

El Otro Derecho es una
revista editada por el
Instituto Latinoamericano
de Servicios Legales
Alternativos ILSA

Presidente:
Fernando Rojas

Director:
Héctor-León Moncayo

Consejo Editorial:
Victor M. Moncayo
Manuel Jacques (Chile)
Valdemar de Oliveira (Brasil)
Germán Burgos

ILSA Junta Directiva:
Paul Liebenson
Elsie Monge
Fernando Rojas
Carlos Federico Marés
Manuel Jacques
Valdemar de Oliveira
Ramón Custodio
Debra Evenson
Wendy Singh
Gladys Acosta
Octavio Carsen

Equipo Ilsa Bogotá:
Margarita Flórez
Amanda Romero
Amparo Rojas
Gloria Torres
Héctor Moncayo
Germán Burgos
Carlos Alberto Ruiz
Mauricio Sanabria
Luis Carlos Arenas
Mara Bird

Ruthy de Moncayo
Leslie Carmichael

Coordinación:
Margarita Flórez
Marta Rojas

Corrección:
Emma Ariza

**Fotomecánica e
Impresión:**
Dupligráficas

ILSA:
Calle 38 No. 16- 45
Tels.: (571) 2884772-
2883678- 2884971- 2880691-
2880416- 2455955
Alternex: IIsabog
Fax: 2884854
A.A. 077844
Bogotá, Colombia

PRESENTACION

3

DEBATES

7

Subjetividad,
ciudadanía y emancipación
Boaventura de Sousa Santos

61

La teoría general del derecho
y el derecho alternativo
Oscar Correas

INDICIOS

75

Los servicios legales y las campañas
de fin de siglo: preguntas y propuestas
Gladys Acosta
Margarita Flórez
Germán Burgos Silva

REFLEXIONES

89

Las cuentas pendientes de la
diversidad jurídica:
El caso de los expulsados indígenas,
por supuestos motivos religiosos
(Chiapas, México)
María Magdalena Gómez Rivera

RESEÑAS

113

Derecho, pueblos indígenas
y reforma del Estado

Presentación

Los desafíos de los servicios legales en los albores del siglo XXI

El papel del derecho en nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas ha sido el principal objeto de estudio y animación de ILSA durante los años de su existencia. Desde hace dos años nos hemos venido preguntando, en conjunto con los abogados de los grupos de servicios legales, cuál es la misión del derecho frente a los signos de las nuevas épocas.

Hemos indagado por la nueva conceptualización de los derechos humanos, la inclusión dentro de éstos de todos los ámbitos de la vida individual y colectiva: derechos civiles y políticos frente a democracias que no se muestran demasiado abiertas; derechos de las mujeres; derecho a un ambiente propicio para el desarrollo de la vida; cuáles son los derechos de la nueva clase de trabajadores que surge en nuestras ciudades, los cuales exceden las fronteras de la fábrica tradicional; cuáles son los derechos de los indígenas, tan cacareados en la última década a raíz de las celebraciones del descubrimiento del continente, y que nuevamente emergen para mostrar su olvido en los hechos recientes de Chiapas, demostrando que no es sino la fachada del primer mundo la que impera en estos territorios.

En fin, hemos tratado de abrir una discusión, producto de seminarios, encuentros, trabajos teóricos y prácticos que nos ayuden a determinar los nuevos escenarios y los nuevos actores que en ellos intervienen. ILSA podría quedarse en el recuento de las actividades que ha impulsado durante más de 15 años de existencia pero siempre hemos creído que vale la pena indagarnos, cuestionarnos y encontrar las nuevas realidades de nuestra actuación. El estado de los servicios legales de la región que hemos descrito, impulsado y difundido de manera incansable, creemos ha variado. Y lo ha hecho por múltiples razones: por el cambio del rol del Estado; por las transformaciones de los sujetos colectivos que animaron muchas de las tareas de los grupos; por la interlocución misma de los grupos de servicios legales, en tanto organizaciones no gubernamentales, que ha variado y presenta nuevos retos

para no perder su autonomía y convertirse en ejecutores de política en un contexto cada día más propositivo que contestatario, raíz de su presencia inicial. El telón de este nuevo escenario es la nueva fase o etapa u ola del capital en el mundo y la manera como la región se inserta.

Es por ello que en esta edición queremos presentarles una propuesta: averigüemos entre todos -abogados de servicios legales, de las nuevas formas académicos preocupados por el papel que el derecho ocupará en los próximos años, estudiantes comprometidos en buscar nuevos espacios de acción, activistas de derechos humanos, civiles y políticos, que sienten el recorte de los espacios democráticos, tan esquivos para nuestras naciones- qué transformaciones hemos experimentado, cómo podemos articular nuestras tareas en la nueva etapa.

Para ello introducimos en la discusión estos materiales, que con seguridad van a producir polémica. Y la producirán por cuanto tocan con el tema de la ciudadanía, de las posibilidades de los nuevos movimientos sociales; con la alter-natividad del derecho y del servicio legal; con factores presentes en las luchas indígenas de Chiapas; y porque esbozan las preguntas y dilemas que enfrentamos.

En el trabajo central, Boaventura de Souza Santos indaga sobre la "Subjetividad, la ciudadanía y la emancipación". Los nuevos movimientos sociales han sido considerados precursores del cambio, distantes de las antiguas agremiaciones y de los partidos políticos. La subjetividad es el espacio de las diferencias individuales, de la personalidad, la autonomía y la libertad que se levanta contra formas de opresión y de exclusión que van más allá de las relaciones de producción y tocan lo personal, lo social, lo cultural. Este concepto iría más lejos que el concepto de ciudadanía como espacio de igualdad abstracta de los individuos.

El autor piensa que "La politización de lo social, de lo cultural y aun de lo personal abre un campo inmenso para el ejercicio de la ciudadanía". La politización de todos los espacios, resultado de los movimientos sociales, los convierte en lugares de democracia participativa que no significa otra cosa que la transformación, en cada uno, de las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida.

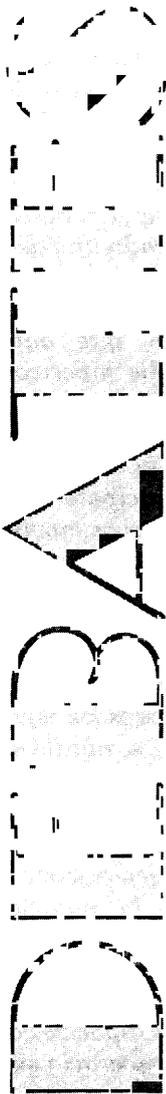
El proyecto de democratización de todos los espacios conduce a una definición del socialismo como democracia sin fin. Y por ello es hoy un socialismo ecológico, feminista, anti-productivista, pacifista y antirracista. La reflexión de Santos está muy lejos de la resignación o de los finales tantas veces decretados para la historia.

En el trabajo sobre la "Teoría general del derecho y

el derecho alternativo", el profesor mexicano Oscar Correas plantea nuevos campos la discusión sobre la potencialidad transformadora del derecho alternativo. Partiendo del sentido deóntico y del sentido ideológico del derecho e introduciendo conceptos como pluralismo jurídico, derecho y uso alternativo del derecho, el tratadista invita a la sociología jurídica a adentrarse en el tema como atrayente objeto de estudio.

Dentro de la labor de búsqueda de ILSA, se promovió el exitoso concurso sobre Pluralismo Jurídico. Y fue un éxito porque desde distintos ángulos, cientistas de diferentes continentes intervinieron, con lo que demostraron la pertinencia del tema. Entre los trabajos presentados se encuentra el de María Magdalena Gómez Rivera, quien de esta forma se anticipó con un tema fascinante, "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica: el caso de los expulsados indígenas por supuestos motivos religiosos" en el Estado de Chiapas. Desde enero, esta región mexicana presenta una importancia mundial, a raíz del alzamiento que allí se produjo. ¿Podrían hallarse, en estas situaciones descritas en el trabajo, algunas de las raíces del descontento? La autora nos presenta un recuento expresivo y sus propias conclusiones sobre el problema.

Subjetividad, ciudadanía y emancipación



Boaventura de Sousa Santos

* Traducción Jorge Reinel Pulecio

■ Desde hace algún tiempo, el panorama de las ciencias sociales está dominado por el fenómeno de los "nuevos movimientos sociales". No solamente como realidad empírica, pues se les atribuye además el mérito de haber obligado a una profunda reformulación de "los paradigmas" y de anunciar nuevos caminos para la transformación social. Se dice que han inaugurado una "nueva era política". La explicación está en que sus reivindicaciones, al ser colectivas y universalizables, por lo cual no son movimientos gremiales o sindicales, no se identifican tampoco con los partidos políticos. Son exigencias que no pueden ser resueltas a través de la concesión de nuevos derechos como sería lo propio del ámbito de la ciudadanía. Es por eso que se dice que estos movimientos reivindican la subjetividad por encima de la ciudadanía. Aquí tendríamos que entender por subjetividad el espacio de las diferencias individuales, de la personalidad, la autonomía y la libertad que se levanta contra formas de opresión y de exclusión que van más allá de las relaciones de producción y tocan lo personal, lo social, lo cultural, muy distinto del concepto de ciudadanía que alude al espacio de igualdad abstracta de los individuos, de los derechos civiles, políticos y aun sociales, con referencia al Estado.

Aquí, Boaventura de Souza Santos aborda este tema. Duda, como otros autores, que los nuevos movimientos sociales

estén muy distantes del Estado, pero, sobre todo, niega que su novedad consista en permanecer en la esfera de la sociedad civil, con lo cual se aceptaría la separación clásica acuñada por el pensamiento liberal. Por el contrario, es en la transgresión de esta separación donde reside su verdadera novedad. "La politización de lo social, de lo cultural y aun de lo personal abre un campo inmenso para el ejercicio de la ciudadanía." Se trata de nuevos ejercicios y nuevas formas de ciudadanía: colectivas, no sometidas a patrones abstractos, enfrentadas a las formas de exclusión social basadas en el sexo, la raza, la calidad de vida y del consumo, etc. En esta forma la tensión entre subjetividad y ciudadanía se resolverá, no en el campo de la regulación, como hasta ahora, sino en el de la emancipación.

La base filosófica de este enfoque hunde sus raíces en la noción de modernidad. La historia contemporánea, la del gran proyecto de la modernidad, es también la del equilibrio, cambiante, oscilante, entre regulación y emancipación, que son sus pilares. Si este proyecto ha terminado en un exceso de regulación es consecuencia, a su vez, del desequilibrio interno entre los principios que rigen cada uno de estos pilares. En el de la regulación, estos principios, según Santos, serían: el del Estado, el del mercado y el de la comunidad. La historia reciente nos enseña que aquí el desequilibrio ha consistido "en el desarrollo hipertrofiado del principio de mercado en detrimento del principio del Estado y de ambos en detrimento del principio de la comunidad".

En este orden de ideas, la pregunta que guía las reflexiones es cómo desarrollar la potencialidad emancipatoria de la modernidad. Lo dicho a propósito de los nuevos movimientos sociales es un comienzo de respuesta. Para resolver de otra manera el desequilibrio interno en el campo de la regulación se recupera el principio rousseauniano de la comunidad: obligación política horizontal entre ciudadanos; participación y solidaridades concretas en la formación de la voluntad general. La politización de todos los espacios, resultado de los movimientos sociales a que se aludió antes, los convierte en lugares de democracia participativa que no significa otra cosa que la transformación, en cada uno, de las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida.

Es fácil deducir que el abandono de la separación entre sociedad civil y Estado, suprime, a la vez, la condición de centralidad de este último y la idea de única ruptura. Se trata evidentemente de un proceso. Una sucesión histórica de microrrupturas que apuntan a un orden poscapitalista. El proyecto de democratización de todos los espacios conduce a una definición del socialismo como democracia sin fin.

Y por ello es hoy un socialismo ecológico, feminista, antiproductivista, pacifista y antirracista.

Ahora bien, si para Santos, modernidad no se identifica con capitalismo, siendo éste apenas una de sus opciones, nos queda un gran interrogante: ¿Será, pues, el gran proyecto de la modernidad, cuyas patologías habría que eliminar, la base de continuidad del proceso histórico postulado?

En todo caso, la reflexión de Santos está muy lejos de la resignación o de los finales tantas veces decretados para la historia. O de considerar la posmodernidad -otro de los temas implícitos en su reflexión- como la perpetuación de la inestabilidad y la repetición incesante de lo "nuevo" de las dos últimas décadas. Se niega, categóricamente, "a celebrar lo que existe como si fuera el conjunto de todas las posibilidades imaginables".

Subjectivity, Citizenship and Emancipation

■ *For some time, the social sciences panorama has been dominated by the phenomena of the "new social movements". It is said that these movements ushered in a "new political era" because of their collective and universifiable demands, and for this reason they are not considered union movements, nor are they politically partisan. Their demands cannot be solved by conceding new rights as would be the proper response in the field of citizenship. For this reason it is said that these movements vindicate subjectivity over citizenship, where subjectivity is the space for individual differences, personalities, autonomies, and freedom that stands against forms of oppression and exclusion and that goes beyond the relationships of production to embrace personal, social and cultural aspects. This is very different from the concept of citizenship that alludes to the abstract equality of individuals and civil, political and even social rights.*

Boaventura de Souza Santos, like other authors, doubts that the new social movements are so distant from the State and denies that their novelty consists in remaining in the sphere of civil society. He proposes that the tension between subjectivity and citizenship will be resolved, not in the field of regulation as it has been until now, but in the field of emancipation. The origins of regulation, according to Santos, are the State, the Market, and the Community. The author evaluates the democratization project as a process that leads to a definition of socialism as democracy without limits. In summary, this article refuses "to celebrate that which exists as if it were the combination of all the imaginable possibilities".

Introducción Si es compleja la relación entre subjetividad y ciudadanía, lo es aún más la relación entre cualquiera de ellas y la emancipación. Porque la constelación ideológico-cultural hegemónica del fin del siglo parece apuntar hacia la reafirmación de la subjetividad¹ en detrimento de la ciudadanía y hacia la reafirmación desigual de ambas en detrimento de la emancipación, se torna urgente someter a un análisis crítico las relaciones entre estos tres marcos de la historia de la modernidad. Una tarea particularmente urgente para aquellos que se identifican con lo que en esta constelación se afirma sin que, no obstante, se puedan identificar con lo que en ella es negado o menospreciado.

Foucault tiene razón al denunciar el exceso de control social producido por el poder disciplinar y por la normalización técnico-científica con que la modernidad domestica los cuerpos y regula las poblaciones para maximizar su utilidad social y reducir al más bajo costo su potencial político. La denuncia de Foucault, con toda su originalidad, se inserta en una tradición de reflexión crítica sobre la modernidad que se extiende desde la "ley de hierro" de la racionalidad burocrática de Max Weber hasta la "sociedad administrada" de Adorno y la "colonización del mundo de la vida" de Habermas. No obstante, Foucault -y, de cierto modo, también Adorno y Horkheimer aunque con una argumentación y un diagnóstico muy diferentes- exagera al inscribir ese exceso de regulación en la matriz del proyecto de la modernidad y, de tal modo, hace de él, no sólo el único resultado sino también el único resultado posible de este proyecto. A mi entender, el proyecto de la modernidad es caracterizado, en su matriz, por un equilibrio entre regulación y emancipación, convertidos en los dos pilares sobre los cuales se sustenta la transformación radical de la sociedad premoderna.

Como ya tuve ocasión de escribir (Santos, 1988), el pilar de la regulación está constituido por tres principios: El principio de Estado (Hobbes), el principio del mercado (Locke) y el principio de la comunidad (Rousseau). El pilar de la emancipación está constituido por la articulación entre tres dimensiones de la racionalización y secularización de la vida colectiva: La racionalidad moral-práctica del derecho moderno; la racionalidad cognoscitiva o experimental de la ciencia y la técnica modernas; y la racionalidad estético-expresiva de las artes y de las literaturas modernas. El pretendido equili-

1 La reafirmación de la subjetividad atraviesa todo el espectro de la cultura, de la filosofía (Frank, 1985; Frank Raulet; Van Reijen, 1988), de las artes (Kuspit, 1988).

brío entre la regulación y la emancipación se obtiene por el desarrollo armónico de cada uno de los pilares y de las relaciones dinámicas entre ellos. Este equilibrio, que aparece aún, como aspiración decaída, en la máxima positivista del "orden y progreso", no fue nunca obtenido. En la medida que la trayectoria de la modernidad se identificó con la trayectoria del capitalismo, el pilar de la regulación vino a fortalecerse a costa del pilar de la emancipación en un proceso histórico no lineal y contradictorio, con oscilaciones recurrentes entre uno y otro, en los más diversos campos de la vida colectiva y bajo diferentes formas: entre cientismo y utopismo, entre liberalismo y marxismo, entre modernismo y vanguardia, entre reforma y revolución, entre corporativismo y lucha de clases, entre capitalismo y socialismo, entre fascismo y democracia participativa, entre doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación.

El desequilibrio entre regulación y emancipación y el consecuente exceso de regulación en que devino, resultó de desequilibrios, tanto en el seno del pilar de la regulación, como en el de la emancipación. En el pilar de la emancipación, la racionalidad cognoscitivo-instrumental de la ciencia y de la técnica se desarrolló en detrimento de las demás racionalidades y acabó por colonizarlas, en un proceso con múltiples manifestaciones, desde la reducción a ciencia jurídica dogmática de la riquísima tradición de reflexión filosófica, sociológica y política sobre el derecho, hasta las más variadas oficializaciones del modernismo en las artes de que son ejemplos sobresalientes, en la arquitectura, el estilo internacional y Brasilia, reducciones groseras de las investigaciones utópicas de Le Corbusier a la democracia de masas y al poder abstracto de la tecnocracia. La hipertrofia de la racionalidad cognoscitivo-instrumental acarrió la propia transformación de la ciencia moderna a través de la progresiva hegemonía de las epistemologías positivistas, una transformación que, si no fue determinada por la conversión de la ciencia en fuerza productiva en el capitalismo, tuvo con ella inmensas afinidades electivas. Sobre esta causa del exceso de regulación traté en otro lugar, por lo que no me detendré en ella (Santos, 1989; 1991a). Daré atención privilegiada al desequilibrio que ocurrió en el pilar de la regulación.

**Subjetividad y
ciudadanía en la
teoría política
liberal**

El desequilibrio en el pilar de la regulación consistió, de conjunto, en el desarrollo hipertrofiado del principio del mercado en detrimento del principio del Estado y de ambos en detrimento del principio de la comunidad. Se trata de un proceso histórico no lineal que, en las sociedades capitalistas avanzadas, incluye una fase inicial de hipertrofia total del mercado,

en el período del capitalismo liberal; una segunda fase, de mayor equilibrio entre el principio del mercado y el principio del Estado bajo presión del principio de la comunidad, el período del capitalismo organizado y su forma política propia (el Estado Providencial); y, por último, una fase de re-hegemonización del principio del mercado y de colonización, por parte de éste, del principio del Estado y del principio de la comunidad de la que el reaganomics y el thatcherismo son chocantes manifestaciones.²

La teoría política liberal es la expresión más sofisticada de este desequilibrio. Ella representa, en el plano político, la emergencia de la constelación de la subjetividad y, como bien nota Hegel, se enfrenta desde el inicio con la necesidad de compatibilizar dos subjetividades aparentemente antagónicas: la subjetividad colectiva del Estado centralizado (*Ich-Kollektivität*) y la subjetividad atomizada de los ciudadanos autónomos y libres (*Ich-Individualität*). La compatibilización es obtenida por vía de la distinción entre Estado y sociedad civil y del concepto-ficción del contrato social. El Estado, aunque sujeto monumental, procura tan sólo garantizar la seguridad de la vida (Hobbes) y de la propiedad (Locke) de los individuos en la prosecución privada de sus intereses particulares según las reglas propias y naturales de la propiedad y del mercado, es decir, de la sociedad civil. Cuando los ciudadanos son libres y autónomos, el poder del Estado únicamente se puede sustentar en el consentimiento de ellos, y la obediencia que le es debida sólo puede resultar de una obligación autoasumida, esto es, del contrato social.

Transformada por múltiples metamorfosis -del anarcoliberalismo de Nozick (1974) a la cuasi socialdemocracia de Rawls (1972)-, la teoría política liberal ha venido a fortalecerse hasta nuestros días e incluso en el período del capitalismo desorganizado en que nos encontramos, conoce un nuevo aliento, sustentado en el resurgir del liberalismo económico. De ahí la importancia de develar algunos de sus presupuestos, por lo menos, los más importantes para la argumentación de este texto.

En primer lugar, el principio de la subjetividad es mucho más amplio que el principio de la ciudadanía. La teoría

2 Sobre las tres fases del desarrollo capitalista cf. Santos (1988). Esta periodización dice respecto exclusivamente al desarrollo del capitalismo en los países centrales. Solo en estos países es posible hablar hoy, en contraposición a un pasado reciente, de "capitalismo desorganizado". En los países periféricos el capitalismo nunca fue organizado o, alternativamente, es hoy más organizado que nunca.

liberal comienza por teorizar una sociedad donde muchos -en principio, la mayoría- de los individuos libres y autónomos que prosiguen sus intereses en la sociedad civil no son ciudadanos, por la simple razón de que no pueden participar políticamente en las actividades del Estado. Las sociedades liberales pueden ser consideradas democráticas después de haber adoptado el sufragio universal, lo que no sucede sino en nuestro siglo y, en la mayoría de los casos, ya con el siglo bien adelantado (sin olvidar el caso de Suiza, donde las mujeres adquirieron el derecho al voto sólo en 1971)³.

En segundo lugar, el principio de la ciudadanía cubre exclusivamente la ciudadanía civil y política, y su ejercicio reside exclusivamente en el voto. Cualquier otra forma de participación política es excluida, o por lo menos desanimada, en una restricción que es elaborada con sofisticación particular en la teoría schumpeteriana de la democracia. La participación política reducida al ejercicio del derecho al voto levanta la cuestión de la representación. La representación democrática se consolida en el distanciamiento, en la diferenciación y aun en el encubrimiento entre representante y representado. Kant, en el *Proyecto de paz perpetua*, de 1795 (1970: primer artículo definitivo), definió mejor que ninguno el carácter paradójico de la representación democrática, al afirmar que la representatividad de los representantes es tanto mayor cuanto menor fuera su número y cuanto mayor fuera el número de los representados. Por la propia naturaleza de esta teoría de la representación y también por la interferencia de los intereses propios de los representantes, como es hoy comúnmente reconocido por la teoría política, el interés general no puede coincidir, casi que por definición, con el interés de todos.

Por vía del carácter no problemático de la representación y de la obligación política en que ella se sustenta, la base convencional del contrato social acaba por conducir a la naturalización de la política, a la conversión del mundo en una entidad donde es natural que existan Estado e individuo, y es natural que ellos se relacionen según el credo liberal. La naturalización del Estado es otro lado de la pasividad política de los ciudadanos; la naturalización de los individuos es el fundamento de la igualdad formal de los ciudadanos, lo que llevó a Hegel a afirmar que "el individuo es lo general": concebido de modo abstracto, los individuos son fungibles, recipientes indiferenciados de una categoría universal.

Este punto conduce a la tercera característica de la

3 Cf. a este propósito Pateman (1985). El libro fue originalmente publicado en 1979 y tiene, en la edición de 1985, un importante posfacio.

teoría liberal que aquí se pretende relevar. Esta teoría representa la total marginalización del principio de la comunidad, tal como es definido por Rousseau. Al contrario que el liberalismo clásico, Rousseau no ve solución para la antinomia entre la libertad y autonomía de los ciudadanos y el poder de comando del Estado y, por eso, su versión del contrato social es muy diferente a la del contrato social liberal.

Para Rousseau, la voluntad general tiene que ser construida con la participación efectiva de los ciudadanos, de modo autónomo y solidario, sin delegaciones que quiten transparencia a la relación entre "soberanía" y "gobierno". Por esta razón, el contrato social sustenta, no una obligación política vertical ciudadano-Estado, como sucede en el modelo liberal, sino antes una obligación política horizontal ciudadano-ciudadano, con base en la cual es posible fundar una asociación política participativa. Y, por eso no basta la igualdad formal entre los ciudadanos; es necesaria la igualdad sustantiva, lo que implica una crítica de la propiedad privada, como, por lo demás, Rousseau lo hace en su *Discurso sobre el origen de las desigualdades*.

La cuarta característica de la teoría liberal es que concibe la sociedad civil de forma monolítica. La sociedad civil es el mundo del asociativismo voluntario y todas las asociaciones representan de igual modo el ejercicio de la libertad, de la autonomía de los individuos y sus intereses. Clubes, asociaciones, empresas, son así manifestaciones equivalentes de cooperación, de participación y de voluntarismo. Esta indiferenciación produce un doble ocultamiento, una de cuyas fases fue prontamente denunciada por el pensamiento socialista, en tanto la otra sólo en la última década, con la profundización de los movimientos feministas, vio reconocida su importancia.

El primer ocultamiento reside en que en el capitalismo hay una forma de asociación "especial" que sólo cínicamente se puede concebir como voluntaria; allí, la formación de la voluntad se sustenta en la exclusión de la participación de la abrumadora mayoría de los que en ella "participan", esto es, la empresa en cuanto unidad básica de la organización económica de la producción capitalista. Porque la empresa está fuera de lo político, la teoría liberal nunca se formuló el problema de que la formación de la voluntad en el lugar del trabajo no se hace a través del voto, como acontece en muchas de las otras asociaciones de la sociedad civil.

El segundo ocultamiento reside en que al convertir la sociedad civil en dominio privado, la teoría liberal olvida el dominio doméstico de las relaciones familiares, frente al cual tanto el dominio privado de la sociedad civil como el público

del Estado son, de hecho, dominios públicos. A pesar de su importancia fundamental en la reproducción social y, muy específicamente, en la reproducción de la fuerza de trabajo, el dominio doméstico es totalmente ignorado, relegado a la esfera de la intimidad personal, no susceptible a ser politizado (fuera de cualquier contrato social u obligación política) y las desigualdades que en él tienen lugar, además de naturales, son irrelevantes al nivel de la relación clave Estado-individuo.

La sociedad liberal se caracteriza por una tensión entre la subjetividad de los agentes en la sociedad civil y la subjetividad monumental del Estado. El mecanismo regulador de esa tensión es el principio de la ciudadanía que, por un lado, limita los poderes del Estado y, por otro, universaliza e iguala las particularidades de los sujetos de modo que facilita el control social de sus actividades y, consecuentemente, la regulación social. En el primer período de desarrollo del capitalismo -el período del capitalismo liberal, que cubre todo el siglo XIX-, esta tensión es decidida a favor del principio del mercado, que gobierna la sociedad civil, y los derechos civiles y políticos, que constituyen entonces el contenido de la ciudadanía, no resultan incompatibles con el principio del mercado.

La relación entre ciudadanía y subjetividad es aún más compleja. Más allá de las ideas de autonomía y de libertad, la subjetividad envuelve las ideas de flexibilidad y de responsabilidad personales, la materialidad de un cuerpo (real o ficticio) y las particularidades potencialmente infinitas que confieren cuño propio y único a la personalidad. Al consistir en derechos y deberes, la ciudadanía enriquece la subjetividad y le abre nuevos horizontes de autorrealización, mas, al hacerlo por vía de derechos y deberes generales y abstractos que reducen la individualidad a lo que en ella hay de universal, transforma los sujetos en unidades iguales e intercambiables al interior de administraciones burocráticas, públicas y privadas, receptáculos pasivos de estrategias de producción, en cuanto fuerza de trabajo, de estrategias de consumo, en cuanto consumidores, y de estrategias de dominación, en cuanto ciudadanos de la democracia de masas. La igualdad de la ciudadanía colide, así, con la diferencia de la subjetividad, tanto más que en el marco de la regulación liberal esa igualdad es profundamente selectiva y no toca diferencias, sobre todo las de la propiedad, como tampoco las de la raza y del sexo, que más tarde vendrán a ser los objetos centrales de las luchas igualitarias.

Esta tensión entre una subjetividad individual e individualista y una ciudadanía directa o indirectamente reguladora y estatizante atraviesa toda la modernidad. Bajo diversas formas y con diversas consecuencias ella está en la

raíz del movimiento socialista, del pesimismo cultural, de Max Weber, de la muerte del sujeto en Nietzsche, del posperspectivismo, del constructivismo ruso y de la deconstrucción cubista y, más recientemente, en la raíz de las genealogías de Foucault y de la reivindicación feminista de una forma de igualdad sin mesmidad, compatible con la afirmación de la división original de la humanidad entre masculino y femenino. Se trata, pues, de una tensión radical que sólo es susceptible de superación en el caso de que la relación entre subjetividad y ciudadanía ocurra en el marco de la emancipación y no, como hasta ahora, en el marco de la regulación.

**Subjetividad y
ciudadanía en el
marxismo**

Merece una referencia especial la alternativa marxista, formulada aún en el período del capitalismo liberal pero con una eficacia que se prolonga durante el período del capitalismo organizado y aún, pero matizada, hasta el período del capitalismo desorganizado en que nos encontramos (o se encuentran los países centrales). El período del capitalismo liberal es aquel donde se manifiesta en forma brutal la liquidación del potencial emancipatorio de la modernidad por la doble vía de la hegemonización de la racionalidad técnico-científica, en desarrollo de la segunda revolución industrial, y de la hipertrofia del principio del mercado en detrimento del principio del Estado y con el total "olvido" del principio de la comunidad roussoniana. Mas la verdad es que es también en este período se forjan las más brillantes construcciones emancipatorias de la modernidad, sean ellas los movimientos socialistas, los movimientos anarquistas, el mutualismo y el cooperativismo obreros o, en fin, el marxismo. Es, pues, un período de contradicciones explosivas entre regulación y emancipación, y su expresión más genuina es sin duda el marxismo, por lo que éste significó en la obra y en el tiempo de Marx y por lo hecho por los bolcheviques y la Tercera Internacional hasta el colapso reciente de los regímenes del este europeo.

Es conocida la crítica de Marx a la democracia liberal y por lo tanto a las ideas de subjetividad y de ciudadanía que la constituyen. Porque la organización social de la producción determina la organización política y cultural, la separación entre la igualdad política y la desigualdad económica operada por el capitalismo es poco más que ilusoria. Porque el ser social determina la consciencia, la autonomía y la libertad atribuidas a la subjetividad individual en el capitalismo son ilusiones necesarias para la reproducción de las relaciones capitalistas. Al declarar no políticas las diferencias de nacimiento, clase social, educación y ocupación, el Estado capitalista permite que ellas operen libremente en la sociedad, no tocadas por el principio de la igualdad de la ciudadanía políti-

ca que, por esa razón, es meramente formal (Marx, 1843, 1975:219). Es sabido también que la posición de Marx respecto de la democracia es, a pesar de esto, compleja, que admite la posibilidad de la conquista del socialismo por la vía electoral, que reconoce la eficacia de las luchas democráticas del proletariado inglés por la reducción de la jornada de trabajo y que, si tuvo algún modelo de democracia, fue ciertamente el de la democracia participativa que subyace bajo el principio de la comunidad roussoniana.

