

# TENSIONES INELUDIBLES

**Ensayos metateóricos  
sobre democracia, desarrollo  
y cultura**

Luis Claros

**clafes**  
**35** AÑOS

# Tensiones ineludibles

Ensayos metateóricos sobre democracia, desarrollo y cultura



Luis Claros

# Tensiones ineludibles

Ensayos metateóricos sobre democracia,  
desarrollo y cultura



© Luis Claros, 2019  
© CIDES-UMSA, 2019  
[www.cides.edu.bo](http://www.cides.edu.bo)

Primera edición: junio de 2019

D.L.: 4-1-1685-19  
ISBN: 978-99954-1-922-6

Producción  
Plural editores  
Av. Ecuador 2337 esq. calle Rosendo Gutiérrez  
Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz  
e-mail: [plural@plural.bo](mailto:plural@plural.bo) / [www.plural.bo](http://www.plural.bo)

*Impreso en Bolivia*

# Índice

Presentación .....	7
Introducción .....	11
1. Política, poder y estado .....	15
2. Expansiones y contracciones de la democracia.....	35
3. Miedo a la democracia.....	47
4. Crecimiento económico o democratización .....	61
5. Universalismo, violencia y teorías del desarrollo.....	79
6. Aproximación a las lógicas de la cultura.....	91
7. Cultura y performatividad.....	107
8. Aproximación a las lógicas de la clase .....	119
9. La lógica de la identidad.....	133
Bibliografía .....	149



PRESENTACIÓN

## CIDES: 35 años de vida fecunda

Este libro forma parte de la colección de textos celebratoria de los 35 años de vida del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA). Refleja el fecundo trabajo de docentes e investigadores de nuestra institución, profundamente comprometidos con la formación de recursos humanos capacitados y con la generación de conocimiento sobre nuestra realidad, con sensibilidad hacia la problemática del desarrollo con equidad y sustentabilidad ambiental.

El CIDES-UMSA nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo. A lo largo de estos 35 años los aportes han sido significativos en términos de formación de recursos humanos y de investigaciones referidas a la problemática interdisciplinaria del desarrollo nacional.

Ya es una tradición del CIDES-UMSA que, celebrando un nuevo quinquenio de vida institucional, se publique una colección de libros conmemorativos. En este 2019 lo celebramos con la edición de más de 20 títulos que vienen a engrosar la prolífica labor editorial de nuestro postgrado, que ya cuenta con más de 100 textos publicados.

Desde su fundación la comunidad de docentes, investigadores, estudiantes y administrativos del CIDES patentiza una profunda

convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

La conmemoración de las tres décadas y media del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de nuestro pueblo.

Alfredo Seoane Flores  
Director del CIDES-UMSA



# Introducción

Este libro reúne ensayos que abordan problemáticas relativas a la democracia, el desarrollo y la cultura. Tienen como objetivo común el analizar los modos fundamentales mediante los cuales producimos intelecciones de la realidad social y su devenir. Partiendo desde diferentes temas, dilemas y planteamientos, nos aproximamos a lo que consideramos son varios de los nudos problemáticos que atraviesan parte de los modos de existencia social contemporáneos. La manera en que los abordamos es, en gran medida, metateórica, es decir, situamos como objeto de análisis a las estructuras inherentes a las formas de ver e interpretar el mundo social, esto con el fin de mostrar mecanismos de funcionamiento e implicaciones. Esta labor metateórica cumple diferentes objetivos en cada capítulo. En la mayoría de los casos analizamos distintos planteamientos teóricos para develar sus estrategias argumentativas, los dilemas que les son inherentes y las consecuencias y posibilidades que desencadenan. En el primer y último capítulo la labor metateórica tiene el objetivo de desarrollar una propuesta, de plantear herramientas teóricas. Quizá el único capítulo que no responde a este tipo de trabajo sea el segundo, en el cual, a partir de los planteamientos adelantados en el primer capítulo se procura leer, de manera sucinta, algunos de los problemas que signan nuestra actual situación política.

Otra manera de describir los objetivos de este libro es identificando dos bloques temáticos, diferenciados por una cuestión de énfasis. En el primer bloque, que abarca los primeros cinco capítulos, el énfasis está puesto en la democracia, en las formas de concebirla y en las relaciones que se establecen con otro de los horizontes sociales que marcan nuestra contemporaneidad: el desarrollo. El segundo bloque, compuesto por los últimos cuatro capítulos, tiene como principal tema las identidades colectivas con un marcado énfasis en el tema de la cultura. En estos capítulos, más que proponer miradas históricas o sociológicas sobre las identidades, realizamos, como dijimos, un trabajo metateórico al analizar los modos de concebir las identidades. Ambos bloques tienen como basamento común, el asumir la pluralidad, no exclusivamente como ideal normativo sino como sustrato ontológico. Las concepciones de la pluralidad son fundamento y consecuencia de los distintos debates en torno a la democracia y las identidades colectivas, en ese sentido, este libro aborda los temas de la pluralidad mediante el análisis de dichos debates.

Un elemento común en todos estos ensayos es la presencia de tensiones, de fuerzas con tendencias contrarias que dan cuerpo a las problemáticas que acá tratamos. No se trata de tensiones irresueltas ni creativas. Las tensiones que identificamos no son tareas pendientes, problemas que hay que abordar en busca de su resolución para alcanzar algún estado de armonía. Tampoco son tensiones pensadas como contradicciones dialécticas a partir de las cuales podríamos entender el movimiento de la realidad y sus fases de superación. Las tensiones de las cuales hablamos no pueden ser reducidas o enmarcadas en teleologías de ningún tipo. Son parte inherente de la posibilidad e imposibilidad de ciertas configuraciones de sentido. Estas tensiones son ineludibles e irresolubles, aparecen en cuanto ciertos temas son planteados. Analizar este tipo de tensiones sirve para ver los dilemas que enfrentan y con los cuales deben lidiar los esfuerzos por comprender la realidad social. Más que iluminar el movimiento en una ruta necesaria de desarrollo creativo, las tensiones ineludibles muestran la inestabilidad y contingencialidad de todo orden de

comprensión. En estos ensayos procuramos poner en evidencia algunas de estas tensiones.

En el primer capítulo se abordan las relaciones entre modos de pensar la política y el estado, mostrando la existencia de una especie de negación recíproca y retomando algunas opciones de la filosofía política contemporánea para pensar la democracia. En el segundo capítulo problematizamos las caracterizaciones simplificadas de la situación política boliviana. Para ello, empleamos la distinción entre la democracia como cristalización institucional y como procesos de democratización, mostrando que ambos momentos coexisten de manera tensa, e impiden adjetivar el actual contexto con un simple epíteto. En el tercer capítulo se analizan críticamente ciertas posiciones elitistas que aparecen como parte de teorías asumidas como promotoras de la democracia. El cuarto y quinto capítulo exploran las relaciones existentes entre el horizonte democrático y el del progreso y desarrollo económico. En un caso, analizando cómo desde determinados análisis económicos, entusiasmados con procesos de crecimiento acelerado, es vista la democracia y su rol en el crecimiento. En el otro caso, mostrando que en las teorías del desarrollo existe una proyección universalizante de ciertas prácticas particulares, lo cual entra en conflicto con la idea de pluralidad. A partir del capítulo seis se analizan distintos modos de concebir las identidades colectivas. El capítulo seis y siete tienen como objeto las conceptualizaciones de cultura y los debates en torno a ella. El capítulo ocho analiza perspectivas teóricas sobre las clases sociales. Finalmente, el capítulo nueve tiene como objetivo esbozar una teoría general de las identidades colectivas. Versiones anteriores de los primeros tres capítulos fueron publicadas en distintas revistas académicas. Una versión del capítulo uno en la *Revista Boliviana de Ciencia Política*, n° 1; el capítulo dos fue publicado en la revista *Conjeturas políticas*, n° 1 bajo el título “Democracia deliberativa y democracia delegativa en Bolivia”; el capítulo tres apareció bajo el título “Miedo a la democracia. La reducción elitista de la pluralidad” en la revista *Temas Sociales*, n° 41. Los restantes seis capítulos aparecen por primera vez en esta publicación. Consideramos que estos ensayos expuestos conjuntamente obtienen

mayor solvencia de la que podrían tener aisladamente. En cierto modo, lo que queda implícito en algunos ensayos es explicitado en otros. Además, teniéndolos todos agrupados se evidencia de mejor manera el tipo de labor que procuramos realizar, la cual, siguiendo a Ritzer, hemos denominado metateórica.

# 1

## Política, poder y estado

Se dice que dar con el ser de la política es una tarea imposible debido a que su significado es parte de la lucha política. De manera curiosa, esta afirmación presupone una concepción de lo que sería esencial a la política. En términos un tanto paradójicos podríamos decir que parte de esa esencialidad reside en la imposibilidad de tener una esencia. El objetivo de este ensayo es explorar esta aparente paradoja.

Para abordar el sentido de la política retomamos uno de los procedimientos empleados por los filósofos del lenguaje ordinario. Discutimos las significaciones de los términos a partir de los usos del lenguaje en los cuales aparecen. Esto nos permite plantear preguntas sobre el significado de determinados términos sin asumir que los mismos designan un ser que existe más allá de todo uso del lenguaje. Nuestra indagación no busca describir la pluralidad de significaciones dadas a la política, sino encontrar los elementos compartidos que están presentes en usos aparentemente excluyentes. En ese sentido, procuramos hallar una especie de significado fundamental de la política tal como aparece en sus diversos usos. Un gesto minimalista guía nuestra búsqueda del ser de lo político en la medida en que pretendemos hallar el núcleo presente en sus diversos usos, pero, tal como se verá en este trabajo, el resultado será un tanto maximalista ya que la concepción de política que se derivará del análisis, lejos de circunscribirla a

un espacio definido, la situará como un momento irreducible a toda delimitación espacial.

Una de las ideas centrales que desarrollaremos y que da orden expositivo a este ensayo es que política, poder y estado mantienen una íntima relación entre sí, una relación que en cierto sentido podría caracterizarse como negación recíproca. Dicho en forma breve: el momento de la política es condición de posibilidad del poder, el cual a su vez niega al momento de la política; el poder es la condición de posibilidad del estado, el cual a su vez es una de las formas históricas del poder y, por ende, una de las formas históricas de negación de la política. Dadas estas relaciones, tratar estos tres términos permite esclarecer la discusión. El orden de relaciones que acabamos de plantear guiará nuestro orden de exposición, es decir, partiremos discutiendo lo que sea la política, luego entraremos al tema del poder para finalmente discutir la noción de estado.

## **1. Política: diferencia y conflicto**

Expresiones como “hacer política”, “hablar de política”, etc. son empleadas cotidianamente sin mayores problematizaciones. En general, estas expresiones circunscriben dicho término al ámbito del Estado: se dice que se hace política cuando se actúa en los marcos del Estado o cuando desde afuera se realizan actividades que se vinculan a él; cuando hablamos de política asumimos que nos estamos refiriendo a situaciones o acciones de agentes o instituciones estatales o de interpelaciones a éstas. Sin embargo, no se suele aceptar que toda actividad del Estado o relacionada a él sea política, por ejemplo, la producción de una empresa estatal será considerada más como un hacer económico que político, e incluso nuestro acatamiento de las leyes y normativas estatales –por ejemplo, nuestras declaraciones mensuales de impuestos– no suelen ser lo primero que viene a la mente cuando se habla de política. Ello obedece a dos razones, en primer lugar a que, como argumentaremos más adelante, aceptar determinadas prácticas

como no políticas implica un olvido del momento político que las instituyó; en segundo lugar, y esto lo que desarrollaremos a continuación, a que cuando se habla de política se suele estar pensando en algo más específico y a la vez más general. Si bien el hacer política en tiempos modernos suele determinarse por la presencia del Estado, no toda actividad estatal es política; el Estado no es condición necesaria y menos aún suficiente de la política. Cuando cotidianamente se habla de política se está pensando en cierta dimensión hoy capturada por el Estado: el gobierno de lo público. A manera de ejemplo mencionamos que el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, que se encarga de recoger los usos más difundidos de los términos, señala que entre las acepciones de política están las siguientes: “Arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los estados”, “Actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos”. En estas acepciones, la noción de regir, de *gobernar los asuntos públicos*, aquí identificados con el Estado, es la noción clave. Ésta es una dimensión básica que parece estar detrás de gran parte de los usos cotidianos del término política, sin embargo, consideramos que existe una dimensión más elemental que fundamenta dicha dimensión básica. Para dar con ese nivel fundamental examinaremos algunas acepciones en el ámbito de la teoría política contemporánea.

Dentro las muchas alternativas teóricas existentes retomamos dos que contemporáneamente se han revelado muy influyentes y que suelen presentarse como mutuamente excluyentes; nos referimos a las propuestas de Carl Schmitt y Hannah Arendt. Mostraremos cuál es el núcleo que los emparenta haciéndolos parte de una misma concepción fundamental de la política. Es conocida la idea de Schmitt que señala que lo que identifica a lo político<sup>1</sup> diferenciándolo de otros ámbitos como el estético, el ético o el económico es la distinción amigo/enemigo. Toda acción que

---

1 En este ensayo emplearemos en forma indistinta los términos *política* y *político*, aunque en ciertos usos lo *político* se restringe a lo que aquí denominamos indistintamente *política* y *político*, mientras que el término *política* se restringe a lo que acá pensamos como el momento de la institucionalización y anulación del momento político.

alcanza una intensidad tal de unión y separación hasta el punto en que la distinción se define por una relación amigo y enemigo se torna política, por ejemplo, cuando comenzamos a ver al competidor económico como un enemigo, ya no como un simple competidor, hemos traspasado las líneas que demarcan el ámbito estrictamente económico entrando a lo propiamente político. Esto a su vez quiere decir, como enfatiza Schmitt, que para que alguien sea considerado enemigo no es necesario que sea éticamente malo, estéticamente feo o económicamente perjudicial. La noción de enemigo tiene una especificidad propia que no necesita de esos otros atributos (feo, malo, perjudicial) para constituirse; los atributos esenciales para definir al enemigo son los de lo distinto y lo extraño: “En último extremo pueden producirse conflictos con él que no pueden resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero «no afectado» o «imparcial»” (Schmitt, 2002: 57). El enemigo marca la presencia de una diferencia irreductible. El enemigo no es alguien que pueda condenarse por falso, por equivocado o por malo ya que no existe ninguna regla que se eleve por encima y que sirva de patrón común de medida, es decir, que funcione como norma compartida para juzgarlos. En principio, entre un nosotros y el otro amenazante (el enemigo), hay una relación de inconmensurabilidad. Pero no basta la existencia de una diferencia irreductible para que el otro sea considerado enemigo; debe producirse una relación de conflicto. De esta forma, diferencia y conflicto son los términos que dan sentido a la distinción amigo/enemigo y, por tanto, a lo político. Para Schmitt, el conflicto entre diferentes conlleva el combate, y este último se define por ser un enfrentamiento marcado por la posibilidad de eliminar físicamente al adversario: “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente” (2002: 63). Como puede verse, la forma del conflicto no es indeterminada sino que asume la figura del combate, de la lucha. A su vez, para que la lucha sea considerada un atributo de la política debe tener un grado tal de intensidad que implique la posibilidad de matar.

En este momento salta la pregunta sobre cómo una concepción de la política donde la eliminación física del otro es esencial puede converger con una visión como la de Arendt, donde la política se define por el estar juntos con los otros y por tener como misión el asegurar la vida. La respuesta apunta a posicionar como eje central la existencia de una *diferencia irreductible*. Para Arendt, al igual que para Schmitt, la “política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (1997: 45); para Schmitt, al igual que para Arendt, el “mundo político es un pluriverso, no un universo” (2002: 82-83). Ahora bien, como ya dijimos, la pluralidad no implica necesariamente el conflicto, ésta puede existir como simple dispersión, como diferentes indiferentes. Para que se presente el conflicto tiene que existir un encuentro entre los diferentes, algo común en lo cual o ante lo cual se encuentran, esto es, algo que se disputa. Ese encuentro asume en Arendt la expresión del “estar juntos”, de la convivencia en la cual estamos insertos, sin esa convivencia no hay política: la “política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*” (1997: 46). El “vivir juntos” es condición misma de la existencia de los hombres, ello implica, por un lado la pluralidad y por otro el contacto permanente entre los diferentes. Con ello tenemos las condiciones para pasar al momento del conflicto como un atributo inerradicable de la política. Si la pluralidad es radical, es decir, de raíz, no existe ningún fundamento u orden racional o de otro tipo en relación al cual las diferencias puedan armonizarse o hacerse equivalentes. Arendt se separa de las ideas que conciben la comunidad como una totalidad donde los diferentes encuentran un lugar apropiado en función de un orden, toma distancia de aquellas visiones que al armonizar a los diferentes erradican la dimensión conflictiva de la política convirtiéndola en administración y gestión (Londoño, 2011: 33). Como puede verse, la política, al tener como condición a la pluralidad interactuando, tiene como una de sus dimensiones inerradicables el conflicto.

Ahora bien, lo que diferencia a Arendt de Schmitt es la forma o expresión del conflicto. Mientras en Schmitt el conflicto solo se hace inteligible por relación al combate a muerte, en Arendt

el conflicto se entiende fundamentalmente como expresión de las singularidades y, en ese sentido, como libertad; el potencial aniquilamiento del otro no es necesario en la argumentación de Arendt. La misión de la política es asegurar la vida de los hombres en tanto singularidades, es por ello que en cierto momento Arendt traza una relación de identidad entre política y libertad (1997: 79). Mientras en Schmitt el contenido de lo político está dado por la articulación pluralidad-conflicto-guerra, en Arendt la articulación es pluralidad-conflicto-libertad. En ambos casos, pluralidad y conflicto aparecen como los momentos fundamentales de la política.

Estos momentos y dimensiones reaparecen en diversas vertientes del debate contemporáneo. Las nociones de política que la vinculan fuertemente al acto de la decisión, de elegir una dirección, etc. implican pluralidad y conflicto. Decidir implica la existencia de alternativas entre las cuales se pueda realizar una elección, por tanto implica pluralidad de opciones, y, de manera más profunda, de percepciones disponibles sobre cómo pueden ser las cosas, los actos, etc. Al mismo tiempo, para que la decisión sea efectivamente una decisión se requiere que no exista una razón o norma superior que determine cuál debe ser la elección. Si ese fuera el caso, el acto de la decisión sería ilusorio ya que habría fuerzas predeterminando el curso a seguir. En ese sentido, la decisión también conlleva un grado básico de indeterminación; en cierta forma, la decisión conlleva libertad. Si ninguna de las alternativas esta predeterminada, es decir, todas son posibles, decidir implica actualizar algunas alternativas desplazando la posibilidad de actualizar otras. En ese sentido, hay una dimensión de conflicto entre las alternativas. Cuando la política se piensa como vinculada al acto de decidir, esta puede ser vista como conflicto, lucha entre sentidos alternativos, confrontación entre posibilidades distintas. Una definición de política que explicita esta dimensión de disputa es la siguiente: “la política es la lucha que busca ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos” (Lechner, 1986: 22). La política aparece aquí como el momento conflictivo en que se decide, en que se busca dar forma a la vida

social, a las identidades de los sujetos, a sus representaciones simbólicas, etc. Aquí vemos que la política, al mismo tiempo que se reduce a la dimensión básica de la pluralidad y el conflicto, de la disputa por establecer ciertas alternativas desplazando otras, también se expande hasta el punto de que las formas de la vida social, sus prácticas, sus identidades, sus representaciones, sus horizontes, etc. son el resultado de algún desenlace del momento político de la decisión y el conflicto que la antecede y la hace posible. A esto nos referíamos cuando al principio de este trabajo señalábamos que un gesto minimalista guiaba nuestra búsqueda del ser de lo político, y que por esta vía obtendríamos un resultado maximalista: la política es conflicto en la pluralidad, pero es un conflicto por instaurar las formas mismas del mundo compartido.

Retomemos la disyuntiva que se nos planteaba al examinar las concepciones de Schmitt y Arendt: guerra o libertad. Vimos que en ambos, pluralidad y conflicto se anudaban para dar lugar a lo propiamente político, y vimos también cómo en el caso de Schmitt la consecuencia de ello era la guerra mientras que en Arendt era la libertad. Ahora bien, debemos interrogar si esta es realmente una disyuntiva en el sentido de que ambas opciones son mutuamente excluyentes. No pretendemos plantear que guerra o libertad sean consecuencias lógicamente necesarias de la secuencia pluralidad-conflicto, sino examinar el sentido que le agregan a una comprensión de lo que puede pensarse como propiamente político, y si ambas le agregan sentidos que se excluyen recíprocamente. Para examinar este punto daremos un breve rodeo por la concepción que Jean Claude Milner nos ofrece de la política.

El punto de partida de Milner es que la política es asunto de seres hablantes y, lo más importante, que “el ser hablante, por el hecho mismo de serlo, es ya para siempre varios” (2013: 14). Bajo esta perspectiva, que le debe mucho a la lingüística contemporánea, la pluralidad está inscrita en el acto de habla de todo ser. El ser hablante, en la medida misma que es hablante, está constituido por una pluralidad que lo trasciende. Su voz no trasmite su intimidad, su ser; desde un inicio su voz es polifónica y expresa un afuera que lo constituye como ser hablante. El ser hablante es en

su propia singularidad la constatación de que no está solo, de que junto con él hay otros seres hablantes. Una vez más, llegamos a la idea de que la política, al ser un asunto de seres hablantes, tiene como componente definitorio a la pluralidad. El siguiente paso, el que nos conduce al conflicto, aparece en Milner de la siguiente manera: “El ser hablante quiere hablar, es decir, por un momento, imponer el silencio” (2013: 20). De esto se deduce que si la política es asunto de seres hablantes, y si el hablar implica reducir a los otros al silencio, por tanto, la eliminación de la cualidad de seres hablantes de los otros—eliminación por lo menos momentánea—es parte de la política. De ahí la angustia que describe Milner como temor a ser sometidos al silencio por los otros seres hablantes. Hasta aquí parece que nos aproximamos a Schmitt en el sentido de que la política implica la confrontación con el otro, en este caso bajo la distinción habla/silencio. Podríamos relativizar esta confrontación si asimilamos el silencio con la escucha, sin embargo, Milner plantea una tensión: el acto de hablar es correlativo al de “imponer” silencio, de ahí la angustia que mencionamos. Como ya dijimos, *imponer* el silencio es eliminar la condición de ser hablante del otro, pero el enfoque de Milner muestra que esta eliminación no puede ser definitiva: el ser hablante “descubre que no hay que matar a un ser hablante para hacerle callar. Entonces nace la política... Hacer callar y no matar son las dos caras del mismo axioma: el axioma inicial de la política” (2013: 20). Con esta afirmación pasamos de un enfoque como el de Schmitt a uno como el de Arendt donde la política debe finalmente preservar la vida de los otros, es decir, la pluralidad; caso contrario la política misma desaparecería.

Lo que permite pasar de una perspectiva donde la guerra es el desenlace potencial de lo político a una donde la preservación de la vida es el sentido de lo político, es la *irreductibilidad de la diferencia*. Debemos recordar que en Schmitt lo que resulta fundamental no es el *matar en sí*, sino la *posibilidad* de matar. La política no implica que se pase necesariamente al *acto* del asesinato, sino que este exista en *potencia*, que aparezca como factible. Si se pasará en todo momento al acto de matar, la pluralidad misma desaparecería; la

consecuencia final de pasar en todo momento al acto de matar sería una total pacificación ya que se terminaría eliminando a los diferentes. Para Schmitt un mundo pacificado es un mundo donde lo político no existe. Resulta evidente que la propia distinción amigo/enemigo necesita de la supervivencia del enemigo. Por otro lado, la existencia de la diferencia irreductible no solo debe ser potencial sino debe pasar al acto, la consecuencia de ello es la libertad. Si a los diferentes se les negará definitivamente la libertad desaparecería el conflicto y con ello la política; la pluralidad misma no se produciría. Como puede verse, la libertad y la posibilidad de la guerra no son excluyentes cuando se habla de lo político, sin embargo, la libertad parece encadenarse de manera más íntima con la pluralidad y el conflicto, mientras que la guerra simplemente es una consecuencia posible y no necesaria. Por tanto, podríamos pensar la política sin la dimensión de la guerra pero no sin la dimensión de la libertad. Esto no significa erradicar el conflicto –lo cual implicaría erradicar la política misma–, sino problematizar la idea de que la forma necesaria del conflicto se rija bajo el horizonte de la guerra.

Veamos finalmente cómo se articula lo que venimos diciendo. Los términos que se entrelazan para dar lugar a la política son pluralidad, diferencia, conflicto y libertad. El momento de lo político es un tiempo de disputa abierta, de indeterminación, de divergencia. Como dijimos párrafos arriba, la divergencia supone algo común sobre lo que se disputa. Ese algo común es el sentido mismo de lo común; de ahí su vínculo con la idea de dirección, de dar sentido, de decidir un curso. Aquí es necesario hacer una pequeña pero importante distinción: lo político es el momento de la decisión, mas no es la decisión en sí ni sus resultados. Lo político es el momento donde la pluralidad es irreductible, ya sea que se la piense en la dimensión de los sujetos o bajo la forma de alternativas. En ese sentido, lo político o la política es el escenario de la decisión, el momento inmediatamente anterior; lo político no está signado por la decisión sino por la búsqueda de imponer una decisión. En el momento de la búsqueda lo que existe es una pluralidad en acción, en tensión, en libertad. En el momento de la decisión la

pluralidad se habrá reducido y una alternativa se habrá impuesto. En el momento de lo político la forma que asumirá la decisión es imprevisible, ninguna ley, razón o lógica universal la determina; caso contrario, la decisión realizaría algo predeterminado, daría cumplimiento a una necesidad inscrita por encima de la decisión, en sentido estricto, no habría decisión. Cuando alguien está ante dos o más alternativas y una fuerza externa lo obliga a elegir una de ellas, difícilmente podríamos decir que ese alguien decidió cual elegir. En ese sentido, la decisión no solo implica la existencia de alternativas sino de libertad. Esto puede resumirse diciendo que el momento que antecede a la decisión, esto es, el momento de lo político es un tiempo donde la contingencia impera, un tiempo donde el futuro está abierto. El destino se volatiza en la política.

## **2. Poder: decisión y represión**

Desde el punto de vista que venimos delineando, la política no se identifica con el poder, y tampoco podría decirse que alguno de los términos contenga al otro: ni el poder es parte de la política, ni la política es una derivación del poder. La política antecede al acto de poder y este acto es el fin de la política. En este punto procuraremos mostrar que una forma de entender el poder, en coherencia con la concepción fundamental de política que hemos presentado en el anterior punto, es identificarlo con el momento de la decisión. Weber plantea una definición de poder bastante amplia y que resulta útil como punto de partida; para él poder “significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (1974: 43). En esta definición la imposición de la propia voluntad es el elemento central, y un segundo elemento es que esa imposición se hace a pesar de existir resistencia. Mostramos en el anterior punto que la decisión implica libertad, autodeterminación; también señalamos que decidir es dar un paso a una alternativa dada e inhibir la actualización de otras alternativas. Esta situación puede ser vista como un momento de

conflicto: privilegiar una alternativa implica rechazar otras. Dada la pluralidad radical, cada alternativa es posible en la medida en que hay una singularidad que la expresa o la desea, por tanto, rechazar una alternativa posible implica reprimir el deseo que la hace posible. Decidir es imponer y reprimir. Decidir significa imponer una alternativa contra la resistencia de las otras alternativas. Decidir es poder.

Es obvio que cuando aquí hablamos de decisión no nos estamos refiriendo a las decisiones del día a día, sino a aquellas que se dan en el marco de la pluralidad y el conflicto que caracterizan a la política. Decidir es dar un curso, una dirección, una forma a los asuntos que conciernen a la pluralidad. Ante la diversidad de proyectos sociales, decidir es dar curso a un proyecto reprimiendo las alternativas en competencia<sup>2</sup>. Decidir es disolver el conflicto, no en términos generales ni definitivos; lo que se disuelve con una decisión es un punto del conflicto, y lo hace solo de manera provisional, ya que en la medida en que las otras alternativas han sido reprimidas y no eliminadas siempre existe la posibilidad de que las mismas superen dicha represión o que otras alternativas sean articuladas para cuestionar el resultado de la decisión.

Esta forma de pensar el poder es convergente con la idea foucaultiana de que el poder es constitutivo de toda relación social. La característica central del poder para Foucault era su carácter

---

2 Debemos aclarar que cuando hablamos de represión de alternativas lo hacemos sin identificar, de forma necesaria, alternativas con sujetos o individualidades. Si bien es posible que desplazar una alternativa conduzca a reprimir a los individuos que se identifican y portan dicha alternativa, esta derivación no es necesaria. Puede ocurrir que los individuos que se identifican con una alternativa determinada, en el curso del conflicto muden de perspectiva, propongan algo distinto y convergente con otras opciones, sin embargo, en sentido estricto, lo que tenemos es que la alternativa inicial ha sido reprimida, no ha pasado al acto, ha sido transformada, es decir, su forma inicial ha sido eliminada. Ello implica que la forma de identificación inicial de los individuos, que daba lugar a formas específicas de sujetos, ha sido también eliminada. Al cambiar de perspectivas los sujetos también han sido transformados, es decir, una forma particular de constituir sujetos ha sido inhibida y desplazada.

generador más allá de la represión. Señala que el poder “produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir” (Foucault, 2001: 148). Pensar la decisión como el momento del poder significa atribuirle dimensiones constitutivas: elegir una alternativa es actualizarla, es producir formas de relación, de representación, inducir direccionalidades del devenir social, generar horizontes de inteligibilidad, etc. Ahora bien, desde la perspectiva de la política que delineamos en el punto anterior, el acto de producir es simultáneo al acto de reprimir: producir es dar paso a una alternativa reprimiendo la plena realización de las otras alternativas en pugna. Esta forma de pensar la represión no es incompatible con la propuesta de Foucault. Cuando él rechaza la noción de represión como definitoria del poder está rechazando la idea de que el poder es simplemente la acción de instancias represivas, se aleja de las visiones que ven al poder como una fuerza externa actuando sobre los sujetos; estas formas de pensar el poder descuidan lo que sería la característica más importante: el poder produce realidad. Es esta característica la que nos parece fundamental para definir el poder.

Partiendo de la política, es decir, de un escenario donde existe una pluralidad de singularidades, proyectos, posibilidades de articular el mundo, etc. el poder produce la realidad articulando relaciones específicas. Al articular determinadas relaciones produce un orden concreto. El poder es la producción de un orden, o como diría Lechner: “El orden es la forma de aparición del poder” (1986: 56). El poder se nos aparece como orden constituido, como “capacidad de definir las condiciones sociales de manera tal que sus normas explícitas aparecen acorde a la realidad” (1986: 42); habría que ir más lejos diciendo que la realidad es el resultado del poder. Pero si la realidad es resultado del poder, ¿cuál es el estatuto de lo que antecede al poder, esto es, la política?. Podría decirse que su estatuto no sería el de la realidad sino el de lo real. La siguiente expresión de Milner es reveladora: “La pluralidad es real; los tratamientos que se le proponen oscilan entre lo simbólico

y lo imaginario” (2013: 15). Sin pretender entrar en disquisiciones psicoanalíticas, lo que queremos poner de manifiesto es que el poder instauro un orden en el cual las singularidades se vuelven particularidades, donde las diferencias irreductibles se vuelven relaciones diferenciales. El poder produce un orden de representación. La pluralidad radical, compuesta por singularidades inconmensurables, siempre en conflictos no resolubles, esa pluralidad es irrepresentable. Quizá por ello se dice que la filosofía política, que se define por ofrecer representaciones del ser o deber ser del orden político, es incapaz de reconocer la pluralidad (Londoño, 2011: 1). Esta incapacidad no sería producto de alguna torpeza o carencia a ser superada, sería la constatación de la imposibilidad de representar la pluralidad cuando esta es radical. La representación solo puede ocurrir negando aquello que la hace imposible, negando la pluralidad radical y los conflictos que ésta suscita. Esposito nos dice:

Naturalmente existe una razón por la cual la representación filosófica niega el conflicto, razón de ‘vida o muerte’ se podría decir, y es la razón de que es originariamente el conflicto lo que niega la representación, en el sentido de lo que es irrepresentable, aquello que no puede ser representado –salvo en la forma de su disolución– en el cuadro categorial de la filosofía política. Y no obstante el conflicto, en toda su vasta gama de expresiones, no es otra cosa que la *realidad* de la política, su *factum*, su facticidad. (1996: 21)

La representación solo se establece negando el conflicto. Recordemos que el poder, al dar curso a una de las alternativas reprimiendo a las otras, disuelve el conflicto, no lo resuelve, no lo asume sino lo niega. El poder, al mismo tiempo que es fin del conflicto en tanto lo niega, es principio de la representación en tanto la establece. Aquí podemos volver una vez más a Foucault para quien la verdad es producto del poder (2001: 156); la verdad no es algo que se distorsiona o deforma por culpa de un poder que se ejerce sobre ella, sino que es producto de la generación de un orden de representación. Habría que agregar que el poder no solo produce la verdad de los conocimientos sistemáticos, sino

también el sentido común. Al generar nuestra forma de situarnos en el mundo genera nuestros marcos para comprender lo que es el mundo, lo que somos en el mundo: el poder nos genera. De esta forma el poder produce una especie de orden autoreferencial que termina naturalizando el orden. Lo que en principio era contingente y construido, fruto de un acto de poder, se nos presenta como natural y necesario. Con ello se consuma la disolución de la política.

