

 Editorial

Antigua Modernidad y Memoria del Presente

CULTURAS URBANAS E IDENTIDAD

Ton Salman y Eduardo Kingman
EDITORES

© 1999, FLACSO, Sede Ecuador

Paez 118 y Patria, Quito - Ecuador

Telf.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

E-mail: fcarrion@hoy.net

Registro derecho autoral: 012697

ISBN - 9978-67-046-7

Editores: Eduardo Kingman y Ton Salman

Edición: Alicia Torres

Diseño y diagramación: Rispergraf

Diseño de portada: Antonio Mena

Impreso en: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

INDICE GENERAL

Presentación 9

PARTE I: ENFOQUES GENERALES

Introducción

Las culturas urbanas en América Latina y los Andes:
lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo.
Eduardo Kingman Garcés, Ton Salman y Anke Van Dam 19

Aplausos después del desfile: el estudio de organizaciones
y movimientos sociales después de la euforia
Ton Salman 55

PARTE II: GENERO Y CIUDAD

Sobre machos, adúlteras y caballeros
Ana María Goetschel 73

El encuentro entre ONG y pobladoras:
Las organizaciones de mujeres en Santiago de Chile
Anke van Dam 85

Masculinidades y cultura popular en Guayaquil
Xavier Andrade 101

Diversidad y Esencialismo, ¿términos contradictorios?
La sexualidad masculina en Lima, Perú.
Lorraine Nencel 125

PARTE III: CULTURA, POLITICA URBANA

Estudiar movimientos sociales urbanos: entre la teoría y la comprensión
Alvaro Sáenz Andrade 147

La violencia urbana y sus nuevos escenarios
Fernando Carrión M. 153

Prácticas cotidianas de resistencia
Gerrit Burgwal 165

Continuidad histórica de la acción colectiva de los pobladores chilenos: Redes sociales e interacción estratégica. <i>Vicente Espinoza</i>	189
El Camal y los asuntos de raza y clase <i>Wendy A. Weiss</i>	219
Cultura que carga: Reflexiones sobre lo cultural en el análisis de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina <i>Ton Salman</i>	237
 PARTE IV: VIDA COTIDIANA	
Cartografías del pasado, ciudades del presente: prácticas populares en las ciudades del Altiplano Cundiboyacense (Andes orientales colombianos) <i>Adrián Eduardo Serna Dimas</i>	257
De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza <i>Eduardo Kingman Garcés</i>	281
“Que me perdonen las dos”: el mundo de la canción rocolera <i>Hernán Ibarra</i>	311
Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito <i>Marcelo Naranjo</i>	327
La propiedad, un sueño realizado: relato oral de los pobladores de La Argelia <i>Santiago Ortiz y Elvira Martínez</i>	337
La cultura del conventillo: el desarrollo humano en el casco central de La Paz <i>Paul van Lindert</i>	353
Colaboradores	369

Cultura que marca: Reflexiones sobre lo cultural en el análisis de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina

Ton Salman

Preludio¹

La cultura, cuando es objeto de estudio, es también el sujeto que la estudia; es lo que insinúa y habla al oído del investigador y lo que influye en el campo de encuentro entre el investigador y lo investigado; así, el mismo acto de investigar se constituye en un hecho cultural. La cultura no es algo lejano, está presente aquí, en este encuentro. Al objetivar la cultura, el factor cultural, por lo menos parcialmente, se convierte en actor y el investigador se manifiesta como objeto: expuesto como ser cultural. Sin embargo, en este ensayo no pretendo perderme en estas complejidades y menos aún en los sofismas del postmodernismo sobre la pluralidad y polifonía irreductible de culturas y verdades culturales. Parto de la preno- ción de que cualquier representación es cultural, es decir, relativa; pero, sostengo que ésta no necesariamente termina en una epistemología de paralogías y disensus (Lyotard 1979, Tyler 1991). Estimo necesario y posible reflexionar sobre las condiciones que posibilitan y limitan la representación, como la única senda que permite acceso a la 'realidad' y a las relaciones de poder detrás de la representación, o, si se prefiere, la construcción, que nunca es libre o arbitraria. Es en el mismo acto de explicar y dudar, de construir mediante la deconstrucción, que se encuentran –por lo menos parcialmente– accesibles a la reflexión, las modalidades de nuestro esfuerzo por construir representaciones.

¹ Agradezco a la fundación WOTRO, en la Haya, Holanda, por facilitar la investigación de la cual este ensayo forma parte.

Introducción

En este ensayo quiero reflexionar sobre el significado de lo *cultural* en los esfuerzos por entender las dinámicas de acción colectiva en América Latina. La cultura, claro está, nunca es el único motivo o componente de la acción colectiva; la cultura, a pesar de supuestamente afectar 'el todo' de una sociedad, es demasiado inoperable como para ser el 'explanandum holístico'. Para entender el surgimiento y desarrollo de asociaciones, organizaciones y movimientos sociales se dispone de muchas más herramientas y acercamientos, cuyos aportes al análisis se han comprobado en numerosos casos. En las vicisitudes de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina, también juegan un papel las estructuras sociales y políticas y la intervención de terceros: el Estado con su actitud de apertura, de clientelismo o de represión; los partidos políticos; en ocasiones las ONG; o la Iglesia son elementos que no pueden ser reducidos a muestras de la cultura 'dada'. No obstante, creo que una reflexión sobre el papel que juega la cultura en el ámbito de algo que aparentemente es ante todo político, sobre todo en relación a los cambios y las luchas sociales, permite conocer mejor lo intricado de los alcances del cambio a los cuales aspiran las organizaciones y los movimientos sociales.