Nada de esto, sin embargo, es relevante para la argumentación de este texto. Lo que interesa recalcar es que, para criticar radicalmente la democracia liberal, Marx contrapone al sujeto monumental que es el Estado liberal, otro sujeto monumental, la clase obrera. Esta última es una subjetividad colectiva, capaz de autoconciencia (la clase-para-sí), que subsume en sí las subjetividades individuales de los productores directos. Tal como en Hegel, la burocracia es la clase universal y la autoconciencia del Estado moderno; en Marx, la clase obrera es la clase universal y la autoconciencia de la emancipación socialista.

Sucede, no obstante, que, desde el punto de vista de las relaciones entre las particularidades únicas de las subjetividades individuales y la abstracción y universalidad de las categorías de la sociedad política, la eficacia subjetiva de la clase obrera es, a nivel de la emancipación, semejante a la de la ciudadanía liberal, a nivel de la regulación. Es decir, la subjetividad colectiva de la clase tiende igualmente a reducir a la equivalencia y a la indiferencia las especificidades y las diferencias que fundamentan la personalidad, la autonomía y la libertad de los sujetos individuales. Marx reconoció eso, mas pensó que tenía la evolución histórica del capitalismo de su lado. El desarrollo de las fuerzas productivas conduciría a la proletarianización de la gran mayoría de la población y a la homogenización total del trabajo, de la vida y, por lo tanto, de la conciencia de los trabajadores. El concepto de clase pretendía precisamente contraponer a la homogenización reguladora del capitalismo, la homogenización emancipadora de la subjetividad colectiva de los productores directos.

Sabemos hoy que el capitalismo no proletarianizó las poblaciones en los términos previstos por Marx y que, en vez de homogenizar al conjunto de los trabajadores, se alimentó de las diferencias existentes o, cuando las destruyó, creó otras en su lugar. Pero la verdad es que, aunque se hubiesen cumplido todas las previsiones de Marx, faltaría siempre la irreductibilidad de la subjetividad individual a la subjetividad colectiva y, consecuentemente, a la teoría marxista siempre faltarían las instancias de mediación entre ambas.

Con Lenin y en el seguimiento lógico de Marx, la clase obrera da origen a otro sujeto monumental, el partido proletario. Si, en los términos en que fue formulada, la subjetividad colectiva de la clase tendió a destruir la subjetividad individual de sus miembros, la titularidad política del partido, en los términos en que fue formulada, tendió a destruir la titularidad política individual de la ciudadanía. Esto significa que la tensión arriba referida entre subjetividad individual y ciudadanía fue falsamente resuelta por la destrucción de ambas. En vez de superaciones, supresiones; en vez de mediaciones, que sólo podían ser buscadas en el principio roussoniano de la comunidad, el recurso exclusivo a sujetos monumentales, a fines del único sujeto monumental ya históricamente constituido, el Estado. No es extraño, pues, que el modelo marxista-leninista viniese a redundar en una hipertrofia total del principio del Estado. Si el liberalismo capitalista pretendió *expurgar* la subjetividad y la ciudadanía de su potencial emancipatorio -con el consecuente exceso de regulación, simbolizado, en los países centrales, en la democracia de masas-, el marxismo, al contrario, procuró construir la emancipación a costa de la subjetividad y de la ciudadanía y, con eso, se arriesgó a votar el despotismo, lo que de hecho vino a suceder.

Si es verdad que el leninismo no es un desvío espurio del marxismo, no es, con todo, menos verdad que el marxismo generó modelos de transformación socialista que procuraron compatibilizar emancipación con subjetividad y ciudadanía, desde las posiciones de Kautsky a las de Berstein, desde las posiciones de los austro-marxistas (los grandes olvidados) a las de los eurocomunistas, lo que al final se abona en favor de la complejidad de las posiciones de Marx.

No es este el lugar para hacer balances. Pretendo apenas relevar algunos de los méritos del análisis marxista para la discusión que sigue. En primer lugar, la crítica marxista de la democracia liberal es básicamente correcta aunque la alternativa que levanta no lo sea. En segundo lugar; al afirmar la primacía de las relaciones sociales en la constitución de la subjetividad y de la política, Marx ofrece la mejor respuesta de los procesos de naturalización y de reedificación de lo social de que se alimentan los excesos de regulación en que se vino a traducir la modernidad en las sociedades capitalistas. En tercer lugar, Marx establece, en la tradición hegeliana, que no existe subjetividad sin antagonismo y que el concepto de clase social es el articulador nuclear del antagonismo en las sociedades capitalistas, aunque, paradójicamente, y al contrario de Marx, pueda no ser el articulador nuclear de la superación de ese antagonismo. Por último, Marx privilegia, con razón, las relaciones sociales de producción y el

fetichismo de las mercancías, demostrando así, por un lado, que la distinción entre lo político y lo económico es, en el capitalismo, simultáneamente arbitraria y necesaria, y, por otro, que la materialidad económica de las relaciones sociales es siempre simbólica. En este dominio, el error de Marx fue pensar que el capitalismo, por vía del desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas, posibilitaría o aun tornaría necesaria la transición al socialismo. Como se vino a verificar, el capitalismo no transita hacia nada sino hacia más capitalismo. La ecuación automática entre progreso tecnológico y progreso social desradicaliza la propuesta emancipadora de Marx y la torna, de hecho, perversamente gemela de la regulación capitalista.

**La emergencia de
la ciudadanía
social**

El legado de Marx es fundamental para comprender la trayectoria del paradigma de la modernidad durante el segundo período del capitalismo en los países centrales, el capitalismo organizado, y, en especial, la evolución de las tensiones entre regulación y emancipación y entre subjetividad y ciudadanía.

Desde el punto de vista de lo que aquí nos interesa, este período se caracteriza por el paso de la ciudadanía cívica y política a lo que fue designado como "ciudadanía social", esto es, la conquista de significativos derechos sociales, en el dominio de las relaciones de trabajo, de seguridad social, de salud, de educación y de habitación por parte de las clases trabajadoras de las sociedades centrales y, de un modo mucho menos característico e intenso, por parte de algunos sectores de las clases trabajadoras en algunos países periféricos y semiperiféricos. Mejor que ningún otro, T. H. Marshall caracterizó este proceso en *Citizenship and Social Class*, publicado por primera vez en 1950.

Según Marshall, en la línea de la tradición liberal, la ciudadanía es el contenido de pertenencia igualitaria a una comunidad política dada y se conforma por los derechos y deberes que lo constituyen y por las instituciones a que da lugar para ser social y políticamente eficaz. La ciudadanía no es, por eso, monolítica; está constituida por diferentes tipos de derechos e instituciones; es producto de historias sociales diferenciadas y protagonizadas por grupos diferentes. Los derechos civiles corresponden al primer momento del desarrollo de la ciudadanía; son los más universales en términos de la base social que alcanzan y se apoyan en las instituciones del derecho moderno y del sistema judicial que lo aplica. Los derechos políticos son más tardíos y de universalización más difícil, y se traducen institucionalmente en los parlamentos, en los sistemas electorales y en los sistemas políticos en general. Por último, los derechos sociales sólo se desarrollan en nuestro siglo y, con plenitud, sólo después de la Segunda Guerra

Mundial; tienen como referencia social a las clases trabajadoras y son aplicados a través de múltiples instituciones que, en conjunto, constituyen el Estado Providencia.

Uno de los principales méritos del análisis de Marshall consiste en la articulación que establece entre ciudadanía y clase social, y en las conclusiones que de allí saca para caracterizar las relaciones tensionales entre ciudadanía y capitalismo. Transferida al cuadro analítico que aquí propongo, esa articulación significa que en el período del capitalismo liberal la ciudadanía civil y política, en cuanto parte integrante del principio de Estado, no sólo no colisionó con el principio de mercado sino que posibilitó el desarrollo hipertrofiado de éste. Al contrario, en el período del capitalismo organizado, la ciudadanía social, porque se ancló socialmente en los intereses de las clases trabajadoras y porque sirvió a éstos en gran medida a través de transferencias de pagos, colisionó significativamente con el principio de mercado, conduciendo a una relación más equilibrada entre el principio del Estado y el principio de mercado y, con ella, a una nueva estructura de la explotación capitalista, precisamente el capitalismo organizado.

Este mayor equilibrio entre Estado y mercado fue obtenido por presión del principio de la comunidad, en cuanto campo y lógica de las luchas sociales de clase que estuvieron en la base de la conquista de los derechos sociales. La comunidad se sustenta en la obligación política horizontal, entre individuos o grupos sociales y en la solidaridad que de ella surge, una solidaridad participativa y concreta, esto es, socialmente contextualizada. Mas la clase obrera fue precisamente el motor y el contenido de ese contexto social y la articuladora de la obligación política que se tradujo en las múltiples formas organizativas de solidaridad obrera, de los partidos obreros y de los sindicatos, las cooperativas, los clubes obreros, la cultura obrera, etc.

Si la clase obrera no fue el sujeto monumental de la emancipación poscapitalista, fue sin duda el agente de las transformaciones progresistas (emancipatorias, en este sentido) al interior del capitalismo. Aunque hoy sea debatible en qué medida la ciudadanía social es una conquista del movimiento obrero o una concesión del Estado capitalista⁴, no parece existir duda que, por lo menos, sin las luchas sociales del movimiento obrero, tales concesiones no habrían sido hechas. Aunque, con Brian Turner, no se debe olvidar la contri-

4 Cf., por ejemplo, el debate entre Turner (1986), que privilegia el papel de las luchas sociales en la creación de la ciudadanía social, y Barbalet (1988), que da más importancia al papel del Estado.

bución de otros factores a la expansión y a la profundización de la ciudadanía social, como la guerra y las migraciones.

Sin embargo, para la comprensión del presente es importante tener en cuenta que las luchas obreras o la ciudadanía social tuvieron lugar en un marco de democracia liberal y por eso la obligación política horizontal del principio de la comunidad sólo fue eficaz en la medida en que se sometió a la obligación política vertical entre ciudadano y Estado. La concesión de los derechos sociales y de las instituciones que los distribuyeron socialmente son expresión de la expansión y de la profundización de esa obligación política. Este proceso significó la integración política de las clases trabajadoras en el Estado capitalista, y, por lo tanto, la profundización de la regulación en detrimento de la emancipación. De ahí que las luchas por la ciudadanía social hayan culminado en la mayor legitimación del Estado capitalista. De ahí que el capitalismo se haya transformado profundamente para, al "final" del proceso de su transformación, ser más hegemónico que nunca.

Frente a esto, no sorprende que en este período se haya agravado la tensión entre subjetividad y ciudadanía. Por un lado, la ampliación de la ciudadanía abrió nuevos horizontes al desarrollo de la subjetividad. La seguridad de la existencia cotidiana propiciada por los derechos sociales tornó posible vivencias de autonomía y de libertad, de promoción educacional y de programación de las trayectorias familiares que hasta entonces habían estado vedadas a las clases trabajadoras. Pero, por otro lado, los derechos sociales y las instituciones estatales a que ellos dieron lugar fueron partes integrantes de un desarrollo social que aumentó el peso burocrático y la vigilancia sobre los individuos, sujetándolos más que nunca a las rutinas de la producción y del consumo; creó un espacio urbano disgregador y atomizante, destructor de las solidaridades de las redes sociales de interconocimiento y de ayuda mutua; promovió una cultura mediática y una industria de tiempos libres que transformó el placer en un goce programado, pasivo y heterónimo, muy semejante al trabajo. En fin, un modelo de desarrollo que transformó la subjetividad en un proceso de individualización y numeración burocráticas y subordinó en *Lebenswelt* las exigencias de una razón tecnológica que convirtió al sujeto en objeto de sí mismo.

**Subjetividad y
ciudadanía en
Marcuse y
Foucault**

La relación entre la hipertrofia de la ciudadanía estatizante y consumista y el agotamiento de la subjetividad fue denunciada por primera vez por Marcuse (otro gran olvidado). Inspirado en Heidegger y Freud, Marcuse historiza el marxismo a la luz de las realidades del capitalismo avanzado (Marcuse, 1964, 1966, 1969). La integración política, social y cultural del

dominación moderna. De hecho, según él, el poder jurídico-político ubicado en el Estado y en las instituciones no ha cesado de perder importancia en favor del poder disciplinario. La ciudadanía es, pues, para Foucault, un artefacto de este poder más que del conjunto de los derechos civiles, políticos y sociales concedidos por el Estado o a él arrebatados.

A mi entender, el proceso histórico de la ciudadanía y el proceso histórico de la subjetividad son autónomos, aunque íntimamente relacionados. El capitalismo ha sabido convivir con diferentes soluciones en cada uno de estos procesos y las que consistieron en la mayor amplitud otorgada a la ciudadanía política y social no son ciertamente las peores para el desarrollo de la subjetividad. Una de las reivindicaciones centrales del feminismo radical, la de que la esfera personal es política, no es, en las condiciones actuales, susceptible de satisfacción sino a través de la repolitización de esa esfera con base en estrategias de ciudadanía.

Además, desde el punto de vista de la emancipación, es posible pensar en nuevas formas de ciudadanía (colectivas y no individuales; menos ausentes en derechos y deberes que en formas y criterios de participación), no liberales y no estatizantes, en que sea posible una relación más equilibrada con la subjetividad. Aun así, estas nuevas formas de ciudadanía no nos deben hacer olvidar que el Estado ocupa una posición central (porque exterior) en la configuración de las relaciones sociales de producción capitalista y que esa posición, al contrario de lo que afirma Foucault, ha venido a fortalecerse con el desarrollo del capitalismo. La tendencia foucaultiana a homogenizar las diferentes formas de poder bajo el concepto-clave de poder disciplinar, para escapar a la formulación de criterios que permitan jerarquizarlos y para ver en todas las tentativas de resistencia la emergencia insidiosa de nuevos poderes contra los cuales es preciso organizar nuevas resistencias, acaba por conducir a una concepción panóptica, del panóptico benthamiano, o sea, a una concepción de la opresión donde no es posible pensar en la emancipación.

La crisis de la ciudadanía social

Al final de los años 60, en los países centrales, el proceso histórico de desarrollo de la ciudadanía social sufre una transformación cuya verdadera dimensión solo vino a revelarse en la década siguiente. Dos fenómenos marcan esa transformación: la crisis del Estado Providencia y el movimiento estudiantil.

No es este el lugar para tratar detalladamente ninguno de estos fenómenos⁵. Basta retener, para lo que aquí nos

5 En cuanto a la crisis del Estado Providencia, cf. Santos (1990:

desarrollaron con ella (las empresas multinacionales, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial).

La crisis del fordismo o del capitalismo organizado tuvo también una dimensión cultural o político-cultural y la revaluación y revalidación de esta dimensión es de crucial importancia para definir las alternativas emancipatorias de los años 90. La crisis es, en parte, la revuelta de la subjetividad contra la ciudadanía, de la subjetividad personal y solidaria contra la ciudadanía atomizante y estatizante. El compromiso socialdemócrata amarró de tal modo a los trabajadores y a la población en general a la obsesión y a las rutinas de producción y de consumo, que no dejó ningún espacio para el ejercicio de la autonomía y de la creatividad, con sus consecuentes manifestaciones: desde el ausentismo laboral a la psiquiatrización de lo cotidiano. Por otro lado, la ciudadanía social y su Estado Providencia transformaron la solidaridad social en una prestación abstracta de servicios burocráticos benévolamente represivos, concebidos para dar respuesta a la creciente atomización de la vida social pero, de hecho, alimentándose de ella y reproduciéndola de modo continuo. Por último, el compromiso socialdemócrata, ya de por sí ausente en una concepción estricta (liberal) de lo político, acabó, a pesar de las apariencias en sentido contrario, por reducir aún más el campo político. La diferencia cualitativa entre las diferentes opciones políticas existentes fue reducida hasta casi la irrelevancia. La representación democrática perdió el contacto con las aspiraciones y las necesidades de la población representada y se hizo rehén de los intereses corporativos poderosos. Con esto, los ciudadanos se alejaron de la representación sin, no obstante, haber desarrollado nuevas formas de participación política, ejercitables en áreas políticas nuevas y más amplias. Las organizaciones políticas del proletariado, lejos de ser víctimas de este proceso, fueron uno de sus principales artífices. No es de extrañar, pues, que sus energías emancipatorias hayan sido desviadas hacia la gestión celosa del capitalismo, por más transformado que éste haya resultado de esa gestión.

El movimiento estudiantil de los años 60 fue el gran articulador de la crisis político-cultural del fordismo y la visible presencia de la crítica marcusiana en él, es expresión de la radicalidad de la confrontación que protagonizaba⁷. Son tres las facetas principales de esa confrontación: primero, opone al productivismo y al consumismo una ideología antiproduktivista y posmaterialista; segundo, identifica las múltiples opresio-

7 Sobre el impacto global del movimiento estudiantil, cf. Wallerstein (1989: 431).

proletariado en la reproducción del capitalismo torna inviable cualquier proceso de emancipación de base clasista. La emancipación a conquistar es la del individuo y de su subjetividad. La solución propuesta por Marcuse, la de la emancipación por el *Eros*, es poco convincente, sobre todo porque se propone sustentar una negatividad posocial (y poscapitalista) por vía de una regresión naturalista y presocial, mas su crítica al capitalismo avanzado no cesó de ganar actualidad desde que fue elaborada, a partir de los años 40 y 50. En sus términos, la razón tecnológica que preside el desarrollo del capitalismo conduce ineluctablemente al sacrificio de la subjetividad individual, en la medida en que no es capaz de satisfacer todas las necesidades psíquicas y somáticas del individuo, ni de desarrollar en pleno sus capacidades emocionales. Por eso, la docilidad y la pasividad de los individuos, y sobre todo de los trabajadores, son obtenidas a través de las formas represivas de felicidad "ofrecidas" a la inmensa mayoría de la población por vía del consumo compulsivo de mercancías.

A pesar de su importancia y su revalorización en los años 90, la teoría crítica de Marcuse es menos consistente que la que vino a formular más tarde Foucault, sobre todo en lo que respecta al desarrollo antinómico de la subjetividad y de la ciudadanía en el capitalismo (Foucault, 1975, 1976, 1980). Mejor que nadie, Foucault analizó el proceso histórico del desarrollo de la ciudadanía en detrimento de la subjetividad, para permitirnos concluir que ciudadanía sin subjetividad conduce a la normalización, o sea, a la forma moderna de dominación cuya eficacia reside en la identificación de los sujetos con los poderes-saberes que en ellos (más que sobre ellos) son ejercidos. Se trata de un proceso totalizante del que las ciencias humanas son pieza central y que opera por múltiples fraccionamientos de la subjetividad (en la familia, en la escuela, en el hospital, en las profesiones, en la prisión) para, con base en ellos, reconstituir la unidad del individuo identificada con las exigencias de la dominación disciplinaria, las cuales, por eso, nada imponen.

Aunque concuerdo con mucho de la crítica de Foucault, no obstante no comparto la radicalidad de la conclusión a que llega. Para Foucault, no existe tensión entre ciudadanía y subjetividad, porque la ciudadanía, en la medida en que consistió en la institucionalización de las disciplinas, creó la subjetividad a su imagen y semejanza. La subjetividad es la fase individual del proceso de normalización y no tiene existencia fuera de ese proceso. El sujeto y el ciudadano son productos manufacturados por los poderes-saberes de las disciplinas. Es con base en esta idea que Foucault rehusa atribuir al Estado un lugar central en el proceso histórico de

interesa, que *la crisis del Estado Providencia* se soporta básicamente en la crisis del régimen de acumulación consolidado en la posguerra, o "régimen fordista", como es hoy conocido sobre todo en Europa, o la "estructura social de acumulación", como es también conocido en América del Norte⁶. Este régimen de acumulación se caracteriza por una organización taylorista de la producción (total separación entre concepción y ejecución en el proceso de trabajo) acoplada a la integración forzosa de los trabajadores en la sociedad de consumo a través de una cierta indexación de los aumentos de salarios a las ganancias de productividad. Esta parcela de las ganancias de productividad es obtenida por dos vías fundamentales: por los aumentos de los salarios directos y por la creación y expansión de salarios indirectos, o sea los beneficios sociales en que se traduce la ciudadanía social y, en última instancia, el Estado Providencia.

La clase obrera, a través de los sindicatos y partidos obreros, tuvo un papel central en la configuración de este compromiso, también conocido como compromiso socialdemocrático para dar cuenta que las transformaciones socializantes del capitalismo en este período (el "capitalismo organizado") fueron obtenidas a costa de la transformación socialista de la sociedad, reivindicada al principio de este segundo período del capitalismo como la gran meta del movimiento obrero. En esto reside verdaderamente la integración social y política del proletariado en el capitalismo, un proceso lento de desradicalización de las reivindicaciones obreras obtenido en gran medida a través de la creciente participación de las organizaciones obreras en la concertación social, en las políticas de rendimientos y precios, y aun en la gestión de las empresas, en un proceso cuya dimensión política es hoy conocida como neocorporativismo.

La crisis del régimen fordista y de las instituciones sociales y políticas en que él se tradujo decantó, en primera línea, una doble crisis de naturaleza económico-política, en la crisis de rentabilidad del capital frente a la relación productividad-salarios y la relación salarios directos-salarios indirectos, y en la crisis de la regulación nacional, que regía eficazmente hasta entonces esas relaciones frente a la internacionalización de los mercados y la transnacionalización de la producción. Como esta regulación estaba centrada en el Estado nacional, su crisis fue también la crisis de éste frente a la globalización de la economía y a las instituciones que se

193 y ss.).

6 Cf., para la caracterización de este régimen de acumulación, Santos (1991b) y los autores allí citados

nes de lo cotidiano, tanto a nivel de la producción (trabajo alienado), como de la reproducción social (familia burguesa, autoritarismo de la educación, monotonía del placer, dependencia burocrática) y se propone extender a ellas el debate y la participación política; tercero, declara el fin de la hegemonía obrera en las luchas por la emancipación social y legítima la creación de nuevos sujetos sociales de base transclasista.

El triunfo ideológico de la subjetividad sobre la ciudadanía tuvo obviamente sus costos. El afán en la búsqueda de nuevas formas de ciudadanía no hostiles a la subjetividad llevó a menospreciar casi totalmente la única forma de ciudadanía históricamente constituida: la ciudadanía de origen liberal. Este menosprecio se reveló fatal para el movimiento estudiantil, en cuanto movimiento organizado, y está tal vez en el origen de la facilidad relativa con que fue desarmado. No obstante, dialécticamente, ese desarme organizacional facilitó la expansión capilar de la nueva cultura política instituida por el movimiento estudiantil, y sin ésta no es posible entender los nuevos movimientos sociales de los años 70 y los años 80 ni será posible entender los de los años 90. Además, la herencia no reside apenas en la cultura política sino también en las formas organizativas y en la base social de éstas. A partir de ahí, los partidos y los sindicatos tuvieron que enfrentarse permanentemente con las formas organizativas de los nuevos movimientos sociales. Desde entonces el complejo marshalliano ciudadanía social-clase social nunca más se pudo reponer como antes.

**Las dos últimas
décadas:
experimentación y
contradicción**

Más que cualesquiera otras, las dos últimas décadas fueron, experimentales. Fue un período en que el capital comenzó a definir una respuesta a los desafíos de los años 60. Se trata de una respuesta a nivel del sistema mundial como un todo y que, de hecho, consolida más que nunca la conversión del "sistema mundial" en espacio global de acumulación. El perfil general de esta respuesta es conocido, mas su alcance está aún por definir. Por ejemplo, el Estado Providencia sufrió y está por sufrir profundas alteraciones en los países centrales, pero no tan profundas que nos permitan hablar de su colapso próximo o de su sustitución por otra forma política cualitativamente diferente.

Las dos últimas décadas fueron años de gran experimentación social, de formulación de alternativas más o menos radicales al modelo de desarrollo económico y social del capitalismo y de afirmación política de nuevos sujetos sociales, bien simbolizada en los nuevos movimientos sociales, sobre todo en los países centrales, y en los movimientos populares en toda América Latina. Es discutible si estos movimientos

están hoy en una fase de expansión o en una fase de recesión, mas, cualesquiera que sea el caso, su posible impacto social, como anteriormente el del movimiento estudiantil, es aún difícil de determinar.

La última década asistió el colapso de las sociedades socialistas del este europeo, un proceso aún en curso y cuyo desarrollo es difícil de prever. Al contrario de lo que pasa con los nuevos movimientos sociales, este proceso significa, por lo menos en apariencia, la revalidación del modo capitalista de desarrollo económico y social y su afirmación como el único modelo viable de la modernidad. Mas también en este caso es aún temprano para conocer el tipo de formaciones sociales que están emergiendo dolorosamente en el este europeo y cuál es su impacto en Europa y en el mundo.

Por todas estas razones, parece correcto afirmar que las dos últimas décadas fueron experimentales y que los años 90 darán testimonio de las diferentes líneas de transformación social por ellas señaladas. Me referiré brevemente a las respuestas del capital y a las alternativas propuestas por los nuevos movimientos sociales.

**Las respuestas
del capital:
difusión social de
la producción y
aislamiento
político del trabajo**

Los últimos 20 años fueron muy ricos en soluciones capitalistas nuevas para responder eficazmente a los desafíos de los años 60. Es posible agrupar esas soluciones en dos grandes conjuntos: la difusión social de la producción y el aislamiento político de las clases trabajadoras en cuanto clases productoras.

La difusión social de la producción asume varias formas. Es, antes que todo, la descentralización de la producción a través de su transnacionalización (la "fábrica difusa"), la fragmentación geográfica y social del proceso de trabajo, con la transferencia a la periferia del sistema mundial de las fases productivas de más trabajo-intensivo, lo que conllevó a una cierta desindustrialización de los países centrales y la industrialización o reindustrialización de los países periféricos. Este proceso, además de permitir una ampliación sin precedentes del mercado de trabajo, permitió también su segmentación y dualización, dando origen a la heterogenización de la relación salarial y a la competencia entre mercados de trabajo locales, regionales y nacionales en lucha por las condiciones y oportunidades de inversión. La conducción de este proceso por las empresas multinacionales -los grandes agentes de la reestructuración- posibilitó la despolitización y hasta naturalización de los nuevos imperativos de la producción. Las guerras económicas dejaron de tener lugar entre Estados

nacionales para darse entre bloques o entre deudores nacionales y acreedores internacionales. Los Estados nacionales, sobre todo los periféricos y semiperiféricos, fueron puestos en la posición de tener que competir entre sí por las contrapartidas, casi siempre leoninas, susceptibles de atraer la inversión de las empresas multinacionales. La despolitización de las opciones en ese dominio -el único nacionalismo posible es el de la lucha por las condiciones de desnacionalización de la regulación económica y social- envuelve también su naturalización, o sea, la idea de que las opciones son muy pocas, dado que los imperativos multinacionales son categóricos, pertenecen a la naturaleza propia de la acumulación en este período y ninguna economía nacional puede tener la veleidad de escapar a ella y quedar fuera. La única marginalización tolerable es la que ocurre dentro del sistema.

Más allá de la fragmentación y globalización de la producción y de la despolitización y naturalización de los imperativos económicos, la difusión social de la producción tiene además un tercer aspecto, más complejo pero tal vez de mayor importancia en un futuro próximo: la creciente confusión o indiferenciación entre producción y reproducción. Este es un fenómeno complejo porque algunas de sus vertientes corresponden, en apariencia por lo menos, a algunas de las reivindicaciones del movimiento estudiantil en los años 60 y aun de los nuevos movimientos sociales de los años 70 y 80.

Las luchas por la ciudadanía social en el segundo período (capitalismo organizado) tuvieron por objetivo explícito resaltar que entre producción y reproducción había una conexión económica íntima pero que, más allá, la desconexión era total. Además, específicamente, la idea era que sólo la conexión económica tornaba posible la desconexión a los otros niveles. La conexión económica residía en que la distribución de las ganancias en productividad, los salarios indirectos y el Estado Providencia deberían garantizar por sí mismos la reproducción social (la alimentación, el vestuario, la habitación, la educación, la salud, la seguridad social, los transportes, el placer, etc.). Esta conexión permitía a los trabajadores planear su reproducción social y la de su familia en total libertad y seguridad, sin ninguna sujeción a los ciclos económicos, o a las exigencias empresariales.

Aunque este objetivo haya sido alcanzado durante algún tiempo por amplios sectores de las clases trabajadoras de los países centrales, fue precisamente contra él que se insurreccionó el movimiento estudiantil. Según éste, el objetivo fue falsamente alcanzado, una vez que las ganancias en ciudadanía se convirtieron en pérdidas de subjetividad. La conexión económica, lejos de crear auténtica autonomía y li-

bertad, creó dependencia en relación con el Estado burocrático y con las rutinas de consumo (agravadas por la generalización del crédito de consumo). En estos términos, la producción y la reproducción se mantuvieron materialmente distintas, mas pasaron a ser simbólicamente isomorfas. La subsumisión real al capital en el espacio de la reproducción fue secundada por la subsumisión formal en el espacio de la reproducción social. En convergencia con esto, el movimiento feminista de las dos últimas décadas vino a destacar la dimensión del trabajo (trabajo doméstico) y, por lo tanto, la dimensión productiva de la reproducción social, hasta entonces inmersa en la distinción entre producción y reproducción y en la conexión meramente económica entre ellas. Esto es, la categoría del trabajo traspasó la categoría de clase social.

La reestructuración del capital en este período se aprovechó, de algún modo, de esta crítica para alterar, a su favor, la relación entre producción y reproducción social. Con los recortes en el presupuesto social del Estado Providencia y la quiebra de la indexación entre productividad y salario, procuró eliminar o, por lo menos, atenuar la conexión económica. Además, a través de la difusión social de la producción, procuró profundizar otras conexiones entre producción y reproducción. Por ejemplo, la fragmentación de los procesos productivos posibilitó la generalización del trabajo a domicilio (casi siempre femenino) y éste transformó el espacio doméstico de muchas familias trabajadoras en un campo de trabajo donde la producción y la reproducción conviven hasta la casi indiferenciación. Por otro lado, la generalización de las formas de pluriactividad tornó más compleja y difícil la distinción entre tiempo vital y tiempo de trabajo y lo mismo sucedió a través de la degradación de la seguridad social, que volvió más corta o más problemática la fase posproductiva de la vida. Adiciónese que en muchas profesiones u ocupaciones, el cuerpo (la apariencia corporal, lo visual, el vigor físico, el vestuario, el maquillaje) pasó a ser la segunda fuerza productiva del trabajador al lado de la fuerza de trabajo propiamente dicha.

En estas situaciones, parte del tiempo vital de la reproducción es de hecho un segundo turno de trabajo productivo, ocupado en *jogging*, gimnasia, masajes, musculación, etc. Este segundo turno de trabajo productivo tiende aun a aumentar con la disminución del tiempo del trabajo asalariado o primer turno. En este contexto de indiferenciación progresiva entre producción y reproducción, se debe hacer una referencia a los códigos de conducta elaborados por las empresas (casi siempre multinacionales) para ser seguidos por sus empleados fuera del tiempo de trabajo y donde se imponen los lugares de placer a frecuentar o a evitar, el tipo de relaciones

personales a privilegiar o a recusar, las formas de comportamiento recomendables o condenables, el vestido a usar, etc. La "lealtad a la empresa durante 24 horas" es un eslogan grotesco que, llevado en chiste, hace que aun la tenue distinción entre sumisión real y sumisión formal desaparezca.

