial de Caldas, por ejemplo, era explicar (y en cierto modo justificar) la ubicación espacial de las razas, suponiendo que las duras condiciones de las regiones más cálidas de la Nueva Granada eran idóneas para la trabajadora y dócil raza negra, mientras las zonas altas y frías eran las más propicias para albergar la delicada y civilizada raza blanca (Múnera, 2005).

De igual forma, es posible interpretar un suerte de resonancia de esta clase de elaboraciones en diarios de la época, como *El Agricultor*, en donde se afirmaba por ejemplo, que: “Por su fuerza física, por la confianza que pone en ella y por su aptitud para habitar en climas ardientes y malsanos, la raza africana es utilísima para la industria en las regiones tropicales” (citado en Reales, 2003). De la misma manera, en el diario *El Siglo* del año 1849 se decía:

El ardiente clima de la zona tórrida debilita y aniquila la raza blanca que es la raza de la inteligencia y la razón; más no sucede así con la robusta negra que permanece indiferente a los abrasadores rayos del sol; conviene pues, mezclarlas para tener hombres inteligentes y vigorosos (citado en Reales, 2003).

Por otro lado pero sin desligarse totalmente de lo anterior, George Mosse (2001) propone que la modernidad se caracteriza por un potencial homogeneizante a través del cual se reducen las características espirituales de las entidades (bien sean colectivas o individuales), mediante o gracias a la materialidad de sus cuerpos. En otras palabras, Mosse sugiere que el potencial homogeneizador de la modernidad se basa en la capacidad legitimadora que tienen o que tuvieron ciencias como la Biología o la Fisiognomía para calificar o deducir las cualidades morales de ciertos grupos sociales (como los negros, los judíos, los gitanos o los homosexuales en el contexto europeo) gracias a sus rasgos físicos, y de esta forma saber si podían hacer o no parte del proyecto nacional. Por ejemplo, en el caso de los judíos, Mosse (2001) advierte como el Estado nazi justificó su exterminio a través de un conjunto de discursos (estéticos, filosóficos y

médico-biológicos) que los definían como moralmente no aptos para el proyecto nacional-socialista dado que poseían características físicas (nariz aguileña, baja estatura, cabello negro y rizado, entre otras) que permitían asegurar que se trataba de “cobardes”, “extranjeros” y “ladrones”, lo que legitimaba su exclusión y exterminio físico. Del mismo modo, se consideraba que los “negros” eran un peligro para el Estado, dadas sus supuestas cualidades hipersexuales y físicas, que si bien eran muy aptas para el trabajo, ante todo se temía que pusiesen en riesgo tanto la virtud de las mujeres alemanas, amenazadas constantemente por el temor de ser violadas por estos, como la estabilidad política de la nación. Todo ello era deducible gracias al supuesto color de piel, cuerpo, generalmente atlético, y actitud enérgica y vigorosa de los “negros”.

En consonancia con lo anterior, es posible deducir que en el contexto americano, y más exactamente en la Nueva Granada post-independentista, la importancia de definir a algunos sectores sociales de acuerdo a sus características físicas era de vital importancia, dado que será gracias a ello como se resolverá, por ejemplo, el problema de la inclusión de los negros y los indígenas al proyecto nacional, así como las políticas de inmigración o mestizaje de la población neogranadina. En otros términos, la resolución del debate sobre la conformación racial de la nación resulta primordial porque finalmente definiría quienes eran moralmente más aptos para los proyectos de modernización, progreso y desarrollo de la misma.

Por otro lado y siguiendo a Quijano (2003), quien identifica en el eurocentrismo un posible origen del racismo en América Latina, el modelo europeo de organización político-social (los Estados-nacionales) fue impuesto de manera acrítica a una realidad enteramente distinta, pues existía en él un sesgo racial que obligaba a los “padres” de la patria, no a readecuar el modelo sino la realidad material misma. Como lo sugiere Echeverría (2007), el proceso paulatino de hegemonía económica, política, cultural y militar de las naciones europeas y del mismo Estado Unidos, habían creado las condiciones necesarias para asociar virtuosismo, progreso, desarrollo y modernidad con el color “blanco” de la piel, dada la superioridad numérica de los “blancos” en Europa y Estados Unidos. Lo anterior, sumado a la escasa influencia política, económica y cultural de los “negros” y los indígenas, resultado de las paupérrimas condiciones materiales de vida como de la poca credibilidad que heredaron del periodo colonial, nos permitirán ver en detalle más adelante, la manera como se justificó la necesidad del “blanqueamiento” o “mestizaje” de la población neogranadina, con el objeto de lograr los estándares occidentales de progreso, desarrollo y bienestar material, en detrimento de la vida y existencia de “negros” e indígenas. Haciendo visible entonces la manera

como se justificará la lógica del dejar morir y hacer vivir, supuestamente en beneficio del progreso y el desarrollo nacional.

Sólo para tomar otro ejemplo sobre el contenido moralista que subyace a los discursos neogranadinos sobre las razas, veamos la manera como José María Samper, otro influyente político e ilustre filósofo e intelectual neogranadino, caracterizaba casi de forma poética las diferencias entre negros y blancos:

Allá (ie. en la balsa), dice, el hombre primitivo, tosco, brutal, indolente, semisalvaje y retostado por el sol tropical, es decir, el boga colombiano [negro o mulato transportador del río Magdalena], con toda su insolencia, con su fanatismo estúpido, su cobarde petulancia, su indolencia increíble y su cinismo del lenguaje, hijos más bien de la ignorancia que de la corrupción; y más acá (en el buque de vapor) el europeo, activo, inteligente, blanco y elegante, muchas veces rubio con su mirada penetrante y poética, su lenguaje vibrante y rápido, su elevación de espíritu, sus formas siempre distinguidas [...]. El boga del Magdalena no es más que un bruto que habla un malísimo lenguaje, siempre impúdico carnal, insolente, ladrón y cobarde (Wade, 2002)².

Raza, clase y género: las condiciones implícitas de la participación política

Como fue anteriormente sugerido, la influencia que ejercieron los discursos sobre la imagen de nación que tenían los neogranadinos de sí mismos, fue fundamental para cimentar las bases o las condiciones específicas a través de las cuales se daría cabida a la participación política de aquellos sectores sociales heterodesignados como “negros”, “indígenas”, “mujeres” o “pobres”. Argumento que por supuesto va en contravía de aquel que asegura que no existen ni se generan condiciones concretas para lograr dicha participación.

De forma ilustrativa, veamos por ejemplo la manera en que era

2. Decimos parcialmente visibles dado que también existían condiciones concretas que “justificaban” desde la perspectiva de los sectores hegemónicos este tipo de definiciones. En el caso concreto de Samper, es sabido gracias a Wade (2002) que la hegemonía y prosperidad económica de su familia se logró gracias al comercio transatlántico con España desde la era colonial. Y fue justamente a costa del trabajo de los bogas como esta familia de comerciantes ingresaban sus mercancías por el río Magdalena hasta Honda, desde donde eran redistribuidas fundamentalmente al centro y sur de la Nueva Granada. Por la descripción que hace José María Samper de los bogas, es deducible el resentimiento que su familia guardaba hacia estos, dado que se constituían como una mano de obra semiautónoma y libre, fuertemente empoderada gracias a las consabidas agremiaciones a través de las cuales trabajaban.

pensado desde ciertos contextos, el problema de la inclusión de los “negros” al proyecto nacional, en un apartado extraído por Leonardo Reales (2003) del diario *El Agricultor* en 1881, en donde su autor, Miguel Guerrero decía:

Se sugiere estudiar la influencia que haya podido tener en esa decadencia [se refiere a la de la agricultura] el cambio súbito del trabajo esclavo en trabajo libre, y la inmediata ocupación de los esclavos en las agitaciones políticas y luchas electorales en que antes no se ocupaban; y como esto coincidió con dos revoluciones grandes en que ellos tomaron parte –1854 y 1860– las consecuencias, aunque de carácter transitorio, debieran ser funestas para la industria agrícola y minera; pues a los hábitos de trabajo y quietud del esclavo, se sucedieron los hábitos de los clubs y luchas políticas del ciudadano, y de campaña del soldado (Reales, 2003).

Como bien fue anotado previamente y es fácilmente deducible de esta cita, la mirada de las élites, por lo menos de un buen sector de estas, sobre el proceso de manumisión de los esclavos, es de constante recelo y sospecha; es decir, supone un problema moral. Sin embargo, y de manera menos evidente, también es posible ver en esta lectura un trasfondo económico del mismo. Así, salta a la vista no solo que los “negros” son proclives a la decadencia moral y por tanto a las insurrecciones políticas, sino ante todo, que la economía supuestamente ha entrado en una profunda crisis gracias al cambio efectuado entre un régimen esclavista por uno capitalista, debido a que estos ahora son libres.

Ahora bien, más allá de notar la desestabilización que sufrió la economía de los grandes hacendados que dependían de la mano de obra esclava, deseamos resaltar el hecho de que el acceso de los hombres “negros” a la esfera pública estuvo marcado por una condición de clase, claro está, ligada a una racial. Por ejemplo, ello es evidente en el hecho de que los “negros” siguieran siendo esclavos hasta mediados y tal vez finales del siglo XIX, en donde si bien fue en 1852 cuando entró en vigencia la Ley de Manumisión de Vientres, y sólo hasta que cumplieren los 25 años de edad (Ley 29 de mayo de 1842), con seguridad la edad más fértil y productiva de sus vidas, estos podían liberarse del yugo de su amo. Es decir, a pesar de que las nuevas leyes y discursos de la Nueva Granada pregonaban la igualdad de “todos”, la condición de clase de los “negros”, heredada de la Colonia, les impidió y además retrasó la adquisición pronta de la ciudadanía. Fundamentalmente por dos razones: primero, porque los criollos se las imposibilitaron al haber dilatado, de acuerdo con sus intereses, el debate sobre la abolición de la esclavitud hasta 1852; y en segundo lugar,

porque dicho retraso o dilación impidió que los “negros” se convirtieran en productores libres y así consiguieran, salvo ciertas excepciones, como los mulatos de Cartagena (Múnera, 2005), convertirse en un sector social y económico influyente, lo que les hubiese posibilitado participar de manera más equitativa en el proyecto nacional y, por supuesto, en la conformación de la esfera pública³.

El problema de racialización de la clase en la cuestión del acceso a la ciudadanía por lo que a los “negros” respecta, también sería evidente en el hecho de que aunque ahora estos poseen el estatuto de ciudadanos, en tanto equivalentes formalmente a los criollo-mestizos, transitarían entre una condición de clase, esclava en el periodo colonial y republicano, a otra obrera (ante todo agraria) en la república (Mina, 1975), lo que implicaría sin embargo, una continuidad en sus paupérrimas condiciones materiales de vida. Por lo menos así lo describe Mateo Mina (1975) en su pionero trabajo titulado: *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* al afirmar que:

Ahora los esclavos supuestamente también eran libres. Esta libertad significaba que en lugar de estar atados al amo con cadenas y de ser flagelados para que trabajaran, debían hacerlo por un sueldo y buscar empleo como gente libre [...]. El jornal que los trabajadores recibían era siempre menor que la cantidad que producían para los ricos, quienes se enriquecían aún más con la diferencia. Es así como los esclavos en vez de ser vendidos y comprados por sus amos, venderían de ahí en adelante su fuerza de trabajo por unos cuantos centavos diarios.

Vale la pena preguntarse entonces: ¿mejoraron las condiciones materiales de vida de las y los “negros” en el nuevo periodo? ¿Su nueva condición de clase les permitió participar ahora de forma activa en la nueva esfera pública republicana? ¿Acaso el nuevo Estado garantizó las condiciones materiales necesarias para que estos los hicieran?

Al respecto, vale la pena recordar, como lo hace Mateo Mina (1975), que dadas las condiciones materiales a las que fueron sujetos a la hora de suplir sus necesidades, muchos tuvieron que vincularse como nuevos jornaleros asalariados de sus antiguos amos, con acceso restringido a

3. Para el caso, ver la ilustrativa reconstrucción histórica que Alfonso Múnera (2005) hace de los artesanos mulatos de Cartagena, quienes lograron, gracias al poder económico alcanzado, convertirse en un sector influyente de la sociedad colonial y neogranadina, pese al gran desconocimiento existente sobre estos y a los prejuicios raciales de la historiografía colombiana, participando de manera activa en el proceso de emancipación.

trozos de tierras rentadas, a la sombra de las grandes haciendas, sin derechos ni mucho menos herramientas judiciales o materiales para defenderlos; tenían sí, constantes impedimentos para salir de las tierras, para gastar el poco sueldo que recibían, para firmar contratos en la compra de tierras a sus amos y para realizar reuniones, con el agravante de que si llegaban a desobedecer las nuevas normas de la libertad y la ciudadanía, podían ser expulsados de las haciendas. Por supuesto, frente a posibles rebeldías, se aplicaba una de las facilidades otorgadas por el Estado a los grandes hacendados, la Ley de Vagos de 1858, en la cual se permitía a las autoridades policivas practicar el castigo, la privación de los alimentos, los azotes y la obligatoriedad del jornal a aquellos hombres que fueran considerados vagos y revoltosos (Mina, 1975). No hace falta contar con demasiada imaginación para sospechar y suponer que un grupo de hombres y mujeres negros, consientes de su estatus social y en búsqueda de la superación del mismo a través de la política, las armas o la colonización de nuevas tierras, posiblemente eran o fueron vilmente calificados por los sectores hegemónicos de la sociedad como vagos y revoltosos. Así lo muestra Mina (1975) al analizar el proceso histórico de conformación de un campesinado libre y de clase media al norte del valle del río Cauca, el cual fue truncado y constantemente atacado, gracias a leyes como la anteriormente mencionada, por los grandes hacendados caucanos, quienes finalmente lograron desestructurar su proceso de organización comunitaria al convertirlos en una paupérrima mano de obra agrícola en las grandes plantaciones de caña de azúcar.