Al ser los movimientos sociales urbanos en América Latina el enfoque de este ensayo, me limitaré a tratar en este texto la 'cultura popular', la 'capa' cultural que está directamente vinculada con el accionar de los movimientos sociales². En primer lugar, pretendo problematizar específicamente una pre-noción sobre la cultura popular en relación con acciones colectivas. En muchas ocasiones, los análisis que han tratado de incorporar lo cultural al interpretar acciones colectivas 'desde abajo' (ver Amán & Parker 1991, Parker 1993) parten de conceptualizar la cultura popular como una fuerza contra-hegemónica. Cultura popular, en estos casos, es conceptualizada como una base o una fuente de oposición a la cultura (y el poder) burguesa, cultura oficial, cultura de élite, etcétera (ver Ibarra 1997: 87); incluso, en ocasiones, se da una tendencia a idealizar la cultura popular y pintarla como manantial para la subversión y resistencia, tanto en lo cultural como tal, como en enfrentamientos políticos. En consecuencia, se presume que existe una dinámica acumulativa, de incremento de fuerza y, por otra parte, se tiende a generar una imagen de pureza de la cultura 'desde abajo'.

La consecuencia de los análisis que, al tratar de incorporar la dimensión de la cultura en las teorías sobre acción colectiva parten de esta base, es un esquema reduccionista de la cultura en el que, comunidades indígenas, pueblos pobres,

² Sin el afán de sugerir que existe un universo cultural aparte, homogéneo o íntegro que es 'del pueblo' (ver Salman 1996).

obreros, barrios pobres de las ciudades en América Latina, se conciben como contra-cultura. Por lo tanto, los resultados culturales de las actividades y experiencias de organizaciones y movimientos sociales se interpretan como si fueran voces de oposición unívocas o de creación de una alternativa a la cultura dominante. Más aún, en los estudios que interpretan el accionar de los (nuevos) movimientos sociales como una lucha sobre y dentro de las 'identidades' (colectivas) (Evers 1985, Friedman 1989, Kärner 1983), las expresiones explícitas de dirigentes e incluso en ocasiones de los participantes en organizaciones, sobre 'solidaridad', 'democracia de base', 'autonomía', la 'escala pequeña y humana del universo del barrio', 'comunidad', etcétera, se interpretan y aceptan como tales para comprobar la contra-producción cultural.

Considero que este tipo de integración de lo cultural en las interpretaciones sobre acciones colectivas urbanas es unilateral porque el énfasis en la cultura se da únicamente en la medida en que se puede disponer de ella, en la medida en que es 'aliada en la lucha', en que se la puede politizar o en la medida en la cual es objeto de políticas, intervenciones y estrategias culturales.

Lo que se olvida, entre otras cosas, es la medida en la cual lo cultural no está 'disponible'; esos aspectos de lo cultural como herencia, hábitos, rutinas, imágenes, aspiraciones, auto-identificaciones que son en gran parte pre-conscientes, o lo cultural como lo *no-libre*. Para entender y dar importancia a esta dimensión de la cultura popular, es necesario diferenciar entre los diversos niveles en los cuales la cultura está presente en la esfera de las acciones colectivas de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina. Un ejercicio que expresa de cuantas maneras la cultura, cuando es objeto de reflexión, es también agente de acción.

Acción colectiva y cultura: un encuentro múltiple

En primer lugar, es necesario enfatizar en el hecho de que organizaciones y movimientos sociales urbanos constituyen un lugar muy especial de construcción y reconstrucción de cultura (Foweraker 1995, 45-60). Más allá de la glorificación de las organizaciones y movimientos sociales y aún a pesar de las creencias ingenuas sobre la creación de una 'nueva cultura' que supuestamente generan las actividades de las organizaciones, no se puede negar que las actividades y la 'razón de ser' de estas formas de organización van más allá de las meras reivindicaciones prácticas y concretas. Indirectamente, se cuestionan patrones de interacción con autoridades, así como, tradiciones de dependencia, patronazgo y corporativismo; se construyen formas de interacción barrial diferentes a prácticas anteriores en las cuales los dirigentes manejaban la información y la estrategia, y, aún

más indirectamente, se crean nuevas auto-imágenes y auto-estima (Maluf 1996: 23-24). Además, se cuestionan las relaciones de género, el automatismo de delegar el poder de decisión a los hombres adultos y a los hombres que 'tienen las relaciones'. Estos procesos no se producen, como se lo pensó hace una década, de manera tan espectacular, 'pura' y acumulativa (ver Ibarra 1997: 88); pero no se puede negar que algunos aspectos de la cultura barrial y, tal vez, de la cultura urbana, estén en juego por la acción de formas de organización que son, en cierta medida, nuevas (Escobar 1992).