La promiscuidad entre producción y reproducción social da la razón al argumento de Habermas (1982) y de Offe (1987), según el cual las sociedades capitalistas pasaron de un paradigma de trabajo a un paradigma de interacción. Es verdad que el trabajo asalariado, en cuanto unidad homogénea y autónoma de tiempo vital, ha venido a ser descaracterizado, mas, por otro lado, eso sólo ha sido posible en la medida en que el tiempo formalmente no productivo ha adquirido características de tiempo de trabajo asalariado, al punto de transformarse en la continuación de éste bajo otra forma. Tiene, pues, razón Schwengel cuando afirma que la sociedad contemporánea oscila entre la utopía del trabajo concreto y la experiencia del "fin de la sociedad del trabajo" (1988:345).

El aislamiento político de las clases trabajadoras en la producción está obviamente ligado a los procesos acabados de describir y constituye, de hecho, la otra fase de la difusión social de la producción. Las varias dimensiones de la difusión social de la producción contribuyeron, cada una a su modo, a la transformación del proletariado en mera fuerza de trabajo. En este dominio son particularmente importantes las diferentes estrategias de flexibilización o, mejor, de precarización de la relación salarial que por todas partes han sido adoptadas: reducción de los contratos de trabajo por tiempo indeterminado, sustituidos por contratos a plazo y de trabajo temporal, por el trabajo falsamente autónomo y por la subcontratación, por el trabajo a domicilio y por la feminización de la fuerza de trabajo (asociada en general a una mayor degradación de la relación salarial). Todas estas formas de relación salarial tienden a sujetar los ritmos de reproducción social a los ritmos de producción ("hay trabajo cuando hay encomiendas"), un proceso que podemos designar como *regreso del capital variable*. El síndrome de la inseguridad que él genera entre las familias trabajadoras y la competencia que crea entre ellas se ha revelado como un poderoso instrumento de neutralización política del movimiento obrero.

La coexistencia de varias relaciones salariales y la segmentación de los mercados de trabajo han venido a producir una gran fragmentación y heterogenización del proletariado, lo que torna más difícil la macronegociación colectiva y coloca a las organizaciones sindicales en una posición de fragilidad estructural, agravada por la reducción de las tasas de sindicalización en casi todos los países. A esto también han

contribuido las transformaciones en el proceso de trabajo: técnicas de enriquecimiento del trabajo, las políticas de clasificación y cualificación, las alteraciones en el control del proceso de trabajo, la generalización del trabajo a destajo y de los premios de productividad. En su conjunto, estas transformaciones le quitan sentido a la unidad de los trabajadores y promueven la integración individual e individualmente negociada de los trabajadores a la empresa.

Por todas estas vías, la integración cada vez más intensa de los trabajadores a la producción corre a la par con la progresiva desintegración política del movimiento obrero. Aislados, los trabajadores no son clase obrera, son fuerza de trabajo. Tal vez esto explique en parte la poca resistencia o la poca eficacia de la resistencia de las organizaciones sindicales frente al proceso de degradación de la relación salarial.

La degradación general de la relación salarial es, no obstante, apenas un aspecto del aislamiento político de las clases trabajadoras. Otro aspecto no menos importante es la degradación de los salarios indirectos y, consecuentemente de las prestaciones y servicios del Estado Providencia. El retroceso en las políticas sociales ha asumido varias formas: cortes en los programas sociales; esquemas de coparticipación en los costos de los servicios prestados por parte de los usuarios; privatización capitalista de ciertos sectores de la seguridad estatal en el dominio de la salud, de la habitación, de la educación, de los transportes y de las pensiones; transferencia de servicios y prestaciones al sector privado de solidaridad social mediante convenios con el Estado; movilización de la familia y de las redes de interconocimiento y de ayuda mutua -lo que en general podemos designar por sociedad providencia- para el desempeño de las funciones de seguridad social hasta ahora desempeñadas por el Estado.

La difusión social de la producción y el aislamiento político de las clases trabajadoras en estas dos últimas décadas han sido acompañadas en el plano político-cultural por una constelación ideológica en que se mezclan el renacimiento del mercado y de la subjetividad como articuladores nucleares de la práctica social. La idea de mercado y las que gravitan en su órbita (autonomía, libertad, iniciativa privada, competencia, mérito, lucro) han desempeñado un papel decisivo en la desarticulación de la rigidez de la relación salarial heredada del período anterior y en el dismantelamiento relativo del Estado Providencia. Asistimos a la colonización del principio del Estado por parte del propio mercado, una colonización que envuelve a veces la introducción de la competencia entre instituciones del Estado en la prestación de servicios a otras instituciones del mismo, como por ejemplo la que, según la

nueva Ley del Servicio Nacional de Salud inglesa, va a ocurrir entre diferentes hospitales estatales en la prestación de servicios a ese ente. Se trata de una situación muy diferente a la del período del capitalismo liberal aunque, también como ella, caracterizada por el predominio del principio de mercado sobre el principio del Estado. Diferente porque en el período actual del capitalismo liberal no fue necesario privatizar el sector social del Estado, apenas fue necesario impedir que emergiese; diferente porque en el período del capitalismo desorganizado, aquel predominio tiene una fuerte dimensión ideológica que ayuda a legitimar la relativa retirada del Estado de la prestación de la previsión social, al mismo tiempo que oculta el fortalecimiento, aparentemente contradictorio, de la intervención del Estado en el área económica: la "protección" y viabilización de empresas, los incentivos fiscales, el proteccionismo o la cobertura de situaciones de quiebra técnica muchas veces engendrada por medios fraudulentos, en suma, el "Estado Providencia de las Empresas". Por último, el predominio del principio del mercado es ahora diferente porque, al contrario de lo que sucedió en el período del capitalismo liberal, hace referencia al principio de la comunidad y a las ideas que él envuelve, como, por ejemplo, las de participación, solidaridad y autogobierno, para obtener su complicidad ideológica en la limitación de la transferencia de los servicios de la previsión social estatal al sector privado no lucrativo.

A pesar de todas las diferencias, el regreso del principio del mercado en los últimos veinte años representa la revalidación social y política del ideario liberal -esta vez con una fuerte tonalidad productivista- y, consecuentemente, la revalorización de la subjetividad en detrimento de la ciudadanía. También en este dominio la respuesta del capital aprovecha y distorsiona sabiamente algunas de las reivindicaciones de los movimientos contestatarios de los últimos treinta años. La aspiración de autonomía, creatividad y flexibilidad es transmutada en privatismo, desocialización y narcisismo, los cuales, acoplados a la vertiente productivista, sirven para integrar, como nunca, a los individuos en el consumismo compulsivo. Dicha integración, lejos de significar una condescendencia materialista, es vivida como expresión de un nuevo idealismo, un idealismo objetivista. La naturaleza del consumo se metamorfosea. Más allá de que algunos objetos de consumo no tiene existencia material (las imágenes digitales, por ejemplo), la retracción de la producción en masa y su gradual sustitución por la clientelización y personalización de los objetos, transforma a éstos en características de la personalidad de quien los usa y, en esa medida, transitan de la



esfera del tener a la esfera del ser⁸. El nuevo subjetivismo es *objetístico* y el culto a los objetos es el *ersatz* de la intersubjetividad. Estas transformaciones son de tal modo profundas y arquetípicas que, para dar adecuada cuenta de ellas, es necesario proceder a transformaciones también profundas y arquetípicas en la teoría sociológica. En las condiciones sociales de los años 90, el idealismo será probablemente la forma más consecuente de materialismo.

En esta nueva configuración simbólica, la hipertrofia del principio del mercado indica un nuevo desequilibrio entre regulación y emancipación. Esta vez, el exceso de regulación reside en que subjetividad sin ciudadanía conduce al narcisismo o al autismo.

Los nuevos movimientos sociales

Defendí arriba que las dos últimas décadas fueron experimentales, y también fueron contradictorias. El hecho de no haberse estabilizado hasta ahora en los países centrales un nuevo modo de regulación social en sustitución al modo fordista, ha conducido a que las soluciones experimentadas, más allá de empíricas (el *ad hocismo*) e inestables (el *stop and go*, no sólo en el dominio de lo económico sino también en los dominios social y cultural), sean contradictorias. No extraña, pues, que el exceso de regulación que se acaba de referir haya convivido en los últimos 20 años con movimientos emancipatorios poderosos, testimonio de la emergencia de nuevos protagonistas en un renovado espectro de innovación y transformación sociales. La contradicción reside en que la hegemonía del mercado y sus atributos y exigencias alcanzó un nivel tal de naturalización social que, aunque lo cotidiano sea impensable sin él, no se le debe, por eso mismo, cualquier lealtad cultural específica. Así, es socialmente posible vivir sin duplicidad y con igual intensidad la hegemonía del mercado y la lucha contra ella. La concreción de esta posibilidad depende de muchos factores. Por ejemplo, es seguro decir que la difusión social de la producción contribuyó a descubrir nuevas formas de opresión y que el aislamiento político del movimiento obrero facilitó la emergencia de nuevos sujetos sociales y de nuevas prácticas de movilización social.

La sociología de la década de los 80 fue dominada por la temática de los nuevos sujetos sociales y de los nuevos movimientos sociales (NMS). Aun aquellos que no comparten la posición de Touraine (1978), para quien el objeto de la

8 Más allá de los análisis de Baudrillard, cf. la reciente interpretación de las tecnologías de la comunicación hecha por Raulet (1988:283 y ss.).

sociología es el estudio de los movimientos sociales, reconocen que la última década impuso esta temática con una fuerza sin precedentes, y apenas fue objeto de debate el elenco y la jerarquización de las razones explicativas de ese fenómeno.

Se trata de un tema sobre el cual se acumuló una bibliografía inmensa, tanto en los países centrales como en América Latina, y que no cabe aquí revisar⁹. Interesa apenas referirlo brevemente en la medida en que intersecta los dos polos estructurantes del presente texto: la relación entre regulación y emancipación, y la relación entre subjetividad y ciudadanía.

La identificación de la intersección de los nuevos movimientos sociales en esta doble relación es tarea difícil, tanto más en cuanto es grande la diversidad de estos movimientos y es debatible si esa diversidad puede ser reductible a un concepto o a una teoría sociológica únicos. Una definición genérica como la que nos es propuesta por Kuechler y Dalton -"un sector significativo de la población que desarrolla y define intereses incompatibles con el orden político y social existente y que los procura por vías no institucionalizadas, invocando potencialmente el uso de la fuerza física o de la coerción" (Dalton y Kuechler, 1990:227)- abarca realidades sociológicas tan diversas que lo que de éstas se dice en ella es al final muy poco. Si en los países centrales la enumeración de los nuevos movimientos sociales incluye típicamente a los movimientos ecológicos, feministas, pacifistas, antirracistas, de consumidores y de ayuda mutua, la enumeración en América Latina -donde también es corriente la designación de los movimientos populares o nuevos movimientos populares para diferenciar su base social de la que es característica de los movimientos en los países centrales (la "nueva clase media")- es bastante más heterogénea. Teniendo en cuenta el caso brasileño, Scherer-Warren y Krischke destacan la "parcela de los movimientos sociales urbanos propiamente dichos, las CEB (Comunidades Eclesiásticas de Base organizadas a partir de adeptos de la Iglesia Católica), el nuevo sindicalismo urbano y, más recientemente, también rural, el movimiento feminista, y el movimiento ecológico, el movimiento pacifista en proceso de organización, sectores del movimiento de juventudes y otros" (Scherer-Warren y Krischke, 1987:41). La enumeración de Kärner, para el conjunto de la América Latina, es aún más

9 Entre la inmensa bibliografía, cf. cuatro libros recientes de importancia (tres de los cuales, *selecciones*), dos centrados en los NMS de los países capitalistas avanzados (Scott, 1990; Dalton y Kuechler, 1990) y dos centrados en los NMS de América Latina (Scherer-Warren y Krischke, 1987; Larangeira, 1990).

heterogénea e incluye "el poderoso movimiento obrero democrático y popular que surgió en el Brasil, liderado por Luis Ignacio da Silva (Lula), y que luego derivó en el Partido de los Trabajadores; el sandinismo, que surgió en Nicaragua como un gran movimiento social, de carácter pluriclasista y pluriideológico; las formas diferentes que asume la lucha popular en el Perú, tanto a nivel de los barrios ("pueblos jóvenes") como a nivel regional (Frentes Regionales para la Defensa de los Intereses del Pueblo); las nuevas experiencias de los "paros cívicos nacionales", con participación de sindicatos, partidos políticos y organizaciones populares (grupos eclesiásticos de base, comités de mujeres, grupos estudiantiles, culturales, etc.) en Ecuador, en Colombia y en el Perú; los movimientos de ocupaciones ilegales de tierras en Sao Paulo; las invasiones masivas de tierras por los campesinos de México y otros países; las tentativas de autogestión en las *favelas* (tugurios) de las grandes ciudades como Caracas, Lima y Sao Pablo; los comités de defensa de los derechos humanos y las asociaciones de familiares de presos y desaparecidos, estas dos últimas iniciativas surgidas básicamente de los movimientos sociales (Kärner, 1987:26).

Estas enumeraciones son, en sí mismas, reveladoras de la identidad tan solo parcial entre los movimientos sociales de los países centrales y de América Latina, en un tema sobre el que volveré adelante. Por ahora, nos sirven para identificar a algunos de los nuevos factores que los movimientos sociales de las dos últimas décadas vieron introducir en la relación regulación-emancipación y en la relación subjetividad-ciudadanía, y para mostrar que esos factores no están presentes del mismo modo en todos los NMS en todas las regiones del globo.

La mayor novedad de los NMS reside en que constituyen, tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista, tal como ella fue definida por el marxismo. Al identificar nuevas formas de opresión que atraviesan las relaciones de producción y no son siquiera específicas de ellas, como la guerra, la polución, el machismo, el racismo o el productivismo, y al abogar por un nuevo paradigma social menos sustentado en la riqueza y en el bienestar material que en la cultura y en la calidad de vida, los NMS denuncian, con una radicalidad sin precedentes, los excesos de la regulación de la modernidad. Tales excesos alcanzan, no sólo el modo como se trabaja y produce sino también el modo como se descansa y vive; la pobreza y las asimetrías de las relaciones sociales son la otra fase de la alienación y del desequilibrio interior de los individuos; y, finalmente, esas formas de opresión no alcanzan específica-

mente una clase social y sí grupos sociales transclasistas y aun la sociedad en su conjunto.

En estos términos, la denuncia de nuevas formas de opresión implica la denuncia de las teorías y de los movimientos emancipatorios que las ignoraron, que las menospreciaron, cuando no pactaron inclusive con ellas. Implica, pues, la crítica del marxismo y del movimiento obrero tradicional, así como la crítica del llamado "socialismo real". Lo que por éstos es visto como factor de emancipación (el bienestar material, el desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas) se transforma en los NMS en factor de regulación. De otro lado, porque las nuevas formas de opresión son reveladas discursivamente en los procesos sociales donde se forja la identidad de las víctimas, no existe una preconstitución estructural de los grupos y movimientos de emancipación, por lo que el movimiento obrero y la clase obrera no tienen una posición privilegiada en los procesos sociales de emancipación. Además, el hecho que el movimiento obrero de los países centrales ha estado muy envuelto en la regulación social fordista del segundo período del desarrollo capitalista tiende a hacer de él un obstáculo, más que un motor de la emancipación en este tercer período. Por último, aunque las nuevas opresiones no deben hacer perder de vista las viejas opresiones, la lucha contra aquéllas no puede ser dada en nombre de un futuro mejor en una sociedad por construir. Por el contrario, la emancipación por la que se lucha, busca transformar lo cotidiano de las víctimas de la opresión aquí y ahora, y no en un futuro prolongado. La emancipación o comienza hoy o no comienza nunca. De ahí, que los NMS, con la excepción parcial del movimiento ecológico, no se movilizan por responsabilidades intergeneracionales.

La enumeración de los diferentes movimientos muestra por sí misma que esta nueva relación entre regulación y emancipación, bajo el impacto de los NMS es apenas una manifestación de una constelación político-cultural dominante, diversamente presente o ausente en los diferentes movimientos concretos. Lo que la caracteriza verdaderamente es un fenómeno en apariencia contradictorio de globalización-localización, tanto a nivel de la regulación, como a nivel de la emancipación.

La globalización a nivel de la regulación se torna posible por la creciente promiscuidad entre producción y reproducción social, atrás señalada. Si el tiempo vital y el tiempo de trabajo productivo se confunden cada vez más -aun en una situación en que el tiempo formal de trabajo asalariado disminuye, ya sea porque el trabajador es excluido del trabajo de mercado (como es típico de los países periféricos), ya porque se autoexcluye (una situación emergente en los países centra-

les)-, las relaciones sociales de producción se descaracterizan en cuanto campo privilegiado de dominación y jerarquización social y el relativo vacío simbólico así creado es llenado por las relaciones sociales de reproducción social (en la familia y en los espacios públicos) y por las relaciones sociales *en la* producción (relaciones en el proceso de trabajo productivo asalariado entre trabajadores, hombre y mujeres, blancos y negros, jóvenes y adultos, católicos y protestantes, indúes y musulmanes, chiitas y sunitas).

Estos dos últimos tipos de relaciones sociales han venido a adquirir creciente visibilidad social en los últimos veinte años. Mas, contradictoriamente, este proceso de visibilidad social sólo es posible basado en la lógica (que no en la forma) y en la historicidad de la dominación propia de las relaciones de producción. O sea, la difusión social de producción, al mismo tiempo que conduce al desprivilegiamiento relativo de la forma de dominación específica de las relaciones de producción (la explotación a través de la extracción de plusvalía económica), posibilita que la lógica de ésta (extracción de plusvalía en una relación social que no tiene por fin explícito tal extracción) se difunda en todos los sectores de la vida social y, por esta vía, se globalice. Cuanto más fuerte fue en el pasado la vivencia social de la dominación en las relaciones de producción, más intensa será ahora su difusión social. La plusvalía puede ser sexual, étnica, religiosa, etárea, política, cultural; puede tener lugar en el hábito (que no en el acto) de consumo; puede tener lugar en las relaciones desiguales entre grupos de presión, partidos o movimientos políticos que deciden la militarización o la desmilitarización, la guerra o la paz; puede aun tener lugar en las relaciones sociales de destrucción entre la sociedad y la naturaleza, o mejor, entre los denominados recursos "humanos" y los denominados recursos "naturales" de la sociedad.

Sin querer entrar en el debate sobre la ruptura y la continuidad entre los viejos y los nuevos movimientos sociales¹⁰, me parece irrefutable que, sin la experiencia histórica de la dominación en la producción, no sería social y culturalmente posible pensar la reproducción social en términos de relaciones de dominación. Y la verdad es que los países con fuertes NMS tienden a ser lugares donde fueron y, quizás, aún son fuertes los viejos movimientos sociales. Es por eso también

10 A título de ejemplo, cf. las posiciones de Gunder Frank y Fuentes (1989) y de Brand (1990), a favor de las tesis de la continuidad entre los viejos y los nuevos movimientos sociales, y las posiciones de Dalton y Kuechler (1990) a favor de la tesis de la novedad en los NMS.

que, en el dominio de los NMS, América Latina sobresalió del resto de los países periféricos y semiperiféricos.

El proceso de globalización en el campo de la regulación es también un proceso de localización. La razón está en que, en cuanto formas de intersubjetividad, las relaciones sociales de reproducción y las relaciones sociales en la producción son mucho más concretas e inmediatas que las relaciones sociales de producción. En cuanto estas últimas se pueden esconder y volver abstractas fácilmente detrás de máquinas, ritmos de producción, normas de fábrica, reglamentos de fábrica, aquéllas no son sino vivencias de relaciones entre personas, entre grupos, entre personas o grupos y el aire, los ríos, el bosque o los animales, entre la vida y la muerte. Es cierto que también aquí existen mediaciones abstractizantes, sean ellas las leyes, las costumbres, la religión, el discurso político, la publicidad o la idea de progreso, mas casi nunca dispensan, ya sea la relación frente a frente entre opresor y oprimido, ya la relación frente a frente entre la víctima y la causa de su victimación. De ahí que lo cotidiano -que es, por excelencia, el mundo de la intersubjetividad- sea la dimensión espacio-temporal de la vivencia de los excesos de regulación y de las opresiones concretas en que ellos se desdoblán.

A nivel de la emancipación, ocurre también un fenómeno correspondiente de globalización-localización. Una vez liberado del encaje estructural que le conferían las relaciones sociales de producción, el Estado capitalista y el movimiento obrero, la tarea de descubrimiento de las opresiones y de la lucha contra ellas es potencialmente una tarea sin fin, sin un sujeto social específicamente titular y sin lógica de acumulación que permita distinguir entre táctica y estrategia. Los valores, la cultura y la calidad de vida en nombre de los cuales se lucha son, por sí mismos, maximalistas y globalizantes, no susceptibles de finalización, y poco inclinados hacia la negociación y el pragmatismo. Por otro lado, si en algunos movimientos es discernible un interés específico de un grupo social (las mujeres, las minorías étnicas, los *favelados*, los jóvenes), en otros, el interés es colectivo y el sujeto social que los titula es potencialmente la humanidad como un todo (movimiento ecológico, movimiento pacifista). Por último, la lucha emancipadora, siendo maximalista, dispone de una temporalidad absorbente que compromete en cada momento todos los fines y todos los medios, dificultando el planeamiento y la acumulación, y es más probable la discontinuidad. Porque los momentos son "locales" de tiempo y de espacio, la fijación momentánea de la globalidad de la lucha es también una fijación localizada y es por eso que lo cotidiano deja de ser una fase menor o un hábito descartable para pasar a ser el campo

privilegiado de lucha por un mundo y una vida mejores. Frente a la transformación de lo cotidiano en una red de síntesis momentáneas y localizadas de determinaciones globales y maximalistas, el sentido común y el día a día vulgar, tanto público como privado, tanto productivo como reproductivo, se desvulgarizan y pasan a ser oportunidades únicas de inversión y protagonismo personal y grupal. De ahí la nueva relación entre subjetividad y ciudadanía.

**Subjetividad y
ciudadanía en los
nuevos
movimientos
sociales**

Uno de los más agudos debates sobre los NMS se refiere al impacto de éstos en la relación subjetividad-ciudadanía. Según unos, los NMS representan la afirmación de la subjetividad frente a la ciudadanía. La emancipación por la que luchan no es política sino antes personal, social y cultural. Las luchas en que se traduce se pautan por formas organizativas (democracia participativa) diferentes de las que presidirán las luchas por la ciudadanía (democracia representativa). Los protagonistas de esas luchas no son las clases sociales, al contrario de lo que se dio con el dúo marshalliano ciudadanía-clase social en el período del capitalismo organizado; son grupos sociales, en ocasiones mayores, en ocasiones menores que clases, con contornos más o menos definidos en relación con intereses colectivos a veces muy localizados pero potencialmente universalizables. Las formas de opresión y de exclusión contra las cuales luchan, no pueden, en general, ser abolidas con la mera concesión de derechos, como es típico de la ciudadanía; exigen una reconversión global de los procesos de socialización y de inculcación cultural y de los modelos de desarrollo, o exigen transformaciones concretas inmediatas y locales (el cierre de una central nuclear, la construcción de un jardín infantil o de una escuela, la prohibición de publicidad televisiva violenta), exigencias que, en ambos casos, sobrepasan la mera concesión de derechos abstractos y universales. Por último, los NMS ocurren en el marco de la sociedad civil y no en el marco del Estado, y en relación con éste mantienen una distancia calculada, simétrica de la relación que mantienen con los partidos y los sindicatos tradicionales.

Esta concepción, que basa la novedad de los movimientos sociales en la afirmación de la subjetividad sobre la ciudadanía, ha sido ampliamente criticada. La crítica más frontal proviene de aquellos que contestan precisamente la novedad de los NMS. Según ellos, los NMS son, de hecho, viejos (los movimientos ecológicos, pacifistas, feministas del siglo XIX y el movimiento antirracista de esa época y de los años 50 y 60); o son portadores de reivindicaciones que forman parte integral de los viejos movimientos sociales (el movimiento obrero y el movimiento agrario o campesino); o, por último,

corresponden a ciclos de la vida social y económica y, por eso, su novedad, por recurrente, es tan sólo aparente. Los modos de movilización de recursos organizativos y otros, y no la ideología, deben ser, para estos autores, el punto focal del análisis de los NMS.

Para esta segunda concepción, el impacto buscado por los NMS es, en última instancia, político y su lógica prolonga la de la ciudadanía que orientó los movimientos sociales del pasado. La distancia de los NMS frente al Estado es más aparente que real, pues las reivindicaciones globales-locales acaban siempre por traducirse en una exigencia hecha al Estado y en los términos en que el Estado se sienta en la contingencia política de tener que darles respuesta¹¹. Además, la prueba de esto es que los NMS comúnmente juegan a la democracia representativa, aunque sea el *lobbying* y la vía extraparlamentaria y entran en alianzas más o menos oficiales con sindicatos y partidos cuando no se transforman ellos mismos en partidos.

No es preciso recusar la novedad de los NMS para criticar las hilaciones que de ella saca la primera concepción. La novedad de los NMS, tanto en el campo de la ideología como en el de las formas organizativas, es evidente, aunque no deba ser defendida en términos absolutos. Tal como Scott (1990), dudo que los NMS puedan ser explicados en su totalidad en una teoría unitaria. Basta tener en mente las diferencias significativas en términos de objetivos ideológicos y de base social entre los NMS de los países centrales y los de América Latina. Entre los valores posmaterialistas y las necesidades básicas, entre las críticas al consumo y las críticas a la ausencia de consumo, entre el hiperdesarrollado y el sub (o anarco-) desarrollo, entre la alienación y el hambre, entre la nueva clase media y las (poco esclarecedoras) clases populares, entre el Estado Providencia y el Estado autoritario, hay importantes diferencias. No se excluye que algunos de los NMS de América Latina tengan grandes afinidades con el tipo dominante de éstos en los países centrales, mas, en general, están en lo cierto Fernando Calderón y Elizabeth Jelin cuando afirman que, en contraste con lo que sucede con los países centrales, "una de las características propias de América Latina es que no existen movimientos sociales puros o claramente definidos, considerándose la multidimensionalidad, no solamente de las relaciones sociales sino también de los propios propósitos de la acción colectiva. Por ejemplo, es probable que

11 Para el debate en el Brasil, cf., por ejemplo, Ruth Cardoso (1983) y Pedro Jacobi (1987).

un movimiento de orientación clasista sea acompañado de juicios étnicos y de género, que lo diferencian y lo asimilan a otros movimientos de orientación culturalista con contenidos clasistas. Así, los movimientos sociales son nutridos por múltiples energías, que incluyen en su constitución desde formas orgánicas de acción social por el control del sistema político y cultural hasta modos de transformación y participación cotidiana de autorreproducción societaria." (en Ponte, 1990:281).

En esta "impureza", a mi entender, reside la verdadera novedad de los NMS en América Latina, y su extensión a los NMS de los países centrales es una de las condiciones de la revitalización de energía emancipatoria de estos movimientos en general. En la medida en que eso suceda, será más verosímil la teoría unitaria. En este momento, sólo es posible hablar de tendencias y de opciones abiertas.

La novedad de los NMS no reside en el rechazo a la política, al contrario, en la profundización de la política más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil. Los NMS parten del presupuesto de que las contradicciones y las oscilaciones periódicas entre el principio de Estado y el principio de mercado son más aparentes que reales, en la medida en que el tránsito histórico del capitalismo es resultado de una interpenetración siempre creciente entre los dos principios, que subvierte y oculta la exterioridad formal del Estado y de la política frente a las relaciones sociales de producción. En estas condiciones, invocar el principio del Estado contra el principio del mercado es caer en la trampa de la radicalidad fácil de transformar lo que existe en lo que ya existe, como es propio del discurso político oficial.

A pesar de estar muy colonizado por el principio del Estado y por el principio del mercado, el principio de la comunidad roussoniana es el que tiene mayores virtudes para fundamentar las nuevas energías emancipatorias. La idea de la obligación política horizontal, entre ciudadanos, y la idea de la participación y de la solidaridad concreta en la formulación de la voluntad general son las únicas susceptibles de fundar una nueva cultura política y, en última instancia, una nueva calidad de vida personal y colectiva sustentada en la autonomía y en el autogobierno, en la descentralización y en la democracia participativa, en el cooperativismo y en la producción socialmente útil. La politización de lo social, de lo cultural y aun de lo personal, abre un campo inmenso para el ejercicio de la ciudadanía y revela, al mismo tiempo, las limitaciones de la ciudadanía de extracción liberal, inclusive de la ciudadanía social, circunscrita al marco del Estado y de lo político por él constituido. Sin aplazar las conquistas de la ciudadanía social, como pretende al final el liberalismo político-económico, es

posible pensar y organizar nuevos ejercicios de ciudadanía (porque las conquistas de la ciudadanía civil, política y social no son irreversibles y están lejos de ser plenas) y nuevas formas de ciudadanía (colectivas y no meramente individuales; basadas en formas político-jurídicas que, al contrario de los derechos generales y abstractos, incentiven la autonomía y combatan la dependencia burocrática, personalicen y localicen las competencias interpersonales y colectivas en vez de sujetarlas a patrones abstractos; atentas a las nuevas formas de exclusión social basadas en el sexo, en la raza, en la calidad de vida, en el consumo, en la guerra que ahora ocultan o legitiman, ahora complementan o profundizan la exclusión basada en la clase social).

No sorprende que, al retornar políticamente, el principio de la comunidad se traduzca en estructuras organizacionales y estilos de acción política diferentes a los responsables de su eclipse. De ahí la preferencia por estructuras descentralizadas, no jerárquicas, fluidas y contra la racionalidad burocrática de Max Weber o la "ley de hierro de la oligarquía" de Robert Michels. De ahí también la preferencia por la acción política no institucional, fuera del compromiso neocorporativista, dirigida a la opinión pública, con fuerte utilización de los medios de comunicación social, involucrando casi siempre actividades de protesta y confiando en la movilización de recursos que ellas proporcionen. Dialécticamente, esta novedad en las estructuras organizativas y en el estilo de acción política es el eslabón que liga los NMS a los viejos movimientos sociales. A través de ella continúan y profundizan la lucha por la ciudadanía, no siendo por eso correcto justificar con ella un pretendido desinterés por las cuestiones de la ciudadanía en los NMS, como hacen Melucci (1988) y otros.