De igual manera, el grado de indiferencia estatal y la ausencia de políticas reparativas en reposición por los siglos de esclavitud y trabajo forzado a los que fueron sujetos, incluso en el mismo periodo republicano, en contraposición a las indemnizaciones que recibieron los esclavistas de parte del Estado a través del fondo de manumisión que fue creado para ello, son patentes y claramente evidentes. Por ejemplo, dada la agresiva y radical política económica liberal asumida durante las primeras décadas de la nueva nación, en donde se sentaron las bases ideológicas para prohibir constitucionalmente la existencia de propiedades colectivas de la tierra, así como la conformación de gremios, mayorazgos o monopolios. Del mismo modo, son muy conocidas, gracias a la abundante literatura sobre el conflicto agrario en Colombia, las trabas burocráticas impuestas a los pequeños propietarios para la legalización de sus predios, y la manera como los grandes hacendados fácilmente las usurpaban al declararlas como suyas ante las entidades estatales responsables de este tema. Esto por supuesto empeoraba aún más sus condiciones de vida y los forzaba

a ampliar la frontera agrícola a merced de la inasistencia del Estado, las enfermedades, la pobreza extrema y, de nuevo, de los grandes hacendados y sus bandoleros, quienes finalmente los desplazaban nuevamente, iniciando otro proceso similar y luego otro y así de manera sucesiva hasta llegar a las magnitudes del conflicto actual.

Por supuesto, las condiciones de esta nueva realidad, junto a las constantes sospechas de insurrección profesadas por los medios de comunicación, despedazaron las promesas de ciudadanía dichas en alguna ocasión por Simón Bolívar, entregando a los “negros” a una nueva esclavitud disfrazada de libertad, la de su nueva condición de “ciudadanos-obreros”.

Sin embargo, y pesar de las duras condiciones de vida de estos, no sobra ilustrar las contradictorias suposiciones que tenían los grandes hacendados sobre dichas condiciones. Por ejemplo, Sergio Arboleda, miembro de una de las familias más ricas y poderosas del Cauca, desde luego, a costa del trabajo de los esclavos desde la colonia hasta finales del siglo XIX, decía en 1871:

Los negros en esclavitud son bajo la colonia menos desgraciados, que muchos de los indios que se llaman libres. El interés de su señor, que los considera un capital suyo y sabe que su descendencia le pertenecerá, procura su conservación y aumento. El esclavo por su parte, se enorgullece de llevar el apellido de su señor, se considera casi un miembro de la familia y aprovecha las facilidades que le brindan para crearse un peculio. En general, puede decirse que entre el amo y los esclavos hacen una imitación de lo que son el rey y sus súbditos. En los campos se ve la lujosa morada del dueño de la propiedad, rodeada de centenares de cabañas que habitan los esclavos, a cuyo cargo está el servicio de la agricultura (Zuluaga, 2003)

Por otra parte, tomando en atenta consideración el punto de vista de Mosse, la racialización de lo moral y por tanto de las actitudes idóneas para ser moderno y así obtener la posibilidad abierta de hacer parte de cualquier empresa o proyecto de desarrollo nacional, supondrían un segundo obstáculo en la realización y obtención del estatuto de ciudadanía para los “negros”. En este caso, de nuevo, tanto las huellas coloniales como las reinterpretaciones “científicas” de la problemática racial, surtieron efecto en las descripciones mediáticas o estatales referidas a estos; así lo encontramos en la “Carta y lista de datos sobre esclavos durante el proceso de manumisión” fechada en Cartagena el 30 de abril de 1850, la cual relatava los supuestos “vicios-dominantes” de aquellos esclavos próximos a manumitirse, al respecto decía: “Venancio García (insubordinado), Raymundo Bernal (vago), Jerónimo Canabal (perverso), Teodoro Villamil (ratero), Benito Montero (borracho),

Gregorio Cantillo (jugador), Martín Blandón (holgazán)” (Reales, 2003). En el mismo sentido escribía Sergio Arboleda en 1881:

Hay un fenómeno fisiológico, del cual, tal vez, nació la preocupación de la nobleza de sangre; esclavizada y oprimida, una raza durante muchas generaciones, acaba por producir individuos físicamente degradados y predispuestos a la esclavitud y a la abyección. La raza negra, salvo excepciones que convencen de su aptitud para la civilización, sólo bajo el amparo de la blanca puede servirla con provecho, disfrutar sus beneficios y elevarse en religión, mediante los actos exteriores del culto, hasta el sublime de la claridad; pero, perezosa y sensual, cuando se la deja entregada a sí misma, torna presto a su barbarie primitiva (Zuluaga, 2003).

Se deja así abierta por un muy buen tiempo la posibilidad de inferir lo moral a través del color de piel o, mejor, denotando que la raza y su condición son ante todo un problema de superioridad o inferioridad moral.

Tal era el grado de estigmatización sobre las supuestas capacidades morales de los “negros”, que se aplicaron políticas de segregación y marginación como la inmigración de europeos, la cual, si bien fue un rotundo y total fracaso, develó la necesidad manifiesta de dejar morir a aquellos que no encarnaban ni moral ni racialmente a la modernidad. Discursos como el pronunciado por R. Gutiérrez en el diario *El Neogranadino* en 1850, lo demuestran. En este, el mismo dice:

Los hispanoamericanos deben ser rejenados por medio de su cruzamiento con otras razas menos viciadas y rraquíticas que vigoricen su sangre y estimulen su carácter [...]. Los jermanos i anglosajones son, sin duda, los que nos convienen mejor; los hombres de estas familias de la raza caucasa son activos, laboriosos, inteligentes, entusiastas por la libertad, bien formados i morijerados en sus pasiones i sentimientos (Reales, 2003).

Desde luego y bajo la misma lógica se consideraba como un peligro para el desarrollo de la sociedad el contacto igualitario entre razas, razón por la cual se rechazaba socialmente el cortejo de los hombres negros para con las mujeres blancas, como lo relataba un aparte de la prensa de aquellos días:

[...] i hai en este punto personas tan preocupadas, que prefiririan dar la mano de sus hijas a un borracho, jugador i ladron, a un tiempo, siempre que fuera blanco, a darsela a un descendiente cercano de un esclavo, fuera o no fuera negro, cuyas prendas morales nadie disputase (Reales, 2003).

De igual forma, la constante (y nos atreveríamos a decir, instrumental) sospecha hacia las capacidades y actitudes morales de los “negros”, supuso una actitud paternalistas de parte de los “padres blancos” de la patria, en cuanto siempre estaba en manifiesta duda su capacidad moral de ser libres, o por lo menos así lo demuestran en conjunto las instrucciones que tanto José María Samper como Juan Evangelista Durán, en un acto público de liberación de esclavos promovido en conjunto por los diarios *El Siglo* y *El Neogranadino*, el año de 1848, en donde decían respectivamente:

Vosotros hermanos i conciudadanos que acabáis de ser inscritos en la lista de hombres libres, regocijaos también, i dejad que os abrace el entusiasmo de un republicano. Pero al concluir este acto solemne, doblad la rodilla con religiosa compostura ante la imagen venerable de Caldas, de Torices, de Torres de Camacho.

Mientras el segundo decía a continuación: “Acabáis de ser devueltos a la libertad; *sabed que de los vicios jamás podréis ser manumitidos...* Nosotros los blancos peleamos por nuestra libertad i la conseguimos” (Reales, 2003, bastardillas de los autores). Así mismo, sobre las mujeres “negras”, José Ignacio Márquez opinaba en 1846:

[...] lo mismo i con más fuerte razón debiera determinarse respecto de la liberta casada, *porque ella no tiene voluntad propia* i debe atender con preferencia a todo, al Gobierno de la casa, al cuidado de su esposo i a la crianza de los hijos (Reales, 2003, bastardillas de los autores).

De lo anterior se deduce entonces, no sólo que sus capacidades morales estaban constantemente en tela de juicio, sino que la libertad les había sido entregada como resultado de la lucha y el humanismo de los “padres” de la patria, no del trabajo y participación activa de aquellos de estos que participaron activamente en el proceso de liberación nacional. La ciudadanía aparece entonces como una suerte de regalo o don trascendental entregado a ellos por los mártires y héroes de la patria, demostrando así mismo que subyacente a este discurso abolicionista existen un conjunto de razones e intereses mucho más instrumentales de lo aparente.

Dicho carácter instrumental se hace evidente por varias razones. En primer lugar, porque sostener o prolongar el sistema esclavista obstaculizaba enormemente el proceso modernista, pues representaba una carga del mundo colonial del que los patriotas querían separarse a como fuera lugar, ya que no sólo retrasaba las relaciones económicas y mercantiles con países como Inglaterra (en auge en el naciente sistema capitalista), sino que personificaba para ellos una incompatibilidad ideológica con las

reivindicaciones de igualdad, libertad y justicia que tanto defendían. Y desde luego, esta contradicción se visibiliza en las posturas y acciones a través de las cuales las élites actuaban. Por ejemplo, Juan del Corral (1178-1814), reconocido abolicionista liberal, pregonaba ya en un comunicado fechado el 12 de diciembre de 1813: “Si es un crimen el ir a encadenar inocentes africanos, no es menos inhumano perpetuarlo en las cadenas, extendiéndolas a su posteridad y multiplicando así una serie de delitos, los más atroces al mismo tiempo que nosotros reivindicamos la libertad”, abogando ante el cuerpo legislativo a la vez y tiempo más tarde (junto a José Félix de Restrepo), las indemnizaciones que él consideraba justas para aquellos que en beneficio de la nación, habían visto perdidas algunas de sus pertenencias o propiedades (en este caso, los “negros”) (Zuluaga, 2003). De igual forma lo hacía el no menos abolicionista pero conservador Juan Francisco de Martín al decir:

Como todas nuestras constituciones lo han declarado, que ecisten esclavos en la República, es reconocer, es declarar que los dueños de esos esclavos tienen un derecho de propiedad legal i perfecto a los servicios de esos hombres; reconocido i sancionado este derecho ¿tiene el Congreso la facultad para despojar de él a sus lejitimos poseedores? ¿En dónde está el artículo constitucional que le ha dado semejante facultad? En ninguna parte se halla ni podría hallarse (Zuluaga, 2003).

Finalmente, el mismo Simón Bolívar en la Asamblea de la Margarita en el año de 1816 afirmaba: “Cuando vosotros sabéis la historia de los ilotas, de Espartaco y de Haití; cuando vosotros sabéis que no se puede ser libre y esclavo a la vez, sino violando a la vez las leyes naturales, las leyes políticas y las leyes civiles”, proponiendo a la vez, durante la gesta libertadora, la otorgación de la ciudadanía para aquellos que pelearan en contra de los españoles en pro de la empresa independentista, propuesta que por supuesto sólo seduciría a aquellos que ni siquiera desde su proyección, eran incluidos *per se* en el proyecto republicano neogranadino: los “negros” y los indígenas (Zuluaga, 2003).

En conjunto y a manera de recapitulación, lo que estos discursos evidencian es que tras la iniciativa por otorgar la libertad a los esclavos, y con ello ampliar la base política del pueblo neogranadino, existían intereses concretos que se traducían, según lo visto en:

- Otorgarle la libertad a los “negros” manteniéndolos sin embargo bajo un estatus de clase como mano de obra pobremente asalariada, obstaculizando el acceso de estos a la propiedad a través de la Ley de Vagos, dilatando el proceso de manumisión, imponiendo trabas burocráticas para la titulación ya fuera colectiva o indi-

vidual de sus tierras o simplemente abandonándolos a su suerte (dejándolos morir) a merced de los más fuertes y adinerados jefes locales o regionales y sus ejércitos personales.