Este es el momento de hacer una breve aclaración. Por la forma de nuestra exposición hemos tendido a usar el singular para referirnos a *la* política, *el* conflicto, *la* decisión, *el* poder, etc. Esto puede generar la apariencia de que, por ejemplo, cuando decimos “se consuma la disolución de la política” nos estamos refiriendo a *toda* política. Sin embargo, si somos fieles a la idea de que el núcleo de la política es pluralidad y conflicto, no podemos pensar ninguno de estos términos como totalidades. De la misma manera, cuando hablamos de que la política antecede al poder, y que el orden es resultado del poder, no estamos pensando en etapas globales, una después de otra como una especie de estadios históricos universales. Lo que procuramos exponer en este trabajo es una propuesta analítica para comprender el núcleo de la política y su vinculación con el poder y el estado. En sentido estricto, la pluralidad a la que nos referimos implica que lo que existen son algo así como una multiplicidad de puntos de conflicto, una dispersión de momentos políticos, y en cada uno de esos momentos está en juego una decisión posible, es decir, un acto de poder. La disolución de un conflicto, la instauración de un orden, no implica una pacificación total, sino solo una pacificación en el punto de conflicto. En ese sentido, la política nunca es totalmente eliminada, así como tampoco el poder. Un acto de poder determinado afecta solo al conflicto en relación al cual se produjo, por tanto, al mismo tiempo que se produce dicho acto de poder, pueden existir momentos de política en otros ámbitos y dimensiones. Como se deduce de todo esto, existen momentos de política y momentos de poder que no solo se alternan, sino que coexisten, se ignoran, pero que también pueden circunstancialmente cruzarse, relacionarse y entrar en

conflicto.<sup>3</sup> Esto permite explicar la posibilidad de resistencia en un marco donde el poder es constitutivo de toda relación social. Como dijimos anteriormente, el poder al producir reprime, por tanto, una fuente de resistencia puede emerger de las alternativas reprimidas y que quedan latentes. Otra fuente de resistencia puede proceder de otros lugares de conflicto. El poder nunca es total, siempre es focalizado; los márgenes abundan y amenazan a los poderes establecidos.

Hecha esta aclaración podemos volver y cerrar este punto sobre el poder. Cuando cierto orden ha sido constituido, cuando el poder ha borrado sus huellas y ha naturalizado el orden, los sujetos asumen sus vidas con una felicidad trágica. Los sujetos, constituidos por el mismo poder, son parte del orden. La forma de sus prácticas y representaciones, el curso de los acontecimientos se les presentan como necesarios, como cabalmente acoplados a la realidad. Las formas, sentidos y direcciones del mundo social se les presentan como ya constituidos, como predeterminados. Los elementos de la pluralidad pierden así su singularidad y el conflicto su radicalidad: “La política se volatiza en el destino” (Lechner, 1986: 44).

### 3. Estado: orden y unificación

El poder unifica. La producción de un orden es la producción de una totalidad unificada donde los componentes de la misma adquieren sentido por relación a la totalidad. El poder produce un orden de funciones, donde las diferencias dejan de presentarse como conflicto y se transforman en relaciones diferenciales, en posiciones funcionales a la preservación de la totalidad así

---

3 En otro lugar dimos a esta perspectiva el nombre un tanto intuitivo de *teoría de la fragmentación*, aunque en sentido estricto es más una concepción general que una teoría elaborada. Ver: Luis Claros, “La memoria colectiva como condición de posibilidad de lo público”, en: Gonzalo Rojas (coord.), *Lo público en la pluralidad. Ensayos desde Bolivia y América Latina*, (La Paz: CIDES/Plural, 2015), 71.

constituida. En ese sentido se dice que una característica del poder, además de la unificación, es la continuidad: el poder otorga continuidad, da lugar a la reproducción de la forma. El orden constituido por el acto de poder puede asumir diversas formas; en términos modernos las más importantes dada su amplitud serían: el capitalismo, la familia burguesa, el estado-nación y el eurocentrismo (Quijano, 2000: 214). Más allá de que se comparta o no las distinciones que elabora Quijano, lo interesante de su propuesta es que nos permite mostrar que existen diversos planos resultantes de diversos actos de poder. El eurocentrismo sería un orden de representación particular que estabiliza una forma de concebir el mundo y su historia. La familia burguesa sería un orden que rige las relaciones entre sexos administrando y reduciendo su diversidad, gestionando sus productos. El capitalismo es un orden de la producción y reproducción de valores, administrando las formas y productos del trabajo humano y su relación con la naturaleza. Dentro de esta lógica, ¿cómo concebir el estado?

Recurramos una vez más a un pasaje de Weber para emplearlo como gatillante de nuestra argumentación. Weber define al estado como “un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (1974: 43-44). Lo que típicamente se resalta para definir al estado es este monopolio legítimo de la coacción física. El otro elemento generalmente aceptado para definir al estado es la delimitación territorial, por tanto, el estado implica una institucionalidad continua en que determinado territorio tiene el monopolio legítimo de la coerción. Dicha delimitación territorial no necesita ser espacialmente continua, ya que su continuidad está dada por la referencia a un monopolio en la producción de normas con carácter coactivo y universal. La unificación que opera el estado se produciría, en primera instancia, mediante el monopolio que acabamos de señalar. El tipo de unificación que produce el estado está acompañado de cierta forma de estandarización, la ley en su universalidad produce una homogeneización del territorio al cual se aplica, así como produce la imagen de sujetos iguales en

sentido abstracto (Bonfeld, 2013: 195). Los sujetos se miran como iguales no solo en el sentido de una supuesta “igualdad humana” sino en tanto igualmente pertenecientes a una identidad colectiva dada por el estado. Es así como se gesta un “nosotros” que se eleva por encima de todo posible conflicto (O’Donnell, 2010: 79), un “nosotros” a partir del cual los sujetos se identifican con el orden del estado. Los mecanismos para gestar ese nosotros son diversos, desde la escuela y el ejército a los medios de comunicación masiva, pasando por la historiografía y las políticas culturales. Lo que aquí discutimos en términos teóricos puede ser apoyado por algunos datos históricos:

fueron los republicanos de la Tercera República, al llegar al poder en la década de 1880, quienes crearon de forma totalmente consciente las instituciones encargadas de constituir la nación moderna. Las instituciones nacionales –la escuela o el ejército– organizaron la vida colectiva en torno a prácticas regulares y difundieron un sistema de valores nacionales coherente. La unificación de la sociedad por medio de la centralización de la enseñanza y, en un sentido más general, de la administración francesa, aunque estas fuesen, al menos en parte, herencia de la monarquía, se reforzó por voluntad, heredada de los reyes por los republicanos, de construir una nación moderna en torno al estado y por medio de él. (Schnapper, 2001: 65)

El estado-nación se establece unificando y homogeneizando, procurando superar otros modos de unificación y diferenciación precedentes, por ejemplo, las pertenencias étnicas. Como hemos señalado párrafos arriba, la forma específica en que el estado procura superar esas otras diferenciaciones es mediante el imperio de la ley. La discontinuidad entre los hombres es superada mediante la universalidad de la norma que los interpela como sujetos de un estado. De esta manera se ve claramente que una de las características elementales de un estado es el deseo de unificación. Como señala Zavaleta, la “voluntad esencial de todo Estado, en efecto, es la unidad; el Estado es el símbolo de la unidad o la unidad de lo que no está unido en sus otros planos. Impone la unidad o, al

menos, tiene como fin supremo la unidad” (1988: 233). Sin embargo, si bien el deseo de unidad es una característica básica, no es distintiva del estado; el resultado de los diferentes actos de poder suelen ser formas de unidad. Tal como señala Lechner, el estado es una de las formas posibles que permite superar la discontinuidad entre los hombres (1986: 31), es decir, una entre otras posibles. Lo que distinguiría al estado de otras formas de unificación sería que éste se impone para preservar una diferenciación interna y funcional: la diferenciación entre dominantes y dominados. Volvamos a Zavaleta quien señala: “El Estado, en contraparte no es nunca la forma de la unidad de la sociedad sino la expresión de su diferenciación interna, es decir, la forma de dominar del lado dominante de la diferenciación” (1989: 71). Aquí aparece el otro componente que nos permitiría dar con el núcleo básico de una concepción de estado. Para captar la especificidad del estado será útil examinar brevemente como se caracteriza a las llamadas sociedades sin estado.

En sus investigaciones realizadas en el marco de la antropología política, Clastres señala que una constante de las sociedades primitivas es un rechazo sistemático de formas de acumulación económica o de prestigio que resulten en divisiones de la sociedad. El ejercicio del poder, entendido aquí sobre todo como ejercicio de la autoridad, no es monopolizado por una parte de la sociedad. La homogeneidad sería una característica definitoria de las sociedades sin estado, mientras que la división interna y su jerarquización sería propio de las sociedades con estado: “Todas las sociedades con Estado están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división” (Clastres, 1981: 112). Como puede apreciarse, el criterio de la división jerarquizada es una de las características definitorias del estado. Las llamadas teorías instrumentalistas se basan de igual forma en la idea de que la condición del estado es la diferenciación de la sociedad entre dominantes y dominados; una vez instaurada esa división el estado es visto como el instrumento mediante el cual la clase dominante preserva su posición. El monopolio de la fuerza, al cual nos referimos al principio de este punto, pertenece al estado

en tanto instrumento de la clase dominante. Ahora bien, más allá de las implicancias discutibles de una visión instrumentalista, lo importante es resaltar que el estado es una forma de unificación en la cual se preservan las diferenciaciones internas de la sociedad. En términos concretos esto se opera mediante el monopolio de la capacidad de producir leyes y hacerlas cumplir. En términos más generales, ello se opera impidiendo que las diferenciaciones internas se tornen puntos de conflicto. En términos teóricos, ello implica que las relaciones diferenciales no se tornen diferencias inconmensurables en disputa. Para ello, la creación del “nosotros”, que mencionamos párrafos arriba, es vital: los dominados se sienten parte de un mismo “nosotros” junto con los dominantes, se sienten parte de la misma historia y con los mismos fines generales. Cuando este “nosotros” funciona el estado vive en paz, cuando este “nosotros” empieza a ser cuestionado el estado recurre a la violencia manifestando una crisis de estado. La buena salud del estado depende del éxito en la asunción del “nosotros” y en la capacidad de reconducir todo potencial conflicto a la normativa estatalmente producida.

Para finalizar queremos retomar la idea de que el conflicto puede ser pensado bajo un horizonte distinto al de la guerra; consideramos que ese otro horizonte puede ser la democracia. En este ensayo queremos esbozar una idea general de cuál sería la posición de la democracia bajo una concepción de la política, el poder y el estado como la aquí presentada. La idea básica sería que la democracia es el momento de reactivación de la política. Obviamente esta afirmación depende de lo que se entienda por democracia. Dentro los cuatro conceptos de democracia que propone Zavaleta retomamos el de la democracia como autodefinición de las masas:

Si es verdad que es un oficio del hombre el disputar sobre las posiciones del mundo, la autodeterminación es ya la aplicación de ese ademán por parte de la masa. Es en ese sentido que lo que tiene el hombre de humano es lo que tiene de democrático, porque está contravirtiendo todo lo que existe. (1989: 86)

La democracia es el momento donde se disputa abiertamente la dirección del mundo compartido. Si se la piensa bajo la forma de régimen, sería aquel en el cual “las diferencias y rivalidades se encaren efectivamente de una determinada manera, no uno en que de algún modo se eviten o se nieguen” (Taylor, 2012: 21). La democracia permite la aparición del conflicto y la pluralidad. Retomando la idea base de Milner, de que la política es asunto de seres hablantes, la democracia sería un horizonte más apropiado para pensar el encuentro conflictivo de los diferentes; pero para ello la democracia no debe reducirse a un procedimiento o a un acto estatal, sino que debería tender a activarse en varios puntos de la vida social. La democracia puede ser el lugar del momento político, y, en la medida en que vehiculiza decisiones, la democracia será también el escenario de actos de poder. Sin embargo, la democracia se caracterizaría por permitir la reactivación constante del conflicto evitando la cristalización de los actos de poder. La democracia es el lugar donde la política nace y muere constantemente, por tanto, donde el tiempo hace su trabajo.

## 2

# Expansiones y contracciones de la democracia

Este capítulo ofrece una aproximación general sobre el llamado carácter democrático del gobierno.<sup>4</sup> Más que un análisis o estudio de la coyuntura política, procura visibilizar procesos de mediano plazo que en cierta manera marcan el ritmo del complejo devenir político en la Bolivia contemporánea. En ese sentido, procuramos evitar toda simplificación que califique a la situación actual, de manera taxativa, como democrática o antidemocrática. En el anterior capítulo, arribamos a un modo de pensar la democracia como el escenario donde se desedimentan las formas establecidas por el poder reactivando la dimensión profunda del conflicto, pero también como el escenario donde se toman las decisiones y se dan direcciones dando lugar a la institución de formas, por tanto, como el escenario donde el poder se da y produce. En este capítulo procuramos nombrar esa tensión, pensando la democracia como el lugar de procesos de democratización y concreciones institucionales que tienden a reducir tales procesos. La democratización correspondería, en parte, al momento de desedimentación, y la institucionalidad constituida al establecimiento de las decisiones y su curso. Partiendo de esta concepción general, es este capítulo, vemos cómo en Bolivia se manifiesta esta tensión. Vemos como se da apertura a procesos de

---

4 En este capítulo las referencias temporales de la enunciación corresponden al año 2016.

democratización inéditos que ocurren por fuera de la institucionalidad estatal y que afectan dicha institucionalidad, al mismo tiempo que ciertas formas institucionales procuran controlar y reducir tales prácticas de democratización. El actual proceso político que vive Bolivia sería un ejemplo intenso del funcionamiento de esta tensión. Antes de comentar el llamado proceso boliviano bajo la perspectiva aquí delineada, daremos, en las siguientes líneas, algunos elementos para nutrir dicha perspectiva.

Para poder caracterizar una determinada sociedad o régimen como democrático se necesita tener criterios o atributos claros que compongan el concepto de democracia, sin embargo, la definición de tales criterios o atributos dista de ser clara y, por el contrario, resulta problemática. Pese a ello, existen núcleos básicos que, más que dar elementos certeros para una definición completa, permiten decidir la presencia o ausencia de procesos o momentos de democratización. Parece ser que uno de estos núcleos básicos y generales consiste en pensar la democracia no como “un estado final predeterminado, sino como un resultado a largo plazo y con un final un tanto abierto, no sólo como un equilibrio factible sino como un futuro deseable e imaginario” (Whitehead, 2011: 15). En ese entendido, la democracia no puede definirse a partir de una lista de requisitos universales, sino como un impulso un tanto ambiguo en la medida en que no apunta a un objetivo absolutamente predefinido. Ese futuro deseable e imaginario de contenido abierto, tendría algunas características básicas: el proceso de democratización consistiría “en un progreso hacia un tipo de política más basada en reglas, más consensual y más participativa” (Ibíd.: 47). Estas tres características son bastante generales pero permiten estipular lineamientos básicos: cuando un proceso político se torna excluyente y arbitrario estaríamos ante un escenario de pérdida de democracia.

Otro elemento que viene a nutrir tradicionalmente la idea general de democracia es la de ciudadanía. Dicho término implica una concepción del tipo de sujetos que serían condición de posibilidad de la democracia: ésta “requiere o presupone la existencia de agentes autónomos, cada uno de los cuales forma sus propios juicios a la luz del análisis y el debate colectivo”

(Ibíd.: 33). De ello se deriva que la democracia implica la existencia de sujetos autónomos y deliberativos, esto último a su vez conlleva espacios de decisión colectiva. Al juntar estas ideas con las del párrafo anterior vemos que las características básicas de la democracia tienen que ver con la existencia de espacios reglados de deliberación con amplia participación, lo cual nos remite a la idea fundamental de la pluralidad. Podemos deducir que la democratización consiste básicamente en la generación y fortalecimiento de estos espacios de deliberación, lo cual implica la idea fuerte de que, en la medida en que dichos espacios se definen por la presencia de sujetos que discuten en tanto iguales, la democratización implica la producción de espacios de igualdad. Si retomamos la idea de que la democracia es un futuro deseado, se deduce que la idea de igualdad constituye el motor deseante que pone en marcha a la democratización. De ahí que, según Sorj, se derive la paradoja democrática, la cual consistiría en el “crecimiento de las expectativas igualitarias junto con el aumento simultáneo de la desigualdad social” (2008: 8), es decir, la generalización del imaginario de la igualdad junto con la producción efectiva de crecientes niveles de desigualdad. La paradoja surgiría del proceso mismo de ampliación del imaginario de la igualdad, en la medida en que éste permite producir cada vez más reivindicaciones identitarias que luchan porque se las considere iguales en tanto autónomas, lo cual a su vez genera una fragmentación social, circunscribiendo los objetivos de cada grupo a los límites específicos de su colectividad, restando de esta manera el alcance democratizador de sus demandas:

El impacto de esas nuevas identidades sobre el proceso de democratización de las relaciones sociales es contradictorio. Por un lado, ellas renuevan la vida democrática, pues expresan grupos sociales (mujer, las minorías sexuales, los grupos étnicos) oprimidos en el proceso de construcción del Estado moderno. Por otro lado, esas identidades no sólo producen un impacto limitado en la distribución de la riqueza, como limitan las condiciones de existencia de un debate sobre la igualdad en el conjunto de la sociedad, ya que muchas

veces están asociadas a un discurso y a prácticas institucionales construidas en torno a identidades colectivas impermeables. (Ibíd.: 40)

Las tendencias que limitan la democracia emergen de procesos de democratización contemporáneos. Estas tensiones serían constitutivas del fenómeno democrático: el deseo de democratización (de igualdad plena) se efectivizaría en situaciones concretas que restringen la realización plena de la igualdad. Esto explicaría que el impulso de democratización no tenga fin, ya que toda concreción es siempre limitada en relación al ideal. En ese sentido, la invitación de Whitehead a pensar la democracia como proceso de final abierto y no como situación alcanzada resulta el más apropiado. La inherencia de estas tensiones es explicitada por Canovan cuando propone entender la democracia moderna como un punto de intersección entre la política redentora y la pragmática. La visión redentora ofrece la salvación por medio de la política, propugna la posibilidad de que nos hagamos cargo de nuestras propias vidas, es decir, es un impulso al empoderamiento de los sujetos, postula la acción del pueblo soberano. En cambio, la visión pragmática se limita al objetivo de mediar pacíficamente los conflictos mediante normas, y se plantea simplemente como una forma de gobierno; para esta visión democracia significa instituciones (Canovan, 1999: 9-11). Lo que Canovan denomina política redentora sería lo que aquí hemos denominado el motor deseante de la igualdad, mientras que la política pragmática serían las concreciones efectivas y siempre limitadas de la democracia. La visión redentora reactualiza constantemente la necesidad de democratización ante las concreciones de democracia siempre limitadas de la visión pragmática. La tensión entre ambas visiones sería inerradicable. Traduciendo al lenguaje que aquí venimos empleando diríamos que la tensión entre el imaginario de la igualdad, y las institucionalizaciones siempre deficitarias de este imaginario son inevitables: el impulso democratizador surge de la no correspondencia del ideal democrático y las democracias efectivamente instituidas. A continuación veremos, de forma general, algunos elementos para estudiar cómo se despliegan estas tensiones y paradojas en el proceso boliviano.

## 1. Momentos de democratización profunda

Gran parte de lo que convencionalmente se llama el “proceso de cambio” es resultado de estructuras de movilización de larga data. Un recuento rápido tomaría como antecedente directo las movilizaciones indígenas tanto de tierras altas como de tierras bajas; desde el primer Manifiesto de Tiwanaku en 1973 y la primera marcha “Por el territorio y la dignidad” en 1990, estructuras organizativas pertenecientes a los pueblos indígenas habrían puesto en funcionamiento una serie de interpelaciones al Estado con el fin de ampliar los niveles de inclusión. Dentro de este amplio espectro de formas organizativas, también se debe tener en cuenta la larga historia sindical del país, la cual, después de la desintegración de las condiciones materiales del sindicalismo a mediados de 1980, se irradió de formas azarosas hacia el trópico de Cochabamba y a barrios periurbanos sobretodo en la ciudad de El Alto (Cajías, 2004: 18-28). La organización de las federaciones del trópico cochabambino, así como de las juntas vecinales de la ciudad de El Alto, son evidencia de la continuidad, en diferentes circunstancias, de tradiciones organizativas que actualizan mecanismos de decisión basadas en la deliberación colectiva bajo formas assembleísticas. A diferencia de ciertas tradiciones intelectuales de nuestro país que ven en estas formas organizativas una cultura política autoritaria, planteamos que la cultura política emergente en este tipo de tradiciones comunitarias y sindicales es sobre todo democrática, en el sentido simple y no idealizado de que genera espacios colectivos de deliberación y tomas de decisión. Este entramado de tradiciones asociativas funciona como un complejo escenario subterráneo en el cual radican ambiguos impulsos democratizadores, a los cuales las élites políticas de este país han tendido a resistir y descalificar o, en el mejor de los casos, asumir con cierto paternalismo.

Se suele señalar que una condición para la democracia es la existencia de una sociedad civil fuerte. En términos muy generales, una sociedad civil fuerte “sería aquella en la que las fronteras son muy amplias, los principios de civilidad son generalmente aceptados, y quienes se benefician de la libertad de asociación se

muestran activos en la promoción y defensa de su esfera de acción autónoma” (Whitehead, 2011: 101). Todas estas características –con las ambigüedades propias de toda organización compleja y con historia– son atribuibles a estos espacios comunitarios y sindicales de organización y toma de decisión, especialmente en lo que se refiere a la promoción y defensa de su esfera de acción autónoma. Además, implican una pluralidad de escenarios que trascienden la esfera estatal y han sido un contrapeso histórico del accionar de las élites que tradicionalmente han ocupado la maquinaria estatal. Las relaciones entre los ámbitos estatales y estas organizaciones han sido complejas, desde la simple indiferencia pasando por los pactos, hasta llegar, en momentos de crisis, a la acción armada del Estado en contra de tales organizaciones con el respectivo saldo de muertes.<sup>5</sup> Son pocos los momentos en donde estas estructuras de gobierno y autogobierno han entrado en los ámbitos de la regularidad estatal. En ese sentido, la idea de Whitehead citada párrafos arriba de que la democratización es el avance hacia un tipo de política basada en reglas, más consensual y más participativa, resulta conflictiva si por reglas nos reducimos a la institucionalidad estatal. La hipótesis que guía este capítulo es que en Bolivia, la democratización se ha dado a partir de tradiciones organizativas y de lucha que se han movido por fuera de las reglas institucionales del Estado y que, más bien, el Estado ha procurado controlar e, incluso, eliminar. Es en ese sentido que se puede hablar de democratizaciones subterráneas.

Una de las características del actual gobierno es que estas fuerzas subterráneas salen a la superficie con todas las ambigüedades que implican.<sup>6</sup> La fuerte presencia en ámbitos estatales de

---

5 La acción armada estatal contra colectividades organizadas en octubre del 2003 dejó 68 muertos.

6 Repetidamente hemos hecho alusión a “ambigüedades” en el seno de estas organizaciones. Esto para evitar pensar que idealizamos la acción de las mismas; sin embargo, reconocer que estas estructuras organizativas también pueden sucumbir ante captaciones caudillistas y ante cooptaciones estatales no implica dejar de ver que en ellas hay un impulso constante a restablecer espacios de deliberación y acción colectiva, y que son espacios

organizaciones sociales como las Federaciones del Trópico o la CSTUCB, hablan de un mayor grado de permeabilidad de la esfera estatal ante estas estructuras organizativas. Aquí debemos tener cuidado de no caer en una concepción elitista que ante tal situación no puede ver otra cosa que no sea una manipulación de las organizaciones sociales. Esta concepción elitista, muy recurrente en la intelectualidad boliviana,<sup>7</sup> no es más que una variante de la prosa de contrainsurgencia que tiene como efecto el restar toda agencia a los subalternos.<sup>8</sup> En franca oposición a este elitismo intelectual, nosotros vemos en las articulaciones del actual gobierno con las organizaciones sociales complejos y tensos juegos de negociación en los cuales, en ciertos momentos, las organizaciones ceden parte de su autonomía para lograr ciertos réditos corporativos, pero también en los cuales la lógica estatal se abre para incorporar decisiones producidas en espacios de deliberación no estatales. Esta incorporación puede ser vista como una diversificación de los centros de poder y una ampliación de los espacios de toma de decisión que no están canalizados por las vías regulares de la institucionalidad estatal. En ese sentido, si entendemos con Sorj que en “las sociedades democráticas, la esfera pública es el espacio político en el que se produce el pasaje de la voluntad individual a la voluntad colectiva, el lugar donde los individuos negocian sus intereses personales y sus representaciones del bien común” (2008: 12), podemos decir que la articulación del gobierno con organizaciones sociales representa la incorporación tensa de espacios en

---

de empoderamiento de sectores históricamente excluidos de las esferas de decisión estatal. Para comprender esto, no debemos ceder ante la tentación de pensar la deliberación bajo un estilo habermasiano, el cuál tiende ser idealizado. Reconocer que la deliberación, más que racionalidades neutras, implica luchas de poder nos aleja no sólo de los esquemas habermasianos sino también de las idealizaciones invertidas al estilo de H.C.F. Mansilla que caen muy fácilmente en descalificaciones de tales tradiciones de organización.

- 7 A partir de los trabajos de Pierre Bourdieu se puede ver que este elitismo de los sectores intelectuales parece ser congénito a la intelectualidad misma.
- 8 Para la noción de elitismo tal como la empleamos aquí, ver: Ranahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, (Barcelona: Crítica, 2002).

los cuales tradicionalmente se ha generado voluntades colectivas y representaciones del bien común. Por tanto, el actual escenario político, más allá de sus formas legales e institucionales, en la medida en que ha implicado mayor empoderamiento de actores vinculados a estas tradiciones organizativas de amplia cobertura, ha permitido producir fenómenos de democratización creciente que consisten precisamente en hacer permeable la institucionalidad estatal a tales ámbitos de toma de decisión colectiva. En ese sentido, podría decirse que el actual gobierno –más allá de sus intenciones– es mucho más democrático que cualquiera de los gobiernos que le precedieron en el último medio siglo, y, porque no, en la historia de este país.

Sin embargo, como procuramos mostrar al principio de este artículo, la democratización actúa en tensión con las formas efectivas de institucionalización, las cuales tienden a limitar tales impulsos democratizadores. El gobierno actual no es para nada ajeno a tales lógicas de limitación de democracia, y en cierto sentido ha acentuado muchas de ellas. Daremos un repaso breve a aquellas medidas que consideramos más sintomáticas de la tendencia no democrática del actual régimen de gobierno.

## **2. Momentos de reducción de democracia**

Junto a los procesos de democratización subterráneos que se articulan en el contexto del actual gobierno, tenemos tendencias contrarias: lógicas de personalización del poder y de imposición estatal que terminan reduciendo los ámbitos democráticos. A diferencia de anteriores gobiernos en los cuales la tensión democrática estallaba entre la esfera gubernamental y sectores movilizadas por fuera de los canales de mediación estatal, en el actual gobierno dicha tensión se desenvuelve en cierta forma tanto al interior como en el exterior del gobierno mismo. Aquí identificamos tres aspectos que evidenciarían los límites impuestos a la democratización: la intensificación (constitucionalizada) del presidencialismo, el intento de fragmentación de estructuras organizativas no estatales, y el

reforzamiento de lógicas electorales y partidarias como mecanismo privilegiado de decisión.<sup>9</sup>

Una de las características sobresalientes del actual gobierno es el reforzamiento del presidencialismo el cual pone en evidencia cierta “apuesta persistente que tenemos por buscar la personalización de un proyecto político, al que invertimos de una suerte de mesianismo para lidiar con nuestros problemas” (Rojas, 2013: 82). Esta concentración del poder de decisión en una figura personal limita la descentralización de los escenarios de deliberación, y, en última instancia, puede acabar por limitarlos absolutamente si es que la estructura institucional que legitima el presidencialismo no encuentra contrapesos en otras estructuras de deliberación y acción colectiva. Por otro lado, el mesianismo ha sido parte de las estructuras históricas de movilización indígena (claro ejemplo de ello es la figura de Tupaj Katari), y por tanto es parte de la ambigüedad inherente a las formas democráticas locales que mencionamos en el anterior punto. Este énfasis en la figura presidencial, articulado al uso recurrente de mecanismos electorales da lugar a lo que O’Donnell llama democracia delegativa, la cual se basa en la premisa de que “quien sea que gane una elección presidencial tendrá el derecho a gobernar como él (o ella) considere apropiado, restringido solo por la dura realidad de las relaciones de poder existentes y por un periodo en funciones limitado constitucionalmente. El presidente es considerado como la encarnación del país, principal custodio e intérprete de sus intereses” (O’Donnell, 2009: 12). Esta idea de la encarnación (que nos remite una vez

---

9 Uno de los lugares comunes a la hora de señalar la tendencia no democrática del gobierno es la compleja relación con ciertos medios de comunicación masiva. No mencionamos este tema porque consideramos que dichos medios, lejos de ser escenarios de libre expresión, operan como medios de defensa corporativa de las élites que usualmente son dueños o financiadores de tales medios. La estrategia de ocupación de medios por parte del estado, lejos de romper con dicha lógica, la reproduce funcionalizándola a sus intereses. Habría que realizar una revisión histórica de los medios de comunicación masiva para desmitificar su asociación con la supuesta libertad de expresión y la opinión pública.

más a la figura del mesías) implica reducción de pluralidad: si una persona se considera como encarnación de la totalidad de la nación, ello quiere decir que todo aquel que disienta con dicha persona estaría fuera de la nación. Esta forma dicotómica (nación/anti-nación) de trazar el espacio político no es ninguna novedad en la historia de Bolivia, sin embargo la continuidad de dicha figura, unida al reforzamiento de la personalización de la misma, implica sin lugar a dudas una forma de reducción de pluralismo y, con ello, de democracia.

El otro elemento de continuidad con las anteriores formas de reducción de democracia tiene que ver con el énfasis en los mecanismos electorales y los partidos políticos como modos y escenarios privilegiados para la toma de decisiones. En los últimos quince años hemos asistido a más actos electorales que en los veinte años de la llamada democracia pactada. Esta forma de reducción de otros espacios de deliberación se ha intensificado en la medida en que los actos de votación han sido empleados como mecanismos de “legitimación electoral para el afianzamiento de un líder que se nutre de ello para desplegar una línea de acción sin consideración a las perspectivas de los disidentes” (Rojas, 2011). Sin embargo, habría que matizar estas afirmaciones con el hecho de que el MAS, si bien va asumiendo una estructura cada vez más vertical, tiene en su interior una presencia de organizaciones sociales diversas mucho más amplia que la de cualquiera de los partidos protagonistas de la democracia pactada (o sus derivaciones actuales), los cuales tenían (y tienen) estructuras fuertemente verticales y con poca o ninguna democracia interna; eran (y son) sobretodo “organizaciones captadoras de votos... [que] carecen a menudo de una tradición de compromiso con la ‘civilidad’, o permiten poca ‘deliberación’ acerca de sus asuntos internos” (Whitehead, 2011: 124). En el caso del MAS, el uso recurrente de las urnas puede entenderse como un intento de mantener cierto control en los ámbitos institucionales del Estado amparados en una base social amplia. Una vez más aquí la tensión al interior del MAS entre fuerzas democratizantes y formas de reducción de democracia es latente. Esta tensión se manifiesta también en la fragmentación y división interna operada

en ciertas organizaciones, generando dirigencias paralelas afines al partido de gobierno en los momentos en que las otras dirigencias manifestaban una abierta oposición. Sin embargo, una vez más debemos tener cuidado de no caer en la idea simplificadora de que existe una manipulación desde arriba, y más bien ver que en los conflictos internos inherentes a tales organizaciones se despliegan diferentes estrategias, las cuales tienen como uno de sus factores las posibles alianzas con el partido de gobierno. En todo caso, la acción directa del estado en tales conflictos termina debilitando la autonomía y fuerza movilizadora de tales estructuras, reduciendo así espacios de deliberación y, por tanto, de democracia.