No rechazo una cierta normatividad en este análisis y, en un campo de opciones abiertas, la preferencia por la más optimista o promisoría. Son conocidas las limitaciones de los NMS y comienza a ser común afirmar que ya pasó su momento de apogeo. Es debatible si la relación tensa o de distancia calculada entre la democracia representativa y los NMS ha sido benéfica o perjudicial para estos últimos. Según unos, esa tensión o distancia es responsable de la inestabilidad, de la discontinuidad y de la incapacidad de universalización de que los NMS han padecido en general y que son al final responsables del impacto relativamente restringido en la transformación política de los países donde se han dado. Por ejemplo, Tullo Vigevani señala los riesgos del asambleísmo, plebiscitarismo y mesianismo, que se desprenden de no existir "ningún tipo de institucionalización", ni "los mecanismos necesarios para la construcción de la voluntad colectiva", y se

pregunta por la "cobertura cuantitativa de los movimientos sociales" (1989:108). Sin embargo, por otro lado, con desiguales resultados, algunos movimientos se han institucionalizado, convirtiéndose en partidos y entrando a disputar la política partidaria, con lo cual han corrido el riesgo opuesto: la estructura organizativa del partido que proviene del movimiento, subvierte el propio movimiento que lo creó y de esa subversión extrae la ideología y los objetivos del movimiento; un riesgo que se expresa en la forma de fraccionalismo propio de estos partidos, lo cual va del pragmatismo al fundamentalismo.

Dada la gran diversidad de los NMS, es imposible hablar de un patrón único de relaciones entre democracia representativa (cuando existe, pues, en América Latina la lucha de los NMS ha sido muchas veces por ella) y la democracia participativa. El hecho de que esas relaciones, cualesquiera que ellas sean, aparezcan siempre caracterizadas por la tensión y por la convivencia difícil entre las dos formas de democracia, no es en sí mismo negativo, una vez que es desde esa tensión que se han liberado muchas veces las energías emancipatorias necesarias a la ampliación y redefinición del campo político. Además, aun cuando las formas de institucionalización son más tenues, la discontinuidad de los NMS puede ser más aparente que real, pues, como afirma Paulo Krischke, es necesario tener en cuenta las contribuciones positivas de los movimientos "tanto para la memoria colectiva de la sociedad como para la reforma de las instituciones" (1987: 287). Así mismo, para Inglehart (1990: 43) y Kuecher y Dalton (1990: 227), los NMS son señal de transformaciones globales en el contexto político, social y cultural de nuestra contemporaneidad y, por eso, sus objetivos serán parte permanente de la agenda política de los próximos años, independientemente del éxito, necesariamente diverso, de los diferentes movimientos concretos.

Los NMS y el sistema mundial: Brasil, Africa y Portugal

Estas transformaciones ocurren desigualmente en el sistema mundial, por lo que la identidad de los NMS no puede dejar de ser parcial. Si en los países centrales combinan democracia participativa y valores o reivindicaciones posmaterialistas, en América Latina combinan, en la mayoría de las situaciones, democracia participativa con valores o reivindicaciones de necesidades básicas. Para el análisis de la identidad parcial de los NMS es importante el análisis de la desigualdad de su ocurrencia de país a país y la diversidad entre ellos dentro de cada país. Esto mismo se confirmaría si nos detuviéramos un poco en el espacio del sistema mundial culturalmente definido por la lengua portuguesa.

Brasil, con una tradición accidentada de viejos movimientos sociales, conoció en las décadas del 70 y del 80 un notable florecimiento de los NMS o de movimientos populares de lo cual da fiel testimonio abundante bibliografía, que he venido mencionando a lo largo de este texto. Probablemente debido al carácter semiperiférico de la sociedad brasilera, se combinan en ella movimientos semejantes a los típicos de los países centrales (movimiento ecológico, movimiento feminista, aunque las reivindicaciones concretas sean distintas), con movimientos propios orientados a la reivindicación de la democracia y de las necesidades básicas (comunidades eclesias-ticas de base, movimientos de los sin tierra, movimiento de los destechados). Pero, tanto las semejanzas como las diferencias tienen que ser especificadas. En Cubatão un movimiento ecológico nada tendría de posmaterialista; sería la reivindicación de una necesidad básica. Y, por el contrario, entre los "ocupantes salvajes" de Berlín y de Sao Paulo no habrá casi diferencias.

En el Africa de lengua oficial portuguesa los NMS son los movimientos de liberación que condujeron a sus países a la independencia. Son movimientos de los años 60, pasaron por varias fases y no resulta extraño que estén hoy envejeciendo. Dejando de lado las grandes diferencias entre ellos, se puede decir que en una primera fase, hasta la independencia, fueron movimientos políticos de guerrilla, con fuerte apoyo popular de tipo plebiscitario informal o de ratificación y que en las zonas liberadas implantaron a veces formas de democracia participativa que, en las condiciones difíciles en que ocurrieron, pueden ser consideradas avanzadas, como ha sido particularmente el caso del PAIGC en Guinea-Bissau. En una segunda fase, entre la independencia y finales de los años 80, esos movimientos comenzaron a institucionalizarse en partidos de movimiento y gradualmente, y con diferencias entre ellos, evolucionaron hacia partidos de vanguardia de tipo leninista. La memoria democrática cedió entonces al autoritarismo. Hoy, están por pasar a una nueva fase de institucionalización, dolorosa, radical y promisorio: la conversión en partidos democráticos en el emergente sistema de democracia representativa. El PAIGC de Cabo Verde y el MLSTP de Sao Tomé y Príncipe son ya partidos de oposición.

Portugal es un país semiperiférico en el contexto europeo, por lo que en el espacio mundial de lengua oficial portuguesa no es posible verificar el contraste, en términos de NMS, entre países centrales y periféricos. Si la tradición de los viejos movimientos sociales (partidos, sindicatos, movimientos agrarios) es accidentada en el Brasil, no lo es menos en Portugal y los 48 años de dictadura salazarista fueron

inclusivo en este dominio un "accidente" mortal¹². De ahí que lo que caracteriza verdaderamente a Portugal en estos últimos veinte años es el hecho de que los viejos movimientos sociales son nuevos y los NMS, en el sentido político corriente, son muy débiles y, en algunos casos, aun inexistentes. La longevidad del interregno salazarista no impidió que subsistiesen en la clandestinidad el Partido Comunista y, en los últimos años de la dictadura, el Partido Socialista; tampoco impidió la existencia de un movimiento sindical clandestino, autónomo en relación con el credo corporativo pero bajo la tutela del Partido Comunista. Pero la verdad es que, en las condiciones de clandestinidad, ningún partido ni sindicato podría tener impacto profundo en la vida política y social.

La revolución del 25 de abril de 1974 permitió finalmente a los viejos movimientos sociales de la democracia representativa asumir una presencia ampliada y nueva en la sociedad portuguesa. Dado que esto sucedió en un contexto revolucionario, durante un corto período (1974-1976) emergieron, paralelamente a los viejos-nuevos movimientos sociales, NMS dirigidos por los principios de la democracia participativa y con objetivos, ora posmaterialistas y culturales, ora de satisfacción de necesidades básicas (movimientos pacifistas contra el envío de tropas para las colonias aún existentes, movimiento ecológico, movimiento feminista, movimiento de autoconstrucción, movimiento de ocupación de casas, movimiento de ocupación de tierras, movimiento de guarderías y clínicas populares, movimiento de educación de base y de dinamización cultural, etc.). Debido a la revolución, los viejos y los nuevos movimientos sociales nacieron, por así decir, al mismo tiempo y, durante un corto período, convivieron en un régimen de gran tensión y contradicción social, en disputa por la forma de democracia a privilegiar: representativa o participativa.

Sin embargo, pasado ese breve período, los viejos-nuevos movimientos sociales conquistaron gradualmente plena hegemonía; en contrapartida, los NMS se aislaron, desaparecieron y no se recomponen hasta hoy (aunque, en los últimos tiempos, hayan comenzado a dar algunas señales de vida, especialmente el movimiento ecológico). El análisis de este fenómeno está por hacer y obviamente no se puede realizar aquí. El déficit de movimiento social en la sociedad portuguesa de hoy no se puede reducir a un solo factor. Entre las pistas de investigación a seguir, deben privilegiarse las si-

12 El análisis comparado de esta tradición está por hacerse y clama por ser hecho.

guientes: la memoria exaltante mas también *cafarnaúnica* del período revolucionario que invistió a la democracia representativa, su estabilidad y sus rutinas, de un capital político especial y simbólico. Además, al ser nueva, la democracia representativa no agotó su capacidad de movilización, en tanto que en un corto lapso -y, de hecho, en corto-circuito histórico- la ciudadanía civil y política se ampliaron extraordinariamente, aunque la última bastante limitada y hoy en proceso de recesión. Podrá, pues, admitirse, como hipótesis de trabajo, que la productividad social y política de los viejos-nuevos movimientos sociales fue suficiente para dispensar la emergencia de fuertes NMS.

Otra pista de investigación tiene que ver con la posible vinculación, arriba anotada, entre la lógica de los viejos movimientos y la de los NMS. La falta de tradición en Portugal de una fuerte acción clasista abre el camino, ya a la acción anarco-gremialista en períodos de convulsión social, ya a la acción hiperpoliticada de cúpula en períodos de estabilidad democrática. Zermeño, citado por Paulo Krischke, refiere como particularidad de la historia mexicana el hecho de que los movimientos sociales generan muy pronto su "superpoliticación" (Krischke, 1987:799). Curiosamente, y por cierto por razones diferentes, Lipietz refiere la "tendencia específicamente francesa" de los movimientos sociales "a politizarse demasiado rápido" a fin de conquistar representación política y mediatizante (Lipietz, 1988:91). Por razones también diferentes a éstas, sería de proponer, como hipótesis de trabajo, que una forma de superpoliticación en Portugal consiste en que los gérmenes de NMS se desvíen fácilmente hacia lo político constituido antes de la creación de los movimientos. Otra ilustración de esto sería la grotesca vinculación que el denominado movimiento ecológico mantuvo a nivel parlamentario durante años con el Partido Comunista, mezclando, por conveniencia de este último, el antiproductivismo ecológico y el hiperproductivismo stalinista.

Una última pista de investigación, relacionada con las anteriores, consistiría en averiguar el impacto de la falta de "agentes externos" que se dediquen a los movimientos e inviertan en ellos el capital profesional, ideológico, cultural o político de que disponen. El papel de los agentes externos ha sido resaltado por diferentes autores, aunque es objeto de debate. En el Brasil, por ejemplo, ha sido referido el papel de los profesionales y de la Iglesia Católica y aun de algunos partidos políticos en la organización de los movimientos sociales (Jacobi, 1987:264). La hipótesis de trabajo sería, en este caso, que en Portugal los partidos políticos "nacieron" en 1974 contra los movimientos sociales, que la Iglesia Católica es

conservadora y ha sabido anular o cooptar cualquier veleidad de militancia progresista de sacerdotes o legos y que, finalmente, los profesionales han sido hasta ahora eficazmente cooptados por los partidos con el aliciente de la participación clientelista en los beneficios de la administración o inclusive de la oposición.

Esta breve referencia a los NMS en el espacio mundial de lengua oficial portuguesa, tuvo por objetivo ilustrar la extrema diversidad de situaciones que se esconden tras la "nueva era política" (Kuechler y Dalton, 1990:295) instaurada por dichos movimientos. De lo que no queda duda, sin embargo, es que los NMS, en los países donde se dieron con mayor intensidad, significaron una ruptura con las formas organizativas y los estilos políticos hegemónicos y que su impacto en la cultura y en la agenda política de esos países trasciende con mucho las vicisitudes de la trayectoria de los movimientos en sí mismos. El impacto residió específicamente en una tentativa de revertir el tránsito de la modernidad hacia la regulación y hacia el exceso de regulación, con el olvido esencial de la emancipación, al punto de hacer pasar por emancipación lo que no era más que regulación bajo otra forma. La emancipación puede, de esta manera, regresar al discurso y a la práctica de la intersubjetividad, de la socialización, de la inculcación cultural y de la práctica política.

El impacto residió también en una tentativa de procurar un nuevo equilibrio entre subjetividad y ciudadanía. Si en apariencia algunos NMS se posicionaron contra la ciudadanía, fue en nombre de una ciudadanía de nivel superior, capaz de compatibilizar el desarrollo personal con el colectivo y hacer de la "sociedad civil" una sociedad política donde el Estado sea un actor privilegiado, mas no único.

Por todas estas razones, los NMS no pueden dejar de ser una referencia central cuando se trata de imaginar los caminos de la subjetividad, de la ciudadanía y de la emancipación en los años 90.

Los años 90 Si las dos últimas décadas fueron experimentales, es natural que los años 90 traigan la profundización de algunas de las experiencias, a menos que la sociedad del futuro pase a ofrecer un modo específico y dominante de autoproducción y haga de la inestabilidad de las nuevas experiencias la única forma viable de estabilidad. Es también posible pensar, como lo quiere algún posmodernismo, que lo que hubo de nuevo en estos últimos 20 años no cesará de repetirse, como nuevo, en los años venideros, no quedándonos otra posibilidad que perder el hábito de imaginar otras alternativas más allá de lo que existe y celebrar lo que existe como el conjunto de todas las posibilidades imaginables. Esta teoría, que tiene la peculiari-

dad de ser indeterminista en relación con el presente y determinista en relación con el futuro, no nos impide con todo imaginar otras teorías posibles donde quepa la diferencia del futuro y nuestra diferencia con relación a él.

Si fuese correcto hablar de "patologías de la modernidad", diríamos que ellas consistieron hasta ahora en subsíntesis entre subjetividad, ciudadanía y emancipación, que resultaron en excesos de regulación, los cuales, además, se insinuaron a veces bajo la forma de emancipaciones, posteriormente denunciadas como falsas. En las secciones anteriores referimos tales excesos en sus diferentes formas y el Cuadro 1 los presenta de modo sinóptico.

CUADRO 1
EXCESOS DE REGULACION

SUBSINTESIS	EXCESO
Ciudadanía sin subjetividad ni emancipación	Normalización disciplinaria foucaultiana
Subjetividad sin ciudadanía ni emancipación	Narcisismo; autismo desocializante; comunismo
Emancipación sin subjetividad ni ciudadanía	Despotismo; totalitarismo; reformismo autoritario
Emancipación con ciudadanía y sin subjetividad	Reformismo social-democrático
Emancipación con subjetividad y sin ciudadanía	Gremialismo; mesianismo

Aquí, no cabe analizar cada uno de ellos. Concebidos como diferentes subsíntesis de la modernidad, esto es, como constelaciones socio-políticas que, por una u otra vía, resultaron carentes de una síntesis conseguida entre subjetividad, ciudadanía y emancipación, dando de ella una versión trunca, desfigurada, perversa. Frente a los fracasos de la teoría crítica moderna, que está, por lo demás, detrás de algunas de las formas de falsa emancipación, la tarea de la teoría crítica posmoderna consiste en señalar de nuevo los caminos de la síntesis, tomando como método, por un lado, la citación de todo lo que existió de positivo en la experiencia histórica de nuestra contemporaneidad, por más negativa que ocasionalmente haya sido, y, por otro lado, la disponibilidad para identificar lo nuevo que caracteriza el tiempo presente y lo hace verdaderamente nuestro tiempo. El esfuerzo teórico a em-

prender debe incluir una *nueva teoría de la democracia* que permita reconstruir el concepto de ciudadanía, una *nueva teoría de subjetividad* que permita reconstruir el concepto de sujeto y una *nueva teoría de la emancipación* que no sea más que el efecto teórico de las dos primeras teorías en la transformación de la práctica social llevada a cabo por el *campo social de la emancipación*. En este texto apenas abordaré la cuestión de la nueva teoría democrática y de sus corolarios para una nueva teoría de la emancipación. La teoría de la subjetividad se tratará en otro lugar.

Hacia una nueva teoría de la democracia

El capitalismo no es criticable por no ser democrático sino por no ser suficientemente democrático. Siempre que el principio de Estado y el principio de mercado encontraron un *modus vivendi* en la democracia representativa, ésta significó una conquista de las clases trabajadoras, aunque presentada socialmente como una concesión que le fue hecha por las clases dominantes. La democracia representativa es, pues, positiva y como tal debe ser apropiada por el campo social de la emancipación.

La democracia representativa constituye hasta ahora el máximo de conciencia política posible del capitalismo. Este máximo no es una cantidad fija, es una relación social. La complementación o la profundización de la democracia representativa a través de otras formas más complejas de democracia puede conducir a la flexibilización y aumento del máximo de conciencia posible, caso en el que el capitalismo encontrará un modo de convivencia con la nueva configuración democrática, o puede conducir, frente a rigidez de ese máximo, a una ruptura o, mejor, a una sucesión histórica de microrrupturas que apunten a un orden social poscapitalista. No es posible determinar cuál será el resultado más probable. La transformación social ocurre sin teleología ni garantía. Es esta indeterminación lo que hace al futuro ser futuro.

La renovación de la teoría democrática se basa, antes que todo, en la formulación de criterios democráticos de participación política que no la confinen al acto de votar. Implica, pues, una articulación entre democracia representativa y democracia participativa. Para que tal articulación sea posible es necesario que el campo de lo político sea radicalmente redefinido y ampliado. La teoría política liberal transformó lo político en una dimensión sectorial y especializada de la práctica social -el espacio de la ciudadanía- y lo confinó al Estado. De la misma manera, todas las otras dimensiones de la práctica social fueron despolitizadas y, con eso, mantenidas inmunes al ejercicio de la ciudadanía. El autorita-

rismo y el mismo despotismo de las relaciones sociales "no-políticas" (económicas, sociales, familiares, profesionales, culturales, religiosas) pueden así convivir sin contradicción con la democratización de las relaciones sociales "políticas" y sin ninguna pérdida de legitimidad para estas últimas.

La nueva teoría democrática deberá proceder a la repolitización global de la práctica social y el campo político inmenso que de ahí resultará permitirá develar formas nuevas de opresión y de dominación, al mismo tiempo que creará nuevas oportunidades para el ejercicio de nuevas formas de democracia y de ciudadanía. Ese nuevo campo político no es, con todo, un campo amorfo. Politizar significa identificar relaciones de poder e imaginar formas prácticas de transformarlas en relaciones de autoridad compartida. Las diferencias entre las relaciones de poder son el principio de la diferenciación y estratificación de lo político. En cuanto tarea analítica y presupuesto de la acción práctica, es tan importante la globalización de lo político como su diferenciación.

Distingo cuatro espacios políticos estructurales: el espacio de la ciudadanía, o sea, el espacio político según la teoría liberal; el espacio doméstico; el espacio de la producción, y el espacio mundial. Todos configuran relaciones de poder, aunque sólo las que son propias del espacio de la ciudadanía liberal sean consideradas políticas y, por lo tanto, susceptibles de democratización política. Desarrollé en otro lugar las diferentes formas de poder que subyacen a los diferentes espacios (Santos, 1985). Basta apenas concluir que cada uno de ellos es un espacio político específico, tendiente a suscitar una lucha democrática específica y adecuada para transformar las relaciones de poder propias de ese espacio en las relaciones de autoridad compartida.

El *espacio doméstico* continúa siendo el espacio privilegiado de reproducción social y la forma de poder que en él domina es el patriarcado. Entre los NMS, el movimiento feminista ha desempeñado un papel crucial en la politización de este espacio, o sea, en la develación del despotismo en que se traducen las relaciones que lo constituyen y en la formulación de las luchas adecuadas para democratizarlas. Obviamente, la discriminación sexual no se limita al espacio doméstico ni es siempre resultado del ejercicio del poder patriarcal; pero es éste el que establece la matriz, a partir de la cual otras formas de poder son socialmente legitimadas para producir discriminación sexual. El capitalismo no inventó el patriarcado y aun se puede decir que tiene en relación con él, una trayectoria histórica ambivalente. Si, por un lado, se aprovechó de él para apropiarse del trabajo no pago de las mujeres, llevándolo a participar -la otra mano invisible que haría dúo con la del

mercado- en los costos de la reproducción de la fuerza de trabajo que debían, en otras circunstancias, ser integralmente cubiertos por el salario, por otro lado, liberó parcialmente a la mujer de sumisiones ancestrales, aunque sólo para someterla a la sumisión moderna del trabajo asalariado. Además de debatible, es altamente improbable que el máximo de conciencia posible del capitalismo pueda venir a conformar el fin de la discriminación sexual. En cualquier caso, la politización del espacio doméstico -y, por lo tanto, del movimiento feminista- es un componente fundamental de la nueva teoría de la democracia.

El *espacio de la producción* es el espacio de las relaciones sociales de producción y la forma de poder que le es propia, es la explotación (extracción de plusvalía). La difusión social de la producción y el aislamiento político del proletariado en la producción, ayudaron, en los últimos veinte años, a tornar social y políticamente menos importante lo cotidiano del trabajo asalariado, una evolución hacia la que por lo demás contribuyeron los científicos sociales, al desviar su atención analítica, tanto de la brutalidad de las relaciones concretas de producción (la violencia de los ritmos de producción; la violencia física y psicológica de los trabajadores; la degradación de las condiciones del local de trabajo, especialmente de las condiciones de seguridad y de salubridad), como de la brutalidad de las relaciones *en la* producción (las rivalidades y la competencia, la delación y los robos entre trabajadores; la degradación moral de las relaciones hombre a hombre y el aislamiento autístico como exigencia de sobrevivencia).

Por esta razón, el espacio de la producción perdió protagonismo social y cultural y los sujetos sociales, sobre todo el proletariado, en él constituidos, peso político. Mas, en tanto espacio de organización multimoda de la fuerza de trabajo asalariado, es hoy más central que nunca y su hegemonía aumenta con la difusión social de la producción, con la ideología del productivismo y del mercado, con la compulsión del consumo. La articulación entre el aislamiento político del proletariado y la difusión social de la fuerza de trabajo asalariada es responsable de la situación paradójica, según la cual la fuerza de trabajo asalariada es cada vez más crucial para explicar la sociedad contemporánea y el proletariado cada vez menos importante y menos capaz de organizar la transformación no capitalista de ésta.

Si tal transformación no puede ser hecha sólo por el proletariado, tampoco puede hacerse sin él o contra él. Por eso, además, es preciso alterar las estrategias y las prácticas de los viejos movimientos sociales del proletariado, de los

partidos obreros y de los sindicatos. El movimiento obrero obtuvo conquistas notables -sobre todo en el segundo periodo, el capitalismo organizado, y en los países centrales- en el sentido de integrar social y políticamente a los trabajadores, mediante un reparto más justo de la riqueza por ellos creada. Tales conquistas fueron, sin embargo, obtenidas, entre otras cosas, a costa de la total separación entre el espacio de la ciudadanía y el espacio de la producción por vía del cual el obrero-ciudadano renunció a la posibilidad de llegar a ser un ciudadano-obrero. La negociación sindical y la representación política del movimiento obrero, que fueron tan importantes para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores, fueron también decisivas para naturalizar, trivializar y, en suma, despolitizar las relaciones de producción. En este dominio, los dilemas de la situación presente derivan de que estamos por entrar en un período en que la negociación sindical y la representación política tradicionales pierden eficacia y hasta legitimidad junto a los trabajadores sin que, con todo, las relaciones sociales de producción se desnaturalicen, se prioricen y, en suma, se repoliticen. Por el contrario, la eficacia pasada del movimiento obrero se transformó perversamente en el mayor obstáculo a su supervivencia en las nuevas condiciones de acumulación de capital.

En estas condiciones, una de las tareas centrales de la nueva teoría democrática consiste en la politización del espacio de la producción. En una tradición que viene de Marx, de Karl Renner y de Michael Burawoy, defendí en otro lugar (Santos, 1985) que la fábrica es un microestado donde es posible detectar instituciones isomorfas del campo político liberal, sólo que mucho más despóticas (el derecho de la producción, la lealtad a la empresa, la distinción entre lo público y lo privado, la representación de los trabajadores, las coaliciones, etc.). La evolución reciente ha sido con todo, en el sentido de heterogeneizar y descaracterizar cada vez más las relaciones de producción. En el polo benévolo, son detectables relaciones de producción relativamente horizontales, con una convivencia entre capital-trabajo que más parece organizada según el principio de la comunidad que según el principio del mercado; son las empresas-comunidad, donde trabaja la nueva aristocracia del proletariado. En el polo despótico pululan las *sweat shops* de fin de siglo y la explotación del trabajo infantil, caracterizados por relaciones de producción cuya violencia las aproxima al pillaje típico de la acumulación originaria; son las empresas-campos de concentración donde trabajan los hilotas de nuestro tiempo. Entre los dos polos son inmensas las graduaciones y las variaciones.

Esta heterogeneidad de las relaciones sociales de

producción, que, obviamente, siempre existió, pero es hoy más descaracterizadora que nunca, torna la relación social entre capital y trabajo menos específica y la relación económica entre ganancia y salarios menos definida. La plusvalía económica es cada vez más tan sólo uno de los componentes de una relación de poder donde se mezclan, más allá de ella, plusvalías étnicas, sexuales, culturales y políticas. Si esta nueva impureza de las relaciones de producción contribuye a incrementar ineficacia y desactualización del movimiento obrero tradicional, por otro lado crea oportunidades insospechables para ciudadanizar el espacio de la producción. Cuanto menos el trabajador sea *sólo* trabajador, más viable se torna el tránsito político y simbólico entre el trabajador-ciudadano y el ciudadano-trabajador.

La politización del espacio de la producción es multi-dimensional. En primer lugar, envuelve la relación capital-trabajo. Independientemente de su cualidad, la cantidad de esta relación continúa siendo su característica más específica, aun a pesar de que en los últimos tiempos se ha informalizado de algún modo. De ahí que las luchas por la disminución de la jornada de trabajo tengan un fuerte contenido político. Y lo mismo sucede con las luchas que procuren el aumento de la participación y de la codeterminación en las decisiones de la empresa. En segundo lugar, la politización del espacio de la producción envuelve las relaciones *en la* producción. Lo que distingue las plusvalías étnicas, sexuales, culturales y políticas es que ellas, al contrario de la plusvalía económica, pueden existir en las relaciones entre trabajadores. El "proletario de masa" o el "proletario colectivo" terminó (si alguna vez existió) y es preciso sacar todas las conclusiones de eso. Las relaciones de poder entre trabajadores en la producción pueden violentar la cotidianidad del trabajo asalariado tanto o más que la relación entre capital y trabajo. El encubrimiento de esta forma de poder en nombre de míticas solidaridades constituye un acto de despolitización y de desar-me político.

En tercer lugar, la politización del espacio de la producción envuelve los procesos de trabajo y de producción, y específicamente el componente tecnológico y de las llamadas materias primas. Vivimos en un tiempo de automatismo tecnológico que lleva al paroxismo y la asimetría entre capacidad de acción y capacidad de previsión. Derivan de allí riesgos y posibles daños totales, insocializables e inasegurables, demasiado grandes para poder responsabilizar a los individuos, como parte del paradigma liberal de la responsabilidad, y obviamente impunes si la humanidad fuera responsabilizada como un todo. En este dominio la politización del espacio de la

producción consiste en la revelación de las relaciones sociales de poder que constituyen el automatismo tecnológico -el cual, por esa vía, deja de ser automático- y en la imaginación de alternativas tecnológicas que posibiliten el equilibrio entre capacidad de acción y capacidad de previsión.

La politización de la tecnología no es posible sin la de las llamadas materias primas, o sea, sin la politización de la relación naturaleza-sociedad en el espacio de la producción. La distinción naturaleza-sociedad tiene hoy poco sentido, toda vez que la naturaleza es cada vez más la segunda naturaleza de la sociedad. La naturaleza es una relación social que se oculta tras sí misma y que por eso es doblemente difícil de politizar. Con todo, frente a los riesgos de la catástrofe ecológica, tal politización ya está por imponerse y las claves políticas del futuro acertarán crecientemente en las diferentes percepciones de estos riesgos. La politización de la naturaleza envuelve la extensión a ésta del concepto de ciudadanía, lo que significa una transformación radical de la ética política de la responsabilidad liberal, ausente en la reciprocidad entre derechos y deberes. Será entonces posible atribuir derecho a la naturaleza sin, en contrapartida, tener que exigirle deberes.

La ecología y el movimiento ecológico son, así, partes integrantes del proceso de politización del espacio de la producción, aunque sus objetivos se extiendan por cualquiera de los otros espacios estructurales. En las condiciones de fin de siglo, la forma más alta de politización del espacio de la producción es el antiproductivismo.

El *espacio mundial* es el conjunto de los impactos en cada formación social concreta derivados de la posición que ella ocupa en el sistema mundial. La forma dominante de poder en el espacio mundial es el intercambio desigual, entendido en términos sociológicos, más amplios que los términos económicos en los cuales la teoría del intercambio desigual fue originalmente desarrollada. Las relaciones de intercambio desigual entre países centrales, periféricos y semiperiféricos siempre tuvieron una fuerte dimensión política, como lo atestiguan las guerras, el derecho internacional público y las organizaciones políticas internacionales. En tiempos recientes, esta dimensión, que siempre convivió con otras, económicas, culturales y religiosas, ha venido perdiendo terreno frente a otras dimensiones e inclusive se ha dejado interpenetrar por ellas al punto de ser difícil determinar lo que es específicamente político en las relaciones entre Estados. Esta tendencia parece irreversible y sólo podrá ser eventualmente objetada a través de la politización de las diferentes prácticas transnacionales, entre las cuales se deben incluir las relaciones entre Estados.

Se trata de una tarea difícil debido a al surgimiento en los últimos veinte años de dos importantes factores. El primero es, como ya referí, los imperativos económicos impuestos por las empresas multinacionales en el proceso de transnacionalización de la producción. Se trata de las decisiones de inversión de las empresas multinacionales hechas a escala mundial, articuladas con condiciones y exigencias localizadas impuestas a las diferentes economías nacionales y sus Estados. Dichas decisiones y condiciones son investidas de tal necesidad e inevitabilidad que se escapan a cualquier control político nacional o internacional. Y, por no poder ser tratadas políticamente, tienden a dejar de ser consideradas políticas. El segundo factor consiste en lo que Leslie Sklair designa como 'cultura-ideología del consumismo' (1991: 41). Se trata de la estrategia simbólica del capitalismo transnacional, en el sentido de integrar en la lógica del consumo todas las clases sociales del sistema mundial y muy especialmente las clases populares de los países periféricos y semiperiféricos. Es una vieja costumbre, pero que en los últimos años asumió una cualidad diferente con el nuevo orden de la información mundial y con el control global del mercado de los medios de la publicidad. Presupone una amplia separación entre la práctica del consumismo y el consumo de productos, o sea, entre el consumismo, en cuanto práctica cultural-ideológica, y los productos en que en la mayoría de los casos éste, se puede concretar.

Como es de esperar, los dos factores están interrelacionados. Las empresas multinacionales son los grandes vehículos de la cultura-ideología del consumismo y han desempeñado un papel crucial al aumentar expectativas consumistas que no pueden ser satisfechas, en un futuro previsible, por la masa de población del llamado Tercer Mundo.

La politización de las prácticas transnacionales es una condición *sine qua non* del develamiento de las relaciones de poder que se esconden detrás de las necesidades "naturales" de producción y de consumo y de la transformación de tales relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida. En este campo, la práctica transformadora se basará en la creación de obligaciones políticas horizontales de ámbito transnacional, entre ciudadanos y grupos sociales de las diferentes regiones del sistema mundial. Y no deben ser escamoteadas las dificultades de tal empeño, pues es sabido cómo, en el pasado, el desarrollo de la ciudadanía en los países centrales fue obtenido a costa de la exclusión de las poblaciones coloniales y poscoloniales en las periferias y semiperiferias del sistema mundial.