- Así mismo, imponiendo una versión hegemónica de la “gesta libertadora” en la cual sus acciones no eran valoradas o tan siquiera existentes, mostrándolos por el contrario como una minora diletante y siempre dispuesta a la insurrección política y la inmoralidad, en donde la ciudadanía por tanto no les era otorgada *per se*, sino a cambio de sus servicios como soldados aliados y su lealtad al proyecto político de cada gobierno de turno.

Conclusión

Recapitulando, el intento neogranadino de elaborar un escenario de deliberación democrática, igualitaria y justa para todos los hombres, llamado por la teoría habermassiana como “esfera pública”, seguía de cerca al mismo modelo europeo androcéntrico descrito por la intelectual feminista Nancy Fraser en su texto *Iustitia Interrupta* y por el mismo George Mosse (2001), quien proponía ver la monopolización masculina de lo público gracias a las elaboraciones moralmente equivalentes entre esta y un ideal Estado-nación. Como vimos, aquel espacio simbólico que incluía acceso a la prensa, a los escenarios públicos, al conocimiento y a la toma de decisiones, definido como principio universal de respuesta a las históricas clamoras de la “sociedad civil”, en la Nueva Granada representaba en realidad las monopolización de las aspiraciones de acceso al poder político y económico de hombres blancos pudientes, desdibujando a partir del fortalecimiento de las fronteras entre ámbitos privados y públicos la experiencia sociopolítica femenina. Pero la exclusión no paraba allí, estaban dispuestas más allá de la posesión misma del falo, condiciones determinadas por filtros culturales, raciales y económicos que permitían o denegaban el acceso a la participación política y económica prioritarias en el orden nacional. Características como el color de la piel, los rasgos físicos, el origen geográfico, las prácticas culturales, etc., superpuestas a los cuerpos sexuados victoriosos en las relaciones de género (en este caso “los Hombres”), sufrían interpretaciones valorativas que asignaban a sus poseedores espacios en la escala social, excluyendo de los tan proclamados derechos universales a aquellos que escaparan del referente occidental blanco (“los negros”). Esa otredad, por lo demás tan común en el contexto colombiano, no era asimilada como argumento en contra de la homogenización exigida por el modelo moderno, sino como obstáculo para el progreso y como antítesis de la correcta y honorable masculinidad. Por ende, resulta entendible bajo esta lógica

que los personajes públicos reflexionaran constantemente acerca de lo perjudicial de la diversidad, haciendo de esto, constantes exposiciones públicas.

De esta manera, la “inclusión periférica” a la nueva sociedad estuvo planteada, con pocas excepciones, a partir de consideraciones a viva voz de la inferioridad de los hombres “negros” y de la necesaria contención de su salvajismo e irracionalidad. Los discursos basados en los valores del comportamiento moderno, representado en los hombres blancos, buscaron constantemente antónimos en los actores sociales de la diversidad, como los indígenas o los “negros”, mediante construcciones sociales, “científicamente” avaladas. Allí las capas sociales más influyentes (racialmente criollo-mestizas), relataban sus impresiones polarizadas y subjetivas acerca de otros, para que aquella sensación intelectual republicana racista se percibiera más como un dictamen objetivo e irrevocable de la naturaleza que como una teoría elaborada para deslegitimar la existencia de algunos grupos sociales. Vale recordar que la asignación de valores de anti-modernidad y la homogenización de los mismos, impuestos a la masculinidad negra, fueron herederos de la normatividad colonial de finales de siglo XVIII, como nos lo recuerda Peter Wade (2002).

Finalmente, la imposición heredada por demás desde la era colonial, de condiciones materiales precarias y subalternas, imposibilitaron de igual forma que los “negros” en su conjunto adquirieran el poder necesario para influir de manera determinante en los imaginarios sobre “lo nacional” o sobre el problema de las razas, así como en las condiciones prácticas de su acceso a la esfera pública (como en cargos públicos, empresariales, periodísticos o académicos reconocidos). Dejando así el campo libre para que el Estado, monopolizado por los hombres blancos adinerados, efectuarán políticas de exterminio o total indiferencia (dejar morir), por ejemplo ante sus diversas condiciones de desprotección y vulnerabilidad, bien como mano de obra paupérrima, como colonos a merced de los hacendados y sus ejércitos personales, bajo el manto de la pobreza, mediante la marginación geográfica, o bien frente a las enfermedades tropicales, entre tantas otras que hasta el día de hoy son vigentes.

Bibliografía

- Frazer, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, México, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 1997.
- Femenías, María Luisa. “Nuestra América”, en *El género del multiculturalismo*, Bernal, Universidad de Quilmes, 2007.

- Foucault, Michel. *Defender la sociedad: curso en el College de France* (1975-1976), México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- González, Beatriz. “Las imágenes del negro en las colecciones de las instituciones oficiales”, en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia: desde la marginalidad a la construcción de la nación*, Bogotá, Ministerio de Cultura, Aguilar, 2003.
- Mina, Mateo, *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*, Bogotá, Fundación de la Rosca, 1975.
- Mosse, George. *La imagen del hombre: la creación de la masculinidad moderna*, Madrid, Talasa, 2001.
- Munera, Alfonso. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá, Planeta, 2005.
- Quijano, Anibal. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2003.
- Reales Jiménez, Leonardo. “La imagen de la población afrocolombiana en la prensa colombiana del siglo XIX”, en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia: desde la marginalidad a la construcción de la nación*, Bogotá, Ministerio de Cultura, Aguilar, 2003.
- Viveros, Mara “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”, en Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género, 2008.
- Wade, Peter. *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997.
- Zuluaga, Francisco. “El discurso abolicionista de las élites hacia 1852”, en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia: desde la marginalidad a la construcción de la nación*, Bogotá, Ministerio de Cultura, Aguilar, 2003.

FECHA DE RECEPCIÓN: 5 DE OCTUBRE DE 2009

FECHA DE APROBACIÓN: 6 DE ABRIL DE 2010

Aproximaciones a la transnacionalidad y el codesarrollo en las migraciones internacionales

CAMILO ANDRÉS CAMACHO
ESCAMILLA

Estudiante de último semestre de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación de Partidos Políticos de la misma universidad y del programa transnacional e interuniversitario de migraciones “Iberoamérica Soy Yo” asociado a la Universidad Nacional de Colombia y al Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca.
camilocamaes@gameil.com

[Approaches to the transnationality and the codevelopment in the international migrations]

OTRAS INVESTIGACIONES

Resumen

El presente documento analiza a partir de algunos elementos característicos de la teoría transnacional de las migraciones, la teoría y la práctica del codesarrollo. De igual forma, revisa los antecedentes tanto de la teoría transnacional como del concepto del codesarrollo con el objetivo de brindar un análisis más integral y complementario entre ambas propuestas teóricas y prácticas. Finalmente, ofrece algunas conclusiones acerca de las virtudes de realizar un análisis transnacional del *codesarrollo*.

Palabras claves: transnacionalidad, codesarrollo, globalización, migración.

Abstract

This paper examines from a number of characteristic features of transnational migration theory, the theory and practice of co-development. Similarly, reviews the history of both the theory and the concept of transnational co-development with the aim of providing a more comprehensive and complementary between both theoretical and practical proposals. Finally, it offers some conclusions about the virtues of making a transnational analysis of the co-development.

Key words: transnationality, co-development, globalization, migration.

Los inmigrantes ya no dicen adiós. Dicen “hasta luego”.
(Malgesini et. al., 2007:24).

Introducción

La relación entre migración y globalización ha sido parte constitutiva del proceso de modernización y ha desempeñado un papel central en el despliegue y desarrollo del capitalismo moderno (CEPAL, 2006:7). Sin duda, una de las formas en que esa relación se hace más evidente tiene que ver con la forma en que los países “desarrollados” se aprovisionan de mano de obra barata proveniente de los países “subdesarrollados”.

Sin embargo, la relación entre globalización y migraciones no termina allí donde las desigualdades sociales impulsan la migración internacional sino que por el contrario, la etapa actual de la globalización introduce nuevos elementos que logran potencializar la movilidad internacional y que no necesariamente dependen de la provisión de mano de obra barata.

En efecto, el estudio de las migraciones internacionales presenta hoy en día diferentes desafíos prácticos y teóricos por cuanto la globalización actual ha logrado reconfigurar la forma en que las migraciones eran llevadas a cabo. La creciente innovación tecnológica ha permitido desarrollar nuevos escenarios mundiales en los cuales las migraciones internacionales pueden verse beneficiadas. Justamente locutorios, cámaras web, programas informáticos de mensajería instantánea y de llamadas a bajo costo hacen posible un intercambio de información, bienes, ideas y manifestaciones afectivas más regular e inmediato que en cualquier época precedente (Ochoa, 2009:9).

No obstante, al tiempo que los fenómenos globalizadores generan escenarios cada vez más apropiados para las migraciones internacionales, la interconectividad a nivel global y la liberalización de los flujos migratorios (entre muchos otros efectos), logran también generar efectos negativos en las migraciones, pues si la globalización impulsa la migración internacional gracias a las desigualdades que ella misma genera entre los países de origen y de destino de los(as) migrantes, y las migraciones internacionales en su gran mayoría se dirigen a los países más “desarrollados”, estos últimos se ven obligados a controlar los altos flujos migratorios que hacia ellos se dirigen logrando, en contraposición a la liberalización de los flujos económicos, que aumenten

[...] las medidas restrictivas entre países, lo cual propicia la migración irregular, los mercados negros de empleo que involucran a los migrantes, a través de los cuales en el país de llegada se insertan trabajadores con bajas remuneraciones y sin seguridad social. (Puyana et al., 2009:29).

Este es el caso del codesarrollo por medio del cual se busca controlar los flujos migratorios dirigidos especialmente hacia algunos países “desarrollados” a través de la cooperación internacional y la selección de los(as) posibles migrantes de acuerdo a las necesidades del país de destino. Sin embargo, a pesar de los posibles frenos que pueden hacerse a las migraciones internacionales, estas tienden al aumento a nivel mundial en parte gracias a las nuevas condiciones que los adelantos tecnológicos brindan a los(as) migrantes.

Es precisamente sobre esa nueva realidad que imprime la globalización actual que surge la teoría transnacional de las migraciones dejando atrás las reflexiones que sobre el tema hacían énfasis en las explicaciones económicas como principales impulsores y determinantes del proceso migratorio. Ahora, el estudio transnacional de las migraciones internacionales centra su análisis en la forma en que los(as) migrantes crean, fortalecen y renuevan vínculos sociales, económicos, políticos y culturales con sus países lugares de origen. De esta forma, al tiempo que “las comunidades, formalmente fijadas en localidades, se vuelven cada vez más des-localizadas, lanzadas al cyber-espacio y/o ligadas a redes de gran alcance que se extienden entre continentes” (De la Rúa, 2004:2), gracias a los nuevos avances tecnológicos y económicos de la actual globalización, las fronteras locales, regionales y nacionales pierden su importancia y pasan a estar íntimamente relacionadas a los fenómenos mundiales. Así, “surgen perspectivas como la transnacional que trata de captar la ruptura espacial y la movilidad como rasgos del contexto en el que van a tener lugar las relaciones humanas socioculturalmente interconectadas” (Jiménez et. al., 2006:11). No obstante, así como la migración internacional se vincula a las actuales dinámicas globalizadoras y a la movilidad de mano de obra barata, la teoría transnacional también incluye en sus análisis dichas dinámicas.

Por tal razón, resulta importante hacer una aproximación a la teoría transnacional realizando un análisis de la forma en que ese control de los flujos migratorios concibe o no la forma de vida transnacional en la formulación de sus postulados. En consecuencia, el siguiente trabajo aborda la discusión transnacional de las migraciones ofreciendo inicialmente algunos de sus antecedentes más importantes con el fin de contextualizar los fenómenos globalizadores a los que asistimos hoy en día. Posteriormente, se presentarán algunas de las ideas básicas del codesarrollo pasando por una aproximación a sus antecedentes y a sus lógicas teóricas con el objetivo de brindar una aproximación transnacional al análisis de la teoría y la práctica del codesarrollo mostrando el alcance que adquiere la teoría transnacional al momento de estudiar las migraciones internacionales.

Finalmente, se ofrecerán algunas conclusiones sobre lo tratado a lo largo del presente escrito.

La modernidad como antecedente de lo transnacional

Aunque el fenómeno transnacional en las migraciones no es nuevo, sí lo es el interés por su estudio originado en los años ochenta del siglo pasado. A pesar de poder afirmar que desde el inicio de las migraciones internacionales –que surgen al tiempo con la humanidad misma (Guarnizo, 2006:65)–, quienes migran logran mantener diferentes vínculos con sus lugares de origen, solamente hacia la década de los ochenta del siglo pasado, y gracias a los diversos cambios socioeconómicos surgidos por aquel tiempo, la transnacionalidad se convierte en un tema central para el estudio de las migraciones que hasta el momento limitaban sus análisis al estudio de la forma en que se inicia y termina el proceso migratorio desde una óptica muy economicista. No obstante, algunos elementos característicos propios del devenir histórico de la modernidad son los antecedentes directos de los cambios sucedidos a finales del siglo XX que desembocarían en el surgimiento de las teorías transnacional.