Responder taxativamente a la pregunta sobre el carácter democrático del actual régimen con un simple sí o un no es simplificar, tendenciosamente, la complejidad de los procesos políticos que se anudan en los últimos tiempos. Lo más que podemos hacer es identificar tendencias democratizantes que actúan en relación con tendencias reductoras de democracia. Si bien esto puede ser dicho casi de cualquier régimen contemporáneo, en el caso boliviano ambas tendencias alcanzan grados de intensidad bastante llamativos. Decir que el actual escenario no es democrático sería obviar la inédita participación de estructuras organizativas históricamente excluidas del aparato estatal; decir que el actual gobierno es totalmente democrático sería obviar la fuerza de la lógica de dominación estatal articulada a formas de personalización del poder. Ambas tendencias coexisten, se entrelazan y, en ciertos momentos, paradójicamente, se refuerzan mutuamente. La vida política de la Bolivia contemporánea es todo lo que se quiera, menos una invitación a la simplicidad.



### 3

## Miedo a la democracia

Cerramos el anterior capítulo llamando la atención sobre el riesgo de caer en lecturas que tiendan a simplificar la realidad política boliviana, ya sea porque califiquen la actual coyuntura como el avance seguro hacia la realización del ideal democrático, o la condenen porque representaría la pérdida de todo rasgo democrático. Uno de los posibles modos de evitar estos extremos es dirigir la mirada hacia aquellos que se encargan de describir o proponer formas de comprensión de la democracia. En lugar de aventurarnos de manera directa a enjuiciar la realidad política, proponemos analizar los presupuestos y perspectivas que suelen regir tales juicios. En este capítulo revisamos, con intención crítica, algunos planteamientos que son parte del debate en el terreno de las teorías contemporáneas sobre la democracia. En tales planteamientos, como mostraremos, encontramos tendencias antidemocráticas en el acto mismo de postular y defender la democracia. Veremos que en algunos planteamientos teóricos sobre la democracia se esconde un temor, un miedo a la pluralidad de sujetos que la democracia convoca. Si bien no analizamos planteamientos locales, el lector podrá percibir que las posiciones acá analizadas encuentran eco en nuestro medio intelectual.

Una de las tensiones inherentes al debate contemporáneo sobre la democracia es aquella existente entre la apertura a la participación de una diversidad de sujetos y posiciones, y la

delimitación de quiénes están habilitados para participar. En este capítulo analizamos los modos en que funciona dicha delimitación. La definición de quienes pueden participar suele consistir en la estipulación de una serie de características y atributos que deben tener los sujetos para ser considerados parte de la democracia. La carencia de tales características suele operar como el fundamento de formas de exclusión. La adquisición de tales atributos suele operar como mecanismo de homogeneización. En ambos casos estamos ante procesos de reducción de pluralidad. Estas formas de reducción implican un miedo a asumir la pluralidad en un sentido radical. Dicho miedo suele provenir de posiciones elitistas que bajo discursos progresistas generan formas de exclusión de todos aquellos que no se enmarcan en las normas consideradas como aceptables.

Uno de los grandes temas de nuestro tiempo es, sin duda, el de la democracia; posicionarse en contra de ella implica exponerse al abucheo colectivo. Gran parte de las acciones en el campo político intentan apropiarse del adjetivo “democrático”. El lenguaje de lo políticamente correcto tiene en la democracia a uno de sus núcleos articuladores. Sin embargo, si bien existe un consenso casi generalizado, por lo menos en tanto expresión pública, acerca de que la democracia es algo deseable y que lo anti-democrático debe ser condenado al ostracismo, los disensos aparecen en el nivel del uso concreto del adjetivo “democrático”. En tanto objeto de deseo, en tanto medio de legitimación, el significado del significante democracia es objeto de disputa. Si bien nada en el término democracia lo vincula fatalmente a cierto juego de significantes, existen ciertas conexiones que están lo suficientemente sedimentadas como para que sea difícil desanudarlas sin distanciarse al mismo tiempo de lo que se suele entender por democracia. Es a estas conexiones largamente sedimentadas a lo que se refiere José Nun cuando habla de la convención básica compartida tanto por los críticos de la democracia como por sus defensores, la cual consistiría en la creencia de que la democracia conlleva una situación donde *“el poder tiene como fundamento último el consentimiento libremente expresado de todos los ciudadanos”*

(2000: 19). La simplicidad de esta afirmación es solo aparente, las nociones de “poder” o “fundamento último” conllevan sendos debates que están fuera del alcance de este capítulo; aquí nos centraremos en expresiones como “todos los ciudadanos” y “consentimiento libremente expresado” ya que ellas generan dilemas fundamentales que afectan al núcleo de la convención básica sobre el sentido de la democracia. La vinculación básica entre democracia y la totalidad de ciudadanos está presente, por ejemplo, cuando se tilda a todo gobierno de no democrático por el hecho de que en ellos una minoría prevalece sobre la mayoría (Ranciere, 2006: 76). La vinculación entre democracia y consentimiento libremente expresado se evidencia, por ejemplo, cuando al tematizar la democracia en la Grecia antigua se enfatiza en la *parrhesia*, es decir, en la libertad de expresión en público (Galli, 2013: 16). Cuando, en términos modernos, se señala que la democracia consiste en el hecho de que el soberano es el pueblo, se apunta a la idea de esa totalidad de ciudadanos capaces de dar los designios del gobierno; de igual forma, cuando Claude Lefort, en términos contemporáneos, define democracia como una forma de sociedad en la cual el lugar del poder es un lugar vacío (2014: 44), conlleva la idea de que ninguna particularidad puede ocupar el lugar del poder con exclusividad, por tanto, que todas las particularidades tienen la posibilidad de circular por el lugar del poder. Como puede apreciarse, democracia implica, en su sentido más básico y aceptado, la posibilidad de que la totalidad de sujetos participe de una u otra manera en la decisión concerniente al gobierno.

Aquí no analizaremos los dilemas en torno a la cantidad, es decir, en torno al número de sujetos implicados, sino aquellos que surgen sobre la cualidad, esto es, sobre cuáles son los atributos y requisitos que deben tener los sujetos a fin de ser implicados en la democracia. En cierto sentido, la discusión sobre la cualidad antecede a la que emerge sobre la cantidad, ya que es la definición de la cualidad la que establece los límites de la totalidad a partir de la cual recién se establece el dilema de la cantidad. No nos referimos a la cualidad o calidad de la democracia, sino a la cualidad de los sujetos que se consideran integrantes de la totalidad pertinente a

la democracia. Una reducción de la cualidad implica una subrepticia reducción radical de la cantidad, y con ella de la pluralidad. A partir de esta diferencia entre cantidad y cualidad mostraremos que contemporáneamente la democracia se presenta como aquella forma de organizar y delimitar el ámbito y alcance de lo político en la cual, al tiempo que se busca incrementar la cantidad de sujetos participantes, en tanto seres biológicos y legales, se reduce los contornos de la totalidad mediante la estipulación de cualidades que definen a los sujetos pertinentes a la democracia. A la vez que existe un entusiasmo por la democracia en tanto proceso de inclusión ampliada, existe un temor ante la encarnación de los sujetos que podrían ser incluidos y situados como iguales en dicha inclusión ampliada. El entusiasmo y el temor suelen acompañar las formas en que se piensa la democracia. El temor opera excluyendo a determinados sujetos mediante la estipulación de ciertos atributos mínimos considerados necesarios para ser incluidos en la democracia. Lo interesante es la manera subrepticia en que son planteadas tales estipulaciones: un discurso progresista, entusiasta por la democracia, suele ser la vía mediante la cual se afirman tales exclusiones, tales temores. Veamos cómo se expresa esta tensión entre entusiasmo y temor en los escritos de algunos de los teóricos de la democracia.

## **1. Los incapaces, los dormidos**

La democracia, como dijimos en la introducción, implica una apertura a la posibilidad de que determinada totalidad de sujetos participe, ya sea de forma directa o mediada, en las decisiones sobre el acto de gobierno. Dicha participación implica que estos sujetos actúen manifestando de manera autónoma sus opiniones, es decir, de manera autodeterminada. Lo contrario a esto sería una situación de heterodeterminación, es decir, una situación en la cual lo que expresa un sujeto estaría determinado por una lógica distinta y externa. La situación más clara de heterodeterminación sería aquella en la que alguien obra de cierta manera porque recibió

una orden. Esta figura no resulta problemática. Los problemas surgen cuando la orden explícita está ausente, cuando un sujeto obra dándose a sí mismo –en apariencia– las normas de acción, cuando en realidad estas han sido predefinidas en otro lugar. En este caso, el sujeto cree que se expresa libremente cuando en realidad en su acción se manifiesta una fuerza externa. Este es el caso extremo de incapacidad de autodeterminación ya que el sujeto ni siquiera se daría cuenta de su condición heterodeterminada. La dicotomía apariencia/realidad funciona como núcleo de esta concepción: en apariencia son libres, en realidad son esclavos, por tanto, no son sujetos para la democracia. Un caso que revelaría las dificultades profundas de esta situación es el de los subalternos.

El subalterno es “alguien que se encuentra no solamente en un estado de objetiva subordinación, sino en condiciones de tal sometimiento psicológico que le impide incluso imaginar una mutación de su situación actual. No es el depositario de una cultura «diferente», alternativa a la dominante” (Pazé, 2013: 57). Esta concepción del subalterno como alguien absolutamente heterodeterminado se deriva de la crítica de Gayatri Spivak a Foucault y Deleuze. Repasemos rápidamente este debate para ver lo que está en juego en esta concepción del subalterno.

Foucault y Deleuze coinciden en criticar la imagen del intelectual como el portavoz esclarecido de los dominados, como aquel que tiene la responsabilidad de pronunciarse en representación de los más débiles. Afirman que las masas no necesitan ser representadas por los intelectuales, ni en términos políticos ni en términos gnoseológicos; las masas conocen su propia situación mejor que nadie: “saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos [que los intelectuales]; y lo afirman extremadamente bien” (1992: 85). Para Foucault, el problema radica en la existencia de un sistema milimétrico de poder que invalida ese saber y no en la capacidad de las masas para saber. La idea de que los intelectuales son los más capacitados para conocer la situación de las masas sería parte de ese sistema de poder que invisibiliza la producción de saber de las masas; los intelectuales “comprometidos” con la verdad serían funcionales a la reproducción del sistema de poder.

El sujeto dominado, tal como lo piensan Foucault y Deleuze, sería capaz de expresar libremente su interés, por tanto, sería un sujeto pertinente a la democracia. Spivak ve en este gesto los indicios de una política utópica y esencialista (2003: 210), una política que desconoce la dislocación constitutiva del subalterno. El subalterno, para Spivak, no es un sujeto autocentrado que exprese su identidad (sus deseos e intereses) con plena autonomía, su “identidad es su diferencia” (Ibíd.: 324), cuando habla no se expresa ninguna interioridad inmaculada, sino toda la exterioridad que lo atraviesa y constituye. De esta perspectiva se podría extraer la conclusión de que el subalterno, al ser por definición heterodeterminado, no puede ser un sujeto pertinente a la democracia.

El subalterno es parte de una cadena de sustituciones mediante las cuales se descalifica a los sujetos que deberían pasar a formar parte de los actos de gobierno: “El *demos*, la plebe, los subalternos, los «estúpidos» son cuatro figuras que aparecen en épocas diferentes, suscitando el miedo y la hostilidad de las clases cultas, acostumbradas a verse a sí mismas como candidatas «naturales» para gobernar” (Pazé, 2103: 14). Los sujetos que componían el *demos* eran considerados como niños, incapaces de juzgar las consecuencias de sus actos, movidos por la búsqueda del placer inmediato, expuestos a la manipulación y el engaño. Los miembros de la plebe no reunían las condiciones para participar en las decisiones del gobierno en la medida en que no tenían intereses materiales a largo plazo que preservar, es decir, propiedades por las cuales velar, y, sumado a ello, se hallaban en una relación de sujeción a aquellos que les proveían los medios de subsistencia; el resultado de ello era la imposibilidad de expresarse autónomamente debido a su sujeción material a los intereses de sus “proveedores”. Una vez más, se asumía que los sujetos que deberían ser incorporados mediante el acto democrático no eran pertinentes a la democracia por no reunir las condiciones para expresarse con autonomía. Como se deduce del anterior párrafo, esta negación se radicaliza cuando arribamos a la figura del subalterno. Los miembros del *demos* eran considerados moral e intelectualmente inferiores; en el caso de los miembros de la plebe se enfatizaba, más que en su inferioridad moral e intelectual,

en su condicionamiento producido por su sujeción material; en el caso del subalterno la sujeción no solo es material sino, sobre todo, mental, el subalterno es víctima de una violencia epistémica que le quita “la capacidad de ver el mundo con otros ojos que no sean de los opresores” (Ibíd.: 58). El subalterno, sujetado más que nadie a un poder opresor que se interioriza en él, actúa en concordancia a los deseos de sus opresores, sigue esos deseos como si fueran propios: “El subalterno habrá de ser visto como aquella persona que carece de los instrumentos cognitivos y culturales indispensables para formarse autónomamente objetivos, ideas, preferencias. Un sujeto fundamentalmente hetero-dirigido, cuya «libertad de la voluntad» está fuertemente condicionada.” (Ibíd.:70)

Esta imposibilidad constitutiva de ser sujetos para la democracia, la cual exige sujetos capaces de formarse criterios autónomamente, se extendería más allá de aquellos que son objeto de la violencia epistémica, e implicaría incluso a aquellos que no estando brutalmente condicionados por alguna sujeción material abdicar de su capacidad moral e intelectual y se subordinan a la influencia de los dominantes, ya sea por pasividad o por el influjo de la propaganda. Estos sujetos son los estúpidos. Subalternos y estúpidos, asumiendo como propia una visión del mundo que no es la suya, coadyuvarían con su accionar “voluntario” a la reproducción de su propia dominación. La democracia no puede contar con dichos sujetos porque de hecho, en sentido estricto, no serían sujetos sino simples objetos de la dominación. De este tipo de argumentaciones se deduce que la democracia, al abrirse a la participación de los subalternos y los estúpidos, se arriesga a perderse a sí misma al someterse al designio de aquellos que no piensan con cabeza propia. Ante esta situación, parecería que a la democracia le quedan dos alternativas: o reducirse restringiendo los límites de la totalidad abarcando una menor cantidad de sujetos, o ampliarse volviendo capaces a los incapaces para incluirlos, extendiendo así los márgenes de la totalidad. Las reflexiones de ciertos intelectuales asumen, desde una militancia democrática, la segunda alternativa. Lo que procuramos mostrar es que no existen diferencias sustanciales entre ambas: la conversión de los

sujetos para poder ser incluidos, lejos de ampliar los límites de la totalidad los confirma y disimula bajo una ampliación de la cantidad de individuos biológicos incluidos. Veamos con un poco más de detalle como esta supuesta ampliación vía conversión de los sujetos implica una estrategia más eficiente en la reducción de la pluralidad admitida. Esta reducción tiene como punto de partida, tal como como acabamos de mostrar, una caracterización de los sujetos como incapaces, y a su vez, esta caracterización se constituye a partir de un *deber ser* implícito, de una moral deseada, construida a imagen y semejanza de quienes suelen tener el monopolio de la voz pública. Esa caracterización elitista de los otros como incapaces lleva en sí un deseo de homogeneidad, un temor a la pluralidad en su sentido más radical.

## 2. Capacitar a los incapaces, homogeneizar el *demos*

La desconfianza hacia el *demos* es distinta de la desconfianza hacia la plebe, el subalterno y el estúpido. En el primer caso, el *demos* es presentado como una instancia de caos que puede trastocar el orden de las élites; en los otros casos, dada la eficacia de la dominación, los sujetos no harían más que reproducir el orden de las élites haciendo de la democracia algo inocuo. Sin embargo, pese a esta diferencia, tanto el *demos* como la plebe, el subalterno y el estúpido son vistos bajo la figura de la carencia, de la incapacidad, de la ceguera. La superación solo puede provenir del sujeto autónomo (figura de la plenitud), de aquel que ve el mundo como “realmente” es y que puede dar luz a los dislocados y dotar de impulso a los adormecidos, finalmente, despertar a los dormidos. La desconfianza hacia la plebe, el subalterno y el estúpido nos conduce hacia una desconfianza más profunda que la emparenta con aquella desconfianza hacia el *demos*: en todos los casos se produce una partición entre los que saben y los que no, y la desconfianza se irradia desde los que se asumen como poseedores de cierta verdad u orden de razones hacia aquellos que parecen no encajar en las normas del buen comportamiento y la urbanidad.

Esta desconfianza hacia los sujetos no pertenecientes a las élites (ya sean políticas o intelectuales) se manifiesta y expresa de dos formas en el discurso democrático. Como reducción de los grados y ámbitos de participación, y como reducción de los sujetos pertinentes mediante la exigencia de cualidades específicas. Ambas formas de reducción suelen articularse. La distinción entre gobierno del pueblo y gobierno de los políticos (Nun, 2000: 20) expresa muy bien el primer tipo de reducción. En el primer caso, la intervención de los sujetos implica un mayor grado de participación y la existencia de ámbitos en los cuales esta participación pueda ser más directa; en el segundo caso, los sujetos suelen cumplir la función de soporte del accionar de los políticos. Se traza de esta forma una separación entre ciudadanos y políticos profesionales, la cual se revela o justifica como una división entre los que saben y los que no. Schumpeter expresaba muy bien esta posición: justificaba la necesidad de contar con un estrato social que monopolice el ámbito de las decisiones políticas a partir de la idea de que es necesario contar con gente especializada. Los no especialistas no deberían entrar en el campo de la política, caso contrario nos arriesgaríamos a caer en el desorden, el error y el desastre. Como señala Blondiaux: “La desconfianza organizada con respecto al pueblo caracteriza al gobierno representativo, esta forma política en la cual una aristocracia elegida por sufragio universal reivindica para sí sola la legitimidad de actuar. En este marco, el pueblo, por fuera del momento de las elecciones, no existe” (2013: 69). En el caso del gobierno representativo, la “aristocracia” opera una exclusión por vía del procedimiento: el “pueblo” limita su participación al acto de elección de gobernantes, quienes una vez elegidos tienden a monopolizar los actos de decisión.

La otra forma de reducción de democracia nos parece más compleja y consiste, parafraseando a Lefort, en llenar el lugar simbólico del poder con ciertos atributos. Lefort señala que la burguesía se ha esforzado en poner límites a la democracia, circunscribiendo la posibilidad de elegir y ser electo a los estratos considerados poseedores de las capacidades adecuadas, la cuales

se componían en el siglo XIX de poder, riqueza y honor (2014: 45). Sin desplazar del todo al poder y la riqueza, reocupando en cierta forma el lugar del honor, la exigencia que se ha posicionado como central en los debates contemporáneos tiene que ver con la educación. La democracia implica la apertura de los espacios de gobierno, pero se asume que sólo deberían ingresar en dichos espacios aquellos sujetos con “altos niveles de educación” (Nun, 2000: 39). La exclusión por la vía del procedimiento se basa en la supuesta necesidad de un cuerpo de especialistas que monopolice los actos de decisión. La crítica realizada a esta exclusión no cambió sustancialmente los términos: criticó el monopolio pero no su fundamento, criticó el hecho de que un tipo de sujeto monopolice los actos de decisión, pero en lugar de poner en entredicho las cualidades del *deber ser* de ese sujeto solicitó que las mismas se extiendan al conjunto de la población.

Lo que en principio parece un gesto democratizante de extensión de los valores universales de la educación y el buen razonamiento, revela su violencia cuando vemos su concreción en contextos coloniales. La ciudadanía conlleva la transformación de los sujetos en ciudadanos, es decir, en seres con determinados atributos. La escuela se presenta como lugar de transmisión de un paquete cultural civilizatorio mediante el cual los indígenas deben dejar de ser indígenas para convertirse en ciudadanos (Rivera, S. 2010: 89-90). Educación y homogeneización cultural se articulan. Así como la generalización de la educación aparece como condición del ejercicio democrático, también representa la universalización de formas específicas de prácticas culturales. Bajo este espíritu Flores d’Arcais manifiesta: “Todas las revoluciones de la libertad han sabido que la universalización de la instrucción y de la cultura constituye, al mismo tiempo, una condición y un deber para la democracia” (2013: 70). El mismo autor explicita la necesidad de mecanismos institucionales para inculcar un *habitus* propio del ciudadano, lo cual conlleva, si asumimos el *habitus* en toda su extensión, la universalización de esquemas de pensamiento y acción. Dicha universalización implica reducción de pluralidad. Veamos en qué consiste este *habitus* ciudadano.

El ciudadano, el sujeto pertinente a la democracia, es un sujeto descarnado. A diferencia del supuesto comportamiento del *demos*, el ciudadano debe ser capaz de articular sus razonamientos más allá de sus intereses inmediatos; a diferencia de la plebe, el ciudadano debe independizarse de los intereses de sus superiores; a diferencia del subalterno y el estúpido el ciudadano debe ser activo, interesado en el bien público y capaz de hablar con razones. El sujeto debe salir de su adormecimiento y sueño profundo, debe despertar. El subalterno es como alguien que sueña, que concibe un mundo que no guarda correspondencia con su realidad; el estúpido es como alguien dormido, completamente pasivo. En ese sentido, despertar significa conocer la realidad tal cual esta es y ser activo en relación al interés público. Esto a su vez tiene una deriva particular: conocer la realidad tal cual esta es implica no solo estar informado sobre la misma, sino, no dejarse cegar por la pasiones, por los intereses inmediatos; de igual forma, ser activo en relación al interés público implica poder pensar más allá de nuestra particularidad y situarse en una especie de lugar universal. El ser racional, ese ser pertinente a la democracia, es un sujeto descarnado, un sujeto abstracto.

Esta solicitud, en apariencia razonable, de que los sujetos no se dejen cegar por sus intereses inmediatos y que piensen de forma universal, manifiesta una necesidad que parece corresponder a la democracia tal como esta ha sido pensada en la teoría política moderna. La exigencia de un sujeto descarnado, racional, abstracto manifiesta la necesidad de homogeneidad, como si el pensamiento democrático no tolerara la diferencia radical. Esa exigencia manifiesta la necesidad de toda una pedagogía, de un disciplinamiento: los sujetos deben obrar y pensar de determinada forma para ser ciudadanos. No nos referimos a que se impongan determinados contenidos, es decir, que para ser ciudadano se deba necesariamente pensar “x”, sino que se debe pensar de la forma “x”, comportarse en la forma “x”. Podríamos decir que nos referimos al contenido de la forma, o como señalamos anteriormente, a esquemas de pensamiento y acción. Esta es una manera de reducir pluralidad: una mayor cantidad de individuos pueden ser incorporados a la

democracia en la medida en que correspondan a determinado tipo de sujeto, en la medida en que repliquen una misma forma. Como decíamos al principio de este capítulo, la reducción de pluralidad opera mediante la exigencia de ciertas cualidades, mediante la exigencia de cierta forma.

A los intelectuales que se interesan por la democracia les preocupa la diferencia: en un nivel más superficial y manifiesto les preocupa la exclusión de los otros, sin embargo, en un nivel más profundo y reprimido les inquieta que los diferentes sean incluidos. Veamos este pasaje: “En la actualidad no son las masas las que constituyen un desafío para la democracia, sino su apatía, su resquebrajamiento interno y su falta de homogeneidad, tanto social como cultural... la ciudadanía democrática, sin el soporte de la homogeneidad cultural nacional, se vuelve aún más precaria” (Galli, 2013: 62-63). Las masas en tanto número, en tanto cantidad, ya no constituyen una amenaza para la democracia. Es su cualidad de apáticos, pero sobretodo, su heterogeneidad interna lo que resulta problemático. La masa ya no es temida por ser aquel todo compacto donde los sujetos se diluían en el movimiento irracional de la mecánica de la masa; aquí la masa es temida porque porta en sí la heterogeneidad. La recusación del tribalismo es otra de las maneras en que se expresa este temor a la heterogeneidad; veamos: “Este ser juntos, puesto en peligro constante y estructuralmente por los conflictos suscitados, se colapsa en el tribalismo (de los intereses, de los valores, y por fin de la sangre y el territorio)” (Flores d’Arcais, 2012: 67). Esta heterogeneidad pone en evidencia el conflicto, la división de la sociedad, la existencia de intereses encontrados. La unidad de la sociedad aparece como objeto deseado y a la vez amenazado cuando los intereses en conflicto son llevados a la arena pública. Si bien se podría argumentar que la democracia consiste en aquella situación en que los distintos sujetos en su pluralidad entran en diálogo y a partir de sus condiciones particulares proponen sentidos y decisiones, esto solo puede operar si el conflicto es reconducible a normas racionales, es decir, si el conflicto no es radical. En ese sentido, la democracia, pensada como un espacio de diálogo y búsqueda de

consensos, puede incluir la pluralidad solo en la medida en que ésta sea reducida. La forma concreta en que opera esta reducción es, como ya dijimos, mediante la exigencia de ciertas cualidades que harían de determinado sujeto alguien adecuado para la democracia; estas exigencias consisten en que los mismos se interesen en el bien común y sepan tomar distancia de sus intereses inmediatos, en “la exigencia de reciprocidad y de imparcialidad que pesarían sobre los participantes en la discusión y en el hecho de que deberían prevalecer los argumentos racionales, así como una búsqueda de universalidad” (Blondiaux, 2013: 66). A partir de estas exigencias no solo se logra que el conflicto sea reducido sino que se estipula que los sujetos que deseen entrar en el ámbito democrático deben comportarse de determinada forma, es decir, ser un tipo específico de sujetos. La consecuencia evidente de todo ello es que se reduce el alcance de la pluralidad admitida: las diversas formas de articular, pensar, afirmar y disputar intereses no son permitidas. Lo que estamos planteando, en la lectura crítica que aquí proponemos, se acerca bastante a las reflexiones de Ranciere respecto a la república:

la república moderna se identifica con el reino de una ley emanada de una voluntad popular que incluye el exceso del *demos*. Pero, por el otro, la inclusión de este exceso demanda un principio regulador: la república no necesita únicamente leyes, también necesita costumbres republicanas. La república es, entonces, un régimen de homogeneidad entre las instituciones del Estado y las costumbres de la sociedad (2006: 92)

En sentido estricto el exceso del *demos* no es incluido sino eliminado por medio de prácticas disciplinarias y principios reguladores. Las costumbres republicanas están estrechamente vinculadas con las exigencias de racionalidad y universalidad que comentamos párrafos arriba. El desprecio por el exceso del *demos* se manifiesta como exigencia de buen comportamiento; en el caso de las élites intelectuales se manifiesta como un llamado a universalizar la buena educación, la buena racionalidad, la moral y pureza revolucionarias. Todas estas exigencias forman parte de las estrategias de homogeneización puestas en marcha. Considerar dichas

exigencias como condición de la democracia es concordante con el deseo de unidad y homogeneidad, atributos que también eran vistos como condición para el funcionamiento de la democracia.

En este capítulo nos hemos focalizado de forma casi exclusiva en una manera determinada de pensar la democracia, o mejor dicho, en una de las ambigüedades o contradicciones que emergen en ciertas teorizaciones sobre ella. Nos hemos limitado a visibilizar un dilema, a identificar las aristas de un problema. Nos abstenemos de plantear soluciones, ya que en cierta forma consideramos que no existen soluciones al problema que aquí procuramos identificar; lo más próximo a una solución sería una disolución: modificar los términos del problema, sus bases y fundamentos. Esto conlleva modificar la manera en que se piensa y encara el tema de la subalternidad y, sobre todo, la totalidad de la que supuestamente sería parte. En forma más provocativa que argumentada asumimos que la resolución del dilema pasa por dejar de priorizar la idea de totalidad, y pensar la dispersión como supuesto ontológico, por tanto, asumir la fragmentación como condición inicial. Contingencialismo, pluralismo radical y pragmatismo pueden anudarse –no sin dificultades– en un pensamiento de la dispersión; existen bastantes antecedentes al respecto.

## 4

# Crecimiento económico o democratización

Los debates en torno a cómo comprender el desarrollo han sido amplios y hasta el día de hoy estamos lejos de arribar algún tipo de consenso. La economía se ha constituido en el campo privilegiado en el cual se han construido las principales teorías sobre el desarrollo, ello ha conducido en muchos casos a reducir desarrollo a crecimiento económico. Sin embargo, también se ha enfatizado en la diferencia entre ambos términos señalando que desarrollo es un concepto más amplio, que incluye al crecimiento económico pero agregando el tema de la equidad distributiva. La discusión se ha trasladado hacia cómo pensar una equidad distributiva acorde a un crecimiento económico acelerado y sostenido. En todo caso, dentro el terreno de la economía una cosa es clara: sin crecimiento económico no puede hablarse de desarrollo. Esta afirmación, que en principio parece incuestionable, ha sido sometida a crítica desde otros campos de estudio como la antropología, dichas críticas han procurado resignificar el término desarrollo en un sentido tal que el crecimiento económico deja de ser la variable principal.

En este capítulo no pretendemos avanzar hacia la discusión de tales posturas, sino que analizaremos algunas propuestas más convencionales en las cuales el crecimiento económico constituye una variable ineludible. Sin embargo, nuestro análisis asume que dicha variable no es la única ni la fundamental. Partiremos mostrando que por lo menos existen dos variables esenciales en

el concepto de desarrollo: aquella que tiene que ver con el incremento de la capacidad de satisfacer necesidades materiales de consumo, y otra vinculada con el incremento de la igualdad política y la capacidad de autonomía. El incremento de la capacidad de satisfacer necesidades materiales se concretiza en la noción de crecimiento del producto, es decir, crecimiento económico; el tema de la autonomía e igualdad política está vinculada a los procesos de democratización. Por tanto, los dos componentes del desarrollo serían crecimiento y democracia. Ahora bien, las relaciones entre ambos componentes no siempre han ocupado el centro del análisis. Por ejemplo, en aquellas perspectivas donde desarrollo se vuelve casi un equivalente de crecimiento económico la variable democracia no aparece; dentro las perspectivas que sí introducen explícitamente el tema de la democracia no existe consenso sobre cuáles son las relaciones de ésta con el crecimiento económico. Aquí exploraremos estas relaciones. Tomaremos como objeto de análisis varios textos que se centran en los problemas del desarrollo. En la revisión de tales trabajos identificamos tres tipos generales de relaciones: de independencia, de complementariedad y de contradicción. Veremos una a una estas relaciones con una intención más analítica y no la de hacer un balance, el cual requeriría de una revisión mucho más exhaustiva.

## **1. Los horizontes de la modernidad: crecimiento y democracia**

Como mencionamos, la noción de desarrollo tiene como uno de sus elementos centrales al crecimiento económico *per capita*, y se asume que para lograr dicho crecimiento se deben transformar las estructuras productivas no conducentes a tal incremento del producto. Además, se suele caracterizar a dichas estructuras no conducentes como arcaicas, atrasadas o pre-modernas, lo cual implica que las estructuras sí conducentes serían las propiamente modernas. Todas las teorizaciones del dualismo estructural, que han cumplido un papel relevante en las teorías del desarrollo, se

han movido en dicha distinción. El subdesarrollo se ha caracterizado como una situación en que tales estructuras pre-modernas son predominantes, por tanto, el desarrollo es pensado como el abandono o destrucción de tales estructuras y la adquisición o construcción de formas organizativas modernas. La siguiente definición de desarrollo muestra de forma clara este razonamiento:

En el fondo el desarrollo es el proceso de homologación de cada país con las principales fuerzas económicas y culturales de la edad moderna. Y sin embargo el proceso de homologación no ocurre al interior de una estricta lógica imitativa. Aunque el objetivo pueda ser relativamente claro (alcanzar estructuras productivas y niveles de eficiencia y bienestar parecidos a los de los países que se han convertido en modelos de “modernidad”) lo incierto es el camino que pueda conducir al objetivo deseado (Pipitone, 1997: 12)

Aquí se muestra claramente el núcleo duro de la noción de desarrollo: lograr instituir las estructuras productivas y culturales de la modernidad. El desarrollo pensado como el acto de cerrar brechas con los países llamados modernos implica esta homologación de formas económicas y culturales. Como puede apreciarse, el desarrollo no se reduce a un simple indicador de producción, sino que implica asumir formas organizativas sociales y económicas propias de occidente, o para ser más precisos, propias de la Europa occidental y su concreción contemporánea en los EEUU. Aquí no comentaremos los esquemas teleológicos y eurocéntricos subyacentes a esta concepción, simplemente queremos dejar en claro que el desarrollo se mueve en dos planos: el económico y el socio-cultural. Si bien en sentido estricto ambos planos están inextricablemente relacionados, en términos analíticos son diferenciables y pensables como componentes distinguibles del desarrollo.