La nueva teoría de democracia -que también podríamos designar teoría democrática posmoderna, para significar

su ruptura con la teoría democrática liberal- tiene por objetivo ampliar y profundizar el campo político en todos los espacios estructurales de la interacción social. En el proceso, el propio espacio político liberal, el espacio de la ciudadanía, sufre una profunda transformación. La diferenciación de las luchas democráticas presupone la imaginación social de nuevos ejercicios de democracia y de nuevos criterios democráticos para evaluar las diferentes formas de participación política. Y las transformaciones se prolongan en el concepto de ciudadanía, en los sentidos de eliminar los nuevos mecanismos de exclusión de la ciudadanía, de combinar formas individuales con formas colectivas de ciudadanía y, finalmente, de ampliar ese concepto más allá del principio de reciprocidad y simetría entre derechos y deberes. Aquí entronca la necesidad de una nueva teoría de la subjetividad que será tratada en otra ocasión.

Hacia una nueva teoría de la emancipación

La nueva teoría de la emancipación parte de la idea de que -desde el punto de vista de lo político, ampliado y profundizado por la nueva teoría democrática- los años sesenta apenas comenzaron y continuarán siendo una referencia central en los años 90. Esto porque, con todas las limitaciones y fracasos atrás señalados, los movimientos sociales de los años sesenta intentaron por primera vez combatir los excesos de regulación de la modernidad a través de una nueva ecuación entre subjetividad, ciudadanía y emancipación. Es cierto que no lo consiguieron eficazmente, pero probaron por su fracaso la necesidad de continuar ese combate.

Entre muchas otras, el colapso de los regímenes totalitarios de Europa del este tuvo, dos consecuencias que aquí interesa realzar. Por un lado, hizo que perdiese sentido la distinción entre industrialismo y capitalismo de la cual se alimentaron las teorías del posindustrialismo y del poscapitalismo. El sistema mundial es un sistema industrial capitalista transnacional que integra en él, tanto sectores preindustriales, como sectores posindustriales. Por otro lado, la idea del socialismo fue liberada de la caricatura grotesca de "socialismo real" y está, así, disponible para volver a ser lo que siempre fue, la utopía de una sociedad mas justa y de una vida mejor, una idea que, en cuanto utopía, es tan necesaria como el propio capitalismo.

Llamar socialismo el conjunto de las prácticas emancipatorias no tiene otra legitimidad sino la que deviene de la historia, una historia de claro-oscuros que, porque no tenemos otra, no debe ser rechazada bajo pena de quedar suspendidos sobre un inmenso montón de basura histórica con la ilusión de no ser nosotros mismos la parte vacía de la clepsidra donde ocurrió ese basurero. Porque la transformación emancipatoria

no tiene teleología ni garantía, el socialismo no es, de partida, ni más ni menos probable que cualquier otro futuro.

Pero, en cuanto futuro, el socialismo será nada más que una *cualidad ausente*. Esto es, será un principio que regule la transformación emancipatoria de lo que existe sin nunca transformarse en algo existente. Dada la acumulación de riesgos insocializables e inasegurables, de la catástrofe nuclear a la catástrofe ecológica, la transformación emancipatoria será cada vez más investida de negatividad. Sabemos mejor lo que no queremos que lo que queremos. En estas condiciones, la emancipación no es más que un conjunto de luchas en proceso, sin fin definido. Lo que la distingue de otros conjuntos de luchas es el sentido político de la procesualidad de las luchas. Ese sentido es, para el campo social de la emancipación, la ampliación y la profundización de las luchas democráticas en todos los espacios estructurales de la práctica social, conforme lo establecido en la nueva teoría democrática. *El socialismo es la democracia sin fin.*

Porque es una cualidad ausente, el socialismo será tan adjetivado cuanto sea exigido por las luchas democráticas. En este momento, el socialismo será ecológico, feminista, anti-productivista, pacifista y antirracista. Cuanto más profunda sea la develación de las opresiones y de las exclusiones, mayor será el número de adjetivos. El socialismo es el conjunto de sus adjetivos en equilibrio dinámico, socialmente dinamizados por la democracia sin fin.

Tal concepción de la emancipación implica la creación de un *nuevo sentido común político*. La conversión de la diferenciación de lo político en el modo privilegiado de estructuración y diferenciación de la práctica social, tiene como corolario la descentralización relativa del Estado y del principio de Estado. La nueva ciudadanía se constituye tanto en la obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado, como en la obligación política horizontal entre ciudadanos. Con esto, se revaloriza el principio de la comunidad y, con él, las ideas de igualdad con diversidad, de autonomía y de solidaridad. Entre el Estado y el mercado se abre un campo inmenso -que el capitalismo sólo descubrió en la estricta medida en que lo puede utilizar para su beneficio- no estatal y no mercantil, donde es posible crear utilidad social a través de trabajo autovalorizado (trabajo negativo, desde el punto de vista de la extracción de plusvalía): una sociedad-providencia transfigurada que, sin dispensar al Estado de las prestaciones sociales a que lo obliga la reivindicación de la ciudadanía social, sabe abrir caminos propios de emancipación y no se resigna a la tarea de colmar las lagunas del Estado y, de este

modo, participar, de forma benévola, en el encubrimiento de la opresión y del exceso de regulación.

El cultivo de ese campo inmenso, que ha sido abordado con diferente éxito por los NMS, será el producto-productor de una nueva cultura. No "cultura política" porque toda cultura es política. Cabe recordar aquí, para terminar, al mayor teórico africano de este siglo, Amílcar Cabral, para quien la cultura y el renacimiento cultural constituyen, por excelencia, la pedagogía de la emancipación.

Referencias bibliográficas

- BARBALET, J.M. (1988). *Citizenship*. Milton Keynes, Open University Press.
- BRAND, Kart-Werner (1990). "Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle-Class Radicalism", en Dalton e Kuechler (1990:23).
- CARDOSO, Ruth (1983). "Movimentos Sociais Urbanos: um balanço crítico", en M.H. Almeida y B. Sorj (orgs.), *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. Sao Paulo, Brasiliense, 1983.
- DALTON, Russel e M. Kuechler (orgs.) (1990). *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*. Oxford, Polity Press.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et Punir*. París, Gallimard.
(1976). *La Volonté de Savoir*. París, Gallimard.
(1980). *Power/knowledge*. Nova Iorque, Pantheon.
- FRANK, André G. y M. Fuentes (1989). "Dez Teses Acerca dos Movimentos Sociais", *Lua Nova* 17, 19.
- FRANK, Manfred (1985). *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- FRANK, Manfred, G. Raulet y W. van Reijen (orgs.) (1988). *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1982). *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Dos vols., Frankfurt/M., Suhrkamp.
- INGLEHART, Ronald (1990). "Values, ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements", en Dalton e Kuechler (1990:43).
- JACOBI, Pedro R. (1987). "Movimentos Sociais: Teoria e Prática em Questao", en Scherer-Warren e Krischke (1987:246).
- KANT, Immanuel (1970). *Projet de Paix Perpétuelle*, París, J. Vrin.
- KARNER, Hartmut (1987). "Movimentos Sociais: revolução no cotidiano", en Scherer-Warren e Krischke (1987:19).
- KEANE, John (org.). (1988). *Civil Society and the State*. Londres, Verso.
- KRISCHKE, Paulo (1987). "Movimentos Sociais e transição política: contribuições da democracia de base", en Scherer-Warren e krischke (1987:276).
- KUECHLER, M. y R. Dalton (1990). "New Social Movements and the Political Order: Inducing Change for long-term Stability?", en Dalton y Kerchler (1990:277).

- KUSPIT, Donald (1988). *The New Subjectivism. Art in the 1980s*. Ann Arbor, U.M.I. Research Press.
- LARANGEIRA, Sônia (org.) (1990). *Classes e Movimentos Sociais na América Latina*. São Paulo, Hucitec.
- LIPIETZ, Alain (1988). "Building an Alternative Movement in France", *Rethinking Marxism* 1.3.80.
- MARCUSE, Herbert (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of Advanced industrial Society*. Boston, Beacon.
- (1966). *Eros and Civilization: A Philosophical Enquiry into Freud*. Boston, Beacon.
- (1969). *An Essay on Liberation*. Boston, Beacon.
- MARSHALL, T.H. (1950). *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge, Cambridge Press.
- MARX, Karl (1975). "On the Jewish Question", en *Early Writings*, Harmondsworth, Penguin.
- MELUCCI, Alberto (1988). "Social Movements and the Democratization of Everyday Life", en J. Keane (1988:245).
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell.
- OFFE, Claus (1987). "The Utopia of the Zero-Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", *Praxis International* 7, 1.
- PATEMAN, Carole (1985). *The Problem of Political Obligation*, Oxford, Polity Press.
- PONTE, Victor M.D., (1990). "Estruturas e Sujeitos na Análise da América Latina", en Laranjeira (1990:270)
- RAULET, Gérard (1988). "Die Neue Utopie. Die soziologische und philosophische Bedeutung der neuen Kommunikationstechnologien", en Frank, Raulet, Van Reijen (1988:283).
- RAWLS, J. (1972). *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985). "On Modes of Production of Law and Social power", *International Journal of Sociology of Law* 13, 299.
- (1988). "O Social e o Político na Transição Pós-Moderna", *Oficina do CES*, 1.
- (1989). *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*. Porto, Afrontamento.
- (1990). *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto, Afrontamento.
- (1991a). "A Transição Paradigmática: da Regulação à Emancipação", *Oficina do Ces*, 25.
- (1991b). "State, Wage Relations and Social Welfare in the Semiperiphery: The Case of Portugal", *Oficina do CES*, 23.
- SCHERER-WARREN, Ilse y P. Krischke (orgs.). (1987). *Uma Revolução no Quotidiano?: os Novos Movimentos Sociais na América do Sul*. São Paulo, Brasiliense.
- SCOTT, Alan (1990). *Ideology and the New Social Movements*. Londres, Unwin Hyman.
- SKLAIR, Leslie (1991). *Sociology of the Global System*. Nova Iorque, Harvester Wheatsheaf.
- TOURAINÉ, Alain (1978). *La Voix et le Regard*. Paris, Seuil.

- TURNER, Brian (1986). *Citizenship and Capitalism*. Londres, Allen & Unwin.
- VIGEVANI, Tullo (1989). "Movimentos Sociais na Transição Brasileira: A Dificuldade de Elaboração do Projecto", *Lua Nova*, 17, 93.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1989). "1968, Revolution in the World-System", *Theory and Society*, 18, 431.

La teoría general del derecho y el derecho alternativo

Oscar Correas¹

■ *A partir de la diferencia entre el sentido deóntico -normas extraídas de los textos jurídicos por los intérpretes- y el sentido ideológico -"los otros mensajes" transmitidos- del discurso del derecho, con sus respectivos efectos o funciones, crear conductas y construir ideología; y entre el discurso del derecho -labor prescriptiva de los funcionarios autorizados por el mismo derecho- y el discurso jurídico -los que hablan o utilizan el discurso del derecho-, con ideologías propias (del derecho y jurídica), el profesor Oscar Correas plantea el terreno para discutir la potencialidad transformadora del derecho alternativo.*

A la discusión sobre "las diferencias" introduce los conceptos de pluralismo jurídico, derecho alternativo y uso alternativo del derecho, trayendo una serie de reflexiones acerca de la alternatividad y el derecho (la alternatividad del derecho, del discurso jurídico, del sentido ideológico del derecho); alternatividad y subversión; las organizaciones populares; los derechos humanos; los servicios legales y los

1 Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

juristas alternativos; los jueces alternativos y la alternatividad y la ideología.

Con esto sugiere que los límites y potencialidades transformadoras del derecho alternativo se pueden (deben) leer en distintos discursos -clases de alternatividad-; y le plantea a la sociología jurídica el desafío de buscar e interpretar la alternatividad del derecho -su aporte a la transformación social- en su sentido ideológico y en otros discursos en los que el del derecho es utilizado. Es decir, en su efecto o función ideológica de productor, conservador y transmisor de ideología; en su función de construir la conciencia del dominado -del sujeto de derecho.

En palabras del autor: [en la sociología jurídica], "además de estudiar las conductas que pueden verse como efecto del derecho, también se trata de estudiar sus efectos ideológicos."

General Theory of law and Alternative Law

■ *Oscar Correas opens with a discussion about the transformative potential of alternative law. He begins with the difference between the deontic meaning -norms taken from legal texts by interpreters- and the ideological meaning -"the other messages" transmitted- in the discourse about law with its respective effects and functions of creating behaviors or building ideologies. He goes on to examine the differences between the discourse about law -a task prescribed to the authorized officials by law itself-, and its ideologies.*

He goes on to consider the concepts of legal pluralism, alternative law and the alternative use of law with relation to the discussion about "differences". This sparks a series of reflections over alternatives and law (the alternatives in law, the alternatives in the legal discourse, alternatives in the ideologic meaning of law); alternatives and subversion; popular organizations; human rights; legal services and alternatives jurists; alternative judges; and alternative ideology.

From this discussion arises the limits and transformative potential of alternative law in various discourses. The author outlines the challenge of searching for and interpreting the alternative law to legal sociology, that is to say, in its ideological function of producer, conservator, and transmitter; in its function of building the conscience of the dominator. In the words of the author: "besides studying the behaviors that can be viewed as an effect of law, it [legal sociology] also includes studying ideological effects."

Definiciones previas Uno de los más importantes resultados de la crítica jurídica ha sido la consideración del derecho como un discurso del poder, que contiene normas, sí, como ha sostenido siempre la *Teoría general del derecho* dominante, pero que, además, contiene otros varios mensajes. Se trata de la función ideológica del derecho, de su capacidad para crear la ideología del dominado. De allí que sea posible hablar de los efectos o funciones del derecho tanto en términos de *conductas* como en términos de *creación de ideología*. Ambos son *efectos* o producto de las *funciones* del derecho: conductas e ideología.

Estas consideraciones también han llevado a diferenciar de manera clara los distintos discursos y niveles discursivos porque todos no tienen el mismo efecto. Ha sido necesario diferenciar entre el discurso del derecho mismo y el discurso de quienes hablan del derecho. Brevemente, haremos algunas precisiones acerca de dichas distinciones, antes de hablar sobre *derecho alternativo*.

Sentido deóntico y sentido ideológico del derecho

El primer discurso con el que nos topamos es el que llamaremos 'discurso del derecho', o simplemente 'derecho'. Se trata del discurso prescriptivo producido por funcionarios debidamente autorizados por el mismo derecho, que amenaza con la violencia y que es aceptado, puede ser por la mayoría de la población, puede ser sólo por los cuerpos armados encargados de imponer las sanciones prometidas a los desobedientes. Al interior de este discurso, sin hablar aún de los discursos acerca del derecho, podemos distinguir útilmente entre su sentido deóntico y su sentido ideológico.²

Sentido deóntico del derecho

Con la expresión 'sentido deóntico del derecho', o simplemente 'derecho', me refiero a las normas que están en los textos que, en virtud de ciertas convenciones, llamamos 'jurídicos'. Pero en realidad no existen las normas sino lo que alguien dice que son las normas producidas por el poder. Las normas deben ser «leídas» en esos textos, con lo que el jurista, pero también cualquier otro individuo, se enfrenta, no con una *norma* sino con un *texto* que, desde el principio y en virtud de algunas convenciones aprendidas en la facultad de derecho, denomina 'jurídico'; por ejemplo, porque ha sido publicado en el diario oficial y se supone y esto es una auténtica *ficción* que allí se publica 'el derecho' de un país. Enfrentado con ese *texto juri-*

2 Sólo por razones de brevedad me permitiré remitirme a escritos anteriores; en este caso, Correas, Oscar, *Crítica de la Ideología Jurídica. Ensayo sociosemiológico*, México, UNAM, 1992.

dico, el jurista, en virtud de algunas convenciones, también aprendidas en la facultad de derecho, *interpreta*, lee el texto, y *extrae* de él los enunciados que llama 'normas'. Una buena pregunta es: ¿las normas ya estaban en el texto? O, literalmente, ¿las puso allí el jurista abogado, juez, funcionario en general en un acto de *creación* de derecho? Lo cierto es que casi nunca los textos jurídicos presentan las normas en su forma canónica de «obligatorio p» o «en caso de suceder A entonces un funcionario *debe* proceder a hacer B». Sin embargo, los juristas se las ingenian, nos las ingeniamos, para decir que, cualquiera sea la forma lingüística del texto, en él existe una norma que dice «obligatorio p». Y, con esa conclusión, el jurista, el juez, el funcionario, *actúa*; esto es, realiza determinadas acciones que, por lo demás, pueden consistir en *nuevos textos*.

Pero no hay que perder de vista que también el ciudadano actúa conforme, a una lectura que hace de los textos y, con un cálculo de «sociología intuitiva». Los funcionarios y juristas no son los únicos intérpretes del derecho, los únicos que realizan la actividad de encontrar o producir este *sentido deóntico*.

El *sentido deóntico del discurso del derecho* se refiere a las normas extraídas -o puestas- por el intérprete en el texto.

Sentido ideológico del discurso del derecho

La expresión 'sentido ideológico del discurso del derecho' alude, en cambio, a todos los demás mensajes que circulan cuando ese discurso es utilizado. Si existe un texto que dice que es obligatorio pagar el salario, podemos decir que cuando es utilizado se ponen en circulación al menos estos dos sentidos: una norma, «obligatorio pagar una suma de dinero», y un concepto o idea de 'salario' que remite a otros discursos no presentes, en los cuales se define 'salario', por ejemplo, como «contraprestación por el trabajo», lo cual sabemos que es falso porque el salario es el precio de la fuerza de trabajo y no el equivalente del valor entregado por el obrero.

Al utilizar ese discurso, se *denota* el significado 'salario' pero se *connota* todo el discurso propio de esa economía vulgar que pretende que el salario equivale al valor producido por el obrero en beneficio del capital. El término 'connotación' se refiere a que cuando ese discurso es utilizado, tanto en la conciencia del hablante como en la del receptor, se «trae» ése otro discurso que si bien está ausente de manera explícita, se hace presente implícitamente. Es decir que la producción, conservación y transmisión de ideología, la *construcción de la*

conciencia del dominado, es otra de las funciones del derecho; que los efectos de ese discurso se extienden más allá del simple control social que se consigue con la promoción de conductas por medio de la amenaza de la violencia; que el control social o *dominación* incluye la formación de la conciencia del *sujeto de derecho*.

Esta distinción es fructífera para la *Sociología Jurídica* cuando, además de estudiar las conductas que pueden verse como efecto del derecho, también se trata de estudiar sus efectos ideológicos. Además, es fundadora del objeto propio de la *Crítica Jurídica* en tanto disciplina científica dedicada al estudio de los sentidos que circulan en la sociedad cuando se usa el discurso del derecho.

Discurso del derecho y discurso jurídico

Podemos distinguir útilmente entre *discurso del derecho* y *discurso jurídico*. La primera expresión se refiere al discurso prescriptivo producido por los funcionarios autorizados y la segunda, a los discursos que hablan o *usan* el primero. Esto, sin perjuicio de distinguir los distintos discursos jurídicos posibles.

Los discursos del derecho

En realidad no existe *el* discurso del derecho como lo da a entender la expresión 'el derecho'. Lo que en realidad existe es un *complejo* de discursos que provienen de distintos emisores o *funcionarios* u «órganos» como suele decirse. Y conforme con el prestigio o el lugar que ocupan los funcionarios, el derecho tiene efectividad y eficacia diversa. Podemos distinguir útilmente el discurso producido por el poder ejecutivo del que produce el parlamento. Como hipótesis se puede plantear que, en diversos países, ambos discursos, aunque los dos sean 'derecho', tienen distinta efectividad y eficacia, por ejemplo, por el desprestigio en que llegue a caer alguno de ellos. Hace poco tiempo Fujimori consiguió según encuestas divulgadas por prensa tal vez no muy «imparcial» recoger los beneficios de la impopularidad de los partidos representados en el congreso de Perú. Lo inverso sucedió en Brasil.

La eficacia del sentido ideológico del derecho puede variar conforme varíen los productores de derecho.

Los discursos jurídicos

Con la expresión 'discurso jurídico' me refiero a aquél en el que se habla del, o se acompaña al, discurso del derecho. Por ejemplo, el de los abogados, el de los profesores y el de los ciudadanos. Pero también el de los propios funcionarios cuando fundamentan, explican, *usan*, en muchos contextos, el derecho.

Esto es útil a la hora de pensar en el uso que del

discurso de los derechos humanos hacen las distintas clases sociales y los diversos sectores de la población y, por lo tanto, en los diversos efectos políticos de ese uso.

**Ideología del
derecho e
ideología jurídica**

Ambos discursos (el del derecho y el jurídico), los textos emanados de los funcionarios estatales y los discursos acerca de ellos, transmiten, desde luego, ideología. Pero puede resultar útil distinguir entre la ideología que portan los textos estatales, y la que portan los discursos jurídicos que hablan de esos textos. Incluso, puede ser que no sea la misma. Puede suceder que la ideología producida por el Estado, que existe en el sentido ideológico del derecho, sea tergiversada en los discursos jurídicos de los funcionarios que usan esos discursos estatales. Puede plantearse la hipótesis de que los funcionarios mexicanos tergiversaron la ideología originaria de los textos agrarios de la constitución que surgió de la revolución.

Podemos usar la expresión 'ideología del derecho' para referirnos a la que existe en los textos estatales de los cuales se extrae el sentido deóntico, y la expresión 'ideología jurídica' para referirnos a la que es producida por quienes hablan, *usan*, el derecho.

**Pluralismo
jurídico, derecho
alternativo y uso
alternativo del
derecho**

También resulta útil diferenciar los conceptos de 'pluralismo jurídico', 'derecho alternativo' y 'uso alternativo del derecho', tanto como aclarar el uso de la expresión 'costumbre', utilizada por los antropólogos y abogados alternativos que trabajan en medios donde se encuentran normas no escritas.

Propongo llamar 'pluralismo jurídico' la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio y que pertenecen a sistemas distintos. Si aceptamos, como creo que es pacífico a esta altura del desarrollo de la teoría general del derecho, que un sistema normativo lo es porque está organizado en torno a una norma de reconocimiento o fundante la *Grundnorm* de Kelsen, entonces estamos frente a un fenómeno de 'pluralismo jurídico' en los casos en que el derecho indígena, no escrito, convive con las normas producidas por el Estado hegemónico. Pero también en el caso del sistema normativo impuesto por Sendero Luminoso en Perú o las guerrillas colombianas. Este concepto nos obligaría a pensar en el discurso jurídico estatal como discurso hegemónico sobre otros similares, y no en una «pirámide» jurídica que parecería dar la idea de que el derecho es único y se identifica con el Estado: tendríamos que decir que el Estado mismo es hegemónico sobre otras formas que le disputan su eficacia.

Por 'derecho alternativo' entenderemos aquí un sistema normativo cuyas normas obligan a producir conductas

que conforme con el sistema hegemónico constituyen delito o formas menores de faltas. Se trata de normas cuya efectividad constituye delito conforme con las normas del sistema hegemónico. Según esto, un sistema normativo es «alternativo» respecto a otro dominante, cuando la *efectividad* de sus normas, es decir, las conductas que motiva, son prohibidas en el sistema dominante, como delitos, faltas, contravenciones e incumplimientos en general. 'Derecho alternativo' significa la existencia de un fenómeno de pluralidad jurídica, en el que no necesariamente es verdadero lo inverso: no todo fenómeno de pluralismo constituye *derecho alternativo*. El derecho indígena suele ser no contradictorio respecto al estatal dominante, pero, por el contrario, se constituye en un muy barato medio de control social sobre las comunidades cuando lo único que hay que hacer es corromper o cooptar, como funcionarios del sistema dominante, a los órganos del sistema hegemónico.

'Uso alternativo del derecho', como fue ya ampliamente teorizado por los juristas democráticos italianos y españoles, es la interpretación '-uso-' del sistema normativo hegemónico, de manera que se consiga la producción, por parte de ciertos funcionarios públicos, de decisiones -normas- favorables a los intereses de ciertos sectores sociales a los cuales el sistema normativo desea en realidad desproteger. Debemos preguntarnos en qué casos este uso del discurso del derecho, este *discurso jurídico*, es alternativo respecto al Estado hegemónico.

Si introducimos estos conceptos en la discusión de las diferencias entre sentido deóntico y sentido ideológico del discurso del derecho, y entre discurso del derecho y discurso jurídico, tenemos un buen número de reflexiones antes de contestar una de las preguntas que nutre la *sociología jurídica* en América Latina: ¿cuál es la potencialidad transformadora del *derecho alternativo*?

Alternatividad y derecho La alternatividad puede estar en distintos discursos:

Alternatividad del derecho

En primer lugar, en los textos que pueden ser vistos como portadores de normas que pertenecen a sistemas jurídicos diferentes al que es hegemónico en un territorio. En este caso estamos frente a dos o más sistemas jurídicos. Incluso, si es cierto lo que dice Kelsen, que derecho y Estado son la misma cosa, entonces estamos frente a dos o más Estados, uno de los cuales es hegemónico respecto a los otros.

El sistema alternativo le disputa la hegemonía al sistema dominante: se puede decir que entabla una confronta-

ción *contrahegemónica*. Todo derecho alternativo aspira a suprimir o a debilitar la hegemonía del sector o grupo social en el poder. La eficacia del sistema dominante señala la hegemonía del grupo dominante; precisamente éste lo es porque consigue hacer eficaz el sistema de normas que produce. Pero también es cierto que ningún grupo detenta todo el poder y es por eso que conviene hablar de mayor o menor hegemonía sobre los sectores dominados. Dentro de este juego de la hegemonía, el derecho alternativo que consigue ser efectivo tiene como eficacia precisamente la disminución de la hegemonía del grupo en el poder. De allí que su sola existencia implica ya alguna transformación social, no querida por el poder.

Como el derecho dominante, el derecho alternativo tiene también su *sentido ideológico*, cuyo potencial transformador no es despreciable. Incluso en el caso de que sus normas -su sentido deóntico- fueran inefectivas, queda por analizar si la ideología transmitida en el uso de esas normas es o no *eficaz*.³ En efecto, las normas de la organización popular pueden tal vez no cumplirse, o simplemente, cumpliéndose, ser ineficaces. Puede suceder, y sucede más a menudo de lo que deseamos, que la acción emprendida por los miembros del grupo no consiga su objetivo final; sin embargo, el uso de esas normas puede desarrollar cierta conciencia, por ejemplo, del valor de la acción colectiva, que permita decir que el sentido ideológico de tales normas cumple una función subversiva y que por tanto forman parte de un sistema alternativo.

Alternatividad del discurso jurídico

También es posible que la alternatividad se encuentre, no en el derecho sino en los discursos que hablan acerca de él. Estaríamos en este caso en lo que también podríamos llamar *contradiscursos* del poder. La *crítica jurídica*, en tanto discurso que habla del derecho, es un discurso jurídico alternativo respecto al oficial que es el que el sistema hegemónico difunde a través de sus funcionarios e instituciones. El más claro ejemplo de esto último es la facultad de derecho.

Alternatividad del sentido ideológico del derecho

El propio discurso del derecho, en su sentido ideológico, puede portar ideologías alternativas a la del poder. Un buen ejemplo

3 Sobre la diferencia entre «efectividad» y «eficacia», véase Jeammaud, Antoine, «En torno al problema de la efectividad del derecho», en *Crítica Jurídica* No. 1, y Correas, Oscar, «Teoría sociológica del derecho y sociología jurídica», en *Crítica Jurídica* Nos. 7 y 8.



son algunas constituciones, como la mexicana de 1917. No se trataba en realidad de un texto en el que se encontrarán normas _sentido deóntico_ contradictorias al desarrollo del capitalismo. Al contrario, se trataba de un texto que sentaba las bases del capitalismo en México. No obstante, su sentido ideológico, en muchos pasajes, expresa ideologías francamente contradictorias respecto a la ideología que a la burguesía le conviene ver como hegemónica. Y, puede plantearse la hipótesis de que, precisamente, la presencia de ese sentido ideológico de la constitución fue la que permitió que sectores populares e intelectuales progresistas creyeran que también el sentido deóntico de la constitución era anticapitalista. Los juristas dedicados al derecho del trabajo y al derecho agrario, contribuyeron mucho a desarrollar esta creencia.

Alternatividad y subversión

Entender la alternatividad en estos términos significa tanto como decir que, en el derecho, ésta es subversiva. Estas dos palabras no deberían poseer valor por sí mismas. En efecto, no toda alternatividad es subversiva, ni toda subversión es necesariamente «buena». Los sistemas normativos impuestos por el narcotráfico en territorios latinoamericanos de vastedad no despreciable, no son subversivos en tanto su eficacia no contiene elementos de transformación social sino más bien de franco apoyo al sistema capitalista. El sistema jurídico impuesto por Sendero Luminoso, cuyo carácter subversivo, y por tanto alternativo, no puede ser negado, sólo es éticamente bueno si se aceptan normas morales que difícilmente podrían compartir los defensores de derechos humanos, de la democracia y el socialismo.

En resumen, podemos decir que la alternatividad del derecho, cuyas potencialidades transformadoras _potencialidades de subvertir el orden injusto de nuestras sociedades_ nuestra sociología jurídica está interesada en estudiar, consiste en conductas e ideologías reñidas con el sistema jurídico hegemónico. La eficacia de esta alternatividad consistiría en la subversión, primero, de los valores que inspiran al sistema jurídico hegemónico, y, luego, en la subversión misma de su hegemonía. Exploremos algunos de estos fenómenos.

Las organizaciones populares

En diversos y a veces muy amplios territorios latinoamericanos, grupos de amplitud también diversa se organizan para lograr objetivos políticos determinados, tales como arrancar a los funcionarios del sistema hegemónico resoluciones que de otro modo no producirían. Si se trata de «organizaciones» estamos, necesariamente, ante sistemas normativos, pues un «orden» u «organización» no es otra cosa que un conjunto de normas. En algunas situaciones, la efectividad de las normas

de ese sistema incluye conductas que son delito conforme con el sistema normativo hegemónico. Tal es el caso de las organizaciones populares cuyo objetivo es la toma de tierras, de edificios vacíos o incluso de espacios públicos para desarrollar actividades comerciales. Estamos, en tales casos, ante las normas que organizan las autoridades de esos grupos, y, frente a normas que el grupo establece para determinar las conductas a seguir, por ejemplo, las normas que indican las actividades a desarrollar para apoderarse de esos bienes. Es obvio que tales conductas son *delito* desde el punto de vista del sistema jurídico hegemónico, y ése es el dato que permitiría hablar de 'derecho alternativo' o 'alternatividad del derecho' -de su sentido deóntico. La eficacia generalizada del sistema alternativo atenta contra la hegemonía del sistema estatal, es decir, contra la eficacia generalizada de éste. Precisamente es esto último, lo que explica la seriedad con que los funcionarios del Estado se dedican, más que a reprimir los delitos, a cooptar a los funcionarios alternativos con el objetivo de destruir esa eficacia que es subversiva. Cuando la cooptación tiene resultado, la alternatividad deja de ser subversiva, es decir, deja de disputarle hegemonía al sistema estatal.