Justamente, con el inicio de la modernidad, la humanidad asiste a una serie de fenómenos que reestructurarían los referentes de la premodernidad. Para Bauman, puede utilizarse metafóricamente la idea de una modernidad líquida y una premodernidad sólida haciendo alusión a la forma en que se encontraban estructuradas las relaciones sociales en donde no se permitía un cambio, y por medio del cual, el *statu quo* se garantizaba a como diera lugar. El paso a la modernidad suponía entonces un cambio en la forma en que las relaciones sociales se encontraban organizadas. No obstante, siguiendo a Bauman, en un principio, la modernidad no fue concebida como un proceso de flexibilización de las relaciones sociales sino como un reordenamiento y reforzamiento de las mismas con el objetivo de hacer más fuerte el poder (Bauman, 2006:9).

Los cambios a los que asiste la modernidad en su inicio suponen unas nuevas formas de organización social en donde los sólidos definitivamente no se concibieron para liberar al nuevo mundo de ellos para siempre, sino para hacer espacio a nuevos y mejores sólidos (Bauman, 2006:9). Las relaciones entre los individuos y el régimen fueron cada vez más sofisticadas, controladas y vigiladas. Así pues, a partir del siglo XVIII, podemos hablar del nacimiento de dos formas distintas pero complementarias de regulación social que se llevarían a cabo en el marco de la consolidación de los nuevos Estados nación característicos de esta modernidad, y que se caracterizarían por el control de los medios de violencia en donde “el éxito del monopolio de los medios de violencia dentro de las precisas fronteras

territoriales” fue algo distintivo del naciente Estado moderno (Giddens, 1994:69).

La primera forma de regulación social que surge con la modernidad hace referencia a la “biopolítica” entendida como el “conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etc.” (Foucault, 2000:220). Surge para ese periodo una primera tecnología del poder por medio de la cual se pretende ejercer un control sobre la población. De igual forma, surge otra forma de tecnología del poder caracterizada por la adaptación de los mecanismos del poder al cuerpo, esto es, la disciplina. Se trató de una forma de ejercicio del poder local en donde formas intuitivas, empíricas, fraccionadas y con un marco de poder limitado a instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etc. (Foucault, 2000:226). Así, para el siglo XVIII, surgen dos mecanismos de poder, uno regularizador (sobre la población) y otro disciplinario (sobre el cuerpo), por medio de los cuales se consolidaron mejores sólidos en relación a la forma en que se ejercía el control de la sociedad y de los individuos.

Sin embargo, al tiempo que la autoridad política se vuelve más fuerte y más sofisticada, en el ámbito económico, los cambios fueron quizá mucho más significativos pues como plantea Bauman, esa clase de “disolución de los sólidos” desnudó las relaciones sociales dejándolas desnudas, desprotegidas, desarmadas y expuestas, incapaces de resistirse a las reglas del juego y a los criterios de racionalidad inspirados y moldeados por el comercio, y menos capaz aún de competir con ellos de manera efectiva (Bauman, 2006:10). De acuerdo con Giddens (1994), si en los Estados premodernos las relaciones sociales económicas se sustentaban por la fuerza o por la amenaza de su utilización, en la modernidad, y con el surgimiento del capitalismo, la dominación se hizo diferente e implicó un trabajo asalariado nominalmente libre (ibídem, 66), es decir, se creía ser libre por cuanto ahora se disponía de la posibilidad de elegir si trabajar o no, aunque en la práctica, había que trabajar para vivir.

En efecto, la disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales (Bauman, 2006:10). De esta forma, la consolidación de mejores sólidos en lo político logró fortalecer la esfera económica al garantizar por medio de la amenaza del uso de la fuerza la flexibilización del capital a nivel mundial.

La modernidad trajo consigo el advenimiento del sistema de producción capitalista en donde las relaciones económicas empezaron a aparecer como determinantes de los procesos sociales. Por medio de ese capitalismo, las economías de los naciente Estados nación tendieron a

desligarse de la esfera política para configurarse en un mercado global en el cual todas las sociedades, gobiernos, Estados, individuos, etc., empezaron a relacionarse a escala mundial. En la era moderna, “la gran industria creó el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial imprimió un gigantesco impulso al comercio, a la navegación, a las comunicaciones por tierra” (Marx y Engels, 2005). El capitalismo empieza a consolidarse no solo en los lugares en donde los adelantos tecnológicos vinculados al desarrollo económico tienen lugar, sino también por fuera de sus propias fronteras. En otras palabras, el capitalismo surge, dada su propia lógica interna, necesariamente global (Beck, 2001).

La modernidad implicó, por tanto, no sólo la disolución de los sólidos de la pre-modernidad para volverlas más fuertes en el ámbito político, sino también en lo económico. Ese nuevo orden debía ser más “sólido” que los órdenes que reemplazaba, porque –a diferencia de ellos– era inmune a los embates de cualquier acción que no fuera económica (Bauman, 2006:10). La modernidad entra en el periodo de la desregulación, la liberalización, la “flexibilización”, la creciente fluidez, la liberación de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc. (ibídem, 11).

Las relaciones sociales pasan a estar determinadas por el fortalecimiento de la economía a escala mundial. Las transformaciones que ha acarreado la modernidad, “extensivamente han servido para establecer formas de interconexión social que abarcan el globo terráqueo; intensivamente, han alterado algunas de las más íntimas y privadas características de nuestra cotidianidad” (Giddens, 1994:18). Junto a los mecanismos reguladores y de control de la sociedad y los individuos que caracteriza la modernidad, aparecen otros que estarían íntimamente ligados a libre juego de las fuerzas del naciente mercado global.

Los efectos que esa modernidad va a tener en los siglos siguientes va a determinar la forma en que las relaciones sociales se van a transformar paulatinamente alrededor del fortalecimiento de la economía global. No obstante, lo que interesa resaltar aquí es la forma en que los cambios de la modernidad y sus repercusiones hacia finales del siglo XX van a tener serias implicaciones en la forma en que en la teoría y la práctica de las migraciones se desarrollan.

En efecto, con el paso del tiempo, y gracias a la forma en que este nuevo escenario económico mundial se consolida, aparecen Estados cada vez menos soberanos en lo relativo a su economía y, a su vez, se empieza a aceptar la idea de lo nacional no solamente determinado y caracterizado por lo que sucede al interior de sus fronteras, sino también por lo que

acontece a su alrededor. Aparece una lógica de transnacionalidad de las relaciones sociales en donde diferentes actores mundiales empiezan a relacionarse entre sí sin estar limitados por las distancias y las fronteras nacionales. Se consolida una globalización entendida como “una ampliación, profundización y aceleración en la inter-conectividad mundial en todos los aspectos de la vida contemporánea” (Landolt, 2006:113).

Los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, “los han convertido en más o menos mundiales” (Giddens, 1994:15), configuran un nuevo entramado de relaciones sociales cada vez más interrelacionadas entre sí a nivel global. No obstante, el advenimiento de la modernidad, el capitalismo y la globalización no solamente han determinado las relaciones sociales en términos económicos sino también en diferentes ámbitos de la vida social.

Los ochentas: el impulso de la globalización y la consolidación de la perspectiva transnacional

Hacia la década de los ochentas del pasado siglo XX, el mundo asiste a una serie de “alteraciones en el contexto político, económico y tecnológico a nivel mundial que generan oportunidades novedosas para el mantenimiento y la expansión de viejas prácticas asociadas a la migración a larga distancia” (Guarnizo, 2006:80).

En el aspecto político, se superaba la época en donde el capitalismo fordista era de los legisladores, los creadores de rutinas y los supervisores, el mundo de los hombres y mujeres dirigidos por otros que perseguían fines establecidos por otros de manera establecida por otros (Bauman, 2006:70). El líder se convertía en la figura más representativa de la sociedad política y era la única persona capaz de mantener el orden y supervisar el buen funcionamiento de la misma, al igual que el jefe lo hacía en las fábricas. Ahora, la élite global contemporánea sigue el esquema de los antiguos “amos ausentes”. Puede gobernar sin cargarse con las tareas administrativas, gerenciales o bélicas y, por añadidura, también puede evitar la misión de “esclarecer”, “reformular las costumbres”, “levantar la moral”, “civilizar” y cualquier cruzada cultural (ibídem, 18).

Igualmente, se pasa de una globalización marcada fundamentalmente por el escenario mundial de la guerra fría que logra configurar un escenario de globalización principalmente política en donde lo político se sobrepone a lo económico y a lo cultural relegando a estos dos últimos ámbitos a “reproducir esquemas, políticas y estrategias conforme a los intereses políticos de las dos grandes potencias” (Fazio, 2002:132). Este es el caso de las políticas económicas liberales implementadas durante el

periodo de la guerra fría que efectivamente marcaban la incidencia de la bipolaridad política mundial en los aspectos económicos. Como plantea Fazio (2002, 133),

[...] fue voluntad de los grandes Estados y particularmente de los Estados Unidos impulsar nuevamente el despliegue de las tendencias liberalizantes en la economía, razón por la cual se llegó a importantes consensos en torno a la necesidad de crear una serie de organismos en instituciones multilaterales con el ánimo de crear marcos adecuados para la puesta en funcionamiento de los esquemas de liberalización.

Ahora, hacia finales de los setenta y durante los ochenta, gracias a los increíbles adelantos tecnológicos, la economía se posiciona a nivel mundial como el ámbito más importante superando al político de antaño. Justamente, fue hasta cuando el mercado pudo permear las esferas nacionales y locales gracias a la formación de un sólo sistema de acumulación y desarrollo, que la globalización económica se vuelve realmente integral (ibídem, 151).

En efecto, en el ámbito tecnológico, los adelantos en las comunicaciones, el consumo mundial de actividades culturales a través de los medios de comunicación, y el turismo interurbano, contribuyen también a la red de la transacción globalizada de información, de mercancías y de recursos humanos (Pries, 1999:27). Los medios de comunicación comienzan a masificarse y con ello, las interrelaciones mundiales se hacen más eficientes y eficaces. En palabras de Pozas (1999, 152):

La nueva cultura de la comunicación ha construido una metáfora de la interacción social, desde la cual no existen mas diferencias excluyentes y por lo tanto irresolubles [...] hoy, la comunicación crea una nueva identidad e iguala a los individuos que entran en contacto a través de ella.

De esta forma, en lo económico, se asistía a una nueva era separada del orden que impregnó el fordismo a nivel mundial. El capital no estuvo más atado fundamentalmente al trabajo realizado en las grandes fábricas fordistas gracias a sus imponentes máquinas. La mutua dependencia entre el trabajo y el capital es unilateralmente cortada; mientras que la capacidad de trabajo sigue siendo incompleta e insatisfecha si se la deja sola, y depende de la presencia del capital, el caso inverso ya no es aplicable (Bauman, 2006:130). El capital fluye por todas partes mientras que el trabajo sigue estando localizado aunque ahora pensado más en el consumidor. El capital ya no encuentra utilidad en la supervisión y en el control de sus trabajadores con el fin de producir cada vez más; ahora, el

capital fluye, y encuentra su verdadera utilidad en el mercado global y en los movimientos que se hagan en él y no tanto en el trabajo.

Asimismo, las reformas neoliberales tendrían cabida en diferentes lugares del mundo al tiempo que aumentaba la fluidez económica y la dependencia global. En efecto, los nuevos mecanismos de interconexión mundial propiciaron la profundización de los cambios que en el ámbito económico venían gestándose. Ahora, la modernidad, en términos de Bauman, adopta una “fluidez” mayor a la que existía antes. La nueva levedad y fluidez de un poder cada vez más móvil, escurridizo, cambiante, evasivo y fugitivo, redonda con el desmoronamiento de nexos sociales, y particularmente, de una red estrecha con base territorial. Por el contrario, ahora, las fronteras territoriales se diluyen dando paso a la fluidez de los poderes globales (Bauman, 2006:17). Se asiste en ese momento a una intensificación de la globalización económica y financiera bajo la batuta del sistema de economía capitalista que dio como resultado el surgimiento de las políticas neoliberales impulsadas, entre otros actores, por el FMI y los Estados Unidos gracias su fortalecimiento como potencia mundial como consecuencia de la caída del Muro de Berlín (Fazio, 2002:167).

Se asiste a un mundo en donde las relaciones sociales se vuelven transnacionales. La globalización deviene en la ampliación, profundización y aceleración en la interconectividad mundial en todos los aspectos de la vida contemporánea (Held et al., 1999; citado en Landolt, 2006:113). En un mundo cada vez más interrelacionado a nivel global, las relaciones se articulan a complejas redes sociales que posibilitan una mayor interconexión con los ámbitos locales.