Decir que el desarrollo consiste en la adquisición e instauración de estructuras organizativas modernas en el plano económico y socio-cultural es aún muy general. Debemos ver qué implican en concreto ambas dimensiones. Consideramos que una buena entrada a clarificar este tema consiste en rastrear el sentido de dos términos que sufrieron grandes transformaciones en la época

moderna, nos referimos a los conceptos de progreso y emancipación. Ambas transformaciones conllevan la idea de que el lugar de realización del progreso o la emancipación es el mundo y no así un más allá. El concepto moderno de progreso rompe con el sentido religioso al dejar atrás la idea de que el momento de la salvación es el momento del fin del mundo. Con la modernidad el horizonte de futuro es abierto, no tiene en la mira un momento de ineludible decadencia o final, por tanto, el progreso se realiza en este mundo y se postula como ilimitado (Koselleck, 2012). Esta forma de pensar el progreso, como ascenso realizado en el mundo, se genera en varios planos: como incremento de los conocimientos, como incremento de la capacidad de dominio sobre la naturaleza, como mejora de las condiciones de vida. Koselleck sintetiza de gran manera esta nueva concepción propiamente moderna de progreso:

La naturaleza permanece idéntica a sí misma, pero su descubrimiento avanza siguiendo una metodología que incrementa el dominio sobre aquella. Esto dio lugar a la determinación de fines de gran alcance relativos a la mejora de la existencia intramundana, que permitieron la sustitución de la escatología por lo incierto de un futuro abierto (Ibíd.: 102)

El concepto moderno de progreso converge en la mejora de la existencia intramundana. Si a ello le agregamos el desarrollo del capitalismo, llegaremos fácilmente a la idea de que esta mejora de las condiciones de existencia implica un incremento de las capacidades de producción y acumulación de la riqueza social. A su vez, el equivalente general de la riqueza social asume la forma monetaria, por tanto es comprensible que la forma paradigmática de medir la mejora de la existencia intramundana sea principalmente vía medición del incremento del producto según unidades monetarias. Esta transformación del concepto de progreso en el marco del desarrollo capitalista instala al crecimiento económico como parte del imaginario social y horizonte de deseos propios de la modernidad.

Otro concepto que sufre una transformación notable en la época moderna es el de emancipación. La noción de madurez

natural, el paso del infante al adulto, será visto más allá de los límites de la dependencia respecto al padre y será pensado como un imperativo moral y político. El ideal que nutre estos imperativos vinculan madurez con autogobierno. En la época moderna el concepto de emancipación designará ese proceso por el cual se adquiere la capacidad de autogobernarse. La Ilustración hará de esta capacidad un elemento universal, es decir, que será a partir de la Ilustración que los hombres asumirán como un derecho universal el no estar sometidos a los designios de otro hombre. Al igual que en lo ocurrido con el concepto de progreso, la realización de la emancipación será vista como una tarea intramundana: “Lo novedoso de la posición ilustrada consiste en esta ya no permite ninguna huida: ni a la interioridad aislada ni al más allá, dos instancias que hasta entonces habían funcionado como compensación a la servidumbre o a la humillación padecida” (Ibíd.: 115). La emancipación pasará a formar parte de los ideales de la modernidad en forma irrenunciable. Su forma de concreción será lo que en términos históricos se denomina la revolución democrática:

Esta ruptura con el *Ancien Régime*, simbolizada por la Declaración de los Derechos del Hombre, proporcionará las condiciones discursivas que permiten plantear a las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse en tanto formas de opresión. Esto es lo que va a constituir la fuerza subversiva profunda del discurso democrático (Laclau y Mouffe, 2006: 198).

En el *Ancien Régime* la subordinación adquiriría una legitimación como parte de un orden natural. La modernidad se caracteriza entre otras cosas por desnaturalizar ese orden social e instalar como nuevo prejuicio universal la idea de la igualdad humana. La democracia será vista como el modo de realización de dicha igualdad. A partir de entonces el principio de igualdad y autonomía será posicionado como una suerte de núcleo irrenunciable en las sociedades modernas. La articulación de diferentes tipos de movilización social, por ejemplo el movimiento obrero desde el siglo XIX, se dará en función de dicho imaginario democrático. Desde la

revolución democrática las sociedades occidentales se piensan a sí mismas como el escenario de la lucha y realización de los ideales de la democracia. Esto no quiere decir que esos ideales hayan sido plenamente alcanzados, sin embargo, tales sociedades construyen una imagen de su forma de ser a partir de lo que asumen como el ideal de lo que supuestamente deberían ser. En la construcción de dicha imagen están las nociones de progreso y emancipación y sus consecuentes despliegues en los términos de crecimiento económico y democracia. El principio democrático, compuesto por las ideas de autonomía e igualdad, es parte del horizonte de lo que se considera deseable en tanto sociedades modernas, por tanto, es parte fundamental de la organización socio-cultural a la que aspiran los procesos de desarrollo.

Hemos delineado lo que serían los horizontes de la modernidad en los cuales se configura la noción de desarrollo. Recordemos que desarrollo se definía como el proceso de homologación de las estructuras organizativas económicas y socio-culturales de un país con las de la modernidad. Pipitone, quien es el que da dicha definición de desarrollo, caracteriza a la modernidad con cinco atributos: 1) un individuo desligado de su posición tradicional, 2) la consolidación de estados nacionales, 3) la secularización del poder, 4) el capitalismo como forma de organización de producción de la riqueza, 5) la voluntad humana como impulsora del progreso (1997: 42). Por nuestra parte, consideramos que los primeros tres puntos se agrupan bajo la noción moderna de emancipación y se concretizan en el ideal democrático; en cambio, la convergencia de los puntos cuatro y cinco, englobados en la noción moderna de progreso, conducen a la búsqueda del crecimiento económico. En síntesis, las sociedades modernas se caracterizarían por dos temas fundamentales: una forma de organización económica que impulsa el crecimiento económico, esto es, el incremento de los niveles de producción y su realización en el mercado, y una forma de organización socio-cultural que impulsa la consolidación de criterios democráticos, esto es, la extensión del principio de igualdad y autonomía a diversas esferas de la vida social. Entonces el desarrollo, en tanto homologación de las formas organizativas

modernas, es la búsqueda de crecimiento económico y extensión de procesos de democratización. Lo que veremos a continuación son las relaciones entre estos dos ideales, los cuales nutren y dan cuerpo a la noción de desarrollo.

## **2. Crecimiento y democratización, mutuamente indiferentes**

Como dijimos al principio, buena parte de las teorizaciones sobre el desarrollo se centran en el crecimiento económico y no profundizan el tema de la democracia. Este gesto puede leerse de diversas maneras, la más evidente sería entender que la democracia no es una condición para el crecimiento económico. Otra alternativa es pensar que la democracia sería una resultante del crecimiento económico y que por tanto no es necesario hacer un tratamiento exclusivo de ella. Sin embargo, esta segunda alternativa está lejos de ser evidente. A continuación nos focalizaremos en los pasajes en los cuales se ve cómo crecimiento económico y democratización son pensados como si fueran mutuamente independientes, como si sus cruzamientos fueran solo eventuales y sin implicaciones necesarias.

Los estudios sobre el sorprendente crecimiento económico en los países asiáticos habrían mostrado que los regímenes democráticos no son necesarios para impulsar un crecimiento sostenido. Lo que se necesitaría sería: “Un estado fuerte (en versión democrática o autoritaria) capaz de generar una administración pública de gran eficacia y capaz de obtener de la sociedad un alto grado de legitimación” (Ibíd.: 18). El denominado estado desarrollista tendría la suficiente voluntad de transformar las estructuras arcaicas e instalar formas organizativas que potencien la capacidad y eficiencia productiva. De ahí que dicho estado pueda asumir formas autoritarias o democráticas, es decir, que el contenido organizativo de la dimensión político-social es indiferente en la consecución del objetivo de crecimiento. Ahora bien, uno podría preguntarse cómo es que se logra un alto grado de legitimación

sin procesos de democratización. La respuesta que da Pipitone es que la legitimación de dichos estados autoritarios se debe en parte a que se asientan sobre una larga tradición de regímenes no democráticos. El crecimiento económico puede lograrse transformando ciertas estructuras organizativas pero preservando otras, en este caso, aquellas vinculadas con modalidades de legitimación de la autoridad tradicional.

La llamada paradoja asiática consiste en que los regímenes autoritarios impulsan procesos de transformación que conducen al crecimiento económico: “No se reprimió a la sociedad para dejar las cosas inalteradas sino exactamente lo contrario: se reprimió (o se forzaron comportamientos) para crear condiciones del cambio” (Ibíd.; 60). Uno estaría tentado a señalar que en este caso concreto la democracia no solo no es condición del crecimiento sino que lo obstaculiza y que por tanto un régimen autoritario sería más adecuado a la consecución de los objetivos de crecimiento. Sin embargo, en la descripción de Pipitone no se llega a afirmar tal cosa, solamente se constata que la democracia es prescindible. Lo que sí añade Pipitone es que el crecimiento económico no conduce necesariamente a procesos de democratización: “La democracia ... no es un subproducto necesario del crecimiento económico y menos aún donde el crecimiento opera conservando grandes fracturas entre grupos sociales y relaciones privilegiadas entre élites políticas y grupos de interés económico” (Ibíd.: 45). La independencia es total: la democracia no es ni condición ni resultado del crecimiento económico y tampoco puede ser considerado con toda evidencia como un obstáculo.

En Miguel Angel Rivera hallamos un enfoque similar. Cuando procura explicar las razones del crecimiento de los países asiáticos enfatiza en la necesidad de conmocionar el orden existente. Esta conmoción no implica necesariamente el paso a un nuevo orden democrático. En el caso asiático la conmoción tiene que ver con la presencia de factores externos que amenazan la permanencia de las élites en el poder. El crecimiento sería algo premeditadamente buscado por dichas élites con el fin de contener la amenaza y preservarse en el poder (Rivera, M. 2010: 89). Bajo esta perspectiva, la

transformación que propulsa el crecimiento no implica un cambio de elites o una ampliación de su base, sino tan sólo un intento de preservar el poder mediante mecanismos que den mayor solidez y legitimación a las élites establecidas, permitiéndoles responder de mejor manera a las amenazas externas. Como vimos párrafos arriba, la obtención de legitimidad no está necesariamente asociada a mayores niveles de democracia sino que puede basarse en formas tradicionales largamente instaladas de organizar el poder y la autoridad.

Un último argumento que muestra esta indiferencia entre democratización y crecimiento, tiene que ver con uno de los elementos fuertemente resaltados en posturas como las de Rivera y Carlota Pérez, el cual consiste en la interrelación entre investigación científica, desarrollo tecnológico y patrón de producción. Lo que se denomina “crecimiento económico moderno” implicaría que el conocimiento científico y tecnológico se vincule plenamente a la producción industrial. Bajo este tipo de perspectiva, la condición clave para el desarrollo es la endogeneización de la ciencia, es decir, el hecho de que los estímulos económicos actúen como gatillantes de los emprendimientos en investigación científica y desarrollo tecnológico. En términos institucionales, la clave residiría en la articulación de los centros e institutos de investigación universitarios y no universitarios con las empresas. Es esta articulación la que posibilitaría una suerte de crecimiento económico sostenido, el cual es visto como el momento central del desarrollo. Como puede apreciarse, bajo esta perspectiva el tema de la democracia pasa a un segundo plano o incluso sale del horizonte, no es ni elemento condicionante ni resultado del crecimiento económico moderno.

Hasta aquí hemos resaltado y enfatizado aquellos momentos donde la independencia entre procesos de democratización y crecimiento es palpable. Sin embargo, también encontramos momentos argumentativos que nos llevan a pensar en otro tipo de relaciones: de complementariedad o contradicción. Esto no quiere decir que los trabajos aquí analizados pequen de incoherentes, sino que las diferentes aristas del desarrollo habilitan diferentes relaciones

entre democracia y crecimiento. A continuación veremos en qué sentido se puede decir que ambos procesos, democratización y crecimiento, se complementan.

### **3. Crecer para democratizar, democratizar para crecer**

Vimos que lo que se denomina “Estado desarrollista” es asumido como un factor central para la consecución de los altos niveles de crecimiento logrados por los países asiáticos. También vimos que dicho estado no precisa ser democrático y que, de hecho, en los países asiáticos fue autoritario. Sin embargo, algunos componentes de tal estado pueden asociarse a un creciente grado de representatividad que en términos muy generales podría vincularse con democracia. Lo que resaltan los estudiosos que comparan el caso asiático con el latinoamericano es el tema de la autonomía relativa del estado: mientras que dicha autonomía existiría en el caso asiático, una de las principales trabas al crecimiento en América Latina radicaría en la fuerte vinculación del estado a grupos de interés específicos (Pipitone, 1997: 71). Las características de un estado que genere crecimiento son, como ya mencionamos, las de un estado fuerte, y ello implica un estado que lejos de escamotear las capacidades creativas de una sociedad, las estimule y potencie; en ese sentido, un estado fuerte supone, como condición y como resultado, una sociedad fuerte, entendiéndose por tal una trama social integrada y coherente donde los agentes sociales tengan las condiciones para realizar sus potencialidades creativas. Podríamos asumir que un estado capaz de representar en mayor grado intereses generales, no los de grupos específicos de interés económico, capaz de potenciar la capacidad integradora y creativa de una sociedad es, en términos generales, más democrático que un estado que se identifica y opera para los intereses específicos de un grupo limitado y es incapaz de articular y articularse con las potencias creativas de su sociedad. La conclusión que se desprende es que a la larga, un estado con las características mencionadas genera las condiciones para ampliar los márgenes de la democracia, lo cual

permite fortalecer al estado potenciando su capacidad de impulsar el crecimiento económico. Bajo esta perspectiva, democracia y crecimiento se hallan en una relación de necesidad recíproca:

En el largo plazo, una democracia que opere en un contexto de alta segmentación social, de creciente polarización del ingreso entre clases, grupos o regiones, termina por ser insostenible por la imposibilidad de constituir un tejido social suficientemente homogéneo para que los individuos sean partícipes de un “juego” con reglas compartidas... De lo anterior se desprende que entre democracia (como forma del estado y como modalidad de vinculación entre Estado y sociedad) y desarrollo económico existe inevitablemente una estrecha vinculación... Donde la economía opera a favor de la fragmentación social, el Estado no puede operar naturalmente a favor de la democracia (Ibíd.: 88).

La cohesión social aparece como condición de la democracia, por tanto, cuando existen conflictos de intereses, distribuciones profundamente asimétricas de riqueza, etc. la democracia no puede mantenerse. El estado desarrollista, al no responder a intereses particulares y al buscar la integración de la sociedad, genera las condiciones para la democracia y, a la larga, necesitaría de ella para lograr su legitimación. Sin embargo, recordemos que la paradoja asiática nos presentaba un panorama en el cual los estados desarrollistas transformaban sus sociedades y rompían vínculos con grupos de interés a la vez que eran regímenes autoritarios que empleaban su capacidad represora contra la sociedad. ¿Cómo se articula la constatación del carácter autoritario de los estados desarrollistas realmente existentes con esta idea de que la democracia es necesaria e inducida por un estado fuerte impulsor de desarrollo? Consideramos que la única forma de que ambas afirmaciones no entren en flagrante contradicción es mediante el argumento del “largo plazo”: en el largo plazo la acción de un estado desarrollista que fortalece a su sociedad conduciría a ampliar los marcos de la democracia dejando atrás su carácter autoritario y represor. Nos parece que una argumentación de este tipo no es del todo satisfactoria ya que hace de la democratización

un fenómeno derivado, y pareciera ratificar que, por lo menos en el caso asiático, la democracia es prescindible a la hora de impulsar el crecimiento. Por tanto, la incorporación de la dimensión democrática aparece más como una manifestación de principios que como una exigencia teórica.

Diferente es el caso en la argumentación de Raúl Prebisch donde una democratización profunda aparece como necesaria para romper con las trabas al crecimiento económico. Uno de los principales obstáculos señalados por Prebisch es lo que denomina “espiral inflacionaria”, la cual se desata por la disputa por el excedente debido a la presión de los sindicatos y grupos intermedios por la elevación de sus remuneraciones. Si bien, en un primer momento, esta espiral inflacionaria puede verse como resultado del proceso de democratización que da mayor poder a sindicatos y grupos intermedios, en última instancia para Prebisch: “Esto ocurre cuando el proceso de democratización es muy débil o se encuentra trabado o manipulado por los grupos dominantes: democracia aparente y no sustantiva” (1981: 17). Es la falta de mayor democratización lo que conduce a la espiral inflacionaria, y ésta a su vez conduce a procesos políticos de reducción de democracia. El otro problema que enfrentan las sociedades subdesarrolladas es el consumo imitativo de las élites económicas, por tanto, los procesos de democratización al generar presiones sobre la decisión sobre el uso del excedente permiten reducir dicho consumo suntuario. Aquí una democratización profunda es parte de los procesos que permitirían encarar un manejo del excedente conducente al desarrollo; el horizonte que propugna Prebisch es el de una “planificación democrática” del excedente (Ibíd.: 20). Su propuesta implica un proceso en el cual los trabajadores van adquiriendo mayor participación en la propiedad de las empresas y, por tanto, en su gestión. De esta forma el consumo suntuario de las élites sería reemplazado por una mayor distribución del excedente entre amplias capas de la sociedad y con una planificación democrática con miras a un uso racional del excedente en el potenciamiento de las capacidades productivas. Como puede apreciarse, en Prebisch

la democratización es condición de un crecimiento económico sostenido motivado por la planificación del uso del excedente. Bajo esta perspectiva, democracia y crecimiento están en una estrecha relación: es la profundización de la democracia lo que permite impulsar un crecimiento estable y sostenido en el tiempo, en cambio, como vimos, una democracia superficial lleva a espirales inflacionarias y posteriores reducciones de democracia. A esto hay que enfatizar el hecho de que, para Prebisch, la democracia no sólo está vinculada a un régimen representativo circunscrito a la esfera del ámbito político, sino que la democracia, entendida como participación de amplias capas de la sociedad en la toma de decisiones, se extiende al ámbito económico. Consideramos que ese es el sentido de la profundización de la democracia: llegar a la gestión autónoma con una sustantiva participación de los trabajadores. En esta perspectiva democratización y crecimiento sostenido se implican de forma esencial.

Para poder ver la fuerza de esta relación en el trabajo de Prebisch, comparémosla con otras perspectivas donde si bien la democracia resulta importante no asume un papel esencial. Por ejemplo, en Rivera la democracia es resultado y no condición o componente del desarrollo. Los procesos de movilización social, de construcción de legitimidad que pueden implicar procesos de democratización suelen ser promovidos cuando el bloque de poder se siente amenazado: “El gobernante siempre tiene rivales de dos tipos: a) otros Estados deseosos de expandirse y abarcar los recursos y población del primero y b) otro grupo interno potencialmente capaz de hacerse con el poder” (Rivera, M. 2009: 202). En este esquema, la democracia opera como mecanismo de contención. En la medida en que ayuda a dar cohesión a una sociedad, la democracia permitiría hacer a un país más fuerte en relación a amenazas externas, a otros estados deseosos de expandirse. En la medida en que ayuda a dar legitimidad, la democracia permite a los gobernantes enfrentar con mayor solvencia a los grupos internos que procuran disputarle el poder. En ambos casos, la democracia funciona como un mecanismo orientado a neutralizar las posibles amenazas a los

gobernantes, en ese sentido, la democracia no puede ser profunda sino limitada ya que tiene como fin no la democratización en sí, sino la preservación de la élite gobernante en el poder. Un razonamiento similar encontramos en la argumentación de Dani Rodrik, para quién las instituciones democráticas son necesarias para producir ciertos ajustes macroeconómicos, para desactivar las posibles resistencias a situaciones económicas de choque. Cuando tales instituciones democráticas no existen o son débiles, las situaciones económicas adversas desencadenan “conflictos de distribución y el colapso económico” (Rodrik, 2011a: 146). La democracia se reduce a un mecanismo de canalización del conflicto por vías institucionales, por tanto, sólo se hace necesaria ante una situación amenazante de disputa por el poder. Sin embargo, para Rodrik la democracia también cumple un rol vinculado a la eficacia en la toma de decisiones: “los sistemas políticos participativos representan el mecanismo más eficaz para procesar y acumular los conocimientos locales... las democracias participativas hacen posible un crecimiento de mejor calidad” (Ibíd.: 25). Si bien la democracia no aparece como una condición *sine qua non* para el crecimiento, sí es necesaria para producir uno mejor. Bajo estas perspectivas, la relación entre democracia y crecimiento no es esencial, la democracia actúa como un facilitador de crecimiento y, por tanto, el grado de democratización deseado está en función del conflicto a ser superado.

Puede verse que las formas de concebir la relación de complementariedad entre crecimiento y democracia se mueven entre dos polos. Uno, al estilo Prebisch, en el cual la democratización de la sociedad es condición necesaria para encaminar procesos de desarrollo y en el cual, además, la democratización es amplia y no se limita al ámbito estrictamente político, y otro polo en el cual la democracia es más un mecanismo que permite sortear ciertos obstáculos al crecimiento. Rivera se encontraría más cercano a este último polo mientras que Rodrik parece oscilar entre ambos. Para finalizar, analizaremos aquellos argumentos que nos hacen pensar que la relación entre democracia y crecimiento no es de complementariedad ni de indiferencia, sino de contradicción.

#### 4. O crecemos, o democratizamos

El primer elemento que conduce a pensar que el crecimiento económico se logra no solo sin democracia sino a costa de ella, se deduce de la propia definición que vimos de desarrollo. Recordemos que Pipitone señala que el desarrollo debe entenderse como el proceso de homologación con los países desarrollados, a ello agrega que “la homologación supone un acto de violencia tanto hacia adentro como hacia afuera” (1997: 17). Este acto de violencia implica el aniquilamiento de formas de vida denominadas tradicionales; a este acto de destrucción de estas otras formas de vida Rivera denomina “externalidades negativas” (2011: 446). Este acto de destrucción violenta es, desde estas perspectivas, condición de posibilidad del crecimiento económico. Uno estaría tentado a pensar que esto es una exageración o una excepción en las reflexiones sobre el desarrollo, sin embargo, es parte implícita o explícita –como en los casos que acabamos de citar– de la forma general de concebirlo. Si desarrollo es emular otras estructuras socio-culturales, se entiende que su consecución sólo puede lograrse ejerciendo violencia sobre las partes de la sociedad que sea desea reemplazar. Esto a su vez implica que mientras más subdesarrollado se considere un territorio, la violencia ejercida será más intensa y extensa. En gran medida eso es lo que habría ocurrido en los países asiáticos: “el estado desarrollista en Asia disciplinó a la sociedad, para lo cual es prácticamente ineludible al menos el uso [de] métodos dictatoriales” (Ibíd.: 454). Aquí resulta evidente que el crecimiento no puede gatillarse con regímenes democráticos, a menos que esperemos que grupos socio-culturales estén dispuestos a autodestruirse. La disyuntiva se planeta en términos de exclusión recíproca: o crecemos, o democratizamos. Debemos matizar nuestro análisis recordando que, como vimos en los puntos anteriores, se asume que en el largo plazo el crecimiento brinda condiciones para impulsar procesos de democratización. Aquí estamos resaltando los momentos argumentales en los cuales la búsqueda de crecimiento es contraria a la democracia.

Siguiendo con esta lógica, Hirschman señala que una de las trabas al crecimiento son las actitudes y acciones que “segrega” el llamado sector tradicional (1981: 56). Por tanto, el progreso económico se logra destruyendo tales actitudes e instalando otro tipo de disposiciones materiales y subjetivas a las cuales Hirschman denomina “capacidad para invertir”. Como puede verse, el reconocimiento de otro tipo de sujetos sociales y culturales resulta incompatible con los objetivos del crecimiento económico. Existe cierta lógica colonial en este tipo de razonamiento, la cual se hace un tanto evidente cuando se tematiza la importancia de la inversión extranjera. Se asume que es esta fuerza extranjera la que traería consigo las nuevas disposiciones, y que llegaría a ser más efectiva que una acción interna en la medida en que no tendría las inhibiciones de un gobierno que no puede estrellarse frontalmente con su sociedad (Ibíd.: 2014). La inversión extranjera representa no solo la llegada de recursos monetarios, sino de disposiciones socio-culturales que tendrían que expandirse a lo largo del territorio nacional receptor de dicha inversión extranjera. No es casual que cuando Hirschman refuta la teoría del crecimiento equilibrado lo haga arguyendo que esta no sería posible “sin una colonización extranjera completa” (Ibíd.: 61). Hirschman descarta la idea de una “colonización extranjera completa” no por indeseable sino por inviable. De hecho, su forma de comprender el efecto de la inversión extranjera implica pequeños momentos de colonización, en los cuales dicha inversión conlleva una destrucción de las disposiciones socio-culturales locales. Entonces, en los países llamados subdesarrollados, el momento inicial del crecimiento va aparejado de procesos que nos alejan del reconocimiento democrático.

Finalmente, mencionaremos un tema caro para los economistas, el cual tiene que ver con la generación de un clima adecuado para la inversión extranjera. Se suele señalar que uno de los principales obstáculos para atraer dicha inversión reside en una legislación laboral que conlleve altos niveles de protección a los trabajadores (Morales, 2012: 234). Bajo esta perspectiva, la generación de un clima favorable para las inversiones tiende a asociarse con la reducción de derechos laborales. Esta reducción de derechos

suele implicar la limitación de las capacidades de organización de los trabajadores, y por tanto, una merma considerable en su incidencia en la toma de decisiones. Dicho en pocas palabras, generar un clima favorable a la inversión privada ha estado asociado a retrocesos en los procesos de democratización. Parafraseando a Fajnzylber, quien señala que el crecimiento *per se* no conduce a la equidad (1992), podríamos decir que el crecimiento *per se* no conduce a la democracia, y bajo estas perspectiva, por lo menos en el corto plazo, la limita y elimina. Democracia y crecimiento aparecen como dos procesos que se contraponen y se excluyen recíprocamente.

Hemos visto los tres tipos de relaciones que se pueden establecer entre crecimiento económico y democracia (de indiferencia, de complementariedad y de contradicción); también hemos visto que los aspectos que conducen a cada una de estas relaciones coexisten, en muchos casos, sin dar cuenta de las tensiones que implican. La tarea de examinar meticulosamente los lazos entre democratización y crecimiento debe seguir desplegándose si consideramos que el desarrollo moderno tiene como principales horizontes de deseo el mejoramiento de las condiciones materiales de vida y la ampliación de los espacios de decisión, es decir, la ampliación de las capacidades productivas y de los espacios de democracia. En este capítulo, nos limitamos a resaltar algunos puntos problemáticos, a partir de la lectura atenta de pasajes que nutren distintas perspectivas sobre el desarrollo. En el siguiente capítulo continuamos con esta labor pero eligiendo otra entrada: focalizándonos en la problemática referente a la universalidad y pluralidad y cómo la misma aparece en las teorías del desarrollo.



## Universalismo, violencia y teorías del desarrollo

El desarrollo se ha posicionado como un objeto de deseo incuestionable. Los organismos internacionales, los estados, las universidades, etc. suelen tratar de justificar sus acciones y programas en función de algún componente de lo que consideran es el desarrollo. Una vez que se acepta que todos desean desarrollo surgen varios debates en torno a cómo se debe conseguir dicho objeto de deseo: ¿qué debe considerarse como un componente del desarrollo?, ¿cuáles son los mejores mecanismos para promoverlo?, ¿cuáles son los principales obstáculos que deben superarse?. Cada una de estas cuestiones tiene como presupuesto que el desarrollo es algo que debe lograrse, y ello a su vez implica que ese logro consiste en pasar de una situación sin desarrollo o de menor desarrollo hacia un estado final desarrollado o con mayor desarrollo. Sin embargo, también se han planteado preguntas que interrogan sobre dicho presupuesto, es decir, sobre la deseabilidad misma del desarrollo, aunque tales interrogantes son minoritarias en el debate y suelen tener poca incidencia institucional.

Cuestionar sobre la deseabilidad del desarrollo implica preguntarse sobre su sentido fundamental, por tanto, conlleva llevar los debates un paso a atrás: de las indagaciones sobre cómo lograr el desarrollo a los cuestionamientos sobre cuáles son sus basamentos e implicancias. Este capítulo se mueve en este último nivel, es decir, en el de las interrogaciones sobre las

implicaciones básicas de la idea de desarrollo. En cierta medida, es una reacción a aquellos elementos implícitos e incuestionados que fundamentan diferentes concepciones de desarrollo, es una reacción de desconfianza ante las certezas primarias de los teóricos del desarrollo. Lo que pretendemos mostrar es que las nociones de desarrollo, tal como aparecen en perspectivas clásicas como las de Arthur Lewis y Albert Hirschman, y en perspectivas contemporáneas como las de Jeffrey Sachs y Dani Rodrik, todas ellas distintas entre sí, comparten unos presupuestos que implican violencia. Nuestra argumentación se ordenará articulando dos momentos: el primero mostrará que una especie de darwinismo social no explícito fundamenta la idea de desarrollo, el segundo, que el desarrollo conlleva violencia en la representación de lo social y cumple funciones de hegemonización.

## **1. Destrucción diacrónica: transiciones y escaleras**

Las diferentes teorías del desarrollo, en la medida en que combinan aspectos positivos y normativos, conllevan una filosofía de la historia. Asumen que el devenir de la humanidad sigue un curso de ascenso que nos conduce desde situaciones valoradas negativamente hacia situaciones valoradas positivamente. En ese sentido, el trayecto del devenir no sólo asume la forma de un “así son las cosas”, sino de un “así deben ser las cosas”. Valoraciones ético-morales fundamentan las construcciones teóricas de gran parte de los estudios sobre el desarrollo; ello se hace evidente cuando dichos estudios traspasan el ámbito de la simple descripción del despliegue de los fenómenos y se prestan a fundamentar políticas económicas, sociales, etc. La propia distinción entre países desarrollados y subdesarrollados conlleva una valoración ético-moral que claramente pone el signo negativo en lo subdesarrollado y el positivo en lo desarrollado. Una idea de progreso altamente discriminatoria opera en tales concepciones.

La idea de transición es una de las nociones fundamentales en el debate sobre el desarrollo. Esto puede verse de manera clara en

publicaciones correspondientes a la década de 1950. Una de las principales motivaciones de trabajos como los de Arthur Lewis es hallar el tipo de instituciones que favorecen el crecimiento económico y, por tanto, dar cuenta de aquellas que lo obstaculizan, esto con el fin obvio de destruir las últimas y construir las primeras. Cuando se habla de instituciones que favorecen al crecimiento económico se piensa de manera casi inmediata en las instituciones de los llamados países ricos, mientras que las instituciones a destruir serían las prevalecientes en los países pobres. Al respecto Lewis señala:

No creemos que existan etapas de desarrollo por las que debe pasar necesariamente toda sociedad... Nuestro pronóstico se efectúa en el nivel más pedestre de indagar hasta qué punto los cambios que han ocurrido en los países más ricos puede esperarse que se repitan en los países más pobres, si es que estos se desarrollan. (1968: 464)

Este pasaje muestra que al mismo tiempo que se niega la existencia de “etapas de desarrollo” se postula que, sí queremos desarrollo, debemos transitar desde lo que ocurre en los países pobres a lo ocurrido en los países ricos, es decir, replicar las etapas del proceso vivido en estos últimos. Lo que Lewis niega es que el desarrollo sea un proceso inevitable, más no que sea deseable y que implique un proceso de transición de determinada situación negativa a una más positiva. En la medida en que esta transición no está predeterminada necesita de la acción política para llevarse a cabo, por tanto, la teorización formaría parte de dicho accionar político al identificar qué instituciones deben ser removidas y cuales instauradas. Aquí se puede ver cómo los teóricos del desarrollo se perciben como agentes del proceso de transición. Lo que queremos enfatizar es que el desarrollo se plantea como una especie de asimilación de las lógicas institucionales de los llamados países ricos, lo cual se verifica en el rol asignado a la inversión extranjera. Veamos con atención las palabras de Lewis:

Si se llega a disponer de más capital, proveniente, por ejemplo, del exterior, lo más probable es que llegue acompañado de nuevas

tecnologías y afectará posiblemente la conformación de las instituciones y de las actitudes humanas. Si se descubre un nuevo conocimiento, la inversión será estimulada y las instituciones sentirán su influjo. Si las instituciones se tornan más liberales, el esfuerzo humano aumentará y se aplicarán más conocimientos y capital a la producción (Ibíd.: 465).