Los derechos humanos

«La apropiación política y discursiva de los derechos humanos para convertirlos en sinónimos de derecho alternativo»⁴ constituye otro fenómeno de alternatividad en el que está interesada nuestra sociología jurídica. Como el discurso de los derechos humanos es el discurso político propio del mundo moderno, su utilización es ambivalente; el usuario del mismo se instala en el espacio ideológico hegemónico por el sistema jurídico estatal; en tanto que todas las aspiraciones populares que ese Estado no quiere satisfacer son vividas como derechos humanos por los sectores oprimidos, el uso de ese discurso se constituye en una práctica contradiscursiva, contestataria, cuya eficacia atenta contra la hegemonía del derecho estatal.⁵ Los derechos humanos, los derechos subjetivos,

4 Bergalli, Roberto, «Usos y riesgos de categorías conceptuales: ¿conviene seguir empleando la expresión 'uso alternativo del derecho'?», en *El otro derecho* No. 10, p. 25.

5 Correas, Oscar, «Los derechos humanos subversivos» en *Revista de Direito Alternativo*, Sao Paulo, Editoria Académica, 1993, núm. 2, pp. 9 y ss, y «Los derechos humanos en la democracia», en Groisman, Enrique (compilador), *El derecho en la transición de la dictadura a la democracia: la experiencia en América Latina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1990, pp. 16 y ss.

son el discurso propio de la atomización de los individuos enfrentados al Estado que es, ni más ni menos, una creación del uso de ese mismo discurso que luego aparece como dador o reconocedor de esos derechos. Precisamente por eso, los sectores oprimidos no pueden instalarse en un espacio discursivo distinto del creado por el derecho moderno. De modo que su utilización para exigir lo que el Estado no quiere dar se convierte en un contradiscurso cuya eficacia ideológica, es subversiva. Desde el punto de vista del sentido deóntico del discurso del derecho hegemónico, se puede decir que tales derechos ni siquiera existen puesto que no hay normas que los consagren, como el caso del derecho a la vivienda; pero desde el punto de vista de su sentido ideológico, la reivindicación de la existencia misma del grupo como enfrentado al Estado, lo convierte en el enemigo a derrotar y en eso consiste su carácter subversivo.

Los servicios legales y juristas alternativos

La actuación de los juristas constituye la efectividad de las normas y la eficacia generalizada del sistema jurídico al que pertenecen. A primera vista la ciencia jurídica tiene por objetivo señalar «describir» las normas válidas. Pero precisamente éstas son válidas porque pertenecen a un sistema globalmente eficaz que, a su vez, lo es porque sus funcionarios son obedecidos. Y un sistema comienza a dejar de ser eficaz precisamente cuando sus funcionarios comienzan a dejar de ser obedecidos en sectores amplios de los súbditos y en porciones amplias del territorio. El caso salvadoreño, con un Estado obligado a pactar la paz con los sectores subversivos, pone un ejemplo de esto.

La efectividad de las normas, que en conjunto constituye la eficacia generalizada del sistema, depende, entre otras cosas, de su *reconocimiento*.⁶ En realidad, un enunciado prescriptivo es una norma jurídica sólo si alguien, los cuerpos armados por ejemplo, lo reconocen como tal. Los funcionarios que producen de manera cotidiana ese reconocimiento son precisamente los juristas y su ciencia. Sin la ciencia que «describe» las normas, éstas no serían efectivas: para que alguien las use para producir resoluciones, es necesario que primero las reconozca como válidas. Y ésa es la tarea de la ciencia que se supone «neutra». Esa es la tarea cotidiana de los juristas y la función política que el saber jurídico cumple: la recreación cotidiana del Estado. Es decir, el trabajo de los abogados,

6 Correas, O., «El reconocimiento del derecho», en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, UNAM, 1992, núm. 73, p.15 y ss.

prácticos y científicos, constituye la eficacia del sistema que supuestamente sólo «describen».

La función de los servicios legales alternativos es la misma; o, mejor, *puede* llegar a ser la misma. Depende de la clase de alternatividad.⁷

Los servicios legales alternativos, al menos la mayoría de los que existen en América Latina, desarrollan una labor pedagógica que consiste precisamente en la enseñanza y la promoción de la organización popular. Con ello, aun cuando no creen un derecho alternativo eficaz -en algunos casos pueden llegar a crearlo-, sí contribuyen a la eficacia del sentido ideológico de ese derecho tal vez inefectivo. La sola generación de la conciencia de las ventajas de la organización constituye ya una alternatividad ideológica que poco agrada al poder. Esto no quiere decir, por supuesto, que derrotadas muchas experiencias guerrilleras, ahora la revolución está en manos de los abogados alternativos...

Los juristas alternativos pueden desarrollar la tarea de la *crítica jurídica*. Esta actividad, un discurso contrahegemonico, contribuye a restar legitimidad al derecho dominante. Esta legitimidad le adviene, entre otras cosas, de la ideología jurídica transmitida por esos funcionarios del sistema que son los profesores de la facultad. Pues bien, la disputa de la legitimidad que produce la *crítica jurídica* contribuye a restar hegemonía al sistema dominante. Y en ese sentido se puede hablar de 'alternatividad' respecto a estos servicios legales cuando aparecen ligados también a la universidad.

Los jueces alternativos

La actividad de algunos jueces o agrupaciones de jueces contraria a las intenciones del grupo en el poder, ha sido designada frecuentemente como de 'utilización alternativa del derecho'. En algún caso, un tanto excepcional en América Latina, se ha tratado de una auténtica «resemantización» del discurso del derecho.⁸ Simplificando, simplemente -¿simplemente?- se han otorgado otros significados a determinados tramos del discurso del derecho; en la terminología aquí propuesta, el discurso jurídico ha producido un nuevo discurso del derecho. El discurso jurídico, «hablando» del discurso del

7 Véase Jacques, Manuel, «Una concepción metodológica del uso alternativo del derecho», en *El otro derecho*, No. 1, Bogotá, ILSA, p. 19 y ss.

8 Véase Cárcova, Carlos y Alicia Ruiz, «Derecho y transición democrática», en Groisman, Enrique (compilador), *El derecho en la transición de la dictadura a la democracia: la experiencia en América Latina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1990, t. I, p. 97 y ss.

subversivas. Como tales sentencias son nuevo derecho, y por tratarse de la Corte Suprema, de profundos efectos en la sucesiva producción de sentencias, el fenómeno no es de despreciar por más excepcional y localizado que haya sido.

En Brasil se ha desarrollado una organización de jueces, autocalificados de «alternativos», cuyos miembros se han comprometido, es decir, han aceptado cumplir ciertas normas a juzgar siempre, y únicamente, a favor de los sectores sociales desprotegidos.

¿Debemos llamar a estos fenómenos «derecho alternativo»? A primera vista, la respuesta debe ser negativa porque la conducta de esos jueces no está prohibida por el orden hegemónico sino que la «resemantización» y producción de sentencias sobre una base tal, que está dentro de sus facultades.

Sin embargo, cuando tal actividad de los jueces puede verse como la efectividad de normas que determinado grupo de ellos da a sus miembros, estamos frente a un fenómeno que, si no es delito, al menos no es deseado por el orden hegemónico. En buena parte de los países latinoamericanos, so capa de la independencia política del poder judicial, se ha desarrollado la ideología según la cual las asociaciones de magistrados o jueces constituyen serios obstáculos para la administración «correcta» de la justicia. Habría que estudiar las estadísticas al respecto; pero creo que es posible avanzar la hipótesis de que la mayor parte de nuestros jueces considera éticamente incorrecto participar en organizaciones de claro tinte político, como serían las agrupaciones de jueces democráticos o «alternativos». La sola existencia de esta ideología muestra que tales organizaciones son no deseadas por el poder, precisamente por los peligros que encierra la «resemantización».

Cuando un grupo de jueces constituye una asociación que establece como normas, por ejemplo, «es obligatorio para los miembros juzgar siempre a favor de los oprimidos» o «siempre a favor de los obreros», estamos ante un orden que puede ser subversivo, y por tanto alternativo; y cuando la actitud de sus miembros, reflejada en sus sentencias, puede verse como la efectividad de esas normas que deciden acatar, existen mayores razones para interesarnos por las potencialidades transformadoras de esas organizaciones.

Alternatividad e ideología

En los casos anteriores se trata estrictamente de *derecho* y de su sentido deóntico: se trata de normas, sentencias que son normas, y efectos de esas normas. Pero el fenómeno jurídico no se reduce a normas sino que el discurso incluye lo que aquí hemos llamado sentido *ideológico del derecho*, expresión que

nos sirve para designar otros mensajes transmitidos *en el mismo* discurso.

Cuando estamos frente a textos que «conceden» derechos que en realidad el Estado no quiere otorgar, como el derecho a la vivienda o al salario remunerado, estamos, no frente a normas sino a ideologías que acompañan otras normas del mismo discurso, por ejemplo, el constitucional. La eficacia de estos sentidos ideológicos del derecho no es precisamente la alternatividad, sino todo lo contrario: incluyéndolos a sabiendas de que no se pueden exigir por las vías normales del derecho, se intenta lo contrario de la subversión, que es la sumisión; el efecto perseguido es la producción de la ideología del dominado como conforme con un Estado «bueno» que le promete casa y salario digno.

Sin embargo, es necesario valorar la posibilidad de que ese sentido ideológico del derecho, al convertirse en discurso jurídico, es decir discurso *que habla del derecho*, pueda trastocar su sentido político. En efecto, si bien en tanto discurso del derecho su eficacia es la producción de la conciencia del dominado como tal, en tanto discurso jurídico puede convertirse en la producción de una conciencia contestataria en la misma medida en que exige precisamente algo que el Estado no quiere conceder.

En estas líneas se ha tratado de reflexionar sobre el hecho de que la alternatividad puede no estar en ciertas normas, en el derecho mismo, es decir en su sentido deóntico, sino en su sentido ideológico y en otros discursos que «utilizan» el discurso del derecho. Tal vez allí está la potencialidad transformadora de esta alternatividad. Al menos parece una hipótesis que la sociología jurídica debe explorar.

Los servicios legales y las campañas de fin de siglo: preguntas y propuestas



Gladys Acosta

Investigadora ILSA
Profesora Universidad Nacional

Margarita Flórez

Investigadora ILSA

Germán Burgos

Investigador Ilsa
Profesor Universidad Nacional

Desde hace más de dos años, el Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ILSA, ha venido promoviendo un conjunto de preocupaciones y preguntas sobre el momento actual de los servicios legales ante los cambios en el contexto político, económico y social de América Latina. De manera preliminar hemos tratado de animar el debate y la discusión de trabajos e investigaciones en los que, entre otras cosas, se da cuenta de los cambios en la legislación laboral y sus posibles implicaciones para las luchas de los trabajadores; se plantean las nuevas líneas de reforma a la justicia, como parte de la reforma del Estado, y sus relaciones con las formas clásicas del trabajo jurídico popular; se evalúa el alcance de la lucha por los derechos individuales de carácter civil y político, en un momento donde el ajuste económico hace más alejada la vigencia de los derechos económicos y sociales etc. Las revistas de ILSA, los últimos encuentros que hemos organizado, nuestra participación en distintos eventos y nuestras mismas investigaciones, han dado cuenta de estas y otras preocupacio-

nes en la línea de las relaciones entre el contexto y el trabajo jurídico popular.

Hoy, luego del intercambio de inquietudes con los grupos y los abogados(as) sobre las anteriores preocupaciones, hemos logrado decantar algunas posibles líneas de trabajo y formas de acción en orden a promover y desarrollar una agenda de acción hacia el futuro, que dé cuenta de los ajustes y replanteamientos necesarios ante el nuevo contexto de globalización, reforma de la justicia, desnacionalización del Estado, etc.

Las líneas mencionadas se condensan en un proyecto de trabajo donde ILSA plantea la pertinencia de iniciar una nueva etapa en su labor de promoción de una red de servicios legales en América Latina. A partir de una evaluación de la experiencia tras 10 años de trabajo continuo y del reconocimiento de algunas de las preguntas del nuevo contexto latinoamericano al trabajo de los servicios legales, ILSA propone inaugurar una etapa cualitativamente diferente en su misión de construcción de una red. En la práctica, las líneas de este viraje cualitativo dependen de un mayor y profundo intercambio con el movimiento de servicios legales a lo largo del subcontinente.

El presente artículo ofrece de manera organizada algunas de las inquietudes de ILSA sobre el momento y papel actual del trabajo jurídico popular ante el nuevo contexto. Con base en tales interrogantes presentamos nuestra propuesta de trabajo para los próximos tres años, orientada a obtener las bases de una nueva agenda latinoamericana al interior del movimiento de servicios legales. Los interrogantes y propuestas de trabajo incluidos tienen como ingrediente previo el registro y evaluación del momento de surgimiento de los servicios legales en América Latina y con ello del nacimiento y trabajo de ILSA en los últimos 10 años, con el fin de establecer cómo las posibilidades de trabajo jurídico popular y de ILSA han variado cualitativamente.

El objetivo inmediato del plan que aquí se consigna es el de abrir un espacio de discusión de nuestro proyecto de trabajo para los próximos tres años. Como siempre hemos pensado, son los grupos y los abogados(as) vinculados a la práctica cotidiana quienes más tienen que decir a ILSA y a la red, sobre el momento actual de las prácticas jurídicas alternativas, tanto en sus aspectos más prácticos, como en sus vasos comunicantes con una realidad altamente cambiante, interdependiente y globalizada. Sea esta presentación, en mucho esquemática e intuitiva, otra oportunidad para ello. Esperamos sus prontas comunicaciones.

El momento del surgimiento

Los servicios legales alternativos participaron de la búsqueda de un pensamiento y una práctica de los sectores populares e intelectuales latinoamericanos, como una forma de afrontar la ya característica imposición de distintos modelos políticos, económicos y culturales en nuestra región. En ese sentido, el replanteamiento del derecho desde un punto de vista crítico y alternativo encuadraba dentro de un movimiento general que involucraba y correspondía con áreas como la medicina, la educación, la tecnología e investigación social y la promoción comunitaria.

Tras el surgimiento particular de los denominados servicios legales alternativos estaba la experiencia de lucha de los movimientos sociales que propugnaban por un acceso a la justicia, una validación de sus aspiraciones en los niveles legislativos y el reconocimiento de los límites propios de las categorías individualistas. En lo fundamental, su horizonte político era el restablecimiento de regímenes democráticos, el reconocimiento de garantías individuales y colectivas y la incidencia en los procesos de transformación de la sociedad.

En este contexto, los servicios legales abanderaron y desarrollaron el reconocimiento y la defensa de intereses colectivos asociados directamente a las necesidades y condiciones de amplios sectores sociales. Básicamente su estrategia general incluía reivindicaciones con respecto a las responsabilidades del Estado-nación y a la vigencia real del orden jurídico formalmente establecido. Los derechos de la mujer, los derechos de los pobladores de asentamientos precarios, de los campesinos sin tierra, de los pueblos indígenas, de los trabajadores, conformaron un nuevo espacio de acción donde el derecho reivindicaba sus lazos vitales con la lucha política y social.

Adicionalmente, la tradicional visión de atención de casos particulares y la relación jerárquica entre abogado-cliente fue ampliamente controvertida. Para los servicios legales la actividad del abogado(a) implicaba una relación directa con la promoción de la organización comunitaria en torno a reivindicaciones comunes. Por último, gran parte de estos grupos alternativos estaban ubicados en la esfera no gubernamental, en cuanto replicaban el ordenamiento imperante y sus mecanismos no eran tenidos en cuenta en el plano institucional.

Tras este movimiento por un uso y entendimiento alternativo del derecho y en razón del mismo, surgiría y se justificaría la existencia y los objetivos de ILSA como un centro de recursos y servicios para los grupos o abogados(as) que trabajan directamente en la asesoría jurídica a los sectores más desprotegidos de la población. En desarrollo de este esfuerzo, nuestro objetivo era y es el de mantener de manera permanente, mecanismos de intercomunicación e intercambio

de estas experiencias alternativas y un espacio conjunto de reflexión y producción teórica. En general, nuestras actividades permanentes se dirigen a la promoción de una red de servicios legales alternativos y abogados(as) comprometidos en el acompañamiento y organizaciones de diversos sectores sociales históricamente excluidos.

Así, desde 1983 hasta 1991, ILSA estuvo comprometido en la promoción, desarrollo e intercambio de los trabajos y las experiencias de los servicios legales alternativos y los abogados(as) y profesores de derecho vinculados a una práctica y entendimiento crítico de la forma jurídica. En este camino fueron varios los esfuerzos colectivos (personales e institucionales) y los resultados tangibles del trabajo:

- i) Se creó una base de información que al mismo tiempo que sirviera de ubicación de grupos y temáticas atendidas, constituyera un punto de referencia para la formulación de planes conjuntos de trabajo.¹
- ii) Se elaboró un estudio sobre el movimiento de servicios legales alternativos que sirvió para tipificar el accionar de los grupos latinoamericanos en comparación con sus homólogos en los Estados Unidos.² Este estudio también nos permitió clarificar la conformación interna de los grupos, reconociendo tanto su carácter no gubernamental e interdisciplinario, como su vocación educativa y sus tareas de concientización popular a través de diferentes puntos de entrada, dentro de los cuales estaba el de una práctica alternativa del derecho. También resultó evidente que muchas experiencias dedicadas a la defensa y promoción de los derechos humanos civiles y políticos habían nacido como una necesidad frente a los atropellos de las dictaduras que plagaron el Cono Sur en la década del 70.

La investigación también nos permitió tomar el trabajo de los grupos desde el punto de vista de la temática y del sector social con el cual interactuaban: campesino, indígena, sindical, pobladores, defensa de los derechos humanos civiles y políticos, y mujeres. Esta clasificación, producto de los encuentros nacionales, resultó muy importante para pensar las posibles causas y metodologías que animaran una comunicación entre abogados(as) de diferentes países unidos para propósitos comunes.

1 Publicación del Primer Directorio de Servicios Legales en América Latina (1987).

2 El Otro Derecho N^{os} 1 y 2 1987-1988; Madison...

- iii) Se dio inicio a una red como producto del conocimiento mutuo entre los grupos a propósito de los encuentros y de los talleres de capacitación que se realizaron a lo largo de América Latina. Con esto, se sentarían las bases de un proceso de seguimiento de las causas y las formas operativas de dichos grupos. Se encontraron posibles caminos de articulación, ligados más a la combinación de intereses, posibilidades de trabajos temáticos y encuentros especializados, que a la organización de una estructura organizativa formalizada.³
- iv) Se estimuló la sistematización de las experiencias locales, regionales y nacionales como una forma de promover la inclusión de una perspectiva general del sector o de la realidad en la cual están ubicados.⁴
- v) Se crearon condiciones mínimas de estímulo a la investigación y la producción teórica con el propósito de recoger aportes en torno al derecho alternativo o a un uso alternativo del derecho; a las dificultades, retos y logros de la práctica jurídica, y a los momentos y formas de articulación de la función del derecho y papel de los abogados(as) dentro de los sectores y movimientos sociales.⁵

3 **Encuentros regionales y nacionales:** / * Encuentros regionales de grupos de servicios legales en Villa de Leyva, Colombia, (1986) y de países caribeños en República Dominicana (1986). / *Encuentros nacionales en Perú (1987), Chile (1987), Colombia (1987), Ecuador (1986), Venezuela (1988), Paraguay (1989), Argentina (1989), México (1991), Haití (1990). / **Cursos de capacitación:** *Cursos de capacitación a estudiantes, abogados, dirigentes de organizaciones populares en: Haití (1988), México (1989), Río Guayas, Ecuador (1989); apoyo a la coordinación nacional de abogados populares en Bolivia (1988).

4 **Concursos** sobre derecho alternativo o paralelo (1988), pluralismo jurídico (1991-1992).

5 **Investigaciones:** *sobre las características de los servicios legales alternativos que incluyó el inventario, conocimiento y análisis inicial del funcionamiento e impacto de los grupos de servicios legales en cuatro países andinos: Chile, Colombia, Ecuador y Perú (1984-1985). / *sobre el alcance legislativo y el desarrollo de la Convención contra la Discriminación de la Mujer. Este proyecto integró casi la totalidad de los países de la región y tuvo una duración de dos años. (1987-1989). Los resultados se dieron a conocer en el boletín especial "Documentos" N° 1 y en la revista *El Otro Derecho* N° 8. / *Evaluación del Sistema Jurídico Interamericano: a partir de la experiencia concreta de cerca de veinte grupos de derechos humanos se confrontó la eficacia y oportunidad de la actuación de los organismos intera-

- vi) Se estableció el Departamento de Publicaciones de ILSA como responsable de la edición, producción y distribución de boletines, revistas y libros.(1987)⁶. La doble misión de nuestras publicaciones es la de informar y pretender incidir sobre la reflexión y teorización de nuevos entendimientos del derecho que impliquen transformaciones sociales.
- vii) Se respaldaron iniciativas donde se ligaran esfuerzos nacionales e internacionales en causas comunes⁷, como un mecanismo de solidaridad entre los grupos de la red.
- viii) Se exploraron posibilidades de intercambio de trabajos y experiencias con servicios legales del Asia y el Africa, dentro de la perspectiva de ubicar agendas compartidas entre los países del Sur⁸.

Hoy, tras estas y otras muchas actividades, y con el esfuerzo de varias organizaciones nacionales y de muchos abogados(as) críticos en el continente, puede hablarse del surgimiento de un importante movimiento de servicios legales en América Latina. A estas alturas, el trabajo de estos grupos es ampliamente reconocido aun por los gobiernos, por varios organismos internacionales y por la academia crítica nacional e internacional. Este merecido reconocimiento, que en mucho puede significar la posibilidad de consolidación del trabajo jurídico alternativo de abogados(as) y grupos, plantea también una serie de preguntas e inquietudes ante los profundos cambios en el contexto en que se desarrolló y creció esta experiencia en América Latina.

americanos de justicia. (1991)/ Seminario sobre derecho comparado indígena en América Latina, Ecuador (1991).

- 6 Boletines: "Portavoz", "Alerta a la Apertura", "Working Paper" y "K'intu". Revistas: *El Otro Derecho*, *Beyond Law* y *Jurimprudencias*. Libros: *Estado, derecho y luchas sociales*, de Boaventura de Souza Santos; *La irrupción del Paraestado*, Germán Palacio (compilador).
- 7 **Campañas:** Apoyo al juicio contra el dictador García Meza en Bolivia, a través de pequeños fondos y difusión permanente del curso del proceso./ Apoyo a la Sesión contra la Impunidad en América Latina del Tribunal Permanente de los Pueblos.
- 8 Realización del Primer Taller Tricontinental celebrado en Bogotá, 1992, con participación de más de 30 grupos de Asia, América y Africa.

**El nuevo contexto
y los servicios
legales: los
primeros
interrogantes**

En efecto, de aquellos días a hoy, el escenario ha variado. Desde finales de la década pasada y en los años siguientes, la situación política, económica y social de la región ha sufrido cambios. En términos económicos se comienza a implantar el llamado neoliberalismo con su pretendido crecimiento con base en la apertura de mercados, la reducción del gasto público, el ajuste estructural, la desregulación, las privatizaciones, etc., que en conjunto configuran un nuevo marco de acción y con ello un replanteamiento necesario de las luchas de los movimientos sociales.

En el plano político se restablecen los regímenes democráticos, se inician procesos de descentralización fiscal y administrativa, se introduce la participación ciudadana, se habla de procesos de concertación y negociación de conflictos, etc. La administración de justicia se moderniza, bajo los principios de la eficiencia y eficacia. En fin, una serie de cambios que afectan la actividad de los servicios legales alternativos, y los grupos sociales que la acompañan.

Ante este panorama, ILSA se ve obligada a recoger las inquietudes de los participantes de la red, que entienden que las transformaciones socioeconómicas tienen como consecuencias: i) cambios en el papel y organización interna del Estado; ii) cambios en el papel y la dinámica de la administración de justicia; iii) cambios en el modelo económico; iv) cambios en los centros de poder tanto nacional como internacionalmente; v) el surgimiento de nuevas temáticas; vi) la necesidad de una nueva agenda y de nuevas formas de acción al interior de los movimientos sociales y de aquellos grupos que los acompañan, incluidos los servicios legales.

Los interrogantes a propósito de la inserción de los servicios legales alternativos en el nuevo contexto son ya varios. Estas inquietudes son apenas pistas preliminares examinadas a la construcción de una agenda renovada que pase por la previa problematización de las formas y miras de trabajo, propias de lo que cada vez se plantea como un proceso de transición. Así, tenemos:

- 1) ¿La labor jurídica se enmarca dentro de una nueva interacción con los Estados? ¿Los organismos gubernamentales, tales como las Consejerías de Derechos Humanos y de Mujeres, además de reafirmar la presencia institucional en campos no incluidos hasta ahora en su esfera, reemplazan, involucran o complementan los esfuerzos de los movimientos sociales y de los abogados(as) que los acompañan? ¿Estos últimos tienen una voz propia o se limitan a operar políticas gubernamentales y por lo tanto se desprenden poco a poco de su carácter de organismos no guber-

namentales? ¿Cómo no perder su esencia y atender las nuevas exigencias de la esfera institucional?

- 2) El derecho a nivel internacional tiene nuevos desarrollos, particularmente con la irrupción de temáticas como la protección del medio ambiente, que todavía se ubica en un etéreo deber ser muy a pesar de los consensos internacionales al respecto. Sin embargo, simultáneamente se vislumbran ordenamientos en materia de comercio e inversión, dotados de una gran capacidad coercitiva supranacional y encarnados en acuerdos comerciales como el GATT el TLC, el G-3, el Pacto Andino, el Mercosur. Así, mientras los derechos económicos y sociales y los nuevos objetos de protección jurídica internacional siguen el viacrucis de su desprotección real, las metas comerciales están aseguradas a través de mecanismos de sanción en orden a no entorpecer el libre comercio. Entonces, ¿cuál es el papel de los mecanismos tradicionales del derecho internacional? ¿Cuál es el significado de los nuevos mecanismos?
- 3) Estamos ante un paralelismo jurídico desde diferentes vertientes: desde instituciones no formalizadas a nivel internacional, desde la disminución de competencias al interior de organismos como la ONU y desde los desafíos que plantean grupos locales en contraposición o pugna frente a ordenamientos nacionales. ¿Se puede pensar en una coexistencia horizontal entre ellos, en una jerarquía con prioridad de la ley estatal? ¿Qué tiene que ver esto con la búsqueda de la democracia?
- 4) ¿La reducción del Estado ha disminuido la labor regulatoria en el ámbito nacional? O, por el contrario, ¿la implantación del modelo neoliberal tiene que rodearse de múltiples legislaciones que regulan las nuevas formas de intervención o de no intervención del Estado? Lo cierto es que ha habido un gran desarrollo constitucional desde la década de los 80. ¿Cuáles han sido las mejoras en el bienestar de la población en materia de desarrollo de los derechos humanos allí incluidos?
- 5) Hoy en día el discurso oficial ha acuñado la participación como una de las mejores características de los Estados "modernizados", asumiendo en apariencia lo que antes se esgrimía como parte de las reivindicaciones populares y de las ONG. ¿Cuáles son los espacios de esa participación en situaciones de absoluta pobreza o en las cuales no hay acceso a la definición

- de grandes políticas y la participación se reduce a niveles de opiniones no definitorias?
¿Se puede hablar de una ciudadanía coexistente con el recorte de los derechos básicos de salud, educación, trabajo etc.?
- 6) Las privatizaciones conllevan la prestación de servicios públicos por parte de empresarios privados. Antes, los reclamos se hacían al Estado, ¿ahora a quiénes deben dirigirse los particulares y las comunidades afectadas por una deficiencia en el servicio? ¿Cómo practicar veedurías cívicas a empresas privadas de agua, luz etc.? ¿Los servicios legales y otras organizaciones de apoyo comunitario pueden cumplir un poco esa misión? El alto costo de las tarifas de servicios públicos, cuyos subsidios han sido abolidos y cuyas tarifas se manejan según políticas de costo, de acuerdo con las exigencias de las entidades de crédito multilaterales, ¿hará que a los servicios públicos puedan acceder sectores cada día más pobres o recientemente empobrecidos?
 - 7) ¿Cuál ha sido el efecto de la descentralización como parte del proceso de democratización en la región y principio de relación entre los gobiernos centrales y regionales? ¿Se ha hecho la suficiente desconcentración de recursos que permita la autonomía regional o local? ¿La interlocución abundante de los servicios legales alternativos dentro del campo urbano qué nuevos retos enfrenta? Su labor se concentra en la legalización de títulos, en la reclamación por servicios, en la promoción comunitaria: ¿cuáles son los alcances y límites de esa labor?
 - 8) La democratización de los Estados latinoamericanos presenta algunas variantes no deseables. Existe una tendencia a reforzar el régimen presidencialista a través de la implantación de estatutos de seguridad. Países como el Perú poseen regímenes de excepción "legalizados". El fenómeno de la corrupción conllevó la salida de dos presidentes latinoamericanos en Brasil y Venezuela. Guatemala tiene un gobierno de transición ante el rechazo de un autogolpe de Estado. Haití hace esfuerzos para restaurar un régimen constitucional con grandes dudas sobre su estabilidad. ¿Está América Latina condenada a no poder gobernarse bajo la democracia? ¿O es que subsisten o se vislumbran otras posibilidades de organización social que no han tenido manera de surgir?
 - 9) Frente a estos cambios, ¿cuáles son las potencialida-

des de los servicios legales alternativos? ¿Es posible pensarse como un movimiento con las condiciones suficientes para reexaminarse y generar mecanismos de evaluación de sus actividades? ¿Es posible para ILSA, como animadora de una red, replantearse a sí misma sus metas y programas para consolidarse como alternativa de articulación acorde con la nueva situación?

ILSA y el nuevo contexto

Ante el nuevo contexto y ante estas y otras muchas preguntas, ILSA ve la necesidad de iniciar una nueva etapa en su labor de promoción de los servicios legales y de una red de intercambio y acción entre ellos. Para ILSA es más que evidente la necesidad de replantear una buena parte de sus temáticas, formas de acción, etc., sobre la base de las necesidades, inquietudes y agendas de los grupos y abogados(as) comprometidos con un trabajo jurídico alternativo en nuestro subcontinente. Para ello es necesario identificar no sólo el contexto sino sus relaciones concretas con el trabajo particular de los servicios legales y las reivindicaciones de los movimientos o sectores sociales con quienes está ligado. De este ejercicio deben finalmente surgir las bases de una agenda renovada en sus temas, formas de acción y objetivos, no sólo para contemporizar nuestras luchas sino para aprovechar el trabajo hecho y el particular momento de reconocimiento del trabajo jurídico alternativo.