En suma,

Al igual que un genio liberado de la botella donde se encontraba encerrado, la globalización, antes confinada a determinados sectores (la economía), a precisas claves de acción (principalmente parte de Europa, América y África) y a la indistinta volubilidad de determinados actores (las grandes potencias) a partir de las últimas décadas del siglo XX se emancipó y se convirtió en una fuerza “causada y causante” entrando a remodelar la vida en el planeta. (Dollfus, 1999; citado en Fazio, 2007:96)

La transnacionalidad en las migraciones internacionales

El renovado impulso de las migraciones internacionales, así como un conjunto de factores que son a la vez causa y efecto de las mismas (la integración económica, los cambios en los mercados laborales propulsados por la reestructuración, y las revoluciones tecnológicas y mediáticas), han

acelerado un cúmulo de tendencias preexistentes hasta lograr un *momentum* que de por sí configura un nuevo escenario social: la transnacionalidad (Ariza, 2002:54). En el marco de los nuevos acontecimientos a nivel mundial, surgidos en la década de los setentas y con serias repercusiones en los ochentas, el estudio de las migraciones internacionales adopta nuevos elementos de análisis.

En el mundo académico actual, quizá por su relativa novedad, no existe consenso alguno sobre lo que significa realmente el término de la transnacionalidad aplicada a las migraciones internacionales. No obstante, podemos tomar como base la siguiente definición propuesta por las antropólogas Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc (1994, 7), quienes se convertirían en las precursoras del estudio teórico y práctico de la teoría transnacional. Para ellas,

[...] the process by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders.

No obstante, más que sobre la definición, las características que la migración transnacional posee parecen tener un poco más de aceptación común en los círculos académicos. Por tanto, presentaré a continuación algunos de los elementos más característicos de la teoría transnacional que suponen un avance en relación a la forma en que se venía estudiando la migración y que me permiten realizar una aproximación al estudio del codesarrollo desde esta perspectiva teórica.

Para empezar, hay que decir que la perspectiva transnacional no analiza el fenómeno migratorio desde objetos de estudio aislados como era costumbre en las corrientes teóricas predecesoras. Para esta nueva reflexión teórica, analizar la migración implica tener en cuenta tanto las sociedades de origen de los(as) migrantes, como las de destino desde una lógica de inherente relación. La migración internacional se convierte en “un proceso dinámico de construcción y reconstrucción de redes sociales que estructuran la movilidad espacial y la vida laboral, social, cultural y política tanto de la población migrante como de familiares, amigos y comunidades en los países de origen y destino” (Guarnizo, 2006:81).

Algunas de las características más importantes que esta nueva mirada transnacional imprime al estudio de las migraciones internacionales podrían resumirse en tres elementos fundamentales. En primer lugar, la teoría transnacional pone atención especial ya no en las sociedades de destino únicamente, sino también en la forma en que los(as) migrantes

entablan diferentes vínculos con sus lugares de origen. Para esta teoría, al encontrarnos en un mundo cada vez más interconectado e interrelacionado gracias a las complejas redes sociales en medio de las cuales nos encontramos, las relaciones sociales, económicas y políticas se vuelven globales. Así como las redes sociales existentes logran potencializar la migración internacional gracias a que le permite a las personas que tienen un contacto (familiar, empresarial, conyugal o de cualquier tipo) en el país de origen conocer los pro y los contra que puede tener la migración dada la experiencia de este contacto, también propicia la constante interrelación entre quienes se van y quienes se quedan.

No obstante, la forma en que esas redes sociales se fortalecen y se reafirman es por medio de una de las grandes consecuencias de la actual globalización: la masificación y el perfeccionamiento de los medios de comunicación, y con ello, el advenimiento de lo que Dieterich llama la revolución de los multimedia. Para este autor alemán:

La creación de la información instantánea, en tiempo real y a escala universal –el espacio cibernético– es la última de las cinco grandes revoluciones informático culturales de la época moderna. La primera fue la invención de la imprenta por Johann Gutenberg (1445), que generó una cultura escrita universal para una élite informativa. El empleo de la radio en los años veinte de este siglo hizo aparecer una cultura auditiva de masas, seguida por la revolución comunicativa de las imágenes televisivas, en los años cincuenta. La cuarta revolución tuvo por base el uso masivo de la computadora, a partir de la década de los ochentas y actualmente estamos viviendo la revolución de los multimedia. (Dieterich, 1996:145-146)

Según Dieterich, esta última revolución tiene como fundamento la convergencia de las funciones del teléfono, de la televisión y de la computadora en una sola tecnología, que permite la comunicación instantánea mediante la transmisión de imágenes, datos y voces. La revolución de los multimedia, sin lugar a duda, logra representar en las migraciones internacionales una forma más fácil de entablar vínculos con sus países de origen. Las redes sociales se ven reforzadas gracias a la masificación de los multimedia como el internet y los teléfonos celulares de forma que la migración internacional se fortalece, al tiempo que

[...] los costos económicos son reducidos al ofrecer alojamiento, búsqueda y potenciales fuentes de trabajo, compartir transporte,

1. Esos pro y contra pueden ser para disminuir los riesgos de migrar como por ejemplo la no consecución de empleos, de vivienda, entre otros.

vivienda, alimentos e información general. Estas son respuestas que permiten al inmigrante tranquilidad, disminuyendo en buena medida las condiciones estresantes que implican el arribo a una nueva organización social y cultural. Sus costos psicológicos se reducen al tener personas que los reciben, y les brindan información sobre la vida en el nuevo país. (Massey, 1991; citado en Díaz, 2009:11)

Lo que ha representado la masificación de los multimedia en el mundo para el fenómeno migratorio ha sido de vital importancia por cuanto ha logrado mantener, de formas más sofisticadas y menos costosas, los vínculos de los(as) migrantes con sus países de origen. El gran auge de los medios de comunicación a nivel global hacia la década de los ochentas ha ocasionado un renovado interés por analizar las migraciones desde una perspectiva más completa. La teoría transnacional, ha puesto el acento, por lo tanto, en la forma en que los(las) migrantes mantienen vínculos con los(as) amigos(as) y familiares que se quedaron en sus países de origen. Por lo tanto, para esta teoría, las relaciones entre los(as) migrantes y sus países de origen no se rompen cuando se inicia el proceso migratorio. Por el contrario, “estas relaciones se mantienen a larga distancia, haciendo posible que los que se fueron sigan participando en procesos familiares y comunitarios a niveles múltiples con los que se quedaron, haciendo a éstos últimos parte activa del vivir transnacional” (Guarnizo, 2006:83).

En suma, la teoría transnacional se presenta como una opción analítica más compleja de las migraciones internacionales que deja a un lado el estudio aislado de las migraciones internacionales que centraba su análisis en las razones económicas que hacen que se inicien los procesos migratorios, en la sociedad de origen y en las remesas, para centrarse en la forma en que los(as) migrantes establecen vínculos con sus lugares de origen aprovechando las redes sociales a las hacen parte con el fin de hacer la migración y el retorno más fácil para todos y todas. Es una teoría que permite analizar la forma en que los(as) migrantes, en parte gracias a las diferentes innovaciones tecnológicas de los últimos años, logran mantenerse entre el aquí y el allá.

En segundo lugar, la teoría transnacional introduce al análisis de las migraciones internacionales otro elemento íntimamente relacionado con el proceso de la globalización. En efecto, un elemento característico de los fenómenos globalizadores tiene que ver con su incidencia en los ámbitos locales hasta el punto que en distintos espacios académicos recientes se hable del fenómeno de la “glocalización” haciendo alusión a la forma en que la globalización y sus distintas manifestaciones mundiales, logra interferir en los asuntos locales de cada país. Por tanto, lo local y lo global

no se excluyen mutuamente. Por el contrario, lo local debe entenderse como un aspecto de lo global (Beck, 2001:79).

No obstante, habría que advertir que cuando Robertson habló por primera vez de esta íntima relación entre los fenómenos globalizadores y los aspectos locales, lo hizo para referirse fundamentalmente a la forma en que “la globalización cultural atraviesa la igualación entre Estado nacional y sociedad nacional en cuanto que se establecen y cotejan formas de comunicación y de vida transculturales, así como imputaciones, responsabilidades, imágenes propias y ajenas de distintos grupos e individuos” (Beck, 2001:78). En efecto, esto le permitió a Robertson estudiar la forma en que los aspectos culturales de una persona logran relacionarse con los de otra procedente de países y culturas muy diferentes.

Sin embargo, aunque en un principio el análisis de los fenómenos “glocales” estuvieran relacionados con aspectos culturales, dicho análisis permite llevar más allá su espectro interpretativo para tomar en cuenta otros fenómenos que pueden también influir en lo local y que no son propiamente culturales.

Cuando se acepta que la globalización no es un fenómeno unidireccional sino que por el contrario, pueden hablarse de diversas globalizaciones asociadas a una “serie de transformaciones socioeconómicas, políticas y tecnológicas en el nivel global, nacional y local” (Landolt, 2006:113), puede llegar a afirmarse que muchos aspectos de lo local son producto de los fenómenos globales que no solamente se limitan al espectro cultural. Más aún, podría decirse que tenemos existencias globalizadas en la medida en que no solamente la cultura de diferentes partes del mundo pueden encontrarse en nuestros ámbitos locales (como por ejemplo “los vaqueros, la democracia, los derechos humanos [...] el pop alemán [...] en carnaval africano en Londres o la salchicha blanca en Hawai” (Beck, 2001:80), sino también en aspectos socioeconómicos como por ejemplo el hecho de conseguir en cualquier supermercado local electrodomésticos diseñados en Estados Unidos, producidos en Alemania, ensamblados en México y vendidos en cualquier parte del mundo. Sobre esos múltiples efectos que la globalización tiene en la vida local, es que la teoría transnacional logra poner un especial interés.

La teoría transnacional “aborda la migración internacional como un proceso de construcción y reconstrucción de redes sociales, enraizadas en el contexto estructural de cada región” (Puyana et al., 2009:35). En este sentido, al iniciarse un proceso migratorio y al lograr vínculos entre quienes los inician y sus lugares de origen gracias a diversas redes sociales existentes, los(as) migrantes pueden incidir en las vidas cotidianas de quienes se quedaron.

En primer lugar, los(as) migrantes inciden en la vida económica de sus familiares o amigos(as) que permanecen en su lugar de origen gracias a la creación, fortalecimiento o renovación de redes por medio de las cuales las remesas se hacen posibles. De acuerdo con Guarnizo (2006, 90):

[...] el vivir transnacional genera demandas de bienes y servicios que actúan como agentes multiplicadores que engendran una compleja gama de vínculos económicos en ambos sentidos, que son capturados por actores migrantes y no migrantes e incluyen al Estado y al capital corporativo, además de pequeñas empresas en los países involucrados.

Quizá el efecto que tienen las remesas en los aspectos nacionales y locales de origen es más conocido. Bastaría con resaltar la importancia que tienen las remesas tanto para la mayoría de países latinoamericanos en sus PIB como para los familiares y amigos(as) de los(as) migrantes pues les permite satisfacer algunas necesidades de subsistencia familiar y para invertir en algunos lujos.

Otra forma en que desde el análisis transnacional puede estudiarse la forma en que los(as) migrantes inciden en lo que sucede en lo nacional y lo local en sus lugares de origen, tiene que ver con los aspectos sociales. Para quienes se quedan y se van, resulta de vital importancia el fortalecimiento de los lazos que pueden llegar a suplir la ausencia del otro o los otros. Así, si para quienes están “allá” el reproducir sus formas de vidas locales y nacionales en el extranjero, además de mantener la comunicación con sus seres queridos, constituye una forma de mantener sus identidades afuera, para quienes se quedan, el fortalecimiento de los vínculos con sus familiares o amigos(as) en el extranjero representa una manera de suplir la ausencia por medio de constantes comunicaciones que pueden evitar el desmoronamiento familiar que tiende a suceder a causa de las ausencias de miembros muy importantes.

Por último, un tercer elemento por medio del cual la teoría transnacional logra tomar distancia de sus predecesoras teorías sobre la migración internacional y logra añadir al estudio de dicho fenómeno elementos muy importantes, tiene que ver con la incidencia que la teoría transnacional tiene frente al concepto de migración aceptado por diversos estudios sobre el tema.

Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM, 2006), la migración puede ser entendida como el

[...] movimiento de población hacia el territorio de otro Estado o dentro del mismo que abarca todo movimiento de personas sea cual fuere su tamaño, su composición o sus causas; incluye migración de

refugiados, personas desplazadas, personas desarraigadas, migrantes económicos.

No muy distante de la anterior definición está la ofrecida por el diccionario de la Real Academia Española (RAE) al plantear la migración como la “acción y efecto de pasar de un país a otro para establecerse en él”, o como el “desplazamiento geográfico de individuos o grupos, generalmente por causas económicas o sociales” (RAE).