Lo que aquí aparece como un ejemplo más, es en realidad el paradigma del desarrollo. La acción desde el exterior desencadenaría un proceso acumulativo de transformaciones que terminarían configurando una situación a imagen y semejanza de la realidad de la cual proviene la fuerza exterior. Este cambio solicitado por Lewis se mueve en varias dimensiones: tecnológica, actitudinal, institucional, etc. Es decir, implica una modificación total de las disposiciones objetivas y subjetivas de una sociedad. El sentido de dicha modificación total es el de replicar los modos de otra sociedad, en este caso, de aquella considerada rica.

Como vimos en el anterior capítulo, la imitación como sentido del desarrollo está también presente en otro connotado teórico: Albert Hirschman. Según este autor: “Una vez que el progreso económico es una realidad visible en el país pionero, la fuerza del deseo de imitar, seguir y alcanzar, llega a ser, obviamente, un determinante importante de lo que pasará entre los países que no fueron pioneros” (1981: 20). Si bien Hirschman es muy cauteloso a la hora de nombrar el tipo de instituciones que darán curso al desarrollo, asume que –en una especie de proceso de ensayo y error– los países subdesarrollados hallaran los diseños adecuados que permitan alcanzar a los “pioneros”, es decir, a los países desarrollados. El deseo de imitación implica la destrucción de aquellas instituciones contrarias a dicho deseo, por ejemplo, las estructuras comunales<sup>10</sup> en la cuales la gestión del excedente inhabilita procesos de acumulación. Este tipo de estructuras comunales que deberían ser destruidas son las que suelen asociarse a lo que bajo estas teorías se denomina sector tradicional. La significación de

---

10 Hirschman parece estar pensando en estructuras con características similares a las llamadas “sociedades contra el estado”.

lo que es el sector tradicional se produce en oposición a lo que se denomina sector moderno, y esto último adquiere contenido mediante la asociación a las lógicas institucionales de los países ricos. Bajo este razonamiento, el desarrollo es pensado como la paulatina destrucción del mundo tradicional y la expansión y generalización del sector moderno. Debemos recordar que lo que se destruye y se crea en este proceso son tanto disposiciones objetivas como subjetivas, es decir, formas tecnológicas, institucionales, actitudinales, emocionales, etc. Por ejemplo, para Hirschman, el desarrollo se ve frenado por la falta de determinadas actitudes y capacidades para tomar decisiones para invertir (Ibíd.: 45), esto implica que el desarrollo se da mediante la generación de una disposición subjetiva que guie el comportamiento hacia procesos de acumulación objetiva. Al igual que en Lewis, la acción externa resulta un factor desencadenante para la producción de dichas disposiciones subjetivas: “el capital extranjero... trae consigo ciertas capacidades y habilidades que son particularmente escasas... Un ejemplo de esto es lo que se ha venido a llamar mentalidad de crecimiento” (Ibíd.: 48). Esta vital función atribuida al capital extranjero deriva de la idea de desarrollo que rige los enfoques de Lewis y Hirschman: el desarrollo, al ser destrucción de las formas locales y construcción vía imitación de formas nuevas, puede darse de manera más efectiva si facilitamos el arribo desde el extranjero de las formas que deseamos imitar. El capital extranjero no sólo implica la llegada de recursos monetarios, sino de disposiciones subjetivas y objetivas, de actitudes, mentalidades y diseños institucionales. Como puede apreciarse, las teorías del desarrollo asumen que existen estructuras sociales inferiores que deben ser destruidas –estas suelen ser formas locales de administración de la política y la economía– y que las formas institucionales de los países ricos son superiores y deben ser generalizadas.

Uno podría pensar que esta manera de concebir el desarrollo corresponde a visiones ya pasadas de moda, propias del ámbito intelectual de las décadas de 1950 y 1960, sin embargo, están presentes en concepciones contemporáneas de amplia difusión. Jeffrey Sachs emplea la metáfora de la escalera, la cual pone en evidencia

que el desarrollo se concibe como un ascenso escalonado desde situaciones valoradas como inferiores hacia situaciones valoradas como superiores. El punto más bajo de la escalera sería aquel que Sachs llama economía de subsistencia y que es equiparable a lo que se denomina sector tradicional. El primer escalón que nos permite ascender por la escalera es el de la economía comercial, posteriormente se pasa a una economía de mercado emergente para, finalmente, arribar a una economía basada en la tecnología (Sachs, 2008: 282). Como puede verse, uno de los ejes de esta progresión es la paulatina monetarización de la economía, por tanto, la vía del desarrollo implica la destrucción de formas de producción, distribución y consumo no monetarias y la expansión creciente e intensificada de relaciones mercantiles. Otro eje de esta progresión, íntimamente vinculado con el de la creciente monetarización, es el de la acumulación: el desarrollo implica la generación de formas institucionales que permitan una creciente acumulación. Finalmente, el tercer eje es de la tecnologización: el desarrollo conlleva el desplazamiento de formas tecnológicas consideradas arcaicas por las formas tecnológicas de los denominados países avanzados. Aquí es donde reaparece como una constante de las teorías del desarrollo la importancia que la influencia externa desempeña en la conducción de los países subdesarrollados hacia el desarrollo. Sachs enfatiza en que uno de los obstáculos al desarrollo es la imposibilidad de que tecnologías del extranjero puedan ingresar en las economías locales (Ibíd.: 280). Una vez más, la destrucción de formas sociales distintas a las del llamado “mundo rico”, la asimilación de las formas sociales y tecnológicas de ese mundo situado como objeto de imitación, aparecen como los marcos generales que dan sentido y contenido al desarrollo.

Estaríamos inclinados a pensar que una visión altamente contextual rompería con el evolucionismo universalizante propio de las teorías del desarrollo, sin embargo, la perspectiva unilineal del progreso parece ser la nota fundamental incluso en tales visiones contextualizantes. Dani Rodrik reitera en más de una oportunidad que las políticas adecuadas para promover el desarrollo dependen de los diferentes contextos, sin embargo, esta opinión debe ser matizada

al analizar mejor la perspectiva en la cual se enmarca. El argumento de Rodrik se mueve en dos niveles: el de la universalidad y el de la particularidad. En el nivel de la particularidad se encuentran los entornos inmediatos de las familias, empresas, etc.; en tales entornos existen oportunidades y restricciones singulares que deben ser asumidas en su especificidad, es decir, con políticas adecuadas a tales particularidades. La argumentación de Rodrik, focalizada en este nivel de la particularidad, le lleva a conclusiones que en principio parecen oponerse radicalmente a visiones como las de Sachs, por ejemplo, Rodrik indica que: “Ningún país tiene derecho a imponer sus instituciones a otros” (2011b: 262). La perspectiva de Rodrik milita por la diversidad institucional, pero esta es una diversidad acotada. La diversidad contextual se limita a funcionar en el nivel de la particularidad, el cual –si bien es el que delinea el terreno de la práctica concreta– no es fundamental en su estructura argumental. El nivel de la universalidad es el que termina acotando la diversidad, es el que finalmente le permite a Rodrik estructurar una teoría del desarrollo. Veamos cómo opera dicho nivel.

Para Rodrik el desarrollo consiste en un cambio estructural, en “el proceso de transferir los recursos de una economía de actividades tradicionales de baja productividad hacia una de actividades modernas de alta productividad” (2011a: 24). La dicotomía tradicional/moderno reaparece de manera incuestionada, y los signos valorativos que definen cada componente de la dicotomía son los de una menor y mayor productividad, lo cual implica una forma particular de convertir una valoración con fines comparativos en un atributo definitorio de distintas lógicas productivas. Al igual que en las anteriores visiones sobre el desarrollo, dichas transferencias deben idealmente concluir con la destrucción de las actividades tradicionales (con menor productividad) y la universalización de las modernas (con mayor productividad). La diversidad institucional no comprende en su espectro a las formas tradicionales; los límites de la diversidad institucional son los de las formas modernas. Tales formas implican, como venimos mostrando, un reacomodo de las disposiciones objetivas y subjetivas. Rodrik es bastante explícito al respecto: el desarrollo es posible si se estimula el “espíritu

empresarial” (Ibíd.: 25), si se establece un régimen particular de propiedad que implica derechos, además deben instituirse “un Estado de derecho e incentivos apropiados” (Ibíd.: 56). Un tipo de actitud, un régimen de propiedad y una forma de Estado aparecen como los componentes del desarrollo, los predicados de lo moderno, en fin, como las formas dignas de ser universalizadas. Todo aquello que no se enmarque en tales diseños generales debe ser destruido si se desea dar curso al desarrollo, es más, los países desarrollados deben combatirlo más allá de sus fronteras. ¿No es acaso esta vocación imperial la que aparece camuflada bajo un lenguaje políticamente correcto en el siguiente pasaje?: “Los países no democráticos no pueden contar con los mismos derechos y privilegios en el orden económico internacional que las democracias” (2011b: 264). El nivel de la universalidad es el que le permite a Rodrik plantear que existen modos económicos y políticos superiores. Una vez aceptada dicha superioridad, y dentro los límites impuestos por las formas de lo moderno, la diversidad puede ser tolerada.

Hasta aquí hemos mostrado como tanto las concepciones clásicas del desarrollo como las más contemporáneas comparten un núcleo fundamental, el cual tiene que ver con la creencia de que existen formas sociales superiores y otras inferiores, y de que el desarrollo consiste en la destrucción de las formas inferiores y la universalización de las formas superiores. A continuación mostraremos brevemente que esta noción universalizante del desarrollo no sólo actúa en la dimensión diacrónica, es decir en la concepción sobre cómo debe transformarse la realidad en el tiempo, sino que produce una visión monolítica de las sociedades en términos sincrónicos, esto es, una imagen de las sociedades donde existiría una homogeneidad de intereses, donde los conflictos serían solo aparentes y no fundamentales. Las teorías del desarrollo parecen ver a las sociedades como compuestas de unidades globales homogéneas (lo tradicional, lo moderno) que pertenecerían a diferentes periodos temporales (lo tradicional se asocia al pasado y lo moderno al presente o al futuro). Esta imagen invisibiliza los conflictos que atraviesan y suelen dar cuerpo a las distintas identidades que componen la realidad social.

## 2. Invisibilización sincrónica: el singular del desarrollo

Cuando se habla de desarrollo se emplea el singular, se dice: *el* desarrollo. Esto implica dos cosas, en primer lugar, que el desarrollo es como una *entidad* autónoma, como un sujeto o un proceso que tiene su propia forma de ser.<sup>11</sup> En segundo lugar, el singular implica que el desarrollo es *una* entidad, un solo proceso. A continuación veremos las consecuencias de esta segunda implicación.

Se asume que existe una forma de planificar políticas, de llevar a cabo acciones que pueden conducir a una sociedad por el camino del desarrollo. Esto a su vez implica que todos los miembros de la sociedad se verían beneficiados, por tanto, todos deberían desear dicho desarrollo. La única forma de sustentar esta idea es si se presupone que existe una armonía o complementariedad de intereses, es decir, que los intereses de un grupo o sector no están en conflicto con los intereses de otro grupo o sector. Sin embargo, las acciones ligadas a las políticas del desarrollo suelen poner en evidencia –más allá de sus intenciones– que las sociedades están atravesadas por varios ejes de conflicto. Mencionaremos tres ejes de conflicto que ponen en evidencia el carácter ideológico de las teorías del desarrollo: el primero se produce entre el llamado sector tradicional y el sector moderno, el segundo entre el área rural y el área urbana, y el tercero se da al interior del sector moderno.

En el punto anterior hemos mostrado que una de las ideas persistentes en las teorías del desarrollo era aquella que postulaba la necesidad de destruir al sector tradicional y expandir y generalizar el sector moderno. El desarrollo se abre paso disolviendo

---

11 Esto no sería más que una derivación del proceso de autonomización que sufrió el concepto de progreso durante la época moderna. En cierta medida, el concepto de desarrollo es una de las reformulaciones del concepto de progreso. Una de las transformaciones que sufre dicho concepto durante la ilustración es precisamente su autonomización como entidad; otra transformación fue aquella que hizo del progreso un ascenso ilimitado. Para ver una historia del concepto de progreso: Reinhart Koselleck, *Historia de conceptos*, (Madrid: Trotta, 2012).

las disposiciones subjetivas y objetivas de lo que se considera tradicional. Aquí se hace evidente la violencia que llevan en sí las teorías del desarrollo. El desarrollo implica sacrificar formas de vida, formas de percepción del manejo del tiempo y el espacio; se asume que existe sólo una lógica válida, aquella adecuada al accionar de empresarios, a la inversión y a la acumulación, y que es dicha lógica la que debe imponerse. Lo que en la teoría no parece ser más que el desplazamiento voluntario de una forma de vida inferior por otra mejor, suelen ser –en términos históricos– procesos violentos de destrucción de estructuras comunales, prácticas cotidianas y formas de organización de los deseos y sus satisfacciones. Las relaciones de transferencia de recursos del sector tradicional al moderno suelen conducir a un deterioro constante de las formas de vida tradicionales: “la canalización de capital, materias primas, géneros alimenticios y mano de obra provenientes de las zonas «atrasadas» permite el rápido desarrollo de los «polos de crecimiento» y condena a las zonas proveedoras al mayor estancamiento y al subdesarrollo” (Stavenhagen, 1981: 23). Como puede deducirse de todo esto, la deseabilidad general del desarrollo no es algo que se produce de forma automática; suele ser algo que se impone mediante la violencia, la coerción y la acción de los que, evocando a Althusser, podríamos llamar aparatos ideológicos del estado (u otros no necesariamente estatales, la teoría económica y la ciencia política estándar podrían ser un ejemplo de este otro tipo de aparatos).

Otro eje de conflicto es el que se produce entre trabajadores del área rural y del área urbana. Tal como señala Stavenhagen “los intereses objetivos de campesinos y obreros no son iguales” (Ibíd.: 35). Cuando se produce una medida que puede favorecer a los campesinos, tal como una reforma agraria, suele generar un incremento de los precios de los productos agrícolas, los cuales son componentes de la canasta de consumo de los trabajadores urbanos, lo cual, por tanto, reduce en principio el salario real de éstos. De igual forma, cuando el estado realiza proyectos de inversión pública en el área rural suele implicar una reducción de los fondos destinados a la inversión pública en el área urbana. En

general, las complejas relaciones que vinculan al sector rural y al urbano, no son necesariamente complementarias, lo cual puede conducir a que lo que representa un mayor desarrollo para un sector implique un obstáculo para el desarrollo del otro sector. Stavenhagen deduce de todo ello que la facticidad de la alianza de intereses entre obreros y campesino es una tesis equivocada.

Finalmente nos referiremos a uno de los ejes de conflicto más tematizados en la teoría crítica. Uno de los dogmas de las teorías del desarrollo es la necesidad de acumulación, es decir de captación de excedente. En términos generales, la posibilidad de captar mayor excedente está dada por un uso eficiente de los recursos productivos, a su vez, este uso eficiente conlleva la idea de que los recursos productivos tengan costos lo suficientemente bajos como para asegurar la acumulación. Uno de esos recursos es el trabajo. La relación es simple: a mayor remuneración del trabajo, menor apropiación del excedente por parte del empresario.<sup>12</sup> El hecho de que los intereses de trabajadores y empresarios se encuentran en conflicto se manifestaría en las muchas historias de las luchas y resistencias obreras, así como de las ofensivas y represiones empresariales. A ello habría que agregar, como señala Prebisch, que el sacrificio de la fuerza de trabajo en aras del buen desarrollo de la economía no solo es un hecho histórico, sino que suele ser preconizado al nivel de la misma teoría: “en plena euforia neoclásica, están persuadidos de la necesidad de sacrificar a la fuerza de trabajo por no haber sabido respetar las leyes del mercado” (2008). Cuando Adelman muestra los diferentes factores que han sido tematizados como estímulos u obstáculos al desarrollo, señala que uno de ellos es justamente la infravaloración del capital y la sobrevaloración del trabajo (2002: 110-112), por tanto, según varias tendencias

---

12 Esto fue ampliamente tematizado bajo el marxismo: la obtención de plusvalía absoluta se logra reduciendo el tiempo de ocio del trabajador, es decir, incrementando el tiempo de la jornada de trabajo; la plusvalía relativa se logra reduciendo el tiempo en el cual el trabajador reproduce un equivalente en valor de su salario. En ambos casos, la apropiación de la plusvalía depende de la reducción de las condiciones de vida del trabajador, en términos absolutos o relativos.

de las teorías del desarrollo, lo que se debe hacer es, entre otras medidas, reducir la remuneración de los trabajadores. Otro de los obstáculos al desarrollo recurrentemente señalados son las barreras impuestas al comercio internacional y la movilidad de capitales. Al respecto, habría que indicar que los movimientos internacionales del capital –tan deseados por Lewis, Hirschman y Sachs– suelen estar motivados por la búsqueda de países en los cuales la medida histórica del salario es baja, tanto porque la remuneración monetaria en sí es reducida como porque la clase trabajadora no goza de muchos derechos laborales. El desarrollo, entendido como mayores condiciones para la inversión y para la acumulación no siempre implica una bendición para los trabajadores.

Como puede verse, las teorías y políticas del desarrollo suelen posicionar ciertos intereses particulares como si fueran intereses generales. Es en ese sentido que decimos que las formas de pensar el desarrollo suelen tener una función ideológica. Generalmente, el desarrollo de un país se suele identificar con los intereses del sector empresarial, al cual además se le atribuyen ciertos epítetos cargados de valoraciones ético-morales positivas: dinámicos, pujantes, modernizantes, etc. Los intereses de otros sectores como los comunarios, los campesinos y los trabajadores suelen ser vistos como falsos, inmediatistas y hasta irresponsables. Las teorías del desarrollo cumplen así una función en la construcción de hegemonía por parte de la clase dominante, o por lo menos de aquella que aspira a ser dominante bajo los parámetros de la apropiación del excedente. Como hemos señalado al principio de este trabajo, nuestro propósito era evidenciar algunos de los fundamentos básicos de la idea de desarrollo. Hemos mostrado, a partir de la lectura de algunos pasajes representativos, que la idea de desarrollo suele implicar una vocación universalizante que desencadena proceso de destrucción y dominación.

## 6

### Aproximación a las lógicas de la cultura

Hasta aquí hemos procurado brindar elementos para problematizar las formas en que se piensa la democracia asumiendo el horizonte democratizante, es decir, procurando ser fieles a su impulso, y estando alertas ante las tendencias que le son contrarias o la limitan. Es desde ese horizonte desde el cual hemos analizado algunos planteamientos que son parte de las disputas por la comprensión de nuestras contemporaneidades. Ahora, sin salir de ese horizonte, nos adentramos en otro tipo de problemáticas que, de cierta manera, anteceden o, mejor dicho, corresponden a algunos momentos fundamentales sobre los cuales se erigen los debates sobre democracia o pluralismo. Por ejemplo, en tales debates entran en juego, como hemos visto, formas de pensar a los sujetos. En varios lugares hemos mostrado cómo ciertas formas de entender el desarrollo conllevan valoraciones negativas de la diversidad asumida en su forma radical. En cierto modo, la idea de diversidad que nosotros contraponíamos a tales valoraciones negativas evocaba ciertas concepciones del pluralismo cultural, una manera de pensar las identidades colectivas que ha ganado terreno en los debates contemporáneos. Estas concepciones han tenido efectos democratizantes en la medida en que asumen la pluralidad cultural como un valor positivo contrarrestando el impulso universalizante de ciertas formas particulares. Sin embargo, ello no está libre de dificultades. No podemos asumir acríticamente

los modos convencionales en que las identidades culturales han sido construidas, como si estas por fin revelaran alguna realidad anteriormente escondida o expresaran una racionalidad libre de tensiones. Si las identidades colectivas van a operar como un elemento para pensar la pluralidad, debemos examinar sus modos de funcionamiento y sus implicancias. Los capítulos que siguen tratan de ser un aporte a dicha tarea.

Los esfuerzos por pensar sistemáticamente las identidades de los sujetos sociales han sido diversos, se pueden mencionar dos alternativas que han sido relevantes por la influencia que han ejercido. Nos referimos a la identidad pensada, por un lado, bajo el signo de la clase y, por otro, bajo el signo de la cultura.<sup>13</sup> El marco de discusión en el cual se propuso pensar a los sujetos sociales como agrupados y diferenciados en términos de clase fue, en primer lugar, el de la economía política. Los economistas políticos de fines de los siglos XVIII y XIX pensaron a la sociedad como compuesta de diferentes tipos de grupos sociales que se distinguían entre sí según lo que poseían y la actividad económica que ejercían, relacionándose principalmente mediante la circulación y distribución de los productos del trabajo, pero también –y de manera fundamental– en el mercado de trabajo. Los sujetos sociales recibían una adjetivación según su posición en la estructura social que los identificaba como dotados de ciertas particularidades que los hacía parte de un grupo específico, el cual se definía, como acabamos de decir, por la propiedad y su función en la producción de bienes. Bajo este enfoque, las diferenciaciones entre identidades sociales ocurrían al interior de una misma estructura social, y las características de tales diferenciaciones se definían en relación a la producción, circulación y consumo de bienes. Este enfoque prevaleció hasta las últimas décadas del siglo XIX y declinó a la par que la discursividad de la economía política fue desplazada por la

---

13 Otra signo a tener en cuenta a la hora de analizar cómo se ha pensado la identidad es el de la nación, sin embargo, no profundizamos en esa perspectiva porque, como se verá más adelante, de alguna manera –su tipo de análisis– puede abordarse desde el punto de vista cultural.

economía disciplinaria. Sin embargo, pese a este desplazamiento, la economía política dejó la posta a dos formas de elaboración teórica y conceptual: la sociología y el marxismo (la crítica de la economía política). La primera, una nueva disciplina, la segunda, una compleja corriente de pensamiento. Ambas, con una historia entrecruzada, trabajaron con y sobre la noción de clase social, operando transformaciones aunque siguiendo los pasos dados por la economía política. Sin embargo, los esfuerzos más incisivos por pensar las identidades de los sujetos sociales no provinieron de la sociología y la crítica de la economía política en sí mismas, sino que otros problemas motivaron una búsqueda obsesiva por definir los límites de la identidad. La antropología será el escenario donde se susciten tales problemáticas.

Siguiendo una cronología similar a la del surgimiento de la sociología, nos encontramos con la antropología. Esta disciplina se apartó del énfasis en la clase y las diferenciaciones internas de una estructura social, y se dirigió a las distinciones entre estructuras sociales globales. Al ampliar los horizontes de la diferencia, es decir, al pasar de las distinciones internas a las divergencias entre estructuras globales, llamadas culturas, la antropología comenzó a elaborar, como uno de sus temas centrales, caracterizaciones de los límites que separaban a una cultura de otra, lo cual implicó discutir de manera obsesiva el tema de las identidades. Gran parte de los debates de la antropología, desde sus inicios, gira en torno al concepto de cultura. En este capítulo revisaremos dicho debate, analizaremos las variaciones del concepto de cultura entendida como una forma de pensar la identidad. No nos remontaremos más allá del discurso antropológico, es decir, nos focalizaremos en lo que suele llamarse el concepto científico de cultura (Thompson, J. 1993: 192). Sin embargo, nuestro enfoque no es antropológico sino “filosófico”, ya que lo que pretendemos es analizar la configuración conceptual de la noción de cultura, sus condiciones y consecuencias teóricas. Para lograr este objetivo analizaremos el desenvolvimiento del concepto de cultura, rastreando sus cambios y continuidades. Nos remitiremos a algunos textos canónicos de la antropología y nuestro análisis seguirá el curso de las sucesiones

en la definición de cultura, identificando rupturas y continuidades, procurando localizar los momentos claves en el devenir de un concepto que se ha vuelto central en el conjunto de las ciencias sociales y humanas.

## 1. El todo como agregación

Como ya hemos mencionado, el concepto de cultura ha sido objeto de sendos debates en el marco de la antropología. En tales polémicas están en juego muchas cosas, empezando por la propia concepción de lo que es la antropología y el análisis cultural, pero también está en juego la forma en que se conciben la configuración de las identidades y sus límites. Kuper, después de revisar algunas concepciones generales sobre la cultura, señala que en “su sentido más general, la cultura es simplemente una manera de hablar sobre las identidades colectivas” (2001: 21); por nuestra parte agregaríamos que esta manera de hablar conlleva estrategias específicas de pensar y constituir las identidades. Dada la influencia que tiene el discurso académico en la vida contemporánea, la forma en que la academia “habla” de las identidades tiene un grado de difusión que hace que diversos agentes se piensen a sí mismos a partir de tales formas. Por ello, analizar y discutir las distintas maneras de pensar la cultura es parte necesaria del análisis más general sobre como construimos identidades concretas.

Comenzaremos nuestro análisis con una de las más clásicas definiciones de cultura. En 1871 Edward Tylor definió la cultura como “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (1975: 29). Lo primero que salta a la vista en esta definición es su carácter omniabarcante: prácticamente todo lo humano que no se reduce a lo meramente biológico es cultura. La enumeración en la cual Tylor menciona a las creencias, al arte, la moral, el derecho y las costumbres cumple la función simplemente de ejemplificación, ya que la cultura comprendería tales elementos

entre muchos otros; el añadido: “y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas”, es el punto esencial de la definición, es ese añadido el que permite que la noción de cultura englobe todo aquello que es adquirido por el hombre. Tylor, de manera implícita, asienta la dicotomía naturaleza/cultura, ya que su definición básicamente consiste en señalar que todo lo que el hombre hace más allá de sus determinaciones naturales es cultural. En este sentido, la frontera que separa lo natural de lo cultural se convierte en aquel límite en el cual se define el proyecto antropológico y la propia concepción de lo específicamente humano. No entraremos en esa compleja discusión, aquí solo queremos dejar sentado el hecho de que con Tylor arribamos en las últimas décadas del siglo XIX a una noción de la cultura que abarca todos los elementos del quehacer humano que trascienden el nivel de las determinaciones naturales.

Lo importante para nuestra argumentación es señalar que en Tylor la cultura más que *un todo es todo*. Esta distinción no es meramente retórica, sino que tiene consecuencias fundamentales. Lo que queremos afirmar es que la noción de totalidad implicada en la definición tyloriana de cultura asume la forma de la sumatoria más que la de articulación, es decir, que no estamos ante *un todo integrado*, sino ante un agregado de elementos que lo comprenden todo. Esta ausencia de *un todo integrado* explicaría porque en Tylor no aparece el tema de las diferencias culturales como un hecho sincrónico, sino bajo el marco de la evolución, por tanto, no como diferencias entre identidades culturales, sino como diferentes etapas de desarrollo cultural. Tylor considera que se deben eliminar “las consideraciones sobre las variedades hereditarias de razas humanas y tratar a la humanidad como homogénea en naturaleza, aunque situada en distintos grados de civilización” (Ibíd.: 33). Claramente se puede apreciar que la concepción de cultura de Tylor no conlleva la existencia de diferencias culturales entendidas como totalidades diferenciadas e inconmensurables, sino tan solo distintos grados de desarrollo, esto es, diferentes estadios históricos, una sucesión de variaciones diacrónicas. Habrá que esperar a Boas para que las diferencias en el eje sincrónico se vuelvan un tema central, para que la variación ceda paso a la variedad.

Nuestra hipótesis principal respecto a Tylor, la cual consiste en afirmar que su concepción de cultura implica una idea de un todo formado por agregación y no de un todo articulado, se ratifica si prestamos atención a su concepción sobre el método pertinente para el análisis cultural y su idea de “supervivencias”. Tylor afirma que el primer paso en “el estudio de la civilización consiste en diseccionarla en detalles y clasificar estos en los grupos adecuados” (Ibíd.: 33). Como puede verse, esto implica que para Taylor los elementos pueden y deben ser aprehendidos de manera aislada para luego agruparlos, no para conformar totalidades culturales, sino para producir una taxonomía de los estadios de desarrollo. En este sentido, los elementos aislados, al clasificarse pueden pasar a formar parte de un conjunto a lado de elementos de otras unidades culturales, es decir, un elemento de un grupo cultural “x” puede ser parte del mismo conjunto que un elemento de un grupo cultural “y”, mientras que otros elementos de tales grupos culturales serían ubicados en otros conjuntos. Esto muestra que en esta concepción los elementos de una cultura no son vistos como necesariamente interdependientes y, por el contrario, el análisis puede y debe separarlos y clasificarlos en conjuntos que no guardan una relación de identidad con las unidades culturales<sup>14</sup> de las que se extraen tales elementos. Esto se corrobora si vemos el concepto de “supervivencias”, el cual designa “procesos, costumbres, opiniones, etc., que la fuerza de la costumbre ha transportado a una situación de la sociedad distinta de aquella en que tuvieron su hogar original” (Ibíd.: 39). Este concepto pone en evidencia que para Tylor un elemento cultural puede preservar todo su valor más allá de los elementos entre los cuales surgió. Esto es posible cuando el todo es pensado bajo la forma de la adición de elementos, es decir, cuando cada elemento posee una identidad constituida antes y al margen del todo, esto es, que no depende de los otros elementos para tener una identidad. Así se comprende cómo un elemento puede “sobrevivir” más allá de la desaparición de los

---

14 Podríamos decir que, en sentido estricto, el concepto de “unidad cultural” no puede existir plenamente en el marco conceptual de Tylor.

otros elementos de su “hogar original”; esto es posible porque, bajo la concepción del todo como agregación, un elemento no depende de los otros para “vivir”, para “ser”. Posteriormente, la idea de las “supervivencias” será cuestionada y rechazada, lo cual implica que se habrá pasado de la idea del todo como agregación a la idea de una totalidad articulada.

## 2. La totalidad articulada

La crítica frontal a la idea de las “supervivencias” fue realizada por Malinowski en las primeras décadas del siglo XX. Para comprender a cabalidad dicha crítica debemos analizar la concepción de cultura de Malinowski. De manera similar a Tylor, la cultura se nos presenta como algo omniabarcante, como algo que incluye “artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados” (Malinowski, 1975: 85). Sin embargo, lo que cambia notablemente es la manera en que se piensa la relación entre tales elementos: mientras que, como hemos mostrado, para Tylor la relación era de simple agregación, para Malinowski los “artefactos y las costumbres son igualmente indispensables y mutuamente se producen y se determinan” (Ibíd.: 86). Aquí ya estamos ante la idea de *un* todo, de elementos que existen en relaciones de mutua determinación, articulando y generando, mediante dicha articulación, una totalidad. Mientras que en Tylor la homogeneidad era un atributo que se le daba en general a la humanidad, en Malinowski la homogeneidad es una característica que define a la totalidad articulada; de esta forma, los límites de las diferentes totalidades culturales se van delineando con claridad y las diferencias entre unidades culturales coexistentes se ve como un tema central de la antropología. Una cultura se delimita porque a su interior los elementos se articulan generando una homogeneidad, por tanto, una unidad determinada. La heterogeneidad existe principalmente entre unidades culturales, en cambio, al interior de cada una de ellas, la compatibilidad y la mutua dependencia son las notas dominantes. Veamos el siguiente pasaje: “la cultura

no puede considerarse como un conglomerado fortuito de tales rasgos. Sólo los elementos del mismo orden pueden tratarse como unidades idénticas en la discusión; sólo los elementos compatibles se mezclan para componer un todo homogéneo” (Ibíd.: 90). Con Malinowski se fundamenta claramente la idea de *un todo*.