Bajo el anterior entendimiento, ILSA quiere promover al interior de la red, sus inquietudes y proyectos en relación con la que hemos denominado una nueva etapa en la misión de ILSA. Si bien las metas de esta etapa reproducen los objetivos clásicos de la misión de ILSA, complementariamente se incluyen nuevos propósitos relacionados con las preguntas anteriores. Así, esquemáticamente, algunos de nuestros objetivos son:

- Promover la ampliación y consolidación de una red de servicios legales alternativos y prácticas jurídicas populares comprometidas con la transformación de la sociedad en América Latina.
- Entender y abordar las relaciones entre el actual contexto de globalización y reorganización política y económica y la orientación y contenido del trabajo jurídico popular y los servicios legales alternativos en América Latina.
- Crear espacios de relación e intercambio a nivel del trabajo jurídico popular que se viene realizando en Africa, Asia y Norte América.

Como objetivos específicos tenemos:

- Actualizar el directorio de organizaciones, grupos o personas comprometidas en el desarrollo de prácticas jurídicas populares y alternativas.
- Actualizar el marco de información en torno a los objetivos, campos de acción, métodos de trabajo, límites y logros del trabajo jurídico popular y los servicios legales alternativos en América Latina.
- Construir en diálogo permanente con los grupos, formas de evaluación que permitan reconocer los alcances y límites del trabajo jurídico popular y los servicios legales alternativos.
- Centralizar y diseminar a través de nuestro boletín "Portavoz" toda la información en torno al trabajo periódico de los grupos y los aportes críticos provenientes de su trabajo.
- Consolidar la producción teórica y analítica de los grupos de servicios legales a través de un boletín bibliográfico sobre las relaciones entre el trabajo jurídico, las luchas sociales y el nuevo contexto.
- Explorar nuevas formas de comunicación e intercambio ágiles y acordes con las nuevas posibilidades tecnológicas.
- Afianzar la formación y los aportes investigativos del equipo de ILSA en líneas temáticas como el medio ambiente, las transformaciones económicas y las luchas de género en sus relaciones con la dinámica y proyección del trabajo jurídico popular y los servicios legales alternativos.

Etapas de trabajo El momento actual de los servicios legales y promoción de una perspectiva de contexto:

Fase I (1994)

Si bien la labor de red de ILSA ha permitido un contacto permanente con el grueso de servicios legales latinoamericanos, el intercambio diario e inmediato no nos ha permitido mantener un mapa actualizado de los temas, acciones, preocupaciones y expectativas de los grupos y los abogados(as) alternativos. En muchos casos, la dinámica de casos diarios propia de estos últimos, riñe con la posibilidad de actualizar y sistematizar gran parte de su trabajo y experiencia con miras a socializar y fortalecer la red. Por esta razón, una gran parte de la relación con ILSA ha estado enmarcada en acciones particulares y apoyos claramente delimitados.

Por las anteriores razones, hoy, en momentos donde los cambios abren un haz de preguntas y expectativas al trabajo de los S.L., es altamente pertinente actualizar de manera sistemática la información sobre su momento actual.

Dicha actualización, no puede ubicarse solamente en el plano de renovar la información que se tiene (¿qué hacen? ¿cuántos hay? ¿de qué temas se ocupan?). Adicionalmente, esta primera fase debe ser la oportunidad para interrogar las prácticas ante los cambios del contexto, como la mejor forma de prefigurar las bases para una agenda de acción común hacia el futuro.

En estos términos, ILSA se propone actualizar el directorio de servicios legales y abogados(as) comprometidos con causas populares, conjuntamente con la promoción de la sistematización de experiencias relevantes de trabajo jurídico a lo largo de América Latina. Complementariamente, se tiene proyectada la convocatoria a dos concursos temáticos (mujeres o laboral o pobladores, etc.) dirigidos a los grupos y abogados(as), con el fin de hacer expresos los interrogantes, límites y posibilidades del trabajo jurídico popular ante los cambios en el Estado, la administración de justicia, el modelo económico, etc.

Los posibles productos de este primer año son varios. En principio, se espera contar con una información actualizada, altamente sistematizada y socializada al interior de la red, con miras a emprender un trabajo subregional de fortalecimiento de la misma y de búsqueda de nuevas formas de acción ante el nuevo contexto.

Simultáneamente, esperamos dejar las bases para estimular una reflexión de contexto en los grupos, con el objetivo de desarrollar análisis y acciones más pormenorizadas, a propósito del trabajo subregional de la segunda fase del proyecto.

Con los resultados de las actividades anteriores, ILSA ofrece producir distintas reflexiones que agrupen los aportes informativos y analíticos nacionales, con el fin de tener unos puntos de referencia para las actividades y objetivos de la segunda etapa.

**Desarrollo y establecimiento
de una plataforma latinoamericana
de los servicios legales para el siglo XXI:
Fase II (1995-1996)**

Actualizado el panorama del trabajo jurídico popular y sentadas las bases generales de una perspectiva y reflexión de contexto, la segunda fase del programa (1995-1996) pretende hacer énfasis en el trabajo subregional con base en los siguientes objetivos:

- Reconocer y recoger las particularidades sociales, políticas y económicas en donde acontece la práctica jurídica, para entrar en un diálogo más concreto y

fecundo sobre los retos venidos del nuevo contexto y las necesidades particulares del trabajo legal alternativo en cada realidad nacional.

- Actualizar y fortalecer las redes nacionales de servicios legales de manera más cercana y detallada, estimulando simultáneamente espacios de formación de nuevos abogados(as) y profesores interesados en promover un entendimiento y uso alternativo del derecho.
- Sentar las bases de una plataforma latinoamericana más sólida por parte de la red promovida por ILSA, como producto final donde consignar el papel y los retos de la red para el siglo XXI.

La base de trabajo de esta segunda fase contaría con la preparación de documentos nacionales de análisis sobre el momento y papel de los servicios legales en cada uno de los países de América Latina. Estos documentos y su socialización en cada subregión irían a sentar las pautas de un encuentro subregional de grupos y abogados(as) que finalmente nutrirán la conformación y desarrollo de una agenda latinoamericana al interior de los abogados(as) y grupos de servicios legales.

Son varias las temáticas a abordar como parte de las actividades mencionadas anteriormente. Algunas serían: las principales temáticas de acción del trabajo legal (mujer, lucha por la tierra, derechos humanos, etc.); los obstáculos al trabajo y sus posibles explicaciones; las tendencias al interior del trabajo jurídico popular; las formas de acción legal y extralegal y la crisis del Estado-nación: un balance; el momento político y social nacional y el trabajo jurídico popular: relaciones, estrategias, etc.; la acción legal y el nuevo papel de la administración de justicia; la privatización y la reivindicación de servicios y políticas públicas; modelos de evaluación del trabajo jurídico popular; el actual papel económico de la mujer y las luchas de género; los retos de la red promovida por ILSA: ¿cómo utilizar y fortalecer la red en el nuevo contexto?, etc.

La socialización y discusión permanente de estos y otros temas, antes y después de los encuentros mencionados, podrá desarrollarse a través del correo electrónico, las publicaciones de ILSA y otros mecanismos en lo posible amplios y rápidos.

Complementariamente, ILSA quiere hacer un mayor énfasis en la promoción de espacios de formación e intercambio entre los grupos. Para ello se tiene previsto el desarrollo de una serie de intercambios (pasantías) de abogados(as) pertenecientes a los distintos grupos de servicios legales en cada subregión.

Con esta fase, ILSA espera contribuir a la ampliación y consolidación de las redes nacionales y de la red latinoamericana.

americana de servicios legales a través de nuevas formas de comunicación e intercambio y del reconocimiento de las principales temáticas de trabajo en la región. El objeto final de esta etapa es la construcción de una nueva agenda de trabajo para la red ILSA, a la luz de las nuevas necesidades y retos de los servicios legales.

El presente proyecto y las inquietudes en que se fundamenta tienen el carácter preliminar de una propuesta. En tal sentido, no es un proyecto de ILSA sino una convocatoria a la red de servicios legales en América Latina para incorporar y asumir nuestros retos y estrategias, tras los muchos cambios en el escenario donde nació y creció este trabajo. Este momento y las ideas promovidas a propósito de ello, establecen las condiciones para consolidar y proyectar la experiencia y objetivos de los servicios legales, más allá de las prácticas diarias, los espacios cotidianos, las innovaciones estratégicas, etc., que a pesar de su origen alternativo pueden terminar siendo tradicionales por fuerza y virtud de los cambios.



Presentación

Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica: El caso de los expulsados indígenas, por supuestos motivos religiosos (Chiapas, México)

María Magdalena Gómez Rivera

Abogada

Trabajo presentado en el Concurso Pluralismo Jurídico y Derecho Indígena, organizado por ILSA en 1993.

El propósito del trabajo que presentamos es intentar un acercamiento a la problemática que subyace en el fenómeno de las expulsiones de indígenas en el Estado de Chiapas, México, motivadas, en apariencia, por divergencias religiosas. Ubicaremos el análisis en un marco de revisión crítica a las tesis que hemos compartido sobre la vigencia de un orden normativo propio de los pueblos indígenas. También lo haremos en una perspectiva de reflexión sobre las posibilidades que ofrece la nueva corriente de juridización que se ha iniciado tanto en el ámbito internacional y nacional, como en el propio Estado de Chiapas.

Para cumplir con los objetivos enunciados, nos apoyaremos en la reconstrucción del discurso que primó en la audiencia pública convocada por el Congreso del Estado de Chiapas los días 22 y 23 de abril de 1993. Dada la amplitud de

* Todo el material de base utilizado para el presente trabajo parte de las ponencias presentadas en la audiencia pública analizada y de las notas personales y entrevistas informales a los asistentes a dicho evento. El Congreso del Estado editó una memoria de 300 páginas que contienen el total de los trabajos y el relato de la discusión.

las ponencias y la cantidad de participantes, hemos seleccionado lo que a nuestro juicio es representativo en dicho evento.

**Breve
caracterización
del proceso de
juridización**

Durante la última década se ha desarrollado un proceso creciente hacia la juridización de las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado. Dentro de esta tendencia observamos que la mayoría de los países de América Latina han incorporado cambios en sus constituciones para reconocer que son y han sido naciones pluriculturales. En el caso de México se han realizado reformas de diverso orden:

- Se adicionó la Constitución con un nuevo primer párrafo al artículo cuarto. En él se establece el compromiso de que la ley proteja y regule las formas de organización social, cultura, usos y costumbres, lenguas, así como que se garantice el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.
- Se ha ratificado el Convenio 169 de la OIT, por lo que ya hace parte de la legislación nacional.
- La legislación penal federal incorpora ya algunos elementos procesales, como la obligación del traductor, el peritaje cultural y la necesidad de "tomar en cuenta las costumbres del procesado indígena al dictar sentencia". Asimismo, la nueva ley agraria asume una recomendación similar para los asuntos de su materia.
- A nivel de las entidades, los Estados de Chiapas, Oaxaca e Hidalgo han reformado sus constituciones locales en el mismo sentido de las normas de orden federal.

Toda esta normatividad constituye, sin duda, un marco programático que demanda reformas específicas. Una de sus principales limitantes es que conserva el principio que data de las Leyes de Indias, en el sentido de que se aplicarán siempre y cuando "no contravengan" las respectivas leyes nacionales. Es decir, desde hace quinientos años, la legislación en materia indígena ha tenido un carácter subordinado y generalmente no vinculante. Por ello es importante recordar que el contenido de este proceso de juridización no refleja la plataforma de reivindicaciones históricas de los pueblos indígenas. Expresa, eso sí, el estado actual de la contienda por el derecho a la diferencia.

Por otra parte, hasta ahora las reformas comentadas sobre pueblos indígenas constituyen meras adiciones no armónicas y hasta contradictorias con la concepción prevaleciente en la teoría general del derecho que supone un Estado y una nación homogéneos. La necesidad de asumir en todas sus implicaciones el principio de pluralidad jurídica demandaría

la creación de un orden jurídico de la diversidad que otorgara capacidad y legitimidad a los pueblos indígenas, para dirimir en su interior una serie de dinámicas que les son propias. Sin embargo, para alcanzar estos espacios se requiere una mayor presencia del movimiento indígena y una auténtica voluntad política tanto en el Estado, como en el conjunto de la sociedad.

**Características
del conflicto
causado por las
expulsiones de
indígenas por
supuestos
motivos religiosos**

A partir de 1974 se empezó a agudizar un fenómeno cuyos antecedentes datan del siglo XIX: la expulsión de indígenas por motivos religiosos. La apariencia del fenómeno era que, debido a la penetración de sectas protestantes y de otros tipos, se hacía tal labor de proselitismo que provocaba el cuestionamiento de la religión considerada y asumida como indígena, aun cuando ésta es resultado del sincretismo con la católica. Dicho cuestionamiento se traducía en el rechazo por parte de los "conversos" a participar de los cargos y fiestas religiosas; en algunos casos se negaban a realizar todo tipo de trabajo comunitario, alegando que era contrario a la Constitución Mexicana. Ante esta situación, los mecanismos tradicionales de conciliación fueron paulatinamente desplazados por medidas coercitivas que en ocasiones llegaron a la violencia extrema de la expulsión.

Como uno de los múltiples antecedentes de este conflicto, cito el caso de la reunión organizada en octubre de 1987, en el Instituto Nacional Indigenista, con las autoridades de Chenalhó Chiapas. En ella pudimos observar y prácticamente participar de un juicio donde las autoridades indígenas cuestionaban a un grupo de evangelistas y éstos se defendían. A los de "fuera", las autoridades demandaban respaldo a su posición, como una consecuencia lógica de nuestro discurso sobre la existencia de un orden jurídico interno que debería ser reconocido. Los evangelistas apelaban a nuestra "protección" en aras de los derechos humanos contenidos en la Constitución. Desde esa difícil posición, pudimos observar que la lógica de la argumentación poco tenía que ver con la libertad de creencias en el sentido clásico o con la discusión sobre la religión válida u "oficial".

El problema era de otro orden, los evangelistas estaban cuestionando el poder tradicional y afectando uno de los espacios de cohesión aún vigentes, como es el de la fiesta. A tal punto llegaba esta posición de las autoridades, que llegaron a plantear a los evangelistas que no importaba que no creyeran en su religión pues lo que interesaba era su cooperación económica. Es decir, en la realidad material de estos pueblos, resulta cada vez más difícil la realización de las fiestas en virtud de los gastos que genera y de la pobreza que prima en esa región.

Los evangelistas alegaban que por qué habrían de cooperar en la fiesta de unos santos en los que no creían. Tiempo después negociaron que los evangelistas mantendrían sus propias creencias pero que cooperarían con el pueblo. Sin embargo, en otros casos la conciliación no ha sido posible, entre otras razones porque se trata de conflictos de poder donde la influencia del cacicazgo se arroja en la diferencia religiosa para encubrir la intención de acaparar las escasas extensiones de tierra y las pertenencias, enseres y animales domésticos de los expulsados. También hay ocasiones en que el conflicto está vinculado a los problemas políticos de la región, como en el caso de las divergencias entre las diversas tendencias del magisterio organizado o incluso entre el partido oficial y los de oposición. En el fenómeno que comentamos, la esencia del conflicto no es estrictamente étnica.

Por su parte, las sucesivas administraciones de gobierno, tanto estatal como municipal, adoptaron una posición de "dejar hacer", que tenía como origen la hegemonía del partido oficial en esas regiones donde en no pocas ocasiones una representación servía para el partido oficial, para el poder tradicional y para el municipal. Esta posición ha variado en la medida en que la magnitud de las expulsiones ha crecido y otros sectores de la sociedad se han sentido afectados; es el caso de los habitantes de la Ciudad de San Cristóbal de las Casas, en cuyos alrededores se han instaurado colonias de indígenas expulsados. El problema llegó a un punto crítico en San Juan Chamula, el pasado primero de abril:

- a) El 31 de marzo, las autoridades municipales de San Juan Chamula ordenaron detener a 62 personas del paraje "El Pozo", del mismo municipio.
- b) La noche del 31 de marzo, un grupo de indígenas expulsados detuvo a tres personas de San Juan Chamula, al juez, al síndico y al chofer de la presidencia, quienes permanecieron detenidos en la colonia "La Hormiga" (colonia de expulsados).
- c) El día 1º de abril por la mañana, miles de indígenas provenientes del municipio de San Juan Chamula se aproximaron al municipio de San Cristóbal de las Casas y alrededor de las diez de la mañana se presentó un conato de enfrentamiento, pero más tarde unos ocho mil indígenas del municipio de San Juan Chamula, encabezados por autoridades y caciques del municipio, agredieron con arma de fuego, piedras y garrotes a los habitantes de las colonias "Getzamani" y "La Hormiga" del municipio de San Cristóbal de las Casas, destruyendo y saqueando viviendas, y dis-

persando con golpes indistintamente a hombres, mujeres, ancianos y niños.¹

Los hechos mencionados llevaron al Gobierno de Estado a buscar solución drástica a este conflicto. Se elaboró una iniciativa de reforma al Código Penal del Estado, con el objeto de castigar con prisión a los expulsores, tanto a nivel intelectual (autoridades indígenas que tomen la decisión) como material (los miembros de la comunidad que ejecuten la decisión de sus autoridades). En el propio texto de la iniciativa(3), el Ejecutivo Estatal sugiere al Congreso la realización de una audiencia pública para allegarse mayores elementos al respecto.

La audiencia pública en el Congreso del Estado de Chiapas

La audiencia fue organizada por el Congreso del Estado, los 45 ponentes, invitados previamente, representaban una amplia gama de sectores: los afectados, es decir los indígenas; los que opinaban desde su acompañamiento directo a los indígenas, como los académicos o los grupos de derechos humanos; las iglesias asistieron en su carácter de parte interesada o intermediaria, los evangelistas llevaron a sus abogados; también estuvo representada la iniciativa privada, obviamente no indígena, que de alguna manera se reivindicaba como parte afectada en sus intereses por la masiva llegada de los indígenas a "su" espacio urbano.

Un primer elemento para destacar es que el escenario físico de la audiencia estaba dividido en dos espacios: el interior del salón de sesiones para los invitados oficiales; afuera, en la explanada que da entrada al Congreso, estaban cerca de 200 indígenas que veían por televisión las discusiones en español sobre un asunto que les era vital y que de hecho les excluía, aun cuando allí contaban con cierta representación. Su permanencia durante la extenuante sesión de dos días, mostraba la preocupación que sentían por los resultados de dicho evento. Por algunos indicios observamos que el grueso de los presentes eran partícipes de las decisiones o ejecuciones de expulsión. Paradójicamente, la presencia de los expulsados fue mínima, principalmente a través de iglesias diferentes a la católica.

1 Datos sistematizados en la ponencia de Juan Carlos Martínez, Centro de Estudios Antonio de Montesinos, A.C., 22 de abril de 1992.

Análisis del discurso de los sectores representados en la audiencia pública

El Presidente de la Comisión Permanente del Congreso del Estado de Chiapas, Dip. Roger Grajales González, instaló la sesión señalando la nueva orientación de la política indigenista que busca incorporar el derecho a la diferencia, sustentándolo en el ámbito de la cultura y en la necesidad de normas especiales para la administración de la justicia penal. Asimismo, ofreció un amplio panorama del problema de las expulsiones, incorporando dentro de sus posibles causales, factores distintos al conflicto propiamente religioso, como la defensa de la cultura o como una "conducta para encubrir privilegios u obtener beneficios injustificados".

Al concluir su intervención, enunció una serie de interrogantes: "¿Están las garantías individuales por encima de la garantía social del respeto a la cultura de los pueblos?", "¿o ésta debe prevalecer, como ellos lo piden, o pueden hacerlos convivir?", "¿el respeto a las culturas indias debe ser casuístico, o pleno y generalizado?", "¿debe clasificarse desde nuestra perspectiva mestiza, cuáles usos, costumbres y tradiciones deberán ser objeto de reconocimiento y respeto?", "¿es ese, finalmente, el camino por el que habrá de transitar nuestro indigenismo?", "¿los indígenas, antes de indígenas, son ciudadanos mexicanos?", "¿debe hacerse prevalecer, por encima de todo, el principio de legalidad?", "¿alguien también se ha preguntado cuál es la tradición que impide que el Gobierno incida en la vida de las comunidades para evitar impulsos antisociales como estos de las expulsiones y de la violación de sus relaciones sociales?", "¿penalizar es la solución?", "¿es posible, jurídicamente, dar forma a un tipo penal para resguardar los valores culturales de los indígenas, considerados aisladamente?"

Principales argumentos de los indígenas tradicionalistas

1. "Los indígenas queremos que cuando se hagan leyes, nos tomen en cuenta, porque nunca lo han hecho; no podemos aceptar que los protestantes se burlen de nuestras imágenes y de nuestros santos de la iglesia y luego que se pongan a insultar nuestros sacramentos que para nosotros son sagrados y así enseñamos a nuestros hijos. Por eso creemos que por las costumbres y tradiciones deben hacerse ley y no al revés." Otra crítica a los evangélicos fue una suerte de ofensa al nacionalismo, al señalar que fomentan la falta de respeto a los símbolos patrios, la bandera y a "nuestros héroes de la nación". Además, propusieron una ley para la protección y desarrollo de las costumbres y tradiciones, las lenguas y las culturas de las etnias que integran el Estado. La lógica de la conciliación se ve claramente

reflejada en ella al establecer que: "los líderes o pastores de cualquier secta religiosa sean sancionados ante la ley, por realizar actos de proselitismo en las comunidades indígenas comprendidas en el territorio chamula; las personas que se detecten practicando religión fuera de la católica tradicional, primero serán amonestadas de manera que suspendan esa práctica; si reincide, será motivo de darle un cargo religioso tradicional (mayordomo, alférez, etc.); cuando algunos integrantes de la comunidad no acaten las disposiciones anteriores, será motivo de desconocer su lugar de origen, es decir, será motivo de expulsión por no cumplir con las tradiciones y costumbres de su pueblo." (Enrique Gómez Patishtan, representante indígena de San Juan Chamula)

2. En la tónica del discurso de equiparación de las expulsiones con la defensa de las costumbres y tradiciones, varios representantes indígenas centraron su participación en la lectura de los cargos y tradiciones de su pueblo. Por ejemplo, el presidente municipal de Mitontic, Chiapas, enunció las fiestas tradicionales: San Sebastián, carnaval, San Miguel (la feria más grande del pueblo), Jesús de Buena Esperanza, Virgen del Rosario, Santa Lucía. Además, resaltó sus costumbres tradicionales: el cambio de autoridades tradicionales, que se efectúa el 31 de diciembre de cada año; el rezo (*mixa*), que se efectúa en los lugares sagrados; las celebraciones del cuarto viernes, de la semana santa, del día de los difuntos, del nacimiento del niño dios; la danza, la música y la toma de protesta tradicionales; el vestuario y la lengua; el respeto a los mayores de edad, a las autoridades y a la jerarquía de los cargos políticos tradicionales; la participación en los trabajos comunitarios y municipales; la cooperación económica para las celebraciones tradicionales; la elección de autoridades tradicionales; el calendario tradicional, las numeraciones ordinales y cardinales.

La intervención del representante indígena de Mitontic concluyó con la propuesta de una ley que establezca la obligatoriedad de la costumbre; el elemento a destacar es el de la mezcla que hace entre la obligatoriedad de las normas indígenas y las nacionales. En materia agraria señaló: "aprovechar las tierras que posean en forma lícita de acuerdo con los artículos de la ley de la reforma agraria." Por otra parte, clasificó los cargos en tradicionales y "políticos", don-

de estos últimos están contenidos en la legislación nacional, como: presidente municipal, síndico, regidor, representante de bienes comunales, etc. (Intervención de Pascual Gustavo Rodríguez Méndez, presidente municipal de Mitontic)

3. En contraste con las anteriores intervenciones, el representante indígena de Tenejapa, Chiapas, ofreció testimonio de que en su pueblo sí se ha logrado la convivencia pacífica entre creyentes de distintas religiones. Indicó que entre ellos el cambio de religión no ha implicado el desconocimiento a la costumbre tradicional, a las fiestas y a toda la cultura. Asimismo los evangelistas han cumplido los cargos tradicionales que les han encomendado. La razón para ello es que "se han conducido como verdaderos grupos religiosos y no políticos." Concluyó señalando que "Tenejapa sigue y seguirá conservando sus costumbres y tradiciones, garantizando a los grupos religiosos el respeto a sus derechos constitucionales, así como éstos garantizan el respeto a la cultura, tradición y costumbres. Concluimos con que el grado de madurez es el resultado para vivir juntos sin problemas." (Intervención de Juan Santiz Guzmán, Tenejapa, Chiapas)

Intervención del representante de expulsados de Chaonil, Oxchuc, Chiapas, C. Jacobo López Santiz

"El año de 1985 fue muy duro en mi comunidad. Empezaron a corretearnos, así como los demás que fuimos a la marcha, que no queremos ser enemigos del Gobierno. Y los que tienen cargos empiezan a golpear a nuestras comunidades o a desnudar a nuestros compañeros y somos de la misma sangre, no son otras personas. Sea ladinos, sea indígena, somos iguales. Nos corrieron, nos quemaron las casas, mataron nuestros animales, acabaron nuestra semilla. A mí no me gusta lo que están haciendo porque mi trabajo es en el campo. Me corrieron porque no me gustó lo que hacen los contrarios ... Por eso ahora no estamos en la escuela porque ya nos corrieron, están ellos con las armas en la mano ... porque no entienden los demás que son democráticos ellos, no pienso yo sí son democráticos ..." (En este testimonio claramente se refleja que la expulsión se originó en el contexto de las pugnas del magisterio entre los democráticos y los oficialistas).

Principales argumentos de las iglesias

a) la jerarquía de la iglesia católica

1. "La iglesia católica debe apoyar los legítimos esfuerzos que se hacen para que se reconozca la autonomía y la autodeterminación de los grupos indígenas,

como sujetos de su propio desarrollo y no meramente como destinatarios de una acción paternalista de las instituciones. Los tres obispos de Chiapas coincidimos en afirmar que se deben salvaguardar y promover las auténticas culturas de los pueblos indígenas ... Tenemos que lamentar agresiones a su religiosidad popular, imposición en lugar de evangelización, proselitismo de diversos grupos religiosos separados de la iglesia católica, advenimiento de ministros culturales que han fomentado el sincretismo y la explotación de la ignorancia religiosa, desintegración y división de la comunidad indígena, radicalización contra el legítimo valor cultural de la fiesta, pérdida del principio de autoridad y otras agresiones más.

"En el caso que nos ocupa de San Juan Chamula, no se trata de un pleito religioso entre católicos y denominaciones no católicas, sino de tradicionalistas llamados ortodoxos que tienen el poder y expulsan al grupo minoritario, sea del credo que sea. Para ejemplo, tengo yo en mi diócesis el paraje Rincón Chamula, en su mayoría católicos, que también fueron expulsados de su pueblo original, hace ya algunos años.

"El respeto por los derechos humanos está por encima de etnias y de credos y la observancia de las leyes de nuestro país y de nuestro Estado de Chiapas nos deberán custodiar y regir a todos por igual." (Mons. Felipe Aguirre Franco, obispo de la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez)

2. "La cultura de un pueblo, con todos sus ritos, idiomas, tradiciones y costumbres, por más ancestrales que sean y por más que sean su identidad más profunda, no se puede imponer a todos los individuos. Cada ciudadano conserva la capacidad de aceptar esa cultura del medio ambiente donde reside, o vivir de otra manera. Aunque la mayoría juzgue que su decisión no es acertada, tiene el derecho de cambiar, siempre y cuando no lesione la libertad de los demás ... Se le debe exigir respeto y comprensión hacia el resto de la población, incluso que colabore en acciones verdaderamente comunitarias, pero nunca se le puede imponer un estilo de vida o acciones que no vayan de acuerdo con sus convicciones más profundas ... Las costumbres son para el hombre y no el hombre para las costumbres.

"Tampoco es válido alegar que la costumbre, la tradición y la cultura de un pueblo crean un derecho o una ley interna de la comunidad, que no se pueda cam-

biar. Hay costumbres muy arraigadas y que no por ello son legítimas. Por ejemplo, era parte central de la cultura azteca el ofrecer sacrificios humanos ...

"Y en el caso concreto de los pueblos donde se quiere seguir profesando la religión católica, no es el pueblo, ni la mayoría, ni las autoridades civiles, quienes tienen la última palabra para decidir cuáles son las costumbres más conformes con el evangelio de Jesucristo. La decisión definitiva es del Papa y de los obispos, puestos por voluntad del mismo Jesucristo para presidir su iglesia ... Si un pueblo se empeña en seguir sus costumbres y no acredite al papa ni al obispo, sus acciones no se pueden achacar a la jerarquía católica." Concluyó sugiriendo que en caso de aprobarse la penalización de las expulsiones, su entrada en vigencia se aplaze un año para informar debidamente a los involucrados. (Mons. Felipe Arismendi, obispo de la Diócesis de Tapachula Chis.)

3. "Tras las expulsiones están agazapadas intenciones de control político, económico o religioso, que no toleran el espíritu crítico que emerge de una toma de conciencia de la responsabilidad histórica, sea que ésta se origine en los ámbitos de la conciencia psicológica o de la conciencia ética, motivada por razones filosóficas o religiosas. Explicitar esas razones en clave religiosa en un fenómeno que se da en Irlanda o en Israel, como en Chiapas o en Chamula.

"Las expulsiones se han llevado a cabo en favor de un grupo minoritario que quiere continuar reteniendo un dominio económico (transportes, distribución de bebidas) y mantenerse en el poder ... Sin embargo, no desconocemos que algunos grupos religiosos tienen actitudes agresivas e irrespetuosas hacia la comunidad." También argumentó sobre el dinamismo de la cultura y el absurdo de pretender que algunas de ellas se mantengan aisladas de las otras, incluyendo en su ponencia la siguiente cita: "Años hace un Tzeltal decía: 'Ahora que ya sé que el tiempo es distinto de las cosas y que las cosas no cambian solas, sino que el hombre es el que las cambia, entiendo que debo vivir mi tiempo mejorando las costumbres que yo recibí. Porque tendría vergüenza de entregar a los que vienen después de mí, las costumbres que yo recibí, sin haber hecho algo por mejorarlas'.

"Estamos convencidos de que la emergencia continental del Indio tiene un destino no reconocido: darle a América Latina valores comunitarios que no ha

poseído ... por eso mismo requerimos de las comunidades indígenas que mantengan su verdadera identidad ... El desarrollo económico armonizado con el desarrollo comunitario dejó de estar ya en la entraña de muchas comunidades indígenas. El sistema de cargos que ofrecía la oportunidad de dar un servicio a la comunidad para lograr una nivelación económica, no se aplica a los que se enriquecen, porque son éstos los que detentando el poder y sin mística de servicios, dan cargos a sus contrincantes económicos o políticos, reales o potenciales, o a los que surgen con espíritu crítico y que son precisamente los que permitirían el avance y evitarían el anquilosamiento o el aislamiento esterilizante de la cultura."

Planteó además que esta crisis se revierte y obliga a una revisión de nuestra "cultura" mestiza. "El rechazo generalizado a la persistencia de un partido oficial en el poder y a su identificación con el Estado, muestran su límite histórico." Por último señaló que es necesario un acuerdo donde participen expulsados y expulsos: "Para que juntos definan los mecanismos de convivencia e integración, más allá de las diferencias religiosas y planteen el futuro desarrollo de su cultura."