Sin lugar a duda, las anteriores definiciones sobre migración representan una visión propia de la migración internacional analizada solamente como un fenómeno de movilidad humana hacia diferentes áreas geográficas y no como un fenómeno más integral que comprende diferentes perspectivas. De acuerdo con Landolt (2006, 116), un acercamiento transnacional al análisis de las migraciones sugiere romper, en primera instancia, la asociación entre el proceso migratorio y la movilidad física; en la medida en que familias y pueblos se encuentran insertados en campos sociales transnacionales, la migración se transforma en una vivencia colectiva que incluye tanto al migrante como a su sociedad de origen.

Limitar una definición de la migración a un mero movimiento geográfico implica ver el fenómeno migratorio como un proceso que compete y afecta únicamente a los(las) migrantes sin tomar en cuenta sus lugares de origen. Es por ello que la perspectiva transnacional aplicada a las migraciones internacionales logra aportar al estudio de dicho fenómeno nuevos elementos que permiten redefinir el concepto de la migración a partir de los diversos “pro y contras” que en el ámbito global se anteponen a las migraciones. En efecto, un estudio del proceso migratorio que busque partir de sus definiciones básicas, debe tener en cuenta que la migración no solamente implica una simple movilidad, sino que también contempla en su seno las complejas redes sociales que caracterizan las migraciones internacionales.

Por lo tanto, una definición de migración internacional constituye un
[...] ir y venir que incluye no solo la movilidad espacial de personas, sino también el constante intercambio transfronterizo de recursos y discursos, prácticas y símbolos sociales, culturales, económicos, políticos y demás, que engendra la formación e intercepción de diversas identidades y posturas socioculturales del sujeto migratorio.
(Guarnizo, 2006:84)

En resumidas cuentas, la teoría transnacional incluye para el estudio de la migración internacional nuevos elementos de análisis que buscan desligarse de las meras justificaciones económicas que explicaban el

proceso migratorio. He presentado algunos de los principales aportes que dicha teoría presenta al estudio de la migración con el fin de analizar el tema del codesarrollo a la luz de esos elementos de análisis. Por consiguiente, a continuación esbozaré algunos elementos característicos del concepto del codesarrollo en lo relativo a sus postulados teóricos, algunas críticas que se le han planteado para luego tratar de analizar el codesarrollo desde un análisis transnacional.

El codesarrollo: una mirada a sus principales antecedentes

Hacia finales del siglo XX, el mundo se configura como un escenario de interconexión profunda entre diversas áreas geográficas del planeta gracias a los diversos adelantos tecnológicos y a las nuevas condiciones socioeconómicas que esta nueva etapa de la globalización trae consigo. En efecto, el mundo constituye, en palabras de Wallerstein, un mismo “sistema mundial capitalista” en el cual todas las sociedades, gobiernos, empresarios, culturas, clases, familias e individuos se “translocalizan” (Beck, 2001:58), es decir, se encuentran “aquí y allá”. No obstante, quizá la característica más importante de ese “sistema mundial capitalista” en el que nos encontramos es la reproducción de las desigualdades sociales locales a escala mundial. En este sentido, la apropiación del “plusvalor” generado por medio del trabajo ya no se limita a la división de clases de cada sociedad, sino a la división mundial entre centro, semiperiferia y periferia propuesta por Wallerstein (ibídem, 59).

A pesar de la forma “economicista” en que para Wallerstein funciona el “sistema mundial capitalista” en donde la institucionalización del capital en el mercado mundial es una de las principales características de la globalización dejando a un lado otras dimensiones importantes del mismo proceso [como las planteadas por Beck (2001) y Giddens (1994)], resulta de vital importancia resaltar la necesidad que en los países “desarrollados” existe por la mano de obra barata proveniente de los países subdesarrollados. Se repite, entonces, la división de clases ya no en el seno de la sociedad sino a nivel mundial.

La necesidad de mano de obra barata es un rasgo que caracteriza algunos de los países “desarrollados” que ven en los(las) inmigrantes procedentes de países “subdesarrollados” su principal fuente de ejército de reserva. No obstante, a lo anterior habría que incluir dos elementos. El primero de ellos tiene que ver con el origen de esa necesidad de mano de obra inmigrante y el segundo con la forma de inclusión de esa mano de obra a los mercados laborales internos.

El interés por la mano de obra de los(as) inmigrantes provenientes de países “subdesarrollados” radica en la necesidad de aprovechar los

sectores económicos que no han sido totalmente explotados en los países “desarrollados” y que en algunos casos comienzan a perderse. No obstante, vale aclarar que a pesar de la existencia de inmigrantes empleados(as) en ciertos sectores de la economía en algunos países del norte, por ejemplo en las ocupaciones que tienen que ver con el cuidado de ancianos(as) en el caso español, este tipo de empleos no representa una verdadera necesidad para la economía española pues por un lado no existe incentivo por parte del gobierno español para hacer que ingresen a su territorio personas destinadas al cuidado de aquellas personas, y por el otro lado, esos empleos pueden fácilmente ser ocupados por connacionales cosa que no sucede con aquellos empleos que realmente sí necesitan ser tomados por inmigrantes pues los(as) nacionales españoles no están lo suficientemente cualificados para desarrollar esas ocupaciones como es el caso la agricultura, la hotelería, la construcción y el comercio².

Por otro lado, dada la necesidad que tienen algunos países “desarrollados” de contratar trabajadores inmigrantes, aquellos países han optado por aplicar políticas de regulación y control de flujos migratorios con el fin de controlar la entrada desahogada de inmigrantes al tiempo que se favorece el ingreso de aquellos inmigrantes que puedan contribuir al desarrollo económico del país a través de su trabajo en los sectores económicos más necesitados. Es precisamente en este contexto que surge el concepto del codesarrollo íntimamente ligado a la forma en que algunos países controlarían la entrada de inmigrantes a sus territorios para poder aprovecharlos de manera más eficaz.

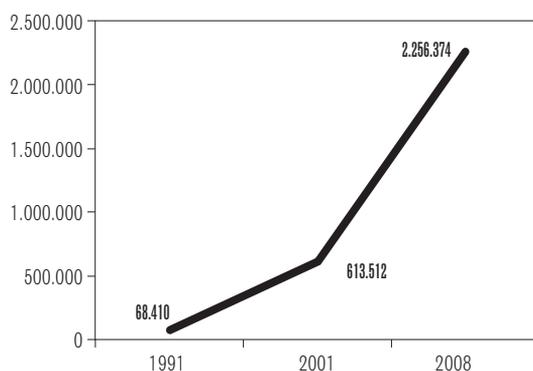
El concepto del codesarrollo

Las migraciones internacionales de finales del siglo XX estuvieron caracterizadas por las grandes diásporas dirigidas principalmente hacia países del norte y provenientes fundamentalmente de los países del sur en donde la crisis económica de los noventa afectó fuertemente la población. Por ejemplo, para el caso de la migración latinoamericana hacia España, el fin de siglo significó el periodo en el cual más latinos(as) migraron hacia el país ibérico como consecuencia de la crisis que afectó la región en dicho periodo (Gráf. 1).

No obstante, al tiempo que la migración principalmente latinoamericana aumentaba hacia algunos países del norte, crecía el rechazo de la

2. Ver al respecto la lista de ocupaciones de difícil cobertura que saca periódicamente el gobierno español. No obstante, habría que aclarar que gracias a la reciente crisis económica por la que atraviesa el país ibérico, los(as) españoles(as) cada vez más buscan emplearse en esas ocupaciones destinadas anteriormente a inmigrantes.

Gráfica 1
Evolución de la población latinoamericana residente en España



Fuente: Anuarios estadísticos Instituto Nacional Estadístico (INE).

población autóctona hacia los(as) extranjeros(as) gracias a algunas ideas abiertamente difundidas en los medios locales de comunicación. Así, de acuerdo con Malgesini (2007, 32):

[...] en el discurso de los medios de comunicación y en la actualidad política muchas veces se enfatizan ciertos aspectos indeseables (desde el aumento de la conflictividad social o la incompatibilidad cultural y religiosa hasta la sobrecarga del sistema público de prestaciones sociales) frente a los deseables (centrados en la ocupación de empleos descartados por los nativos).

En efecto, la mirada que se tenía hacia los(as) inmigrantes en los países “desarrollados” lograba generar rechazo hacia ellos(as), y por tanto, se justificaban actos xenófobos y de control de flujo de inmigrantes destinados a cerrar las fronteras nacionales. No era una situación distinta en Francia en donde el movimiento de los “sin papeles” tomaba fuerza al tiempo que el rechazo hacia los(as) inmigrantes se hacía cada vez más fuerte. Asimismo, la creciente ola migratoria principalmente hacia los países del norte creaba para los(as) inmigrantes una situación de creciente rechazo y se hacían más remotas las posibilidades de regularización de su situación en los países de destino. Es precisamente en medio de esta creciente diáspora de inmigrantes hacia los países del norte y los continuos rechazos de las personas que vivían en aquellos países que surge la idea de cambiar la forma en que las migraciones eran percibidas.

Los problemas de la creciente inmigración se logran politizar en Francia y hacia 1997, el entonces consejero técnico responsable de Integración

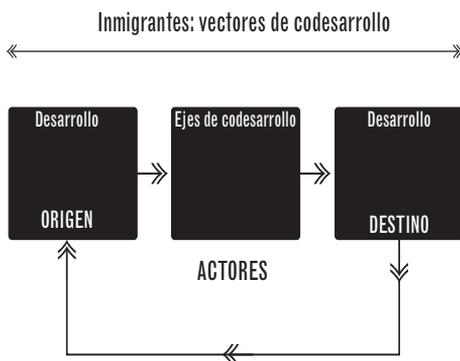
y Codesarrollo del Gobierno francés, Sami Naïr, decide reformular el término del codesarrollo aplicado inicialmente a la cooperación internacional entre los países del sur con los del norte y a la forma en que esto contribuía con el desarrollo en ambos lugares. A partir de 1997, gracias a Sami Naïr, el término codesarrollo integra a los(as) inmigrantes como agentes de desarrollo tanto para los países de origen como los de destino.

En su “Informe de balance y orientación sobre la política de codesarrollo ligada a los flujos migratorios”, Naïr sienta las bases de una política pública de inmigración que plantea una nueva mirada sobre el asunto. Se pretende desligar la inmigración de aquellas connotaciones negativas que tenía en los países “desarrollados”, para vincularla a una visión más positiva. Justamente, la premisa fundamental de la propuesta de Naïr era: “los inmigrantes legalmente instalados pueden jugar un papel no desdeñable en el desarrollo de sus países de origen. Pueden convertirse en un vector del desarrollo mediante el codesarrollo” (Naïr, 1997:2).

La política de codesarrollo de Naïr se centraba primordialmente en la gestión y el control de los flujos migratorios con el fin de “favorecer la estabilidad de los inmigrantes legalmente instalados, la integración social, el control de entrada en Francia y el respeto a las reglas de estancia” (ibídem, 1) y para ello, propone a los(as) inmigrantes como “vectores del codesarrollo”. Precisamente son ellos(as) quienes deben impulsar el desarrollo tanto de sus lugares de origen como de destino pues son quienes fundamentalmente realizan la acción de migrar. (Gráf. 2)

No obstante, como hemos planteado, el codesarrollo promueve una inmigración pero controlada por medio de lo que Naïr denominó “ejes del codesarrollo” que no son más que la forma en que se controlan los flujos

Gráfica 2
Esquema del codesarrollo



migratorios de acuerdo a las necesidades que tenga cada país. En este sentido, la inmigración desbordada que caracteriza a algunos países del norte queda controlada a través de esos “ejes”.

Luego del filtro realizado por medio del control y la regulación de los flujos migratorios, se espera que los(as) inmigrantes logren contribuir al desarrollo de los lugares de destino gracias a su trabajo en dichos países. Al lograr que los(as) inmigrantes que ingresan al país sean aquellos(as) que realmente obedecen a la necesidad de aprovechamiento de sectores económicos no explotados hasta en momento, se espera que esto redunde fundamentalmente en el crecimiento económico de aquellos países de destino.

Otra característica importante de la propuesta de codesarrollo hecha por Naïr tiene que ver con la forma en que así como cada inmigrante contribuye al desarrollo del país de destino, puede también contribuir con el desarrollo de su país de origen. En efecto, se espera que gracias a la experiencia que logra tener cada inmigrante en los países de destino, se contribuya con el crecimiento del “capital humano” del mismo con el fin de que al momento de su retorno, este pueda utilizar lo aprendido en pro del desarrollo de su localidad. Asimismo, se espera que gracias a las remuneraciones recibidas por los(as) migrantes, el desarrollo en sus localidades pueda ser financiado por ellos(as) mismos(as) así como se espera que las remesas que se envían a sus países de origen logren adelantar parte de ese desarrollo local destinando dinero a proyectos productivos.