Esa idea de *un todo* regido por relaciones de mutua determinación entre sus elementos nos permite entender porque, bajo esta perspectiva, la idea de “supervivencias” resulta inaceptable. Como hemos visto, la idea de supervivencias conlleva la idea de que un elemento mantiene su identidad con independencia de los otros elementos de su “hogar original”. En cambio, bajo una concepción donde la característica fundamental es la mutua determinación, cuando un elemento es aislado de los otros pierde las determinaciones que lo hacían posible, por tanto, su aislamiento es al mismo tiempo su muerte. La idea de “supervivencia” entendida como algo que sobrevive a su tiempo es insostenible para alguien como Malinowski porque dicha idea equivaldría a decir que un elemento sobrevive a sus condiciones de existencia, lo cual es sin duda un contrasentido. Debe quedar claro que la idea de “supervivencia” se vuelve un contrasentido sólo si abandonamos la idea de totalidad como agregación de elementos y asumimos la idea de totalidad como *un todo* articulado.

Veamos el alcance de este giro que hemos denominado el paso del todo a la totalidad. En Malinowski, los elementos se articulan en el cumplimiento de alguna función, esto quiere decir que todo elemento tiene una razón de ser, cumple una función en el entramado de la cultura, por ejemplo, un artefacto está profundamente vinculado con los conocimientos que permiten producirlo y emplearlo, así como con las prácticas que permiten generar determinadas predisposiciones para producir tales conocimientos; las mutuas y complejas líneas de determinación hacen que todo elemento (artefacto, conocimiento, hábito, etc.) cumpla un rol en la satisfacción de alguna necesidad humana. Aislado de la articulación con los otros elementos se vería imposibilitado de cumplir su rol y, por tanto, condenado al abandono y desaparición. La existencia misma de un elemento cultural está dada por su relación con los

demás elementos, en ese sentido puede decirse que la identidad no precede a la articulación sino que ésta se conforma en ella. El ejemplo que da Malinowski de un palo revela claramente este enfoque: un palo, teniendo la misma forma material, quizá hecho del mismo árbol, etc. tendrá diferentes identidades dependiendo de la función que desempeñe en el marco de una cultura, es decir, en función de las articulaciones con los otros elementos culturales, será un bastón de mando bajo ciertas relaciones, un instrumento de producción bajo otras o un artefacto de recreación; las actitudes hacia dicho palo variarán según su identidad y, en general, sus modos de producción, uso y consumo también serán diferentes. Esta forma de abordar la identidad de un palo es generalizable a todo elemento de la cultura, incluidos, por supuesto, los sujetos.

Una última diferencia respecto a Tylor que se deriva de lo que venimos analizando tiene que ver con el método de análisis. Vimos que en Tylor el paso fundamental del estudio de la cultura es la separación de los elementos y su posterior clasificación en grupos que no corresponden necesariamente a la unidad cultural de la cual fueron extraídos tales elementos. Tal procedimiento es absurdo para Malinowski, quien señala lo siguiente: “El tratamiento de los rasgos culturales por atomización o aislamiento se considera estéril, porque la significación de la cultura consiste en la relación entre sus elementos, y no se admite la existencia de complejos culturales fortuitos o accidentales” (Ibíd.: 91). Desde esta perspectiva, el procedimiento de Tylor no solo es estéril, incapaz de engendrar vida, sino que aniquila la vida de la cultura al fragmentarla, al diseccionar lo que es una unidad viva. De esta manera se hace totalmente notoria la distancia existente entre una concepción de cultura como la de Tylor y otra como la de Malinowski. Más allá de los matices propios del debate estrictamente antropológico, lo que hemos pretendido demostrar hasta aquí es que lo que separa a uno del otro es una diferente ontología, es decir, una diferente concepción sobre la existencia y forma de constitución de los elementos que hacen a la realidad cultural. La línea que va de Tylor a Malinowski –pasando por Boas– no es la de una progresión o evolución, sino la de un quiebre o salto. Si bien

comparten la idea de que la cultura abarca casi todo, que engloba todo aquello que no pertenece al ámbito de las determinaciones naturales, la forma en que conciben ese todo es sustancialmente diferente y determina –como acabamos de mostrar– procedimientos de investigación diametralmente opuestos.

Será la visión de totalidad articulada la que termine imponiéndose en la corriente dominante de la antropología. La escuela boasiana desarrollará una perspectiva de la cultura basada en una forma de pensar la totalidad equivalente a la que acabamos de ver. Edward Sapir, uno de los boasianos más renombrados, “distingue entre lo que llamaba cultura genuina y cultura espuria. Una cultura genuina presenta una rica variedad interna, pero es un todo unificado y coherente” (Kuper, 2001: 84). Claramente se ve como la visión de la cultura como *un* todo queda establecida: los atributos de lo unificado y lo coherente pasarán a ser definitorios de la cultura. A continuación, veremos cómo esta visión de la totalidad rige las concepciones atravesadas por la influencia de la lingüística estructural.

### **3. Las condiciones del giro lingüístico en la antropología**

Una de las revisiones más famosas hechas sobre los diferentes conceptos de cultura es la realizada por Kroeber y Kluchohn a mediados del siglo XX. Después de una exhaustiva revisión, estos autores plantearon una definición de cultura que sería convergente con la mayoría de las otras definiciones. Señalaron que la cultura consiste en modelos, explícitos e implícitos, de conducta y para la conducta, modelos adquiridos y transmitidos mediante símbolos (Ibíd.: 76). La principal novedad que podemos apreciar es la aparición central de una dimensión simbólica. En la definición que acabamos de citar podemos ver que la idea de la cultura como algo adquirido y heredado sigue siendo un componente inerradicable así como cierta característica omniabarcante, ya que la cultura es vista como un modelo de la conducta humana en general. Lo novedoso de esta definición es, como ya dijimos, la centralidad

de lo simbólico y la idea de “modelo”. Esto último reaparecerá en Clifford Geertz, mientras que la dimensión simbólica como criterio definitorio de la cultura encontrará una clara sistematización en Leslie White.

En 1959, White propuso la siguiente definición: “la cultura consiste en todos aquellos modos de vida que dependen de la simbolización y a los que consideramos en un contexto extrasomático” (1975: 135). La intención de White es clarificar la perspectiva específica del análisis cultural. Partiendo de la idea de que existen diversas maneras de estudiar los significados de las cosas y los acontecimientos, dicho en términos de White: los “simbolados”,<sup>15</sup> habría que definir cuando el análisis es parte de lo que sería el estudio de la cultura y cuándo no. La respuesta de White consiste en señalar que cuándo los simbolados “son considerados e interpretados en términos del contexto extrasomático, es decir, en términos de su mutua relación más bien que de su relación con organismos humanos, podemos entonces llamarlos *cultura*, y la ciencia correspondiente: *culturología*” (Ibíd.: 134). Cuando esos mismo simbolados se consideran ya no en su relación con otros simbolados sino en relación con, por ejemplo, el organismo humano, habríamos salido del *ámbito de lo cultural y estaríamos, en el caso del ejemplo, en el campo de la conducta humana tal como es estudiada por la psicología. Entonces, se deduce que lo definitorio de la cultura no son los simbolados en sí, sino sus relaciones de interdependencia.*

Siguiendo una línea similar, Geertz propone lo que él denomina un concepto semiótico de la cultura donde la noción de tramas de significación resulta clave. Para Geertz la cultura puede definirse como las tramas de significación que el hombre ha producido (2002: 20). De esta concepción se deriva una forma particular de pensar el análisis cultural, ya no bajo la forma de la disección como en Tylor ni de la búsqueda de funciones como en Malinowski, sino bajo la forma de la interpretación hermenéutica:

---

15 White define a un simbolado como aquello “que resulta de la acción o el proceso de simbolizar” (Ibíd.: 135).

“el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Ibíd.: 20). Esta perspectiva de análisis es coherente con la expresión “tramas de significación”, la cual, como acabamos de mencionar, es central en la definición que Geertz propone de cultura. La idea de trama remite a la de tejido y urdimbre. Un tejido es una articulación ordenada de hilos que generan una totalidad, o dicho en términos más “textiles”: la trama y la urdimbre se entretajan para formar el tejido como una totalidad; la trama no es tal sin la urdimbre y viceversa. La noción de tejido implica la interdependencia de la que venimos hablando, esa que ya se evidenció en Malinowski. La diferencia básica es que en este caso los elementos que se producen en relaciones de interdependencia son elementos de significación; la metáfora “textil” revela una concepción “textual” de la cultura.

Thompson señala críticamente que Geertz posee dos nociones de cultura que no compatibilizan de forma clara: por un lado, la que esbozamos en el párrafo anterior, y por otro, una definición donde el término “modelo” aparece como central. Veamos esta segunda definición en palabras del propio Geertz:

la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos–, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”)– que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta (Ibíd.: 51).

La incompatibilidad entre ambas definiciones de cultura puede ser eliminada si entendemos que un “programa” en sentido informático es un conjunto de significaciones articuladas de manera

ordenada y coherente que permiten guiar un curso de acción secuencial. Lo que el énfasis en la ideas de “programa” pretende desplazar es la concepción de la cultura como lo ya concretado, y más bien nos lleva a entender ese ya concretado (hábitos, tradiciones, etc.) como resultado de una trama de significaciones en y mediante las cuales los hombres regulan sus interacciones conductuales. El propio Geertz precisa esto en otro pasaje:

En todo caso el concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que se me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Ibíd.: 88).

Con esto queda reafirmado que la idea de una totalidad articulada, ya se la entienda como tejido o como programa, es el fundamento de las formas en que se entiende lo que es la cultura. Este fundamento no siempre estuvo presente, de hecho en Tylor no existía. Ya en Malinowski aparece con cierta claridad. Nos parece que ese giro es el que marca una ruptura clave en el desarrollo de la concepción de cultura. En ese sentido, Malinowski estaría más cerca de White y Geertz que de Tylor. Asumimos que el paso de la idea de cultura como “todo” formado por agregación a la de cultura como totalidad articulada es capital, por tanto, la distinción que hace Thompson entre la concepción descriptiva y la concepción simbólica de la cultura sería una clasificación que invisibiliza un giro central. En la distinción de Thompson, Tylor aparece junto a Malinowski y ambos se contraponen a White y Geertz. Bajo esa perspectiva, las diferencias entre Tylor y Malinowski son vistas como secundarias, como simples diferencias de énfasis. Lo fundamental para Thompson es que ambos verían la cultura como “*el conjunto de creencias, costumbres, ideas y valores, así como los artefactos, objetos e instrumentos materiales que adquieren los individuos como miembros de ese grupo o esa sociedad*” (2002: 194).

Esta concepción de la cultura denominada “descriptiva” se diferencia de la concepción simbólica definida por Thompson de la siguiente manera: “*la cultura es el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas –entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos– en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias*” (Ibíd.: 197). Nosotros, a diferencia de Thompson, consideramos que esta distinción es secundaria. No estamos negando la importancia de este giro lingüístico en la antropología, lo que estamos argumentando es que la explicitación de este paso fue posible porque la cultura ya era vista como una totalidad articulada. Cerraremos este capítulo explicando por qué consideramos que lo que Thompson considera un giro importante –el paso de una concepción descriptiva a una concepción simbólica– tendría como condición de posibilidad un giro más básico y fundamental: el paso de la concepción de cultura como todo al de la cultura como totalidad articulada.

Las nociones de discurso, de texto, etc. propias de la concepción simbólica de cultura se basan en una perspectiva sistémica del lenguaje, la cual se irradia y generaliza bajo la influencia del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. La concepción desarrollada en dicho curso será base para la posterior tematización de la lingüística y las estructuras simbólicas. Saussure concibió a la lengua como un sistema que se rige por un orden propio, y en ese sentido, autónomo. Bajo esta concepción, el contenido de la lengua no se determina en relación a algo externo a la misma, sino sólo por la configuración interna del sistema. La característica fundamental de este sistema radica en su configuración eminentemente relacional: “La lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros” (Saussure, 1945: 195). Una característica fundamental que se deriva de esta forma de ver el lenguaje es que los elementos que componen el sistema no participan en él con una identidad preconstituida, sino que su valor es generado a partir de las relaciones que entabla con los otros elementos del

sistema. De ahí que para determinar el valor de un elemento se precise la presencia del conjunto de elementos con los cuales está relacionado. La mutua interdependencia de los elementos del sistema, su no existencia fuera de tales relaciones es la característica principal que se instaura con la visión de Saussure. Lo fundamental de esta concepción está en presentar a las identidades como constituidas en el marco de relaciones diferenciales, y no en el carácter específicamente lingüístico del sistema. Esto fue claramente visibilizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe quienes definieron el término discurso como una “totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora” (2006: 143). Bajo esta perspectiva, la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico deja de tener un papel prioritario, es más, deja de ser inteligible (Laclau, 2004: 15). En ese sentido, el término “discurso” define más una forma de pensar la estructuración de los elementos que una dimensión de la realidad. Esa forma de pensar la constitución de los elementos es el de la totalidad articulada, y –como hemos procurado demostrar– dicha concepción es la que separa a Malinowski de Tylor. En cambio, la clasificación de Thompson asume la noción de lo simbólico como apuntando a señalar una dimensión de la realidad, de ahí que no enfatice la diferencia fundamental entre Tylor y Malinowski, sino entre este último y White. Nosotros afirmamos que una concepción discursiva en sentido amplio ya está presente en Malinowski y no tendrá que esperarse hasta White para arribar a ella.

La idea a la que conduce este capítulo ha sido adelantada y reiterada: el giro fundamental en las concepciones de la antropología es el del paso del todo a la totalidad articulada, y esto a su vez implica un paso desde una forma de pensar las identidades como predefinidas (bajo el signo de la esencia), a una concepción donde toda identidad se constituye en el acto mismo de su integración en una totalidad articulada, es decir, bajo el signo de lo relacional. Este giro fundamental es el giro de la esencia a lo relacional, de la palabra al texto, de la simple contigüidad al entretejido. Es el momento –hasta ahora irreversible– en que el “discurso” irrumpe en la antropología para definir a su objeto: la cultura. Lo que aquí

vimos como repaso de cierta historia de las conceptualizaciones de la cultura, puede ser visto, como el análisis de las influencias que alimentan, aún sin ser mencionadas, nuestros debates contemporáneos, sobre todo aquellos que consideramos más locales u originales.

## Cultura y performatividad

La cuestión de la diversidad cultural se plantea al calor de las interacciones entre sujetos que responden a distintas acumulaciones históricas y regularidades sociales, o, por lo menos, a distintas prácticas. Lo que está en juego cuando se plantea tal cuestión no es el alcance de un mejor conocimiento del mundo o la realidad, sino los modos de dar lugar a la interacción, ya sea en función del establecimiento de relaciones de explotación o de simple convivencia compartiendo distintos espacios de acción. En ese sentido, lo que nos parece fundamental son los modos de pensar las identidades de los sujetos que forman parte de tales espacios de interacción, de constituir la imagen del otro. En el anterior capítulo, analizamos cómo, en ciertas conceptualizaciones, se delinearon las fronteras de lo que se piensa como cultura; en este capítulo analizaremos algunos de los presupuestos sobre los cuales se levantan las construcciones del otro y, por tanto, algunos de los fundamentos que permiten plantear la diversidad cultural como una cuestión.

Como gatillante de las reflexiones que aquí proponemos, examinaremos lo que Amartya Sen llama la *ilusión de la singularidad*, y veremos cómo dicha ilusión es el núcleo a partir del cual son pensadas las culturas, las civilizaciones y sus interacciones o choques. Posteriormente, mostraremos las consecuencias de este modo de pensar, las cuales lejos de ser efectos lineales de dicha ilusión pueden tener distintas formas, matices y derivas. En este

capítulo usaremos como objeto de comentario ciertos textos e intervenciones que deben su importancia, la mayoría de ellos, a su participación en los debates políticos, especialmente en el ámbito de las perspectivas liberales.

## 1. Ilusiones

El término cultura, en su sentido más básico, aquel que permea no sólo los debates académicos sino también distintos usos del lenguaje, se refiere a una unidad definible en términos de ciertas características que serían comunes a los sujetos agrupados bajo dicho término. Lo que le da una fuerza peculiar al uso del término de cultura es que dichas características comunes no son pensadas como rasgos existentes entre muchos otros, sino que son consideradas como atributos que definen la identidad esencial de los sujetos. Uno podría compartir distintas características con otros sujetos en tanto miembros de un club deportivo o de lectura, pero difícilmente se aceptaría que tales características definen lo fundamental de una identidad. En cambio, cuando se usa el término cultura se asume que los rasgos de la misma permiten dar cuenta del ser de los sujetos que pertenecen a dicha forma de agrupación. Lo que se genera de esta manera es una homogeneización al interior de aquello que delimitamos como una cultura: los distintos sujetos se tornan equivalentes y cuando alguien evade o se “desvía” de tales rasgos nos animamos a decir que está perdiendo su cultura. Esta homogeneización es al mismo tiempo una simplificación y reducción. Los sujetos, susceptibles de poseer una amplia variedad de atributos modificables en el tiempo, son definidos por el énfasis en unos pocos atributos pensados como esenciales y permanentes. En ese sentido, el término cultura no solo tiende a eliminar la diversidad de atributos al interior de lo que agrupa sino la acción de la temporalidad. Al primer tipo de eliminación, es decir, a la reducción de la complejidad de los modos de existencia de los sujetos a unos pocos rasgos, Sen la denominó *ilusión de la singularidad* y la definió de la siguiente manera:

The illusion of singularity draws on the presumption that a person not be seen as an individual with many affiliations, nor as someone who belongs to many different groups, but just as a member of one particular collectivity, which gives him or her a uniquely important identity (Sen, 2007: 45)

Una sola forma de pertenencia, una sola afiliación termina definiendo la totalidad de la identidad de los individuos. Esta forma de pensar las identidades es denunciada como una ilusión ya que “en realidad” los individuos estarían atravesados por distintas relaciones que los definen en distintos ámbitos. Si llevamos al extremo este razonamiento diríamos que cada individuo es una multiplicidad de identidades, con lo cual la propia noción de “individuo” resulta problemática.

Situados en un extremo del dilema diríamos que hablar de identidad en singular es inapropiado ya que lo que habría en cada individuo es una pluralidad de identidades sujetas a múltiples y no coordinadas transformaciones. En el otro extremo tenemos el pensamiento de la singularidad llevada hasta el punto en que la cultura es pensada como *un individuo*. En el primer caso, la utilidad de los conceptos de cultura y civilización quedaría en entredicho. Es en el marco del segundo caso donde las versiones más conservadoras de la cultura y la civilización encuentran asidero.

De manera sintética pero reveladora, Braudel presenta distintas concepciones de cultura y civilización en las cuales las metáforas del cuerpo y el individuo aparecen como principios organizadores. Muestra, por ejemplo, como para Spengler las culturas son pensadas como cuerpos habitados por un alma que les da vida, como un individuo, que al igual que los seres vivos, sigue un curso de desarrollo para luego morir (Braudel, 1986: 149-150). De igual forma, Toynbee pensaría las culturas bajo la metáfora del individuo que nace, crece y muere. Aquí la metáfora del individuo se extiende más allá de la imagen de la singularidad y termina uniformando el desarrollo; llevado al extremo, el uso de dicha metáfora nos conduce a pensar que todas las culturas lidian con “destinos cuyos grandes rasgos, en todo caso, se repiten y

están, en cierta forma, fijados de antemano” (Ibid.: 157). De esta manera no solo se reduce la diversidad al interior de la cultura, sino la diversidad misma de las culturas queda enmarcada en una forma de desarrollo única. Este es uno de los motivos por los cuales Braudel nos invita a abandonar tales metáforas:

Se debe dejar de hablar de una civilización como si se tratará de un ser, de un organismo, de un personaje o un cuerpo, aunque sea histórico. No se debe decir que una civilización nace, se desarrolla y muere, ya que esto equivale a hacerle objeto de un destino humano, lineal y simple. (Ibíd.: 171)

El énfasis de Braudel recae, como puede apreciarse, en el cuestionamiento de la metáfora del desarrollo del ser, sin embargo, no cuestiona el hecho de que el término civilización se refiera a una individualidad. Cuando Braudel define la civilización o la cultura como una regularidad y coherencia de ciertos rasgos, a la cual además se le suma la permanencia (Ibíd.: 174), estamos ante la construcción de una identidad singular, de una individualidad. En cierta forma, la identificación de una cultura o civilización requiere dicho tipo de construcción, sin ella estaríamos aproximándonos al extremo en el cual solo podemos pensar en términos de multiplicidades cambiantes y donde la noción de coherencia, tan importante para Braudel, se vuelve altamente problemática.

Las simplificaciones a la que nos conducen casi faltamente los conceptos de cultura y civilización pueden evidenciarse con total claridad en la intervención de Huntington. Partiendo de un intento de definición compleja de civilización termina asumiendo una visión tan simplista que le lleva, no sólo a identificar siete u ocho grandes civilizaciones, sino a plantear la configuración del orden mundial en base a abstracciones hipostasiadas. Huntington parte de una idea de civilización entendida como agrupaciones de pertenencias, como un nivel de identificación a la cual se adscriben los sujetos (2002: 30). Los componentes en relación a los cuales se produce dicha identificación son amplios y complejos: historia, lenguaje, tradición, religión (Ibíd., 23). Pensar

la civilización en función de procesos de identificación y en relación a componentes tan complejos implicaría que las fronteras de una civilización son difusas y su estabilidad profundamente precaria. Sin embargo, esta no es la vía que sigue Huntington, su argumentación requiere fronteras rígidas y estables, por ello termina seleccionado uno de los componentes, lo simplifica y lo eleva a la posición de atributo definitorio: dicho componente es la religión. Este gesto se evidencia en el hecho de que las denominaciones privilegiadas para referirse a las grandes civilizaciones son principalmente religiosas: islámica, hindú, eslavo-ortodoxa. Las otras nominaciones parecen obedecer a criterios más geográficos: latinoamericana, africana, japonesa.<sup>16</sup> En el caso de la civilización occidental esta aparece estrechamente vinculada al cristianismo. Que el énfasis recaer finalmente en el atributo religioso se puede apreciar en la forma en que Huntington piensa el principal choque civilizacional, el cual se daría entre el islam y el occidente cristiano, choque al cual le otorga una estabilidad y claridad que no solo le hace pensar en una continuidad milenaria sino que le permite trazar una línea firme de separación en un mapa. Lo que Huntington produce son conjuntos cerrados definidos en función de un atributo principal y entre los cuales el contacto suele asumir la forma de la fricción y la violencia: “Conflictos y violencia ocurren también sin duda entre Estados y grupos de una misma civilización. Pero no suelen ser conflictos tan violentos ni tan extendidos como los que se dan entre civilizaciones” (Huntington, 2002: 46). La correlación entre violencia y diferencia civilizacional queda así delineada. Todas sus reflexiones y complejizaciones, las del síndrome de la nación hermana o la de los países escindidos, se enmarcan en esta primera simplificación operada por el uso del concepto civilización.

Como no podía ser de otra manera, las tesis de Huntington han sido objeto de diversas críticas, las cuales suelen tener como

---

16 En el caso del Japón, esta nominación puede deberse a la compleja adscripción religiosa propia del Japón donde el sintoísmo y el budismo tienen una gran presencia y no aparecen como mutuamente excluyentes.

punto común la denuncia de la simplificación operada, la cual sería resultado de un radical desconocimiento. Huntington opera varias reducciones escalonadas. En primer lugar, reduce la complejidad de los vínculos humanos al agruparlos bajo nominaciones rígidas como las de civilización. Esta primera reducción sería consecuencia más del funcionamiento del concepto mismo de civilización que de alguna incapacidad de Huntington. Una segunda reducción consiste en definir la civilización por un atributo principal, la religión. Finalmente, la tercera reducción consiste en pensar las religiones como fenómenos monolíticos. Al respecto, uno de sus críticos afirma, en contra de la visión simplista de Huntington, que: “El islam es una realidad múltiple y variadísima, enormemente plural, polifacética, sumamente polifacética. Por eso es con facilidad y repetidamente objeto de diferentes formas de reduccionismo, de raquitización, de esquematización” (Martínez, 2002: 84). En una línea similar de crítica Said señala que “Huntington es un ideólogo, alguien que quiere convertir a las ‘civilizaciones’ e ‘identidades’ en lo que no son: entidades cerradas y selladas” (Said, 2002: 222) y que la tesis del choque de civilizaciones cumple la función de reforzar una identidad defensiva.

Hasta aquí hemos mostrado en forma sucinta en qué sentido el uso de conceptos como cultura y civilización conlleva simplificaciones, reducciones y homogeneizaciones. Son construcciones conceptuales que terminan aplanando la complejidad de realidades multifacéticas. En este sentido es que puede decirse que esta forma de pensar es ilusoria. Sin embargo, quedarnos en este nivel de la crítica nos limitaría a la simple denuncia y al llamado bienintencionado, pero algo ingenuo, a respetar las diversidades no solo culturales sino individuales. Debemos preguntarnos si lo que se denuncia como ilusión es tan solo eso, una quimera, una falsa representación, un espejismo, o, si tiene una materialidad más allá de las producciones intelectuales. Es aquí donde se abren dos tareas, por un lado, analizar cuál es esa secreta necesidad que hace de esta ilusión algo recurrente, por otro, en qué medida esta ilusión termina produciendo la realidad que denuncia. Estas tareas

nos remiten a dos cuestiones complejas: los modos concretos de producción de identidades y la fuerza performativa de los modos de pensar, en ciertos ámbitos, el ser de las identidades. En cierta forma, la segunda cuestión es parte de la primera. En el siguiente punto planteamos algunos elementos e indicios para pensar en dichas cuestiones.

## 2. Realidades

Podemos criticar el concepto de cultura o civilización, podemos denunciar la ilusión de la singularidad, sin embargo, ¡las culturas existen! ¿Y es que acaso estamos entrando en flagrante contradicción con lo sustentado en los anteriores párrafos? Creemos que no, que las formas de pensar la cultura o civilización, con sus simplificaciones y trampas, adquieren una realidad que trasciende todo debate en la medida en que pasan a ser parte del sentido común, de las formas en que los sujetos miran su realidad y a sí mismos dentro de ella. La definición de culturas es un acto por el cual se crean fronteras, por tanto, es un acto en el cual la interioridad de la cultura se genera a partir de un movimiento que va del borde hacia el centro.

Explicemos la idea esbozada en el párrafo anterior comentando un revelador pasaje de Braudel, quien al definir lo que es civilización la describe como un área cultural, y señala que: “Esta área, además, posee un centro, un «núcleo», unas fronteras y unos márgenes propios. En el margen se encuentran precisamente, con la máxima frecuencia, los rasgos, los fenómenos o las tensiones más características” (1986: 174-175). Si prestamos atención al orden de prioridad, vemos que éste va del núcleo a los márgenes: hay un centro, un corazón, el lugar de la esencia del área cultural, y ésta define toda el área hasta llegar a sus márgenes donde existen tensiones, asumimos que debidas al encuentro con aquello que se revela diferente a lo definido por el núcleo. El borde como un lugar de tensión es fundamental en el argumento de Huntington:

las interacciones entre los pueblos y gentes de diferentes civilizaciones están incrementando su impacto; y este incremento intensifica la conciencia de la propia civilización, de las correspondientes diferencias con otras civilizaciones, y de los rasgos comunes en el interior de la propia (Huntington, 2002: 24)

Aquí se puede detectar cierto grado en que el encuentro con lo diferente permite constituir la interioridad de la cultura, aunque, para ser precisos, Huntington no habla de constitución sino de intensificación, por tanto, sería más correcto decir que hay una interioridad de la cultura que preexiste al encuentro con lo diferente, y este encuentro simplemente refuerza la conciencia de esta interioridad. Lo que queremos plantear es el camino inverso: es el conflicto con lo diferente lo que produce la cohesión interna, la definición de un núcleo. En ese sentido, toda cultura es un efecto de la diferencia y no su causa.

Esta distinción entre pensar las culturas como poseedoras de una interioridad que las define y pensarlas como un efecto de diferencia, es similar a la que Charles Taylor establece entre definición monológica y dialógica. Esta última quiere decir que: “Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (Taylor, 1993: 53), mientras que la definición monológica se referiría al hecho de pensar que nuestra identidad responde a una interioridad que preexiste a cualquier encuentro con el otro. El gran aporte de Taylor consiste en mostrar cómo se constituyó históricamente esta forma de definición, misma que sería propia de un giro subjetivo a partir del cual “llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna” (Ibíd.: 48). Como bien muestra Taylor, esta forma de pensar las identidades no se limita a los individuos, sino que se extiende a las culturas y naciones. A partir de dicho giro se asume que una cultura se define por lo que es en sí, y que debe preservar esa su forma de ser a fin de no traicionar su esencia y dejar de ser, es decir, perecer. En contraste con esta manera de pensar las identidades, Taylor propone, como acabamos de mencionar, que toda identidad se constituye en diálogo (conflictivo o no) con otros, esto es, en la diferencia.

Hemos delineado algunos elementos para pensar cómo se constituyen las identidades. Siguiendo la crítica a la idea de cultura como definida por una interioridad, hemos posicionado la idea de que la definición de una cultura es un efecto de la diferencia. Es a partir del encuentro con algo que sentimos radicalmente ajeno, “monstruoso”,<sup>17</sup> que generamos agrupaciones homogeneizadas a las que llamamos culturas. En principio, la cultura es lo que define al otro: seleccionamos un atributo que se nos revela extraño y lo elevamos a la condición de atributo definitorio de una agrupación; todos los sujetos agrupados de esta forma terminan viéndose como equivalentes en tanto poseedores de ese atributo (Jameson, 2008). Lo fundamental de este acto es que la selección inicial de dicho atributo proviene desde un exterior, desde aquel que selecciona lo que desde su mirar le resulta extraño. En ese sentido, este acto fundamental se produce en el borde, o, para ser más precisos, es un acto que produce bordes. El segundo movimiento es aquel mediante el cual, a partir del establecimiento de la otredad, aquel que señaló lo extraño, por un efecto de contraste, selecciona los atributos familiares que le permiten afirmar y enfatizar la diferencia, los asume como propios y definitorios, por tanto, comienza a verse como parte de una cultura. Este es el momento en que la ilusión de la singularidad deja de ser una simple ilusión y pasa a formar parte del movimiento de la realidad.

Una vez que los individuos asumen esa forma de reconocer las diferencias y de reconocerse a sí mismos, comienzan a actuar en conformidad con estos modos de ver las cosas. No sólo se ven como parte de un mismo grupo, sino que actúan produciendo realidades institucionales de todo tipo que terminan ratificando la identidad del grupo. Este es el momento performativo,<sup>18</sup> el

---

17 Lo monstruoso es aquello en lo cual no podemos reconocernos y no podemos reconocer.

18 Lo performativo fue largamente analizado por John Austin. Dicho término fue usado para diferenciar los enunciados que se limitan a describir un estado de cosas (constatativos) y aquellos que en el acto de decir algo realizan un estado de cosas (performativos). Una traducción usualmente empleada es la de “realizativos”.

momento en que una forma de predicar el mundo termina coadyuvando a su constitución. Es en ese sentido que decimos que la cultura no es tan sólo una ilusión, o, en todo caso, es una ilusión que adquiere realidad.

Este proceso es parte de todo acto de constitución de agrupamientos humanos y no sería exclusivo de aquello que llamamos cultura o civilización, por ejemplo, el pueblo sería una de esas unidades que se constituye a partir de la generación conflictiva de un otro amenazante.<sup>19</sup> En general, esas unidades son el resultado de complejos procesos de constitución signados por actos de exclusión e inclusión. Al respecto, sin entrar en grandes sutilezas analíticas, Benhabib muestra algo similar cuando se refiere a la producción de la unidad del *demos*: “La unidad del *demos* debería entenderse no como algo dado y armonioso, sino más bien como un proceso de autoconstitución, a través de luchas más o menos conscientes de inclusión y exclusión” (Benhabib, 2005: 153). Instauradas estas unidades, funcionan como guías de la acción, como configuraciones de la realidad en que nos movemos. Quizá sin estas ilusiones la realidad no adquiriría un orden en el cual existir.