También hizo un llamado a las diversas iglesias para realizar conjuntamente una autocrítica y asumir la responsabilidad que corresponde en este complejo problema. (Mons. Samuel Ruiz García. Leído por Gonzalo Ituarte en representación de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas)

b) El templo cristiano de Tuxtla Gutiérrez Chis

"Hagamos un intento de identificar la verdadera causa, no es difícil. Se trata de la indisposición de una mayoría a convivir con una minoría sobre bases de igualdad, no por acciones de esta minoría sino por sus maneras de ser que son diferentes de las del grupo mayoritario. Esto define el problema de inmediato. La palabra importante aquí es 'diferencias' y qué hacemos para confrontarlas.

"El ideal del pluralismo cultural como filosofía social es el de 'diferentes pero iguales' ... que todos los miembros, sean mayoría o minoría, tienen el derecho de retener su afiliación étnica, cultural o religiosa."

Señaló asimismo que la fuerza motriz de las expulsiones son los "intereses creados de caciques o ganancias financieras." (Dr. Sergio Franco, pastor titular del Templo Cristiano)

c) Alianza de pastores del Estado de Chiapas

"El problema de la expulsión que están viviendo algunas personas de los altos de Chiapas, no es religioso, es una acción de intereses personales, que promueven una concepción equivocada de lo que es cultura, tradición y costumbres, pisoteando abiertamente nuestra constitución política."

Enseguida hizo un listado de los artículos y garantías que se tienen como ciudadanos mexicanos, "no importando raza, costumbre, cultura o religión" y concluyó proponiendo la aprobación de la iniciativa que penalice las expulsiones. (C. Juventino Sánchez Méndez, presidente de la Alianza de Pastores del Estado de Chiapas)

d) Foro nacional de iglesias cristianas evangélicas de Puebla

"En este tiempo nuestro país se prepara para entrar de lleno a la modernidad económica ... No podemos en este precioso tiempo, en nombre de añejas tradiciones negativas, que han impedido el desarrollo de México, volver la cara al pasado y soñar con la Inquisición, el Santo oficio o el dominio de una expresión religiosa, en la vida política de nuestro país, cuya jerarquía -no sus fieles- han traicionado repetidamente a la patria.

"Debemos sí apoyar y consolidar las tradiciones positivas de nuestro pueblo autóctono, como son su lenguaje y su natural deseo de conocer al dios vivo, como son su libertad de expresión, artística, folklórica y patriótica, como lo es su bondad, su hospitalidad y alegría de vivir."

Citó los artículos sobre libertad de religión contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Convención Americana de Derechos Humanos, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la proclamación de la Asamblea General de la ONU, del 25 de noviembre de 1981-36/55, sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o en las convicciones.

Concluyó apoyando enfáticamente la iniciativa de penalizar las expulsiones y solicitando "que no se preserven tradiciones negativas en los pueblos y comunidades, como el alcoholismo en las fiestas de mayorazgos, como la idolatría pagana en procesiones religiosas, como el ocio desmedido, cooperaciones forzosas que se canalizan a fiestas y no a fines productivos." (C.P. Manuel Guzmán Pérez, representante del Foro Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas)

e) Templo Auditorio Cristiano de Tuxtla Gutiérrez Chiapas

"Si por conservar el folklore chiapaneco, obligare a mis hijos a hablar el dialecto de mis ancestros, ¿cómo conseguire la superación de mi comunidad? Ahora bien, uno de los derechos inherentes al ser humano es la libertad de actuar como mejor

le convenga. En este ejemplo trataré de enseñar a mis hijos el idioma con el cual se puedan desenvolver en un cambio de acción más amplio y no limitarlos a la región donde nacieron. Nuestra labor como líderes espirituales se concreta a presentar únicamente el camino de la verdad que es el evangelio de Jesucristo ... donde el individuo va a dejar de ser esclavo de sus vicios y pasiones, atiende con más esmero a su familia y se convierte en un ciudadano responsable, todo ello es el principio de un país más próspero."

En conclusión, acepta la iniciativa de penalizar las expulsiones para no imponer ni obligar a nadie a la conservación de la cultura. (C. Andrés Castelazo Noguera, representante del Templo Auditorio Cristiano, Tuxtla Gutiérrez Chis.)

**Principales
argumentos de
abogados y juristas**

Desde la defensa de los expulsados

- a) "Hace 27 años, según nuestros registros, comenzó en San Juan Chamula lo que hoy indebidamente llaman algunos 'conflicto religioso' ... Durante todo este tiempo se han dado la mano en Chiapas la complicidad de las autoridades que consienten y solapan las expulsiones y la impunidad de los que las promueven y ejecutan" ... Los que han reaccionado, algunos observadores a distancia, estudiosos e intelectuales han pretendido hacer una reconciliación entre ciencia e ilegalidad, para esgrimir como elemento de sustentación de las expulsiones la defensa a ultranza de una pretendida identidad cultural.

"No hay en este asunto tal cosa como valores indígenas y valores mestizos. Hay, impunemente violados, derechos del hombre soportados en valores universales que trascienden a nuestros regionalismos. A la luz de esta declaración no es exagerado afirmar que la expulsión de más de diez mil indígenas por motivos de apariencia religiosa, representa el más grande genocidio que se ha cometido en México durante el último cuarto de siglo.

"Estas son contradicciones que pretenden reforzar otra no menos ilusoria: que las sociedades indígenas pueden constituir un régimen de excepción dentro de un estado de derecho.

"No hay, de ninguna manera posible, la oportunidad de hacer convivir una ley tradicional excluyente con la norma constitucional, así se aleguen derechos de pueblos."

Concluyó ponderando la iniciativa de penalizar las expulsiones porque "abre un camino sin retorno en el tratamiento del conflicto. Si no se aprueba, los cac-

ques chamulas lo entenderán como una permisión del Estado para seguir expulsando, entonces la condición posterior del problema será peor que antes de la iniciativa."

El abogado postulante propuso una adición al texto de la iniciativa: "Cualquier convenio o compromiso en el que se pacte el retiro voluntario de una o varias personas de la comunidad, será nulo de pleno derecho." (Lic. Pablo Salazar Mendiguchia, evangélico laico)

- b) ¿Cuáles son los verdaderos valores culturales de los Tzotzile, qué entienden como costumbres y tradiciones, qué piden que se les respete y conserve? ¿Es realmente un deseo sincero de conservar sus valores culturales o preservar el poder de caciques para controlar el poder político y económico y usar el pretexto religiosos para expulsar al nuevo liderazgo evangélico que los está cuestionando?"

Es interesante observar una síntesis de la valoración sobre "cambios" en la cultura en cuya "responsabilidad" se reconocen: "Se acusa a los evangélicos de destruir las culturas y tradiciones indígenas simplemente porque: ya no toman trago, ya no se enferman tanto como ellos, ya no usan o consultan a curanderos o brujos, ya no queman velas e incienso al por mayor, ya no rinden culto a sus ídolos o imagen de San Juan, ya no golpean a sus mujeres, porque tienen abandonadas sus cruces en sus casas, ya no dan la cooperación para las fiestas religiosas, pero que en realidad es para enriquecer al grupo de caciques dominante y explotador.

"Mas sin embargo la iglesia evangélica indígena tiene un alto concepto de conservar la cultura, como su idioma materno; su unidad familiar; su vestuario; su medicina herbolaria; el folklore regional, que incluye su música autóctona, sus danzas, sus leyendas y poemas, y sus instrumentos musicales antiguos. El material educativo religioso de los evangélicos incluyendo toda la práctica de su culto se tienen en lengua Tzotzil.

"Nuestros indígenas tienen que saber y entender que lo que ellos llaman costumbres, tradiciones y cultura no es la original de sus antepasados ... A través de los años y en medio de esta tediosa y cansada práctica tradicionalista, pagana y religiosa, surgió una nueva opción, un nuevo planteamiento de analizar la realidad indígena que se inicia con el movimiento evangé-

lico llamado protestantismo, como un rechazo particular al sistema de cargos tradicionales que implica un deterioro económico fuerte en las familias pobres, un repudio a la manipulación de los rituales impuestos por los caciques tradicionalistas y explotadores." Concluye con la ponderación a favor de la iniciativa de penalización de las expulsiones, como un medio de restaurar la paz social y "el imperio de la ley". (Lic. Abdías Tovilla Jaime, asesor jurídico de los expulsados de los altos de Chiapas).

**Principales
argumentos de los
grupos de derechos
humanos**

Los tres centros presentes están vinculados a la iglesia católica:

1. "Los hechos indican que la conjunción de factores económicos y políticos son los que conforman las causas que determinan las expulsiones. Es decir, no podemos considerar las expulsiones como un problema de conciencia sino que se trata realmente de un problema social.

"Desde el inicio de las expulsiones las autoridades locales y estatales han sido cómplices de los atropellos, al favorecer la impunidad de los auténticos responsables. Se puede decir que desde 1974 se inicia una situación de 'estado de excepción'."

Enseguida sustentó que las expulsiones son violaciones a los derechos humanos y listó la serie de garantías constitucionales que se transgreden con ellas. Sin embargo, consideró que ya existen en el código penal suficientes elementos para castigar a los responsables sin necesidad de penalizar.

"Con frecuencia se habla de autoexpulsión porque es consecuencia de la intimidación, amenaza y hostigamiento. Antes que se llegue a una situación conflictiva y violenta, la persona o familia sale 'voluntariamente' de la comunidad."

Sostuvo el criterio del Convenio 169-OIT en el sentido de que los pueblos tienen el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (art. 8, numeral 2). Concluyó con una serie de propuestas en torno a las necesidades de los expulsados y entre ellas enunció la de penalizar "el uso de la costumbre con fines de manipulación indigenista". Asimismo propuso la creación de una comisión especial con la participación de todos los involucrados. (Antrop. Martín de la Cruz, Centro de Derechos

Humanos Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de las Casas Chiapas)

2. "Consideramos que la legislación que actualmente existe, si se aplicara, podría resguardar las garantías individuales de los ciudadanos."

Hizo las siguientes propuestas: que se investigue quiénes han sido los principales promotores de las expulsiones, quiénes han enajenado las tierras y demás bienes de los afectados, quiénes se benefician con la venta de aguardiente, refrescos, velas y demás implementos utilizados en la celebración de las costumbres tradicionales de estos pueblos. Con base en lo anterior que se castigue a los responsables y se propongan alternativas para eliminar la corrupción dentro de sus formas propias de organización social. (Lic. Juan Carlos Martínez, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos A.C.)

Opinión de la presidenta de la cámara de comercio, servicios y turismo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas

"Consideramos que el problema es muy complejo y no tiene soluciones fáciles, sobre todo cuando las autoridades de las poblaciones indígenas no han aceptado el diálogo pacífico que permita llegar a un entendimiento, como sería de desear entre gentes de razón. Pensamos que crear la figura jurídica que tipifica el delito de expulsión es positiva y apoyamos plenamente la iniciativa del Gobierno del Estado."

Presentó una serie de propuestas de solución entre las que destacan: definir qué tan importante es preservar sus costumbres y tradiciones, que de ninguna manera constituyen el sursum de los valores ni mucho menos gozan de validez universal, a riesgo de que ellas puedan ser motivo de su propio exterminio. "... Probablemente una medida valiente de carácter político sería la de suspender sus derechos civiles, entre ellos los de votar y ser votados, por no tener vigencia entre ellos nuestra Carta Magna.

"La ciudad de las Casas y sus habitantes también merecemos el respeto a nuestras tradiciones y costumbres, a nosotros no se nos ha preguntado si estamos dispuestos a seguir recibiendo gente que pertenece a otras comunidades y por lo mismo exigimos no ser el escenario de luchas fratricidas que las más de las veces han quedado impunes y que resultan un obstáculo para el normal desarrollo de los pueblos, afectan nuestra tranquilidad, nuestras actividades y, en una palabra, nuestra vida." (Lic. Socorro Zebadua de Cruz).

**Principales
argumentos de
académicos
(antropólogos y
otros)**

En las intervenciones de este sector podemos observar un abanico de posiciones y relaciones en torno al tema que nos ocupa:

1. "¿Qué juicio nos merecería una sociedad en la que a una parte de sus miembros se les reconociera la capacidad de examinar, sopesar y valorar distintas religiones, programas políticos, valores morales y costumbres para escoger de entre ellos los que juzgasen más justos, mientras que a la otra parte se les considerara como incapaces de criterio moral alguno, como sujetos a meros impulsos biológicos y condenados a seguir ciegamente las costumbres de sus antepasados? Me imagino que a todos nos provocaría una justificada indignación. Las razones del rechazo que una sociedad así suscitaría en nosotros no son difíciles de adivinar."

Haciendo gala del más auténtico positivismo afirmó: "... La existencia misma de un poder legislativo como institución esencial de la nación mexicana es una clara prueba de que no basta la tradición y la costumbre para mantener la cohesión social y procurar alcanzar un orden justo en un mundo siempre cambiante.

"... Si algo tienen en común todos los hombres -de todos los tiempos, de todos los lugares y de todos los grupos sociales- es la capacidad de discrepar de las tradiciones y costumbres de su sociedad, de distanciarse de sus determinaciones culturales ... El derecho esencial, fundamental, del ser humano, el que no está sujeto a relativismo cultural alguno, es el derecho a la crítica y al cambio, que no son sino las dos caras de una misma moneda. Seguir tolerando las expulsiones es crear reservas indígenas para que los turistas vengan a ver, para mantener objetos de estudio puros e incontaminados para que los antropólogos puedan estudiarlos como si fueran reliquias prehispánicas, para que algunos ciudadanos se alegren de lo bien que se conservan unas tradiciones que jamás aceptarían practicar y para mantener una reserva de mano de obra barata controlada con métodos caciquiles." (maestro Juan Pedro Viqueira, investigador del Ciesas de San Cristóbal de las Casas Chis.)

2. "La comunidad indígena chiapaneca en general y la chamula en particular pasa en este momento por una profunda crisis de identidad. Así parecen indicarlo, tanto la determinación con la cual cada vez más individuos, familias y grupos desafían a sus

autoridades tradicionales, como la violencia con la cual éstas reaccionan ante cualquier brote de desobediencia. Las dos actitudes encontradas revelan una situación de honda inseguridad que invita a ser analizada sin dilación. Interpreto esa inseguridad como la consecuencia de una creciente desarticulación de los mecanismos que hasta fechas recientes hacían funcionar a la comunidad indígena.

"Es una visión simplista la de considerar a la comunidad indígena como un todo homogéneo y democrático y a su patrimonio sociocultural como un conjunto de puros valores ... La otra cara de la realidad, desde siempre dividida en principales y comunes, en donde ese último sector de la población ha sufrido no sólo los atropellos venidos de fuera sino también la opresión interna, y en donde varias costumbres en sí buenas y saludables, han sido corrompidas por el juego de poder.

"El aislamiento territorial, la segregación racial, el exclusivismo sociocultural y el caciquismo político están a punto de romperse, no sólo desde fuera sino también y sobre todo desde dentro.

"Ante esta situación, algunas autoridades optan por ejercer la fuerza violenta del castigo y la expulsión. Con esa actitud, dan la prueba de que su posición, desde hace tiempo, está basada en el poder coercitivo, más que en la genuina autoridad. La iniciativa de penalizar las expulsiones eliminaría el síntoma pero no la enfermedad. La comunidad indígena recuperará su salud ... en la medida en que sus gobernantes se liberen de la mala costumbre de la cooptación y vuelvan a cumplir sus funciones según la tradición maya de 'cargar' con su pueblo, en vez de dominarlo." (Jan de Vos, investigador del Ciesas de San Cristóbal de las Casas)

3. "El problema que nos trae aquí es un problema específico, no se trata de todo cambio, se trata de ese cambio que nos quieren imponer, esa cosmovisión que trae esa religión ... Hay que empezar a pensar que ninguna religión tiene la verdad porque de no ser así chocamos verdad contra verdad. Sería bueno analizar cómo han terminado multitudes de grupos étnicos a lo largo de América, millones de indios perecieron y cuántos dejaron de ser, matándolos étnicamente ... ¡Analicemos esto! ¡Vamos a seguir matando esas culturas!" (Dr. Jacinto Arias, indígena)

tzotzil e investigador en el Instituto Chiapaneco de Cultura)

4. "Sr. Presidente del Congreso: A mí me parece que pecaríamos de una sordera muy grave si no entendemos lo que está pasando aquí y los que somos científicos sociales daríamos un espectáculo lamentable al no comprender nuestro propio oficio, si no entendemos que se está iniciando un proceso que no es posible cercenar. Propongo que se recojan las ponencias, se publiquen, se difundan, que circulen entre los pueblos indígenas y a nivel nacional y que en fecha próxima nos reunamos de nuevo ... Si va a ser por la vía de la ley que se resuelva el problema, que se haga; pero si no es por la vía de la ley seríamos muy irresponsables en estar empujando que así sea. Tenemos que reflexionar más ..." (Antrop. Andrés Fabregas, Director del Instituto Chiapaneco de Cultura.)

Conclusión de la audiencia pública

Durante el segundo día se realizó una mesa redonda donde los que estaban a favor de la penalización de las expulsiones intentaron presionar al Congreso del Estado, en el sentido de que si no se aprobaba la iniciativa, las expulsiones se incrementarían.

Finalmente primó la postura de realizar una más amplia difusión, publicar las ponencias, traducir una síntesis de las mismas al Tzeltal y Tzotzil y reanudar la discusión en fecha próxima. En esa primera etapa se logró detener, por el momento, la iniciativa referida.

Reflexiones en torno a los problemas planteados en la audiencia

Hemos optado por ofrecer un retrato del discurso expresado en la audiencia por considerar que si bien no resulta novedoso en estricto sentido, sí nos permite hacer un inventario de problemas a considerar cuando abordamos el tema del derecho indígena. Para efectos de sistematización proponemos las siguientes conclusiones:

1. Las normas jurídicas referentes a pueblos indígenas son asumidas como simples preceptos programáticos sin referencia a obligaciones de tipo vinculante, independientemente de su jerarquía.

En general, podemos reafirmar que las diversas posiciones presentes en la audiencia ignoraban para efectos prácticos la existencia de una normatividad especial para los pueblos indígenas. No les conceden ningún género de obligatoriedad. Quienes las conocen, las valoran como una suerte de preceptos meramente declarativos, sin que se les otorgue siquiera el carácter de normas jurídicas. Si pensáramos que

esto sucede únicamente con las normas internacionales, como en Convenio 169 de la OIT, podríamos explicarlo en el contexto del desconocimiento que existe en esa materia. Sin embargo, el problema es más grave, se ha reformado la Constitución General de la República y, en el caso que nos ocupa, también la del Estado de Chiapas, por lo que es grave observar cómo se subestiman en la práctica los posibles efectos jurídicos de unas normas que establecen la obligación del Estado de proteger y preservar las culturas de los pueblos indígenas.

En consecuencia, una tarea para quienes estamos comprometidos en la reivindicación del derecho indígena, es la de promover la difusión de dichas normas, contribuir a su utilización en casos específicos y participar en la formación de abogados en esta materia.

Otro eje de limitación de la normatividad es que coexiste con un orden jurídico para el cual la idea de la pluralidad está ausente. La declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones es en efecto abiertamente violada cada vez que se expulsa a un indígena; o la ley general de salud, lo es cuando un médico tradicional cura sin título, sin licencia, o la nueva ley de asociaciones religiosas y culto público que se está discutiendo en el Congreso, de aprobarse así, dejará en la ilegalidad a todas las prácticas "religiosas" tradicionales de aquellos que no se registren como "asociación religiosa". Tal es el cuello de botella en el que se inscriben las normas que ahora tenemos relativas a los pueblos indígenas.

2. Cuando se analiza un problema como el de las expulsiones, se reproduce la tendencia a derivar su análisis a un enjuiciamiento global sobre la "viabilidad" o no de los pueblos indígenas. A diferencia de lo que ocurre cuando abordamos cualquier problema concreto referente a otro sector de la sociedad.

A lo largo de la audiencia pudimos observar cómo se refleja la ideología etnocentrista y discriminadora. No pretendemos minimizar la gravedad de hechos como las expulsiones. Sin embargo, rechazamos que estas medidas sean el parámetro absoluto para derivar en un rechazo y cuestionamiento global a la cultura de los pueblos indígenas. En la audiencia que hemos analizado, poco a poco las intervenciones indígenas se fueron cargando del discurso que Fray Bartolomé de las Casas reivindicara hace quinientos

años. De pronto, se hizo necesario que los indígenas advirtieran al público qué piensan, que las decisiones extremas las toman después de largas deliberaciones, que no son salvajes, que no les gusta su actual situación de pobreza y de marginación. Un pintor chamula reivindicaba, por ejemplo, que le gustan las enciclopedias y que quiere que su pueblo tenga educación y que progrese.

3. No podemos ignorar que las acciones de las diversas sectas realizadas con los pueblos indígenas han provocado algunas formas de etnocidio.

Es muy evidente que la religión no es ajena a las expulsiones como factor desencadenante del conflicto. Por ello se hace necesario distinguir diversas situaciones:

- a) Afirmar que detrás de las expulsiones no existe sólo el motivo religioso no implica desconocer que en América Latina determinadas sectas han realizado un proceso permanente de erosión y cuestionamiento a la cultura de estos pueblos. Para ello se han aprovechado de la injusta situación de miseria y aislamiento que se vive en algunas regiones. Los evangelizadores no llegan simplemente a predicar su doctrina religiosa, realizan todo un trabajo amplio que parte de ofrecer bienes materiales a cambio de la paulatina disposición a cuestionar las creencias ancestrales. Es común que logren el abandono de las medicinas tradicionales para utilizar los antibióticos de efectos rápidos y contundentes para "mejorar" la salud. La investigadora Marie-Odile Marion señala al respecto: "Los Hach Winik del Sur trocaron sus incautaciones mágicas, sus ceremonias propiciatorias y sus rituales curativos por un puñado de tabletas de aspirina, quinina o cloranfenicol, bajo la estricta vigilancia de su nuevo benefactor. En cambio, prometerían no sucumbir a las tentaciones malignas del tabaco y del alcohol, acudir cuatro veces por semana al templo, olvidar sus cantos y cuentos antiguos y desechar definitivamente las prácticas rituales que se celebraban en torno al balche o al atole ceremonial, y en la dulce monotonía de las flautas de carrizo."²

2 "Evangelización y etnocidio", Marie-Odile Marion, en *México Indígena* Nº 20, enero 1988, pág. 49 y sigs.

Por otra parte se cuestiona también el sistema de parentesco, el de cargos, las obligaciones comunitarias, entre otros aspectos fundamentales.

4. Es indudable que el espacio indígena ha sido ocupado como campo de disputa por las diversas iglesias que asumen un rol de intermediación en el fenómeno de las expulsiones y que en ocasiones sustituye o pretende hacerlo a los actores directos en este conflicto.

La audiencia pública permitió observar, en los entretelones, un interesante proceso. No es usual que las iglesias de diversas tendencias se congreguen para discutir los resultados de sus acciones religiosas. La beligerancia inicial del discurso de cada representante fue cediendo, hasta llegar al punto implícito de coincidencia en el sentido de que el problema de las expulsiones les corresponde a los indígenas, y los problemas de las iglesias, a ellas mismas. Por tanto, un representante propició un encuentro aparte bajo la declaración de que se hace necesaria una autocrítica de las iglesias.

5. Cuando hablamos de que las expulsiones obedecen a motivos supuestamente religiosos, nos estamos refiriendo al hecho de que la religión en los pueblos indígenas constituye un espacio mucho más amplio y complejo que el de un sistema de creencias.

Ya hemos mencionado que el paulatino y prolongado deterioro de los espacios propiamente indígenas, han provocado una suerte de simbiosis entre el cargo religioso y el ejercicio global de autoridad estrictamente indígena. De manera que en el conflicto en cuestión, la apariencia del problema religioso encubre la reivindicación del derecho al ejercicio de la autoridad tradicional del pueblo que es donde en última instancia se legitima.

6. Sobre el conflicto entre derechos humanos individuales y derechos colectivos de los pueblos.

Dentro de este marco de crisis en el sistema de autoridad, existen muchos casos, el de las expulsiones es ejemplo evidente, donde se violan derechos individuales que en efecto defendemos para cualquier ser humano. Se les justifica en función del ejercicio a los derechos de los pueblos. Coincido con Jan de Vos cuando plantea que la reacción del endurecimiento en las sanciones internas es una prueba de pérdida de consenso. No es fácil por tanto pronunciarse ante tales conflictos; lo que sí podemos hacer es defender la naturaleza de los derechos de los pueblos, en la

cual no está implícita la represión a sus integrantes; supone cohesión y voluntariedad.

Las masivas "expulsiones" tienen mucho de fenómeno migratorio que obedece a múltiples causas económicas y sociales o a represiones y persecuciones por motivos de pertenencia partidista. Este es un punto importante que habría que investigar con precisión para evitar esa tendencia a cargar a las autoridades tradicionales con toda la responsabilidad.

7. El problema de las expulsiones es la punta del iceberg de una crisis interna de las comunidades involucradas.

Quienes somos partidarios de la causa histórica de los pueblos indígenas, con frecuencia mostramos una visión idealista al afirmar, sin matices, la vigencia del orden interno en las dichas comunidades. Incluso, solemos dejar de lado los signos que cuestionarían, en algunos casos, la mencionada vigencia.

Desde mi punto de vista, en algunos lugares, hay crisis de cohesión y de consenso, y crisis sería cuya explicación en términos simples la daría diciendo que quinientos años es demasiado. Tengo la impresión de que el proceso de deterioro sólo se revertirá, si empezamos todos por reconocer que existe. Obviamente es a los pueblos indígenas a los que corresponde orientar su reconducción.

De mi experiencia personal vislumbro que los estudios del tema estamos en una especie de "punto muerto". Ya hemos probado que analizando casos de procesados indígenas, encontraremos en todos ellos elementos de contradicción entre la cultura negada y la dominante. Hoy en día tenemos posibilidades, asideros para la defensa de individuos indígenas; esto es un avance que abre el proceso de juridización en aquellos casos en que tales individuos accedan a los servicios de un abogado y éste conozca y utilice las normas ya mencionadas. Sin embargo, el espacio de los derechos colectivos sigue cubierto por una barrera hasta hoy inexpugnable que no permite su ejercicio, y esto lo decimos pese al avance que representa el contenido del Convenio 169 o el que pueda significar la Declaración Universal de los Derechos Indígenas que se está discutiendo en la ONU.

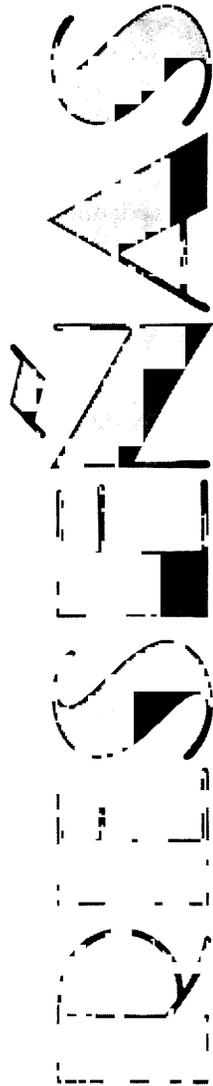
Otro de los terrenos ya explorado es el de los casos resueltos al interior de las comunidades. Se ha comprobado que existen normas "procesales" de conciliación. Sin embargo, hasta ahora no hemos valorado

suficientemente que ahí donde aún se practica la conciliación, la materia del "litigio" se refiere a conflictos considerados jurídicamente como "menores". En efecto, se puede conciliar en cuanto al robo de una gallina, pero la audiencia pública nos muestra un ejemplo de que los asuntos vitales para estos pueblos se están resolviendo afuera y los indígenas asisten e incluso participan de un "juicio" sobre hechos que debieron resolverse entre ellos.

Seguramente este es un momento propicio para que definamos el rumbo y reorientación que necesitan nuestros estudios sobre la problemática de los derechos de los pueblos indígenas. Lo propongo.

Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado

Alberto Wray, Rodrigo de la Cruz, Diego Iturralde, Adolfo Triana, Francisco Ballón Aguirre y Javier Izko. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1993.



Las recientes luchas indígenas reclaman el derecho a la igualdad y ciudadanía ante el Estado, al igual que preconizan el derecho a la diferencia. Esta doble petición cuestiona la actitud del Estado que está acostumbrado a la similitud, como norma de sus relaciones. Esta discusión, que supera la antigua de hegemonía del poder central, tiene lugar en una nueva forma del Estado que se descentraliza y vislumbra entidades territoriales para las etnias, dentro de ellas los grupos indígenas. El libro nos presenta diversos enfoques de cientistas de la región, estudiosos de la causa de las comunidades nativas.

El trabajo de Alberto Wray, en el "Problema indígena y la reforma del Estado", analiza los planteamientos, desde la causa indígena que contienen en esencia puntos tales como: reconocimiento del derecho a la tierra; el reconocimiento de su propio derecho y de sus formas de autogobierno; la petición de reforma constitucional, para que el Ecuador se declare como un estado plurinacional y multiétnico; el respeto por sus valores culturales y la garantía de la educación bilingüe.

Rodrigo de la Cruz, en su artículo "Aportes del derecho consuetudinario a la reforma jurídica del Estado", parte de la necesidad del reconocimiento del derecho indígena, lo cual implica reformas a la Constitución nacional y a la legislación civil agraria. De la misma manera considera urgente el reconocimiento a la existencia jurídica de las nacionalidades indígenas en el Ecuador.

En "Usos de la ley y usos de la costumbre", Diego Iturralde, parte de que la reivindicación por un derecho propio que regule su vida social es relativamente nueva y corresponde a un momento de gran fuerza del movimiento indígena y al desprestigio de las instituciones del Estado y del derecho. En ese contexto es donde deberían plantearse los análisis sobre el derecho consuetudinario.

El caso de Colombia, es analizado por Adolfo Triana en "Constitución geopolítica y pueblos indígenas". Según el autor, la Constitución de 1991 implica un modelo de seguridad

democrático, que incorpora avances en los planos político, de derechos humanos, de defensa del ambiente, dentro del concepto de democracia tutelada en el nuevo esquema neoliberal.

Dentro del nuevo marco constitucional, los grupos étnicos se presentan como actores recién llegados. Dentro del concepto de grupos étnicos se incluyen los pueblos indígenas, los raizales de San Andrés y los grupos negros del Pacífico, los cuales tienen tratamiento preferencial junto a los niños, las mujeres, los minusválidos y las minorías religiosas. En la actualidad se adelanta un proceso de formulación de ley sobre entidades territoriales que influirá en el ordenamiento espacial de estas comunidades, y en general en la división político administrativa de la Nación.

En "Antropología jurídica de emergencia: unir los fragmentos", Francisco Ballón insta a la teoría peruana tanto jurídica como del Estado, a que se concentre en tres grandes campos para conciliar las diferentes situaciones y pluralidad de órdenes en este caso, pero que también sugiere, podría servir para contextos diferentes de la región. Según este autor, se debe pasar de la premisa de que el ordenamiento jurídico formal, ya suficientemente fracturado, no corresponde a la realidad nacional y extender el interrogante hacia la realidad que produce este orden.