Igualmente, según los planteamientos de Naïr, el proceso migratorio del codesarrollo no puede llevarse a cabo sin la acción necesaria de diversos actores dentro de los cuales se destacan los Estados, las administraciones territoriales, las ONG, las asociaciones de inmigrantes, las empresas, las universidades (Naïr, 1997). Igualmente, se destaca la importancia que tiene la cooperación internacional pues esta constituye el mecanismo principal para mitigar la inmigración (Mosangini, 2007). El esfuerzo de cada uno de estos actores debe redundar en la puesta en práctica eficiente y eficaz del codesarrollo tanto en los países de destino como de origen de los(as) inmigrantes. Son ellos quienes hacen posible que el codesarrollo tenga un comienzo y se lleve a buen término.

Algunas críticas al codesarrollo

Retomando las reflexiones teóricas realizadas por la perspectiva estructuralista, la migración debe entenderse como un proceso íntimamente ligado al proceso de acumulación capitalista en el cual “a mayor expansión económica persiste una mayor demanda de mano de obra migrante” (Puyana et al., 2009:35). Por lo tanto, las condiciones estructurales

socioeconómicas de la sociedad de origen del(la) inmigrante determinan el inicio del proceso migratorio gracias a las profundas desigualdades sociales que se viven en los países de origen.

La práctica del codesarrollo logra reproducir las desigualdades sociales que a escala mundial se repiten entre los países “ricos” y “pobres”. En efecto, el control ejercido en la etapa actual del capitalismo sobre la humanidad es el medio indispensable para que el capitalismo global logre la mercantilización de todas las relaciones sociales conforme a su lógica sistémica: valorarlas –y sus sujetos actuantes– por el prisma costo-beneficio, es decir como mercancías (Dieterich, 1996:143). En palabras de Puyana (2009, 31):

[...] persiste una globalización del capital y de la oferta de trabajo, pues la competencia necesaria para los procesos de acumulación del capital en los países de mayor nivel de desarrollo y la forma como se remunera, atrae mano de obra de los países más pobres.

La lógica mercantil sobre la cual se fundamenta la práctica del codesarrollo ligada a la gestión y control de la mano de obra de inmigrantes provenientes de los países más “pobres” del mundo, contribuye con el fortalecimiento de las asimetrías entre “desarrollados” y “subdesarrollados”. Precisamente, la gestión de la globalización y la forma en que los países aprovechan los recursos provenientes del mercado mundial ha traído como consecuencia una mayor asimetría entre países (Puyana et al., 2009:31).

Ahora bien, visto desde sus principales ejes de acción, la práctica del codesarrollo parece no ser lo verdaderamente efectiva y por el contrario es muy poco el desarrollo que los(as) inmigrantes logran impulsar en sus lugares de origen salvo la posibilidad de movilidad social y mejora de calidad de vida que adquieren las personas beneficiadas de las remesas. Justamente, aunque el envío de remesas constituye una fuente de ingresos muy importante para los países de Latinoamérica pues contribuye al desarrollo nacional de cada uno de esos países³ éstas no constituyen una fuente de ingresos importante para las familias de los(as) inmigrantes a nivel local pues en la mayoría de casos apenas alcanzan para la satisfacción de las necesidades básicas y no para el desarrollo de proyectos productivos a nivel local. Como plantea Guarnizo (2006, 79):

3. En países como Haití, Guatemala, Honduras, Nicaragua y El Salvador estos flujos aún representan más de 10 por ciento del producto interno bruto. FUENTE: <http://www.iadb.org/comunicados-de-prensa/2010-03/spanish/remesas-a-america-latina-se-estabilizan-tras-caer-15-en-2009-fomin-6671.html>

[...] pocos estudios empíricos han encontrado clara evidencia que apoye la presencia de tan positivos efectos de la emigración en las comunidades emisoras [...]. Tan sólo una pequeña porción de las remesas y ahorros de los migrantes es dedicada a actividades productivas en las comunidades emisoras: la mayor parte de las remesas se destinan a la subsistencia familiar.

Otra de las críticas que suelen hacerse al codesarrollo tiene que ver con la importancia que se le da a la acción de los(as) migrantes como “vectores de codesarrollo”. Para algunos(as) autores(as), el codesarrollo delega una excesiva responsabilidad a los(as) migrantes mostrándolos como las personas de quienes depende el desarrollo en el país de origen y por tanto, los poderes públicos y de quienes depende también una eficiente y eficaz práctica de codesarrollo, atribuyen a los(as) migrantes roles que no tienen por qué desempeñar. Más bien, el codesarrollo debe ser concebido como una “línea de actuación más, que se suma a las ya existentes. No cabe exigir a los inmigrantes la voluntad de contribuir al desarrollo de su comunidad, ni tampoco una conciencia social superior a la del resto de la ciudadanía” (Ochoa, 2009:43).

En suma, tanto en el terreno práctico como teórico, el codesarrollo ha sido blanco de diferentes críticas. No obstante, las más comunes son las referentes al campo práctico más que al teórico argumentando sobre todo que el codesarrollo no se da efectivamente como la teoría lo propone. El posible desarrollo en origen fruto del codesarrollo queda en duda gracias a que en la práctica pocos casos vinculados a este tipo de migración han logrado convertirse en verdaderos proyectos productivos.

Transnacionalidad y codesarrollo: hacia un codesarrollo más transnacional

A pesar del distanciamiento que la práctica del codesarrollo presenta en relación a su teoría, este concepto y sus prácticas permiten ejemplificar la puesta en marcha y la importancia que adquiere el análisis transnacional en este pequeño campo de las migraciones internacionales.

Todas las innovaciones tecnológicas y económicas de las últimas décadas han logrado potencializar el fenómeno migratorio y disminuir sus efectos tanto en los(as) migrantes como en sus lugares de origen. Esta situación no es ajena en el ámbito del codesarrollo pues es gracias a esos adelantos que éste logra llevarse a cabo al tiempo que la transnacionalidad del(la) migrante aumenta. En efecto, si la práctica del codesarrollo implica el desarrollo en la sociedad de origen de cada migrante vinculado a este proceso, pueden inferirse algunas dinámicas transnacionales que son llevadas a cabo por esos(as) migrantes del codesarrollo para lograr tal propósito.

En primer lugar, una dinámica transnacional que subyace a la práctica del codesarrollo tiene que ver con las remesas monetarias por cuanto logran constituir y fortalecer los vínculos de los(as) inmigrantes con sus lugares de origen. Tal y como plantea Guarnizo (2007, 159), “las remesas monetarias representan vínculos sociales a larga distancia de solidaridad, reciprocidad y obligación, que unen a los migrantes con sus parientes y amigos a través de las fronteras nacionales controladas por los Estados”.

La anterior afirmación de Guarnizo permite hacer una aclaración respecto al concepto de remesa pues éste no solamente se limita al campo económico, esto es, al flujo de dinero que se envía de un país a otro, sino que también hace referencia a otros tipos de envíos no monetarios como por ejemplo la “transferencia de bienes duraderos y de consumo, servicios y conocimientos técnicos, etcétera” (ibídem, 160). No obstante, son las remesas monetarias las que se más se han posicionado en el campo académico y político en razón a la importancia macroeconómica que esas transferencias tienen para la economía nacional y global.

Igualmente, gracias a la cita tomada de Guarnizo, puede decirse que aunque existen diferentes tipos de remesas que pueden no ser necesariamente monetarias, son éstas las que logran crear los vínculos sociales más fuertes que lo que podría suceder gracias a las remesas no monetarias. En efecto, desde una perspectiva transnacional, las remesas monetarias no solamente implican un simple envío de dinero sino el afianzamiento de diferentes formas de relación social tanto positivas (como las que nombra Guarnizo en la cita en mención), como negativas (de dependencia, subordinación, machismo, etc.).

Visto desde esta óptica, el codesarrollo implica, gracias a su concepción de desarrollo en origen a través de las remesas monetarias, el afianzamiento de múltiples vínculos transnacionales que pueden tener aspectos positivos o negativos en el sentido tratado más arriba. Por tanto, la práctica transnacional del codesarrollo no debe solamente centrarse en la forma en que los(as) migrantes y sus familias o amigos(as) en origen deben aprovechar mejor los recursos económicos que gracias a la migración puede darse, sino también, en los efectos que esos flujos económicos transnacionales pueden tener.

En segundo lugar, la práctica del codesarrollo implica también una constante comunicación entre los lugares de origen y sus migrantes pues son ellos, como “vectores de codesarrollo”, quienes pueden guiar de mejor forma la disposición de los recursos económicos para que sean utilizados efectivamente en el desarrollo en origen.

Sin tener en cuenta la crítica presentada anteriormente en relación a la dudosa destinación de los recursos económicos enviados por los(as)

migrantes a la implementación de verdaderos proyectos productivos, lo que interesa, desde una lógica transnacional, es la forma en que la comunicación se da entre los lugares de destino y los de origen con el fin de poner en práctica lo que se ha aprendido en la sociedad de destino.

En ese sentido, el codesarrollo supone también una permanente comunicación transnacional de los(as) migrantes con el origen logrando diferentes efectos positivos y negativos de esa comunicación transnacional como por ejemplo, el apoyo emocional que reciben los(las) migrantes al hablar con sus familiares y amigos(as) y que los(as) impulsa a ser más fuertes al afrontar la migración y el hecho de estar muy alejado de sus seres queridos. Asimismo, puede suceder que en vez de hacer más fuerte emocionalmente al migrante, lo vuelva más débil y lo haga hacer retornar por no soportar estar tan alejado de su origen.

En tercer lugar, un análisis transnacional del codesarrollo debe incluir una mirada a la forma en que quienes migran logran integrarse en la sociedad de destino gracias a los vínculos que pueden unir a quienes son originarios de tierras comunes. Justamente, los(as) inmigrantes procedentes de una misma región, país o comunidad, tienden a mantener y desarrollar sus prácticas y discursos culturales e identitarios en el exterior (Guarnizo, 2006:85).

Así, desde una perspectiva transnacional, la migración no es vista más como un simple traslado de personas de una región geográfica a otra, sino que incluye necesariamente la movilidad de múltiples elementos culturales, políticos y sociales propios de sus lugares de origen. Son precisamente estos elementos los que determinan la forma en que cada inmigrante se adapta o no a la sociedad de destino. La migración internacional no es una forma de dejar la vida atrás sino que por el contrario en una forma de continuidad de la misma en otros país sin dejar atrás su pasado y manteniendo los lazos que pueden unirlo con su origen. En este sentido, la práctica del codesarrollo debería dejar de centrarse en la forma en que los migrantes logran producir beneficios económicos tanto en origen como en destino, sino más bien, deberían entender que los procesos de adaptación de cada migrante es diferente sobre todo si se encuentra en medio de una cultura totalmente diferente a la que acostumbraba a vivir lo cual puede redundar en la forma en que el(a) migrante desempeña sus labores en el país de destino.

Igualmente, la migración, vista desde una óptica transnacional, no tiene solamente efectos económicos en los países de origen sino que también produce múltiples efectos sociales al interior de cada familia por citar solamente un ejemplo. En este caso, las familias pueden sufrir la ausencia del(la) migrante psicológicamente (depresión, ansiedad, enferme-

dades psicosomáticas, adicciones, malas conductas, etc., de cualquiera de sus miembros), estructuralmente (pérdida de estatus, de roles al interior de las familias, de identidades, relaciones, etc.), sentimentalmente (Gimeno et al., 2009), entre otros efectos que no funcionan unidireccionalmente sino que también afectan a los(as) migrantes. En este sentido, al tener diversas implicaciones no solamente económicas en los lugares de destino de los(as) migrantes, la práctica del codesarrollo, debe tender a considerar la forma en que pueden ser reducidos dichos efectos que en últimas pueden hacer disminuir drásticamente la producción del(la) inmigrante.

Por último, las migraciones internacionales, particularmente las que se dan en el marco de las políticas de codesarrollo, analizadas desde una perspectiva transnacional, implica una mirada, si se quiere más completa, de las implicaciones que la práctica del codesarrollo tiene tanto “aquí y allá” fuera de las miradas economicistas que impulsan ese tipo de políticas. De este modo, gracias a que la perspectiva transnacional logra incluir nuevos elementos de análisis al momento de entender la complejidad del asunto del codesarrollo, conviene hacer una reformulación de lo que por definición se entiende por codesarrollo.

Así, si para Nair (1997) el codesarrollo es fundamentalmente

[...] una propuesta para integrar inmigración y desarrollo de forma que ambos países, el de envío y el de acogida, puedan beneficiarse de los flujos migratorios. Es decir, es una forma de relación consensuada entre dos países de forma que el aporte de los inmigrantes al país de acogida no se traduzca en una pérdida para el país de envío.