En lugar de asumir acríticamente la dicotomía ilusión/realidad debemos analizar sus complicidades profundas. Esto debiera conducirnos a que veamos las condiciones reales por las cuales se genera la ilusión de la singularidad, lo cual implica hacer la crítica de la misma. Pero quedarnos en ese momento produce una crítica inocua. El otro momento implica ver las condiciones de gestación de realidades, tarea que debe situar a las ilusiones como componentes de dicha gestación; ello permite hacer una crítica de lo existente. En ambos casos se trata de introducir contingencialidad. Las culturas o civilizaciones son realidades producidas mediante –no exclusivamente– ilusiones, por tanto, no existe ninguna esencia, ninguna interioridad que las determine de forma necesaria. En la medida en que se configuran por el contraste, la movilidad de la diferencia las reconfigura y transforma. Nada asegura su fijeza ni su destino. Por otro lado, en la medida en que

---

19 Ver el análisis de Laclau sobre la constitución del pueblo.

adquieren realidad, más allá de su radical inestabilidad, adquieren fuerza de acción y pueden funcionar para movilizar la propia realidad. En ese sentido, el uso de las culturas es ambivalente: puede funcionar como elemento de la conservación o como estrategia de transformación. Su función dependerá de las situaciones concretas en las cuales se configure. Es aquí donde se abre la posibilidad de un uso estratégico de la ilusión, dicho en palabras de Spivak, de un esencialismo estratégico: de un uso estratégico de la cultura.



## Aproximación a las lógicas de la clase

Al igual que en los anteriores dos capítulos, brindaremos elementos para analizar la conceptualización de identidades yendo un paso atrás de la reflexión sociológica o la investigación histórica. Después de haber examinado las formas de pensar las identidades bajo el signo de la cultura, en este capítulo nos aproximaremos a la lógica de la clase social. Exploraremos dos perspectivas: la marxista, la cual será abordada revisando dos variantes, la del denominado estructuralismo marxista –en la obra de Nicos Poulantzas– y la variante de los historiadores ingleses –en la obra de E.P. Thompson–. La otra perspectiva analizada es la de Pierre Bourdieu, que, en diálogo con el marxismo pero sin circunscribirse a él, propone una intelección propia de las clases sociales. Lo que ofrecemos son inicios e indicios de análisis, propuestas de argumentación. En ese sentido, no entramos a analizar en detalle los amplios y complejos debates en torno a clases sociales. Nos limitamos a analizar estrategias de definición para, a partir de ellos, indagar sus implicancias en relación a lo que aquí más nos interesa: el acto de constitución de la identidad en tanto forma general. En ese sentido, procuramos identificar lo que sería el núcleo de la lógica de la identidad de clase, aquello que permanece a pesar de las variantes, aquello en base a lo cual se producen las diferencias entre las distintas conceptualizaciones. Algo similar realizamos en el capítulo seis en relación a lo que

podríamos llamar lógica de la cultura. Una vez realizado ese ejercicio, consideramos estar en condiciones de explicitar la labor metateórica que conlleva pensar las lógicas de la identidad, tarea que desarrollamos en el último capítulo.

## 1. La lógica de la clase en clave marxista

El marxismo se ha caracterizado por agueridos debates a su interior, por tanto, hablar del marxismo como de un bloque unificado resulta imposible. Dentro las múltiples posturas al interior del marxismo escogimos dos que nos parecen representativas del debate contemporáneo: la de Nicos Poulantzas y la de E.P. Thompson. En cada uno de estos casos trataremos de reconstruir la lógica de la clase, asumiendo que existe –pese a la disputa– un suelo común a partir del cual se trazan las diferencias teóricas al tiempo que se tornan posibles las comparaciones. Una idea inicial es que en el más alto nivel de abstracción, o en el estrato fundamental de la estructuración teórica, las clases se definen por la distribución de los medios de producción (Chibber, 2008: 335). A partir de esta idea base se irían diferenciando las posturas teóricas, pero esto no quiere decir que dicha idea base se preserve como un dogma idéntico en todos los casos, si no que la diferenciación en gran medida es resultado de la forma particular en que se asume dicha idea base.

Poulantzas define las clases como “conjuntos de agentes sociales determinados *principal* pero no exclusivamente por su lugar en el *proceso de producción*, es decir, en la esfera económica” (2013: 12-13). El lugar en el proceso de producción corresponde a la distribución de los medios de producción, con lo cual, la idea base que mencionamos en el párrafo anterior se confirma, pero aparece claramente matizada al señalar que no es el único factor operante. De hecho, Poulantzas critica como deformante a toda interpretación que asuma que las clases se determinan sólo al nivel de las relaciones de producción (1970: 68). Alejándose de una determinación simple, donde la posesión o desposesión de

medios de producción determinaría la identidad de clase de los agentes, Poulantzas apunta a multiplicar las determinantes procurando mostrar que en la constitución de las clases operan tanto determinantes económicas como políticas e ideológicas. Desde este punto de vista, la clase social es un efecto de la estructura global:

la clase social es un concepto que indica los efectos del conjunto de las estructuras, de la matriz de un modo de producción o de una formación social sobre los agentes que constituyen sus apoyos: ese concepto indica, pues, los efectos de la estructura global en el dominio de las relaciones sociales (Ibíd.: 75)

Pero este efecto global no debe conducirnos a pensar que no existe ningún tipo de jerarquía entre las diferentes estructuras actuantes (la económica, la política y la ideológica). Existe algo que permite definir las estructuras económica, política e ideológica como estructuras de un tipo determinado, y dicha definición se da precisamente al nivel del modo de producción, el cual es un todo complejo cuya unidad está dada por el nivel económico en tanto nivel de determinación en última instancia. Si bien el nivel económico no actúa, según Poulantzas, como un determinante absoluto ni una causa que determinaría linealmente a los niveles políticos e ideológicos, sí es aquello que regula en última instancia el grado de determinación de los otros niveles. Lo que distinguiría a un modo de producción de otro es la forma particular de articulación de los distintos niveles, donde dicha forma de articulación esta, como acabamos de señalar, regulada por lo económico. Incluso en el modo de producción feudal, donde la instancia ideológica jugaría un rol predominante, dicho rol estaría “determinado por el funcionamiento de lo económico en aquel modo” (Ibíd.: 6). Las relaciones económicas, en tanto relaciones de producción, distribuyen a los agentes en distintas posiciones, siendo éstas la base sobre la cual se gesta el fenómeno de las clases sociales. La complejidad del argumento radica en anular cualquier automatismo entre relaciones de producción y constitución de clases sociales, pero romper con dicho automatismo no significa

eliminar el vínculo, sino mostrar la existencia de mediaciones ineludibles. Al final de cuentas, en términos teóricos, la especificidad de las clases está dada por la existencia de determinado modo de producción. Cuando Poulantzas enfatiza que en una sociedad concreta no existen modos de producción en estado puro sino formaciones sociales, no se elimina el carácter predominante del concepto modo de producción, ya que la formación social es definida como una articulación compleja de modos de producción donde uno de ellos cumple el rol predominante. Esta relación que va de lo económico, que define a un modo de producción, hasta la complejidad de una formación social, pese a las mediaciones y complejizaciones interpuestas, sigue siendo fundamental. Veamos el siguiente pasaje:

El predominio de un modo de producción sobre los otros en una formación social hace que la matriz de ese modo de producción, a saber, el reflejo particular de la determinación (en última instancia por lo económico) que la específica, marca el conjunto de esa formación (Ibíd.: 7)

La relación fundamental entre modo de producción y clases sociales se hace evidente cuando se procura analizar la complejidad que implica la formación social. Un modo de producción, en su forma pura en tanto concepto teórico, se define por la presencia de dos clases fundamentales. Por tanto, una formación social, en la medida en que es una articulación de diversos modos de producción contiene más de dos clases, sin embargo, dentro de esa variedad de clases dos son las principales, aquellas que corresponden al modo de producción dominante en la formación (Poulantzas, 2013: 22). Por tanto, en última instancia, la identidad de la clase está dada por su posición en las relaciones de producción. Esta última instancia es el punto fijo que permite precisar con un alto grado de estabilidad la configuración de identidades en tanto clases sociales. La lógica de la clase dota de fijeza a las identidades anclándolas en la idea incuestionada de que la sociedad se define por las relaciones de producción.

Veamos ahora en qué consisten las mediaciones necesarias insertas entre la simple posición en las relaciones de producción y la determinación de la identidad de clase. Dichas mediaciones pasan sobre todo por la idea de la lucha de clases. Una de las formas de distanciarse de las posturas más ortodoxas que definen las clases básicamente por la posesión o desposesión de medios de producción, consiste en enfatizar el momento de la lucha. La posición específica en el conjunto de las relaciones de producción es condición necesaria más no suficiente para la constitución de clases sociales. Las clases sociales sólo pasan a la existencia en la relación de oposición. Poulantzas específica que las clases sociales solo pueden pensarse como prácticas de clase, y éstas solo se producen en la oposición a otras prácticas de clase; el campo que se genera con dichas prácticas es el de la lucha de clases (1970: 100). Es en esta segunda condición donde las determinaciones políticas e ideológicas adquieren todo su peso. La lógica de la clase parece componerse de dos momentos que no se articulan de forma deductiva. Un primer momento, donde la estabilidad de la identidad de clase es provisto por la determinación de la posición en las relaciones de producción; y un segundo momento, en donde dicha posición sólo adquiere materialidad mediante su práctica de diferenciación y contraposición con otra clase. Decimos que ambos momentos no se articulan de forma deductiva, porque de la posición en las relaciones de producción no se deduce la necesidad de prácticas de oposición, pero la inversa no es posible, es decir, que las prácticas de oposición tienen como condición la existencia de posiciones diferenciadas. Podríamos decir que las clases emergen cuando determinadas prácticas hacen de tales posiciones una identidad de clase. Ahora bien, el acto de denominar clase social y no cualquier otra cosa al resultado de tales prácticas está dado por el hecho de que las mismas no actúan en el vacío, sino sobre posiciones determinadas por las relaciones de producción. En ese sentido, que las prácticas cuajen como prácticas de clase está determinado por la instancia económica. Consideramos que éste es el núcleo de la lógica de la clase, por lo menos en la perspectiva marxista; ir más allá de la determinación en última instancia de lo económico nos llevaría más allá del marxismo.

La idea de que las clases sólo se constituyen en la relación de lucha con otra clase es también central en la propuesta de E.P. Thompson, quién –de la misma forma en que Poulantzas criticaba a todo economicismo– critica todo esencialismo. Advierte que no hay que considerar a las clases como entidades separadas que recién cuando se encuentran con otra clase comienzan a luchar; por el contrario, es en la lucha donde los agentes se descubren como parte de una clase. Pero como ya se podrá evidenciar, este planteamiento no elimina el dilema sobre por qué lo que se descubre en la lucha asume la forma de una identidad de clase. Y aquí el criterio de las relaciones de producción –y el subsiguiente recaudo de no parecer reduccionista– vuelve a presentarse en los mismos términos que en Poulantzas. Thompson indica que “las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados)” (1979: 37). En este corto pasaje resaltan dos momentos claves, uno que es esencial a la perspectiva marxista, la centralidad (lo “crucial”) de la determinación de las relaciones de producción, y otro que da la nota distintiva al aporte de Thompson, la experiencia de la explotación. Al igual que en Poulantzas, Thompson asume el carácter crucial de las relaciones de producción en la determinación de las estructuras sociales, de igual forma procura mostrar que pese a lo crucial que sean, no son suficientes y que hay otros elementos a tener en cuenta. Esos otros elementos son precisamente la experiencia de la explotación a partir de la cual se gestan intereses antagónicos, los cuales impelen a la lucha, siendo en ella donde, como ya dijimos, los agentes se descubren como clase. Veamos este sugestivo pasaje donde Thompson posiciona su entendimiento de clase:

Clase, según mi uso del término, es una categoría *histórica*; es decir, está derivada de la observación del proceso social a lo largo del tiempo. Sabemos que hay clases porque las gentes se han comportado repetidamente de modo clasista; estos sucesos históricos descubren regularidades en las respuestas a situaciones similares, y

en un momento dado (la formación «madura» de la clase) observamos la creación de instituciones y de una cultura con notaciones de clase que admiten comparaciones transnacionales (Ibíd.: 34)

Lo propio del enfoque de Thompson es el énfasis en el carácter histórico de la clase, sin embargo, dicho énfasis no nos dice aún mucho de lo que determina la identidad de clase. En el pasaje que acabamos de citar las clases se llegan a identificar porque se ven comportamientos clasistas e instituciones y culturas con notaciones de clase. La circularidad de la argumentación nos impele a indagar de forma más acuciosa sobre aquello que da el carácter de clase social a determinando comportamiento, institución o cultura.

Thompson entiende por clase un fenómeno de unificación de una serie de sucesos dispares en tanto parte de una experiencia (2002: 13). Ahora bien, la experiencia se configura mediante múltiples determinantes entre los cuales deben tenerse en cuenta la cultura y expectativas heredadas, pero una vez más lo crucial es que tales experiencias adquieren notación de clase en tanto son generadas en las relaciones de producción: “Las clases *acaecen* al *vivir* los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al *experimentar* sus situaciones determinantes” (Thompson, E.P. 1979: 38). La forma concreta que reviste esta experiencia –la cual será descrita por el historiador– depende de múltiples factores que convergen en dicha experiencia, los cuales no se pueden reducir a un modelo único y transhistórico. Sin embargo, lo que si resulta una constante es que para calificar a una experiencia como experiencia de clase esta debe acontecer en lo que puede ser delimitado como relaciones de producción.

Encontramos otra similitud en términos de razonamiento con Poulantzas, la cual puede ser evidencia de la forma en que opera la lógica de la clase. Hemos visto que en ambos el nivel económico entendido como nivel de las relaciones de producción es crucial y determinante, pero en ambos existe la convicción de que dicho nivel no es el único a tomarse en cuenta. En Poulantzas estaban las instancias políticas e ideológicas, en Thompson, con funciones casi idénticas, encontramos a la historia política y cultural (2002: 24).

En Poulantzas, las instancias políticas e ideológicas actuaban para dar lugar a las *prácticas* de clase; para Thompson, en la formación de la *experiencia* actúan lo acontecido en la historia política y cultural. En ambos casos, la singularidad de la clase, ya sean prácticas o experiencias, están dadas porque las mismas ocurren a sujetos que están situados en posiciones específicas en el marco de relaciones de producción. De hecho, es el carácter relacional propio de las relaciones de producción la cual hace que tanto las prácticas como las experiencias se configuren como relaciones de oposición, como antagonismos de intereses. La lógica de la clase parece revelarse como una lógica de niveles estructurados jerárquicamente, donde uno de ellos es el nivel determinante, el espacio donde se posicionan los agentes y los otros son niveles coadyuvantes con grados variables de eficacia de determinación.

Para corroborar la presencia, paso a paso, de este orden de razonamiento que consideramos es propio a la lógica de la clase, por lo menos bajo la perspectiva marxista, veamos rápidamente la forma en que René Zavaleta entiende la clase social. Para Zavaleta la clase es un objeto lógico-formal que adquiere concreción modificando su forma, incorporando la historia. Pensar la clase en su concreción nos conduce al término “medio compuesto”, el cual se refiere a una hibridez en la que se juntan clases y estratos no clasistas (2013: 579) en los ámbitos de la convivencia inmediata y cotidiana. No podemos evitar pensar en cierto paralelismo con la forma en que la noción de formación social impugna, sin desplazar, al concepto puro de modo de producción. De igual forma, el concepto de medio compuesto evidenciaría la imposibilidad de aplicar el concepto de clase en su forma pura y teórica. Una similitud más: así como la formación social no es un todo caótico sino que posee un centro dado por el modo de producción predominante, el medio compuesto no apunta a la simple yuxtaposición de clases y estratos, sino a la producción de una unidad hegemónica, la cual se articula según la capacidad de irradiación de uno de los componentes del medio compuesto. El grado de irradiación es, en términos de forma, el grado de predominancia que detenta un modo de producción en la formación social. El grado de irradiación y el grado

de predominancia no se deducen de modelo teórico alguno, sino que encuentran la clave de su intelección en la historia particular de cada medio, de cada formación.

El razonamiento acerca de los mineros bolivianos demuestra que si bien la colocación estructural de una clase social es un problema que no puede omitirse, con todo, es tan importante como eso la manera en que ocurre su historia o sea su devenir. Cada clase es, entonces, lo que ha sido su historia (Ibíd.: 590)

Historia y colocación estructural aparecen como los dos factores constitutivos de la identidad de clase. El pasaje que citamos parece inclinar la balanza hacia la historia, sin embargo, la colocación estructural, la posición en las relaciones de producción, es ineludible para pensar la clase. Tal como vimos en Thompson, la clase es la historia de una experiencia –en Zavaleta de una interpe-lación constitutiva– que acontece sobre sujetos con una colocación específica en la estructura social. La especificidad de la clase, en un primer nivel, está dada por su colocación estructural, y su especificación mayor está dada por la historia, por el medio concreto, por el grado de recepción del contexto y de irradiación hacia él. El punto de anclaje final e ineludible es siempre las relaciones de producción; ese es el argumento incuestionado que sirve de soporte a todo lo que vendrá después, a la forma de pensar las identidades existentes, a los dilemas de su constitución. La existencia de relaciones de producción, entendidas como distribución cualitativamente diferenciada de los medios de producción, es el punto de arranque, el momento de decisión a partir del cual se piensa lo social, su orden y su estabilidad. Hasta aquí hemos delineado en su forma general lo que es la lógica de la clase en la perspectiva marxista. Para dar cuenta del núcleo de dicha lógica veremos una perspectiva que se aleja intencionalmente del marxismo; ello nos permitirá avanzar hacia la identificación de constantes en la lógica de la clase, al mismo tiempo que nos permitirá evaluar el grado de variabilidad posible sin romper con la especificidad de la lógica de la clase.

## 2. La lógica de la clase en la teoría del espacio social

Los trabajos de Bourdieu contienen un conjunto de conceptos distintos a los que vimos hasta aquí, lo cual nos aleja de una teorización basada en términos como modo de producción, relaciones de producción, a otro que tiene como conceptos relevantes *habitus*, *campo*, *espacio social*. La constancia del término *clase social* adquiere una forma de conceptualización distinta en la medida en que se la piensa con un conjunto de categorías diferentes. Lo que veremos a continuación es cuán distante de la perspectiva marxista se encuentra Bourdieu, y si en su distancia pasamos a una lógica de la clase completamente distinta o si hay algo propio en dicha lógica que es irreductible en toda teorización de la clase social.

Para Bourdieu, la clase social conlleva un conjunto de individuos dotados del mismo *habitus*, por tanto una primera clave para entender cómo se piensa la clase se encuentra en el concepto de *habitus*, el cual es definido como:

sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (Bourdieu, 2013: 97)

En tanto sistema de disposiciones duraderas se entiende que los individuos que comparten un mismo *habitus* convergen en sus prácticas, tienden a actuar y reaccionar de formas similares ante situaciones parecidas, lo cual genera un alto grado de homogeneidad que los distingue de aquellos que comparten otro tipo de *habitus*. Ahora bien, lo importante radica en ver cómo se adquieren estos *habitus* diferenciados; para responder a ello Bourdieu usa la expresión *habitus de clase* refiriéndose a la forma en que se incorpora la condición de clase, es decir, a la existencia de

condicionamientos homogéneos surgidos a partir de condiciones de existencia homogéneas (1998: 100). El punto determinante son tales condiciones de existencia, las cuales dan lugar a la *clase objetiva*. Bourdieu distingue la clase objetiva de la clase movilizada: mientras la primera se refiere a un conjunto de agentes que poseen propiedades objetivadas homogéneas, la segunda aparece cuando tales agentes se reúnen para luchar por la preservación o transformación de las posiciones en la estructura social. En otro lugar Bourdieu se refiere a la clase probable como aquella que es definida por la proximidad de los agentes en el espacio social, lo cual genera una potencialidad objetiva de unidad (1997: 23). El paralelo entre clase probable y clase objetiva es claro: ambas implican un conjunto de agentes con un alto grado de homogeneidad producido por el hecho de ocupar posiciones iguales o muy próximas en el espacio social. Dicha clase probable se convierte en clase movilizada a partir de un trabajo político de construcción cuyo éxito tiene como condición –no suficiente– la existencia de la clase probable. Una vez más aparece el desdoblamiento de las condiciones que ya vimos en Poulantzas y Thompson. Tenemos por un lado una condición necesaria de la clase: la posición en la cual los agentes se encuentran arrojados, posición en las relaciones de producción en Thompson y Poulantzas, posición en el espacio social en Bourdieu; y una condición añadida para la plena realización de la clase: instancias políticas e ideológicas en Poulantzas, historia política y cultural en Thompson, labor política y efecto teoría en Bourdieu.

A partir de estas condiciones encontramos otro elemento común: la clase movilizada se constituye en el ámbito de una lucha. Esto implica, al igual que bajo la perspectiva marxista, que las posiciones se definen relacionamente. Dichas relaciones son susceptibles de tramarse como relaciones antagónicas en el sentido, por ejemplo, de que la preservación de una posición dominante implica necesariamente la negación de la clase movilizada que busca aproximarse a dicha posición. A su vez, si la clase movilizada lograra aproximarse completamente a la posición dominante desaparecería la posición dominante en tanto dominante. Estamos ante

un conflicto de intereses: el interés de los dominantes es mantener la distancia, el de los dominados reducirla –lo cual no suele implicar la transformación de las condiciones generadoras de la diferencia. Como dice Bourdieu: la lucha tiende a reproducir la diferencia de las condiciones (1998: 164). Con esta última característica, a saber, que la clase movilizada se constituye en la lucha, tenemos el tercer rasgo que se mantiene constante y parece ayudarnos a definir la lógica de la clase. La diferencia entre la perspectiva marxista y la propuesta de Bourdieu no radica en la existencia o no de un nivel básico en el cual los agentes adquieren una posición que termina determinándolos, tampoco en la necesidad de mediaciones para consolidar aquello que la posición provee, ni en la idea de que la clase termina definiéndose a partir de la lucha. La diferencia radica en los contenidos que se dan al nivel básico y determinante, en lo que implican las mediaciones añadidas, y en el carácter de la lucha. Dado que el nivel básico y determinante es lo que finalmente fundamenta la construcción de clases, cerraremos este punto mostrando cómo se diferencia la perspectiva marxista de la perspectiva bourdiana.

Donde los marxistas dicen relaciones de producción, Bourdieu dice espacio social. Mientras que la posición de los agentes en las relaciones de producción está dada por la posesión diferenciada de los medios de producción, su posición en el espacio social está determinado por la posesión de un volumen y una estructura de capital. La diferencia sustancial radica en que para Bourdieu el capital es un fenómeno múltiple, y el espacio social también. El nivel básico de determinación se encuentra más diversificado que en el caso de la perspectiva marxista, lo que hace imposible –en el caso de Bourdieu– hablar de una determinación económica en última instancia. En el espacio social existen múltiples campos, cada uno definido por la presencia de un tipo de capital (económico, social, cultural, simbólico, etc.), y la clase implica la definición de un rango ocupado en todos los campos posibles (Ibíd.: 113), es decir, en el conjunto que define al espacio social. En ese sentido, no existe un solo capital o factor que determine a la clase, sino que la clase es el efecto de un conjunto de variables. Si bien esto

parece aproximarnos a la idea de Poulantzas de que la clase es un efecto de múltiples estructuras (económica, política e ideológica), existe una diferencia sustancial que ya mencionamos y aquí solo reiteramos: mientras que en Poulantzas dentro de estas múltiples estructuras existe una predominancia permanente de la instancia económica, siendo lo político e ideológico parte de las mediaciones necesarias, en Bourdieu no existe tal jerarquización, y las otras formas de capital no se acoplan sobre el capital económico. Si bien el capital económico puede gozar de un mayor grado de convertibilidad, esto no lo hace determinante. En Bourdieu la multiplicidad de variables se encuentra ya en el nivel fundamental:

La clase social no se define... por una cadena de propiedades ordenadas a partir de una propiedad fundamental (la posición en las relaciones de producción) en una relación causa a efecto, de condicionante a condicionado, sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes, que confiere su propio valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas (Ibíd.: 104)

Cuando Bourdieu menciona que uno de los determinantes de la clase es la estructura de capital, ello implica que el capital global está compuesto por una multiplicidad de capitales, y la predominancia de alguno de ellos en determinado momento no responde a ninguna necesidad esencial, sino a situaciones contingentes. Simplificando un poco el argumento de Bourdieu podríamos decir, con fines expositivos, que la diferencia entre clases está dada sobre todo por la diferencia en el volumen de capital global, mientras que la diferencia entre fracciones de clase está dada por la diferencia en la composición de la estructura de dicho capital. La posición específica de los agentes está dada, finalmente, por el volumen y la estructura de capital global. A su vez, la noción de capital global alude a la existencia de una multiplicidad de campos, ninguno de ellos operando como determinación en última instancia. Es la asunción de la multiplicidad de variables en el nivel determinante lo que diferencia a Bourdieu del marxismo. El capital cultural,

el capital social, etc. pueden ser tan o más determinantes que el económico y viceversa. El modelo teórico no dispone ninguna jerarquía preestablecida.

Esta gran diferencia puede ser tenida como derivada respecto a un modelo general común, el de la lógica de la clase que hemos delineado a lo largo de este ensayo, la cual se caracteriza por una estructura de niveles, donde existe un nivel fundamental (con uno o múltiples factores actuantes), y donde dicho nivel fundamental opera como totalidad social (ya sea como relaciones de producción, o como espacio social) en la cual los agentes son situados más allá de toda intención, de toda conciencia. Brindar más elementos de la lógica de la clase requiere, por un lado, analizar más teorizaciones sobre la clase social, y, por otro, compararla con otras lógicas de la identidad. Esta es una primera exploración para avanzar en la visibilización de cómo se conciben identidades, asumiendo la pluralidad e historicidad de los modos o lógicas de constitución, y teniendo en cuenta que estas lógicas operan con eficacia performativa.

## La lógica de la identidad

Después de los ejercicios realizados en los anteriores capítulos, aquí bosquejamos una propuesta para una teoría de las identidades colectivas. Tal cosa sin duda suena pretencioso en la medida en que en las últimas décadas se ha dado una proliferación de reflexiones en torno a las identidades, al punto que podríamos asumir la pregunta: “¿Qué necesidad hay, entonces, de otro debate más sobre la «identidad»?” (Hall, 1993: 13). Sin embargo, al igual que Hall, pero por diferentes motivos, creemos que hay lugar para nuevas reflexiones y propuestas teóricas. Sentimos que en la proliferación de debates sobre la identidad se han dejado algunas zonas sin explorar. Gran parte de las teorías de la identidad se han centrado, a partir de diversos enfoques, en cuestionar las teorías esencialistas. La profundidad analítica en tales campos es notable. El otro gran campo de exploración ha sido el de la construcción histórica de identidades nacionales, culturales, de género, etc. Estos dos campos han estado en íntima conexión, de hecho, la vitalidad del segundo campo se debe en gran medida a las puertas abiertas por las diversas críticas a los esencialismos. Sin embargo, nos parece que entre la discusión más general de la constitución de identidades y las investigaciones de corte más histórico y sociológico hay un espacio sin explorar. Éste tiene que ver con la indagación sobre cuáles son los modos específicos de estructuración de toda identidad. Esto implica proponer una serie de categorías y grados

de análisis que permitan pensar el mecanismo puesto en marcha cada vez que se da la constitución de una identidad. Hemos denominado *lógica de la identidad* a dicho mecanismo.

Entre las teorías generales de la identidad que indican, por ejemplo, que ésta se configura relacionamente y que es necesario analizar el contexto de relaciones, y las investigaciones que muestran con profusión de datos históricos y sociológicos cómo se han establecido las identidades, el estudio de la *lógica de la identidad* propone una descripción que, más allá de la concepción general y más acá de la rasgos particulares, muestre los mecanismos concretos, a la vez que generales, que actúan en las configuraciones identitarias. Esto es lo que en este ensayo procuramos pensar. En la medida en que aquí se trata precisamente de una exploración, el camino que seguimos es un tanto sinuoso y dubitativo. Para avanzar en esta reflexión proponemos el siguiente orden de argumentación: en un primer punto trataremos de responder a la pregunta ¿qué implica estudiar una *lógica de la identidad*?, ¿qué es ésta en términos generales?; posteriormente, en el segundo punto, veremos los fundamentos teóricos de nuestro enfoque; finalmente, en el tercer punto, brindaremos elementos para pensar la tópica de la *lógica de la identidad*, los niveles que la componen y, a grandes rasgos, en qué consiste cada uno de estos niveles.

## **1. El estudio de las lógicas de la identidad como metateoría**

Existe más de un plano de teorización para pensar las identidades: podemos plantear una teoría de las identidades en cuanto tal, teoría que debería responder a preguntas como ¿qué es una identidad?, ¿cómo se constituyen?, o también podríamos elaborar teorías sobre cómo se generan y operan determinadas identidades, por ejemplo, las identidades culturales, nacionales, de clase, etc. En el primer caso estaríamos ante una teoría general mientras que en el segundo ante teorías regionales. Si bien podría suponerse que de la teoría general se derivan teorías regionales de la identidad,

también podrían elaborarse análisis sobre qué es y cómo se constituye determinada identidad sin derivarse explícitamente de una teoría general. A estos dos tipos de teorización queremos agregar un tercero, el cual tendría por objeto analizar los modos en que se piensan las identidades. Por ejemplo, cuando alguien habla de identidades nacionales, culturales, etc. está construyendo una forma de intelección de las identidades, la cual puede ser explícita o implícita; esta forma de intelección es la que será objeto de estudio este otro tipo de teorización. En ese sentido, si tuviéramos que resumir este tipo de análisis en una pregunta, plantearíamos la siguiente cuestión: ¿cómo se estructuran las representaciones de las identidades?

Mientras que en el primer y segundo tipo de análisis se suscitan preguntas como: ¿qué es una identidad?, ¿en qué consisten determinadas identidades?, ¿cómo se generan?; en el tercer modo las preguntas son: ¿cómo se articula una representación, un sentido sobre determinadas identidades? Denominamos *lógica de la identidad* al modo de articulación de sentido en el cual emergen determinadas formas de pensar las identidades. En cierta manera, podría decirse que el estudio de la *lógica de la identidad* es una forma de metateoría, es decir, de un estudio sistemático de las estructuras subyacentes a la teoría (Ritzer, 1993: 586). En la medida en que la *lógica de la identidad* es la forma implícita de articular una intelección de las identidades, podría decirse que es una teoría implícita de la identidad. Por tanto, el estudio de las *lógicas de la identidad* busca identificar y analizar los modos subyacentes a las formas de comprensión de las identidades. Por tanto, es una teoría sobre las teorías implícitas –aunque en ciertos casos podrían estar de forma más explícita– que fundamentan intelecciones concretas sobre las identidades.

Ahora nos preguntamos: ¿cómo se relaciona el estudio de las *lógicas de la identidad* con los primeros dos modos de teorización comentados más arriba?. Si el estudio de las *lógicas de la identidad* remite al análisis de los modos de pensar las identidades, la pregunta que surge es si dichas formas de pensar son evaluadas en relación a su grado de verdad o falsedad, es decir, si se contrasta

las formas de pensar las identidades con alguna realidad externa llamada identidad. La respuesta es no. Una respuesta afirmativa supondría teorías de las identidades del primer y segundo tipo (aquellas que quieren describir cómo son “en la realidad” las identidades). Como dijimos, este tipo de teorías son distintas a las del tercer modo, las cuales estamos denominando *lógicas de la identidad*. En cierta forma, una respuesta afirmativa supondría la distinción entre una realidad en sí de las identidades y las formas de su representación. Nuestra respuesta es negativa porque, en líneas generales, asumimos que toda identidad es una construcción social y, en tal sentido, discursiva. Para no malinterpretar esta afirmación se debe tener claro que, citando a Laclau, “por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura... sino un complejo de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él” (2011: 92). Como puede apreciarse, nuestro punto de partida general es radicalmente relacional, por tanto, anti-esencialista. En ese sentido, consideramos que, tanto en el primer, segundo y tercer modo de teorización, las identidades son configuraciones relacionales, por tanto, no existe un momento esencial en relación al cual contrastar las formas en que son pensadas las identidades; lo único que existen son prácticas discursivas en distintos ámbitos que configuran de distintas maneras la materialidad de las identidades. La consecuencia que se puede derivar de esta perspectiva en relación a la *lógica de la identidad* es que la misma no necesariamente se restringe al ámbito de las elaboraciones teóricas disciplinarias o del campo intelectual, sino que aparece en los ámbitos de existencia social donde se asumen, piensan, defienden y producen identidades.

En el siguiente punto esbozaremos los presupuestos del estudio de las *lógicas de la identidad*. Como no podría ser de otra manera, estos tienen que ver con lo que mencionamos en el párrafo anterior, con una concepción general de la configuración de toda identidad. Es a partir de esta concepción general que iremos avanzando hacia una teorización más concreta, susceptible de ser

utilizada como herramienta teórico-metodológica en el análisis de materiales específicos.

## **2. El sujeto como dislocación, la *lógica de la identidad* como recomposición**

Hemos señalado que partimos de una concepción en la cual las relaciones tienen un rol constitutivo. Esto implica que no existe ninguna identidad anterior a las relaciones, es decir, ninguna identidad que se defina autónomamente, en sí y para sí. Esto nos conduce al planteamiento de que es en el marco de relaciones diferenciales donde se constituye toda identidad. Dicho marco ha sido denominado estructura. Por tanto, para mostrar los presupuestos de nuestra teorización sobre la *lógica de la identidad* debemos dar un acelerado rodeo por las reflexiones en torno a la constitución del sentido desde una perspectiva relacional.

Una de las fuentes contemporáneas para pensar las relaciones diferenciales como constitutivas es Ferdinand de Saussure. La publicación en 1916 de su *Curso de lingüística general* puso en el centro de la reflexión la idea de que la diferencia no es algo que acontece entre dos elementos plenamente constituidos, sino que es en dicha relación que tales elementos se constituyen. Lo que Saussure trataba de describir era la lengua, a la cual definía de la siguiente manera: “La lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros” (1945: 195). A partir de esta forma de pensar la lengua se estableció una comprensión del término estructura como un conjunto articulado de elementos donde cada uno de dichos elementos sólo adquiere identidad por la posición que ocupa en el conjunto de relaciones estructurales, por tanto, cada uno de los elementos que componen una estructura está determinado por las relaciones que hacen a la totalidad estructural. Son las relaciones diferenciales las que permiten establecer las identidades de los elementos, por tanto, la diferencia es el hecho primario. El siguiente pasaje de Saussure es claro al respecto:

Todo lo precedente viene a decir que *en la lengua no hay más que diferencias*. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua *sólo hay diferencias sin términos positivos*. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias sónicas resultantes de ese sistema (1945: 203).

Se podría observar que esta concepción se circunscribe al lenguaje, sin embargo, esta limitación es relativa ya que desde entonces la ontología del mundo será pensada –en el marco del estructuralismo– bajo el modelo lingüístico: las relaciones diferenciales pasan a ser definitorias de todo lo que el hombre puede decir y experimentar del mundo.

Ahora debemos extraer todas las consecuencias de la perspectiva relacional. Enfatizamos que en una estructura cada término adquiere significación por su posición en un conjunto de relaciones diferenciales. Si la significación de un término se produce sólo por la relación con algo que éste no es, entonces tenemos que cada término constituye su identidad a partir de la “presencia” de aquellos elementos con los cuales entabla relación. Esto quiere decir que su propia identidad esta por definición abierta, por tanto, la significación de cada término remite siempre a algo que él mismo no contiene. Si esto es así, ningún término de la estructura puede adquirir identidad sin remitir a otro elemento que a su vez debe también remitir a otros elementos (Derrida, 1981: 26-27). Lo que resulta de esto es que la relacionalidad de toda significación nos arroja en un “indefinido remitir de significante a significante” (Derrida, 1989: 39), de lo cual podemos concluir que la determinación de la significación, y por tanto de toda identidad, estará constantemente diferida. A este diferimiento producido por el hecho de que la significación sólo se produce en un entramado de relaciones diferenciales, Derrida lo denominó *différance*. Esta palabra alude a este juego sistemático de diferimiento donde se producen las diferencias, y por ende, las oposiciones y correlaciones que son condición de posibilidad de la significación. La *différance* retiene

y conjuga dos sentidos: el diferimiento como rodeo temporizador, y la diferencia como lo no idéntico, como espaciamiento, como separación que distingue (Derrida, 1998). En la medida en que la *différance*, alude a un movimiento inacabable de diferimiento, se torna incompatible con la necesidad de la presencia simultánea de todos los elementos de la estructura. Asumir las consecuencias de la concepción eminentemente relacional de la estructura, problematiza radicalmente la posibilidad de la simultaneidad completa de todos los elementos. No hay nada que imponga de forma necesaria el detenimiento del diferimiento, es decir, que no hay nada que desde el propio juego de la relacionalidad estructural provoque que la remisión constante de un significante a otro finalice. El propio juego que la noción de estructura habilita, hace conflictiva la delimitación de la misma. La estructura esta constitutivamente abierta. Las relaciones diferenciales constituyen el cuerpo de la estructura, pero también su no delimitación. De ello resulta la siguiente paradoja: la *différance* implica la posibilidad y la imposibilidad de la estructura, y, por ende, del sentido y las identidades.<sup>20</sup>

Lo que hemos procurado mostrar aquí de la mano de Derrida es que el juego mismo de las relaciones diferenciales que constituyen a toda identidad precisan de la delimitación estructural para establecer tales identidades; pero al mismo tiempo, el mismo juego de las relaciones diferenciales abre, disloca toda delimitación estructural imposibilitando la constitución estable de identidades. Es aquí donde aparece la dimensión del sujeto. Citemos a Laclau cuando procura responder a la pregunta sobre ¿qué ocurre si esa estructura que me determina no logra constituirse como tal?:

En tal caso, evidentemente, la estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura ha fracasado en el proceso de su constitución plena y, por consiguiente, también en el proceso de constituirme como sujeto. No es que haya algo en mí que la estructura

---

20 Este párrafo presenta, de manera condensada, la argumentación desarrollada en el tercer capítulo de: Luis Claros. *Sentido e ideología. Cuestiones de teoría y método*. La Paz: CIS, 2017.

oprimía y que la *dislocación* libera; soy simplemente *arrojado* en mi condición de sujeto porque no he logrado constituirme como objeto (2000: 60)

Esta vinculación entre sujeto y falla de las determinaciones estructurales obedece a la vieja asociación entre sujeto y autodeterminación. Ahora bien, Laclau no puede asumir acriticamente la idea de que exista un sujeto autodeterminado, ya que tal cosa podría reconducirnos fácilmente a posturas esencialistas. Por tanto, de lo que nos habla Laclau es de una determinación fallida, de una ausencia de determinación estructural, siendo ese momento de falla y ausencia el momento del sujeto, el cuál por ende no puede pensarse como una identidad sino como identidad fallida, como ausencia de identidad. Si alguna equivalencia definitoria pueda trazarse para el sujeto es la siguiente: “Sujeto = forma pura de la dislocación de la estructura” (Ibíd.: 76). Ahora bien, el momento del sujeto, el momento de la dislocación, es un momento donde al no existir determinaciones efectivas no existe sentido, no existen identidades. Para que estas últimas se produzcan es necesario recomponer la estructura, lidiar con la dislocación, reprimir la *differance*. Lo que denominamos *lógica de la identidad* es una lógica de recomposición de la estructura, una lógica de eliminación de la dislocación, por tanto, del sujeto.

Como se deriva de lo que hasta aquí venimos argumentando, la recomposición de la estructura implica que las determinaciones se vuelvan operantes, que las relaciones diferenciales no estén infinitamente diferidas, y que, por tanto, lleguen a desempeñar su rol constituyente. Los sentidos e identidades constituidos en el juego de las relaciones diferenciales adquieren, como vimos, un valor de posición. Es bajo esta perspectiva que Laclau y Mouffe emplean la expresión “posiciones de sujeto” (2006: 155-156). Retomamos esta expresión para trazar una distinción entre sujeto y posiciones de sujeto. Mientras el término “sujeto” nos remite al momento de la dislocación de la estructura, el término “posiciones de sujeto” nos remite al momento en que la estructura está operando y constituye a su interior valores, sentidos, identidades. Las posiciones de

sujeto son en sentido estricto identidades determinadas, por tanto, la recomposición de la estructura implica el establecimiento de identidades. Lo que llamamos *lógica de la identidad* es la lógica de recomposición de la estructura que permite constituir identidades, por tanto, el estudio de las *lógicas de la identidad* es el estudio de los modos concretos de configuración de identidades.

A continuación, en el último punto, avanzaremos en la delimitación de los componentes de lo que sería una *lógica de la identidad*. Después de haber respondido en términos generales a la pregunta qué es una *lógica de la identidad*; después de haber mostrado los presupuestos o fundamentos teóricos, nos queda tratar de describir cómo se compone una *lógica de la identidad*.

### 3. La composición de las lógicas de la identidad

Lo que aquí queremos presentar es una manera de concebir en su esquema general la composición de una *lógica de la identidad*. Si, tal como hemos planteado, las identidades no son esencias sino configuraciones, la pregunta que ahora se debe responder es cómo operan tales configuraciones. En lugar de quedarnos en la simple afirmación de que las identidades se configuran relacionamente, queremos avanzar hacia la especificación del tipo de relaciones concretas mediante las cuales opera tal configuración. La idea detrás de esto es que hay una forma general mediante la cual se configuran las identidades y que es en el marco de dicha forma donde se dan distintas variantes que dan lugar a diferentes formas concretas. A su vez, pensamos que la forma de la que estamos hablando es compleja pero susceptible de ser descrita. Compleja porque implica niveles y diversas interrelaciones entre ellos, y porque en cada nivel se abre un espectro de posibilidades. Susceptible de ser descrita porque el funcionamiento de cada uno de los niveles puede ser teorizado.

Consideramos que hay un nivel fundamental en el cual se configuran los límites de toda identidad, se trazan las fronteras que permiten determinar lo que se incluye en relación a lo que

se excluye. Es esta delimitación el acto primario de constitución de identidades. Sin delimitación no existiría ningún tipo de entidad que pueda definirse bajo un nombre, por tanto, no existiría identidad en cuanto tal. La forma de constitución de límites la pensamos a partir de las elaboraciones de Laclau sobre cómo se constituye el pueblo. Consideramos que la utilidad de las herramientas y categorías teóricas empleadas por Laclau no se restringen al fenómeno populista, sino que delinean las formas básicas de constitución de toda identidad. Dentro su propuesta resulta fundamental las lógicas de la diferencia y la equivalencia, así como su tensa relación.

Los otros dos niveles, al articularse con el primero, le dotan de características más concretas. Con la expresión formas de derivación nos referimos a las maneras en que se piensa explícitamente la constitución de las identidades, en particular, dónde suele ubicarse la fuente de la identidad. Retomamos dicha expresión del trabajo de Charles Taylor, quien si bien no desarrolla en tanto concepto la idea de formas de derivación, brinda elementos que nos sirven como punto de partida. Finalmente, las funciones y los atributos tienen que ver con la explicitación de características y valoraciones dadas a las identidades y con los roles que se les asignan. Para esta parte retomamos los aportes de Roland Barthes. A continuación esbozaremos de forma preliminar en qué consistiría cada uno de estos niveles.

Como dijimos, la constitución de toda identidad requiere la delimitación de una unidad. Si no existiera delimitación lo que quedaría sería una diseminación en la cual no se produciría significaciones concretas, por tanto, no se producirían identidades definidas. La teoría de las relaciones equivalenciales y diferenciales procura responder a la pregunta de cómo se produce tal delimitación. Recordemos que bajo la expresión *diferencia* mostrábamos porqué la estructura esta constitutivamente abierta, dislocada, es decir, carece de límites, y cómo esto implicaba la imposibilidad del sentido. Por tanto, para que el sentido se produzca, y con ello las identidades, necesitamos cerrar la estructura, constituir sus límites: “si la posibilidad misma de la significación es el sistema, la

posibilidad del sistema es equivalente a la posibilidad de sus límites” (Laclau, 1996: 71). Es en este momento donde aparece la tensión entre equivalencia y diferencia. Si para que existan identidades es necesario delimitar la estructura o sistema, eso quiere decir que se tiene que producir una interioridad del sistema, dicha interioridad a la vez solo se produce por la diferenciación con algo que les externo, algo que queda excluido. Sería el acto de exclusión el que genera límites, por tanto, no existe ni una esencia de los elementos ni una esencia de la estructura que preexista al acto de exclusión; todo esto es acorde al planteamiento básico de que las relaciones son constitutivas y que no hay identidades preexistentes a las relaciones.

Cada elemento puede establecer su identidad gracias a que al delimitar la estructura las relaciones diferenciales se estabilizan, pero al mismo tiempo, cada una de estas identidades no solo es diferencial sino también entabla relaciones equivalenciales: son equivalentes en tanto se definen por una exclusión común. Como señala Laclau:

en tal caso, la identidad de cada elemento del sistema aparece constitutivamente dividida: por un lado cada diferencia se expresa a sí misma *como* diferencia; por el otro cada una de ellas se *cancela* a sí misma en cuanto tal al entrar en una relación de equivalencia con todas las otras diferencias del sistema. (1996: 72)

La identidad de cada elemento aparece escindida entre lo que define su especificidad en tanto diferente de las otras unidades del sistema, y entre aquello que la define como parte del sistema cancelando las diferencias con los otros elementos, presentándolos como equivalentes. La equivalencia es lo que permite definir la identidad del sistema, entonces la pregunta que surge es: ¿qué los hace equivalentes haciéndolos parte del sistema? La respuesta es, como ya dijimos, la oposición a algo excluido: lo que establece la unidad no es un contenido positivo compartido, sino algo negativo, la oposición ante aquello que se construye como excluido.

Hemos delineado de manera un tanto escueta e incompleta los planteamientos teóricos de Laclau, sin embargo, consideramos

que tenemos los componentes básicos para argumentar en qué sentido decimos que las relaciones equivalenciales y diferenciales son básicas en la constitución de toda identidad. Partiendo de la idea de que “toda identidad es construida dentro de esta tensión entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia” (Laclau, 2011: 94), lo que tendríamos sería un espectro donde en uno de los polos primarían las relaciones equivalenciales y en el otro las diferenciales; ambos polos son solo posibilidades teóricas, toda identidad se constituye en el espacio existente entre ambos, ya sea más próximo al polo equivalencial o al diferencial. En todo caso, el momento determinante es la aproximación al polo equivalencial ya que es mediante el trazado de relaciones equivalenciales donde se genera la pertenencia a una identidad común. Siendo que lo que aquí nos interesa son formas de identidad colectiva, es el momento de la constitución de cadenas equivalenciales lo que resulta fundamental, ya que, como mencionamos, es en dicha constitución que se articula una frontera, una exclusión, y es en tal acto que la identidad se define. Como suele afirmarse en el marco de las teorías contemporáneas de la identidad, esta es un efecto de frontera.

Estamos conscientes de que aquí solo hemos brindado los elementos generales de lo que sería el nivel básico de constitución de toda lógica de la identidad. Sin embargo, esta propuesta ya nos brinda un camino concreto a emprender cuando nos enfrentemos con materiales concretos: en el análisis se deberá asumir como primera tarea desentrañar los mecanismos específicos de articulación de relaciones equivalenciales, el tipo de relaciones establecidas, la forma en que se piensa la exclusión, y las tensiones existentes entre relaciones diferenciales y equivalenciales. La descripción de estos aspectos nos brindará una caracterización fundamental del modo en que determinada identidad está constituida. Sobre ese primer nivel se articulan los siguientes, los cuales dotarán a nuestro análisis y descripción de un mayor grado de concreción.

Ya en este nivel debemos hacer unas breves puntualizaciones que nos remiten a algunas distinciones tratadas en el primer punto de este capítulo. Distinguimos entre preguntas tales como: ¿qué

es una identidad? y ¿cómo se piensa una identidad?. Si bien nuestra argumentación, dada la perspectiva discursiva que asumimos, tiende a disolver parcialmente dicha diferenciación, en estos otros niveles es necesario puntualizar que la distinción no es totalmente disuelta. Cuando hablamos de las formas de derivación de la identidad y empleamos la terminología *identidades externamente derivadas* e *identidades internamente derivadas* no nos referimos a cómo “realmente” se generan o derivan identidades sino a cómo se las piensa y defiende al nivel explícito de la enunciación y, porque no, del sentir. De esta manera, esta terminología tiene como principal propósito describir una forma de asumir las identidades.

Como ya adelantamos, la idea de formas de derivación la retomamos del trabajo de Taylor, quién no las emplea de forma sistemática. Uno de los pasajes en los cuales Taylor usa la terminología mencionada es el siguiente:

El nacimiento de una sociedad democrática no anula por sí mismo este fenómeno, pues las personas aún pueden definirse por el papel social que desempeñan. En cambio, lo que sí socava decisivamente esta identificación derivada de la sociedad es el propio ideal de autenticidad. Al surgir éste, por ejemplo, con Herder, me pide que descubra mi propio y original modo de ser. Por definición, este modo de ser no puede derivarse de la sociedad sino que debe generarse internamente. (1993: 52)

En ese pasaje se contraponen dos formas de pensar la identidad: una definida por el papel desempeñado en el marco de un espacio mayor, la sociedad, y otra que se genera internamente como emanando de una interioridad profunda y única. Queda claro que la identidad socialmente derivada depende de la definición de un marco general al cual se pertenece. Las identidades de clase social, de estratificación, clases económicas, castas, etc. podrían pensarse bajo esta primera categoría. Este tipo de identidades se piensan como definidas por la posición que ocupan en una unidad mayor. Por contraposición, la identidad internamente derivada se asume como original, como no dependiendo de ningún marco superior, sino como la expresión de una interioridad esencial. Las identidades

de tipo nacional, cultural tienden a ser asumidas de esta forma. Las identidades bajo este último esquema tienden a pensarse como más esenciales, homogéneas y menos históricas, en cambio, bajo el primer tipo, contemporáneamente, tienden a pensarse como más contingentes, heterogéneas e históricas. Como puede apreciarse, lo que estas categorías nos dan es, otra vez, un espectro en el cual se ubican las distintas maneras de pensar las identidades, una más próximas al polo de lo internamente derivado, otras más próximas al polo de lo externamente derivado. De esta manera, las formas de derivación nos dan más elementos para dar cuerpo a la descripción de cómo una identidad es pensada, por tanto, nos dan elementos para nutrir lo que consideramos es una *lógica de la identidad*.

El último nivel nos permite describir como se caracterizan las identidades en función de los atributos que se les dan y las funciones que se les asignan. Retomamos esta caracterización de Barthes (1993), quien cuando menciona los niveles del análisis estructural indica que entre los mismos estarían: a) el del inventario y clasificación de los atributos de los personajes, los cuales permiten adjetivar las identidades dándoles significados y valoraciones específicas; b) el del inventario y clasificación de las funciones de los personajes, del rol que desempeñan o deben desempeñar. Recuperamos estos elementos propuestos por Barthes porque nos parecen de suma importancia para terminar de configurar lo que sería una lógica de la identidad, ya que nos dan herramientas para describir, en un nivel mayor de concreción, los modos de caracterización de las identidades.

Una vez visto el nivel fundamental mediante el cual se configuran las delimitaciones de la unidad susceptible de nombrarse como poseedora de identidad (esto mediante las relaciones equivalenciales en tensión con las diferenciales), después de ver si las identidades se piensan como respondiendo a alguna esencialidad interna, como siendo más homogéneas o por el contrario en función de su posición en un marco más amplio y como más expuestas a la historicidad (esto mediante la tensión entre formas internamente derivadas y externamente derivadas), ahora podemos pasar al último nivel en el cual se dan a las identidades atributos y

funciones, lo cual implica que se las caracteriza y valora de determinadas maneras y se les asigna ciertos roles y fines. Con esto se completa el cuadro. Es la articulación de los tres niveles descritos sucintamente a lo largo de este capítulo lo que finalmente configura una identidad de determinado tipo. A esa articulación es a lo que hemos denominado *lógica de la identidad*.

Hemos partido de lo que Hall denomina “enfoque discursivo” (1993: 15), y de la mano de Derrida hemos asumido todas las consecuencias de dicho enfoque. Esto nos dejó ante una situación en la que el sentido se difería, lo cual a su vez implicaba pensar cómo, entonces, se llega a concretar de forma efectiva el sentido, ya que “sabemos que sabemos”, es decir, nos vemos y pensamos en sentidos configurados, no en la mera imposibilidad del mismo. Esta pregunta implicaba pensar cómo se recompone la estructura; hemos llamado *lógica de la identidad* a la forma de recomposición de las estructuras en las cuales se producen identidades colectivas. Hemos procurado teorizar el funcionamiento concreto de dicha *lógica de la identidad*, hemos identificado niveles y hemos adelantado algunos elementos para pensar cómo opera cada uno de estos niveles. En cierto sentido, lo que hasta aquí hemos presentado no es más que una tentativa o, en el mejor de los casos, un esbozo, un boceto para armar una teoría de las *lógicas de la identidad*.

A lo largo de éste y los anteriores capítulos hemos usado de forma un tanto indiferente el singular y el plural: hemos hablado de *lógica* y de *lógicas de la identidad*. Esto, en parte, porque partimos de la idea de que existen distintas *lógicas de la identidad*, pero cada una de ellas serían variantes al interior de un mismo mecanismo de configuración. El singular *lógica de la identidad* se referiría a dicho mecanismo general, el cual se compone de distintos niveles, y en cada nivel se abren distintas posibilidades. En ese sentido, las distintas *lógicas de la identidad* se diferenciarían por asumir distintas posiciones en las posibilidades abiertas en cada uno de los niveles, y por las distintas formas de articulación entre las posiciones ocupadas. El mecanismo general de la *lógica de la identidad* abre las puertas para analizar múltiples variantes de *lógicas de la identidad*, o, al menos, esa es nuestra pretensión.

Estamos conscientes de que hasta aquí nuestra argumentación ha sido un tanto abstracta. Creemos que no podía haber sido de otra manera en la medida en que el objetivo era ensayar una propuesta teórica en sus líneas generales. Los ejercicios antecedieron a esta propuesta. Nos aproximamos a las lógicas de la cultura y a las lógicas de la clase en un estilo que, más que aplicación de esta propuesta, eran ensayos para su articulación. Esperamos que futuros desarrollos nos den la concreción necesaria para fundamentar y desplegar de mejor manera dicha propuesta, todo esto con el objetivo final de que la misma se constituya en una herramienta teórica-metodológica que nos permita conocer de mejor manera los mecanismos concretos mediante los cuales se configuran formas de pensar identidades colectivas. La validez de esta propuesta solo podrá verse en su accionar, esto es, cuando nos enfrentemos al análisis de materiales concretos. Hasta entonces procuraremos avanzar en este ensayo de autoclarificación. Ratificamos nuestra creencia de que analizar de manera sistemática cómo se piensan y asumen las identidades es fundamental, tanto para indagar cómo se otorga sentido a los diversos ámbitos de existencia social, sino como estos se relacionan, y ello, a su vez, resulta fundamental en sociedades que pretenden totalizarse bajo la forma estado y dar lugar a la pluralidad bajo la democracia. En ambos casos, lo que está en juego es la constitución y el devenir de identidades colectivas, que funcionan como marcos organizadores de la experiencia y accionar social. Por ello, nos parece importante hacer una breve pausa en el vertiginoso fluir de la lucha política y virar hacia sus condiciones, a sus presupuestos, a aquello que dejamos de observar cuando, para actuar, solo asumimos los resultados de las luchas que nos preceden.

# Bibliografía

- Adelman, Irma  
2002 “Fallacies in Development Theory and Their Implications for Policy”. En: Meier, Gerald y Stiglitz, Joseph (edit.) *Frontiers of Development Economics*. New York: World Bank/Oxford University Press.
- Arendt, Hannah  
1997 *¿Qué es política?*. Barcelona: Paidós.
- Austin, John  
2004 *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Barthes, Roland  
1993 *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Benhabib, Seyla  
2005 *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Blondiaux, Loïc  
2013 *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bonefeld, Werner  
2013 *La razón corrosiva. Una crítica al estado y al capital*. Buenos Aires: Herramienta.
- Börth, Carlos  
2014 “El proceso constituyente boliviano: de la necesidad histórica al pacto político”. En: *Los procesos constituyentes*

- boliviano y ecuatoriano: análisis comparativo y prospectiva*".  
La Paz: IDEA.
- Bourdieu, Pierre  
2013 *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 1998 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- 1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Braudel, Fernand  
1986 *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza.
- Cajías, Magdalena  
2004 "El poder de la memoria. Articulaciones ideológico culturales en los movimientos sociales bolivianos". En: *Barataria*, N° 1. La Paz, octubre-diciembre.
- Canovan, Margaret  
1999 "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy". En: *Political Studies*, XLVII.
- Chibber, Vivek  
2008 "Developments in Marxist Class Analysis". En: Bidet y Kouvelakis (edit.) *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill.
- Claros, Luis  
2017 *Sentido e ideología. Cuestiones de teoría y método*. La Paz: CIS.
- Clastres, Pierre  
1981 *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, Jacques  
1998 *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- 1989 *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- 1981 *Positions*. Chicago: The University of Chicago.
- Esposito, Roberto  
1996 *Los confines de lo político*. Madrid: Trotta.
- Fajnzylber, Fernando  
1992 "Industrialización en América Latina. De la «caja negra» al «casillero vacío»". En: *Nueva Sociedad*. N° 118. Caracas.

Flores d'Arcais, Paolo

2013 *¿Democracia! Libertad privada y libertad rebelde*. Madrid: Galaxia Gutenberg.

Foucault, Michel

2001 *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.

Foucault, Michel y Deleuze, Gilles

1992 “Los intelectuales y el poder”. En: Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Fraser, Nancy

2008 “La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”. En: *Revista de Trabajo*. Año 4. N° 6. Agosto-diciembre.

Galli, Carlo

2013 *El malestar de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford

2002 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Guha, Ranahit

2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Hall, Stuart

2010 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: IESC-Pensar/IEP/UASB/Envión.

1993 “Introducción: ¿quién necesita identidad?” En: Stuart Hall y Paul du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hirschman, Albert

1981 *La estrategia del desarrollo económico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Huntington, Samuel

2002 *¿Choque de civilizaciones?* Tecnos: Madrid.

Jameson, Fredric

2008 “Sobre los ‘Estudios Culturales’”. En: Jameson y Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Koselleck, Reinhart

2012 *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social.* Madrid: Trotta.

Kuper, Adam

2001 *Cultura. La versión de los antropólogos.* Barcelona: Paidós.

Laclau, Ernesto

2011 *La razón populista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2004 “Discurso”. En: *Revista Estudios, Filosofía, Historia, Letras*, N°. 68. México: ITAM.

2000 *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.* Buenos Aires: Nueva Visión.

1996 *Emancipación y diferencia.* Buenos Aires: Ariel.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal

2006 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lechner, Norbert

2002 *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política.* Santiago: LOM.

1986 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado.* Madrid: CIS/Siglo XXI.

Lefort, Claude

2014 *El pueblo y el poder.* Buenos Aires: Prometeo.

2011 *Democracia y representación.* Buenos Aires: Prometeo.

Lewis, Arthur

1968 *Teoría del desarrollo económico.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Londoño, María

2011 *La comunidad de nos-otros. Repensar el ser común en Hannah Arendt a partir de la acción y la pluralidad.* Bogotá: Universidad de los Andes/CESO.

Malinowski, Bronislaw

1975 “La cultura”. En: Kahn, J.S. (comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona: Anagrama.

- Martínez, Pedro  
2002 “Epílogo crítico”. En: Samuel Huntington. *¿Choque de civilizaciones?*. Tecnos: Madrid.
- Milner, Jean-Claude  
2013 *Por una política de los seres parlantes. Breve tratado político 2*. Buenos Aires: Grama.
- Morales, Juan Antonio  
2012 *La política económica boliviana, 1982-2010*. La Paz: UCB/Plural.
- Nun, José  
2000 *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- O'Donnell, Guillermo  
2010 *Democracia, agencia y estado. Teoría con intención comparativa*. Buenos Aires: Prometeo.  
2009 “Democracia delegativa”. En: *Journal of Democracy en Español. Vol. 1*. Julio.
- Pazé, Valentina  
2013 *En nombre del pueblo. El problema democrático*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Pérez, Carlota  
1996 “La modernización industrial en América Latina y la herencia de la sustitución de importaciones”. En: *Comercio exterior. Vol. 46. N° 5*. México D.F.
- Pipitone, Ugo  
1997 *Tres ensayos sobre desarrollo y frustración: Asia Oriental y América Latina*. México D.F.: CIDE/Porrúa.
- Poulantzas, Nicos  
2013 *Las clases sociales en el capitalismo actual*. México D.F.: Siglo XXI.  
1970 *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México D.F.: Siglo XXI.
- Prebisch, Raúl  
2008 “Hacia una teoría de la transformación”. En: *Revista de la CEPAL, N° 96*. Diciembre.

- 1981 “La periferia latinoamericana en el sistema global del capitalismo”. En: *Economía de América Latina*, N° 6. México D.F.: CIDE.
- Przeworski, Adam
- 2010 *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quijano, Anibal
- 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ranciere, Jacques
- 2006 *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Retamozo, Martin
- 2016 “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”. En: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. N° 228. México D.F.: UNAM, septiembre-diciembre.
- Ritzer, George
- 1993 *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.
- Rivera, Miguel Ángel
- 2011 “Teoría del desarrollo, cambio histórico y conocimiento: Un balance de enfoques analíticos y aportaciones teóricas”. En: Wanderley, Fernanda (coord.) *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES.
- 2010 “Estado, atraso y desarrollo tardío. Una revisión histórica”. En: Dabat, Alejandro (coord.) *Estado y desarrollo*. México D.F.: UNAM-III.
- 2009 *Desarrollo económico y cambio institucional. Una aproximación al estudio del atraso económico y el desarrollo tardío desde la perspectiva sistémica*. México D.F.: UNAM/Juan Pablos Editor.
- Rivera, Silvia
- 2010 *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.

Rodrik, Dani

2011a *Una economía, muchas recetas. La globalización, las instituciones y el crecimiento económico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

2011b *La paradoja de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*. Barcelona: Antoni Bosch.

Rojas, Gonzalo

2013 “Caudillismo: el caso boliviano y ALBA. Entre tumultos y deificación presidencial”. En: *Umbrales*, N° 25. La Paz: CIDES.

2011 “Bolivia entre elecciones, (muy poca) renovación democrática y plebiscitarismo”. En: *Con-textos políticos. Conjeturas y debates de la transición política boliviana (2008-2010)*. La Paz: PNUD.

Sachs, Jeffrey

2008 *Economía para un planeta abarrotado*. Buenos Aires: Debate.

Said, Edward

2002 “La Guerra y el choque de las ignorancias”. En: *Educere*, vol. 6, núm. 18. Mérida: Universidad de los Andes.

Saussure, Ferdinand de

1945 *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Schmitt, Carl

2002 *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schnapper, Dominique

2001 *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. Madrid: Alianza.

Sen, Amartya

2007 *Identity and violence. The illusion of destiny*. New York: Norton & Company.

Sorj Bernardo

2008 *La democracia inesperada*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Investigaciones Sociales.

Spivak, Gayatri

1997 “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía”. En: Rivera y Barragán (comp.) *Debates*

- postcoloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad.* Bogotá: Universidad Surcolombiana/historias/SEPHIS/Aruwiyiri.
- 2003 “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología. Vol. 39.* Bogotá. Enero-diciembre.
- Stavenhagen, Rodolfo
- 1981 *Sociología y subdesarrollo.* México D.F.: Nuestro Tiempo.
- Taylor, Charles
- 2012 *Democracia Republicana/Republican Democracy.* Santiago: LOM.
- 1994 *La ética de la autenticidad.* Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.
- 1993 *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, E.P.
- 2002 *Obras esenciales.* Barcelona: Crítica.
- 1979 *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona: Crítica
- Thompson, John
- 2002 *Ideología y cultura moderna.* México D.F.: UAM.
- Tylor, Edward
- 1975 “La ciencia de la cultura”. En: Kahn, J.S. (comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona: Anagrama.
- Weber, Max
- 1974 *Economía y sociedad. I.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- White, Leslie
- 1975 “El concepto de cultura”. En: Kahn, J.S. (comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona: Anagrama.
- Whitehead, Laurence
- 2011 *Democratización. Teoría y experiencia.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zavaleta, René
- 2013 “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”. En: *Obra completa. Tomo II.* La Paz: Plural.

- 1989 *El Estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- 1988 *Clases sociales y conocimiento*. La Paz: Los Amigos del Libro.

En este libro se propone un tipo de trabajo metatéorico: se analizan las estructuras inherentes a formas de ver e interpretar el mundo social, esto con el fin de mostrar mecanismos de funcionamiento e implicaciones. En un primer momento se examinan formas de concebir la democracia y algunas relaciones que se establecen con el desarrollo. En un segundo momento se abordan modos de pensar las identidades colectivas con un marcado énfasis en las concepciones de cultura. En todos estos ensayos se muestran tensiones inherentes a ciertas configuraciones de sentido, las cuales son ineludibles e irresolubles. Analizar este tipo de tensiones permite mostrar la inestabilidad y contingencialidad de todo orden de comprensión.



ISBN: 978-99954-1-922-6