Desde una mirada transnacional, el codesarrollo debe más bien representar no solamente la forma en que las relaciones económicas toman importancia para el desarrollo en origen, sino también la forma en que diferentes factores se involucran en la práctica del codesarrollo. En este sentido, el codesarrollo debe más bien significar,

[...] el conjunto de acciones que vinculan el vivir transnacional de los migrantes con procesos de desarrollo humano y translocal a partir de la participación de una red ampliada de actores, en la que los grupos de migrantes desempeñan un papel protagonista, con el fin de promover el beneficio mutuo. (Jiménez et. al., 2006:46)

De esta forma, la práctica del codesarrollo debe alejarse del instrumentalismo con el que se mira la inmigración internacional para pasar a ser una práctica que realmente tome en cuenta diferentes elementos que la teoría transnacional aporta para hacer del codesarrollo un práctica no

solamente de beneficio económico sino también de beneficios personales para los y las migrantes.

A manera de conclusión

Hemos visto cómo el devenir histórico de la modernidad ha logrado configurar un escenario de interconexión e interrelación global que ya no solamente involucra a los Estados sino también los aspectos locales que existen en su interior. El planeta en su conjunto, y no solo una región del planeta, atraviesa una coyuntura histórica de intensificada globalización (Fazio, 2007:95), en medio de la cual surgen nuevas realidades que reconfiguran la forma en que algunas relaciones sociales se desarrollaban con anterioridad.

En ese contexto, dos conceptos claves que aparecen en el ámbito de la teoría y la práctica de la migración internacional guían la argumentación precedente. La teoría transnacional y la práctica del codesarrollo, como vimos, surgen en medio de un escenario de cambios que reconfigurarían las causas y los efectos de la migración internacional.

Justamente, el consenso teórico creado en las últimas décadas con el impacto del sistema mundial sobre las realidades locales, es paralelo al incremento cuantitativo y cualitativo de la interconexión e interdependencia entre las distintas regiones del mundo (Suárez, 2008:773). Asimismo, el consenso en torno a vinculación de la inmigración con el desarrollo local y nacional tanto en los países de origen como de destino de los(as) inmigrantes, ha desencadenado que en la práctica, las migraciones se vean por un lado limitadas por medio del control de los flujos migratorios en los países “desarrollados” permitiendo solamente entrar mano de obra necesaria para el desarrollo nacional del país de destino, y por el otro, una forma de ver la inmigración internacional desde una óptica sumamente economicista lo cual redundaría en que las prácticas del codesarrollo y su teoría pretenda aliviar el “problema” a partir de soluciones vinculadas al desarrollo económico.

Precisamente, una aproximación al análisis transnacional del codesarrollo permite ver las enormes implicaciones que la migración internacional tiene y que dejan de ser tomadas a consideración por tratar de “instrumentalizar” la inmigración en los países “desarrollados”. En efecto, una mirada transnacional permite observar la importancia de cuestionar las actuales políticas migratorias que se gestan en los países de destino de inmigrantes y que tiene innumerables efectos en la vida de cada inmigrante y sus familias o amigos(as).

Un análisis transnacional del codesarrollo permite observar a costa de qué se pretende vincular la inmigración internacional al desarrollo.

Ponderando los efectos del codesarrollo, éstos no son mayores en las sociedades de destino que en cada migrante y sus lugares de origen. Tener en cuenta una mirada transnacional del asunto, permitiría a los creadores y evaluadores de políticas públicas preocuparse por un codesarrollo más humano no solamente ligado a los intereses económicos de cada uno de los actores involucrados en el proceso.

Bibliografía

- Ariza, Marina. "Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la globalización: algunos puntos de reflexión", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, n° 4, 2002, pp. 53-84.
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Comunicado de prensa, marzo 4 de 2010. Fuente: <http://www.iadb.org/comunicados-de-prensa/2010-03/spanish/remesas-a-america-latina-se-estabilizan-tras-caer-15-en-2009-fomin-6671.html>
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Beck, Ulrich. ¿*Qué es la globalización?* *Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 2001.
- CEPAL. *Migración internacional, derechos humanos en América Latina y el Caribe. Síntesis y conclusiones*, Trigésimo primer período de sesiones Montevideo, Uruguay, 20 al 24 de marzo del 2006.
- De la Rúa, Ainhoa de Federico. "Los espacios sociales de la transnacionalidad. Una tipología de la integración relacional de los migrantes", *Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, vol.7, n° 4, 2004.
- Díaz, Luz Marina. "La construcción de redes sociales y su impacto en las migraciones", en *Diálogos Migrantes. Revista del Observatorio Colombo-Ecuatoriano de Migraciones* OCEMI, n° 3, 2009.
- Diccionario de la Real Academia Española. Fuente electrónica [en línea]. Madrid, España.
- Dieterich, Heinz y Noam Chomsky. *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*, México, Contrapuntos, 1996.
- Fazio Vengoa, Hugo. *La globalización en su historia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- El mundo y la globalización en la época de la historia global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universitaria, 1994.
- Gimeno Collado, Adelina et al. *Familias transnacionales colombianas: nivel de aculturación y vida familiar vistas desde las dos orillas*, Cuadernos de Investigación, Ceimigra, Bancaja, 2009.
- Glick Schiller, Nina; Linda Basch y Cristina Szanton Blanc. *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach Science Publishers, 1994.

- Guarnizo, Luis. "Migración, globalización y sociedad: teorías y tendencias en el siglo XX" en Gerardo Ardila (ed.), *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- "Aspectos económicos del vivir transnacional" en Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 151-205.
- INE. Anuarios estadísticos 1992, 2002, 2009.
- Jiménez Romero, Carlos y Julio Martínez Martínez (dirs.). *El codesarrollo en España: de la teoría a la práctica*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Universidad Autónoma de Madrid, 2006.
- Landolt, Patricia. "Modernidad tardía y migración transnacional: reflexiones conceptuales desde el caso de El Salvador" en Gerardo Ardila (ed.), *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- Malgesini, Graciela. *Guía básica del codesarrollo: qué es y cómo participar en él*, Madrid, Cideal, 2007.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*, Bogotá, Momo, 2005.
- Mosangini, Giorgio. "Codesarrollo: ¿algo más que una moda?", enero de 2007.
- Nair, Sami. "Informe de balance y orientación sobre la política de codesarrollo vinculada a los flujos migratorios", traducción de Katrien de Muynckt 1997. Disponible en: http://www.codesarrollo-cideal.org/articulos/sami_nair_traducccion.pdf
- Ochoa Hidalgo, Javier. *Cuaderno sobre codesarrollo. Guía de orientaciones prácticas*, Madrid, Cideal, 2009.
- OIM. "Glosario sobre migración", 2006. Disponible en: <http://www.oim.org.co/LinkClick.aspx?fileticket=otpUXt/4YgA=&tabid=104&language=en-US>
- Portes, Alejandro. "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities" en *International Migration Review*, vol. 31, n° 4. Nueva York, 1997, pp. 799-825.
- Pozas Horcasitas, Ricardo. "La modernidad desbordada" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 61, n° 1, México, 1999, pp. 149-175.
- Pries, Ludger. *Migration and transnational social spaces*, Ashgate, 1999.
- Puyana, Yolanda, Julieth Motoa y Adriana Viviel. *Entre aquí y allá. Las familias colombianas transnacionales*, Bogotá, Fundación Esperanza, 2009.
- Suárez Navaz, Liliana. "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos"; en Joaquín García Roca y Joan Lacomba, *La inmigración en la sociedad española. Una mirada interdisciplinar*, Ediciones Bellaterra, 2008.

FECHA DE RECEPCIÓN: 29 DE FEBRERO DE 2010

FECHA DE APROBACIÓN: 1 DE JULIO DE 2010

Instrucciones para los autores

La revista *Ciencia Política* es una publicación semestral del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia que tiene la finalidad de difundir y proyectar, a través de artículos de excelente calidad académica y científica en el campo de la ciencia política, el pensamiento y el conocimiento desarrollado por las diversas comunidades académicas.

La estructura de la revista gira en torno a secciones básicas: Tema Central, Investigación y Recensiones (Reseñas). Los artículos deben caracterizarse por la pertinencia temática en el campo de la Ciencia Política (aportes académicos o investigativos, reflexiones con sólidas bases bibliográficas o revisiones teóricas coherentes) y manejo adecuado del lenguaje (claridad expositiva y coherencia conceptual). Su contenido debe ser original, inédito y no debe ponerse a consideración de otro comité editorial o evaluador perteneciente a publicación distinta a *Ciencia Política*. Debe consistir en reseñas o traducciones de textos académicos, los cuales deben incluir la autorización para su publicación. Para tales efectos se remitirá a los autores y autoras de los textos *Cartas de originalidad* que deberán ser firmadas certificando las anteriores exigencias, así como *licencias de propiedad intelectual* que garanticen la protección y promoción de los derechos de autor.

Se espera que los trabajos reúnan una serie de criterios, entre ellos que atiendan las condiciones establecidas en el Servicio de Indexación de Revistas Científicas y Tecnológicas Colombianas de Colciencias, que propone una tipología de artículos, de los cuales los tres primeros obtienen más reconocimiento académico y científico. Dicha tipología se presenta a continuación:

- 1) *Artículo de investigación científica y tecnológica*. Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- 2) *Artículo de reflexión*. Documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- 3) *Artículo de revisión*. Documento resultado de una investigación donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- 4) *Artículo corto*. Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.
- 5) *Reporte de caso*. Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
- 6) *Revisión de tema*. Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

Criterios técnicos

- 1) La extensión máxima de los artículos debe estar entre 60.000 y 70.000 caracteres (incluidos espacios), y se deben cumplir las siguientes normas técnicas:
 - Título del artículo en español y en inglés
 - Nombre del autor
 - Perfil del autor (formación académica, cargo o campo de desempeño y filiación institucional)
 - Resumen (500 palabras máximo)
 - Palabras clave (de 5 a 8) en español e inglés
 - Abstract (resumen traducido al inglés)
 - Unificar el tipo y el tamaño de la letra de los subtítulos

- Bibliografía completa referenciada al final del artículo
- 2) Las reseñas deben tener una extensión máxima de 17.000 caracteres (incluidos espacios).
- 3) La bibliografía deben seguir las siguientes pautas:
- Libro en general:

Moreno, Luis. *La federalización de España. Poder Político y territorio*, Madrid, Siglo XXI, 1997.
 - Conjunto de páginas de un libro:

Borja, Jordi y Manuel Castells. Local y global. *La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus, 1997, pp. 25-31.
 - Artículo publicado en una revista:

Alcántara, Cynthia Hewitt. "Usos y abusos del concepto de gobernabilidad", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 155, Unesco, Bogotá, 2000, p. xx o pp. xx. (según sea el caso).
 - Artículo (tipo columna de opinión) publicado en periódicos:

Rodríguez Giavarini, Adalberto. "Hacia la integración latinoamericana", en *La Nación*, Buenos Aires, agosto 30 de 2000, p. 17.
 - Artículo (tipo noticia) publicado en periódicos:

Vanguardia Liberal, "El Congreso buscará un acuerdo para el despeje", Bucaramanga, junio 21 de 2002, p. 3A.
 - Cita página de Internet:

Semsey, Viktoria. Transición política en Hungría, 1989-1990, en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/0214400x/articulos/CHCO9393110157A.PDF>. Fecha de consulta: febrero 16 de 2007.

Palné, Ilona. "Dilemas de la regionalización en Hungría". *Revista Universidad de Guadalajara*, n° 31, 2004, en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug31/dossier3.html>. Fecha de consulta: febrero 17 de 2007.
- 4) Las notas de pie de página deben seguir las siguientes pautas:
- La cita, al final y entre paréntesis, debe incluir apellidos de los autores, año de publicación y páginas citadas:

(Moreno, 1997, 25)
 - Cita inmediata:

(idem, 55-56)

Remisión de los artículos

Los documentos deben ser enviados a los siguientes correos electrónicos:

recipo_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

Proceso de evaluación

El proceso de arbitraje de los artículos está compuesto por tres fases:

1. Una vez recibido el artículo, una primera revisión verifica que se cumplan rigurosamente los criterios técnicos (que el artículo cuente con resumen, título y palabras clave en inglés y español, número máximo de caracteres, etc) .
2. Si las pautas técnicas son acatadas, el escrito es presentado ante el Comité Editorial de la Revista. Este órgano emite una primera valoración del texto. Si es considerado no publicable, es archivado; si por el contrario el artículo es valorado como publicable, es remitido a dos evaluadores académicos externos bajo la modalidad doble ciego. Estos emiten su concepto basándose en el análisis de la originalidad y los aportes del artículo, la pertinencia del tema, la coherencia lógico-expositiva, la existencia de un marco teórico, la bibliografía utilizada y la calidad del contenido.
3. El concepto de los evaluadores es informado al autor(es) o autora(s) del artículo. Si el escrito es considerado publicable, se inicia el procedimiento editorial. En los casos en los que corresponda, los(as) autores(as) deberán hacer los ajustes pertinentes a sus textos, de acuerdo a los comentarios de los evaluadores.