En segundo lugar, las expresiones y prácticas culturales, aún fuera del campo de organizaciones y movimientos, no son apolíticas, sino que revelan posiciones y convicciones, rechazos y adherencias que tienen un significado político a pesar de que esta intención parezca estar ausente. El modo de vestir, de nombrar a los hijos, la música preferida (ver Ibarra, este volumen), los gustos en comida, los muebles o como adornar la casa, las reglas familiares, los cuentos siempre recontados, las racionalizaciones de derrotas y fracasos, tal vez no son afirmaciones políticas explícitas, pero son un mensaje que expresan algo sobre cómo las personas conciben su alrededor, a sus vecinos, a otros grupos y sectores y cómo conciben su posición en la sociedad. Si bien no se trata de expresiones o declaraciones directas y/o conscientemente políticas, sin embargo, el sentido de identidad y las percepciones de intereses son influidas y en parte creadas por 'estilos sin mayor decoro' y por participación en específicos patrones de consumo (Street 1991, García Canclini 1995, Salman 1996) que sirven para dar forma a la vida cotidiana, a las prácticas diarias. Las prácticas diarias son, por tanto, un mensaje sobre el 'quién soy', sobre 'cómo quiero que me traten'.

Lo cultural, entonces, en un nivel autoevidente y muchas veces desapercibido, está lleno de mensajes sobre posiciones y relaciones, lo que a su vez reproduce patrones de jerarquía social y de interacción en el espacio público, el mismo que, a su vez, influye en decisiones sobre estrategias individuales y colectivas destinadas a promover intereses.

Otro aspecto relevante en esta reflexión sobre lo cultural es el debate acerca de que la cultura popular es algo que se desarrolla 'desde adentro y desde abajo'. En estudios sobre cultura popular se ha señalado que ésta se forma en la interacción con 'lo de afuera': cosas 'disponibles' o 'impuestas' que se reproducen, transforman y renuevan a partir de rasgos y características 'propias' (aunque 'lo propio' también es ya una mezcla) (Anderson 1983, García Canclini 1986, 1993, Salman 1996), de la misma manera como las organizaciones se forman, tanto por presión o necesidad 'desde adentro', como por facilidades y ayuda 'desde afuera', que produce una suerte de paralelo. Pero lo más importante es el hecho de que los sectores populares no desarrollan identidades y estrategias de vida en base a sus 'auténticas' y transparentes experiencias, sino que lo hacen

en interacción con la sociedad en grande: son influidos por lo reprimido y permitido, por discursos dominantes, palabras y términos de moda, interpretaciones sobre su vida, mensajes sobre sus derechos, productos de cultura de masas, artistas con 'mensajes', intelectuales, discursos públicos, conceptos que se escucha en debates públicos, etcétera. Por tanto, la reflexión sobre cultura popular permite evidenciar que la acción colectiva no tiene solamente motivaciones y raíces desde el 'mundo popular', sino que es, en la gran mayoría de los casos, una 'co-producción'.

La cultura no-accesible

La cultura tiene aún otra dimensión: la dimensión de no-libertad para disponer y cerciorarse de ella. Somos cultura más allá de nuestras intervenciones en nosotros mismos y en nuestro entorno (Archer 1996); por tanto, la cultura también limita, no solamente en términos de circunscribir la libertad para cambiar el espacio circundante y personal, sino también en el sentido de ordenar la voluntad de querer cambiar y disfrutar esa libertad (Bourdieu 1972, 1980). Una reflexión sobre esta dimensión de la cultura puede ser útil para comprender los 'incumplimientos' de organizaciones y movimientos (a veces 'a pesar de que las condiciones fueron tan favorables'), y en entender los cambios y procesos de aprendizaje que sí produce la participación en organizaciones barriales.

Estos dos aspectos señalados son importantes. El primero porque es necesario despertar del sueño sobre 'el gran futuro' o la gran transformación hacia nuevas formas de organización o, más precisamente hacia nuevos movimientos sociales; el segundo, porque sería muy insensato perder el interés por estas formas de organización por el solo hecho de que no cumplieron las expectativas de los momentos de mayor euforia.

El enfocar el análisis de la cultura en aspectos que están más allá de lo visible y explícito permite entender la 'multitemporalidad' de los procesos de cambio; esto significa incorporar en el análisis que si bien las organizaciones y movimientos sociales parecen contener el anhelo de cambio de 'óptima forma', también poseen dimensiones 'flojas' e 'indóviles'.

Esta dimensión de la cultura en el desarrollo de organizaciones y movimientos sociales, como se argumentó anteriormente, interreacciona con las condiciones estructurales y con otros actores. Hay, entonces, dimensiones que organizaciones y movimientos, de por sí, no pueden cambiar: estructuras sociales y políticas (Díaz 1993, Roberts 1995, 197-201); condiciones de comunicación entre barrios, organizaciones o movimientos; falta de tiempo por ocupación; condiciones de vivienda que impiden mayor influencia política, etcétera. Existen otras dimen-

siones que pueden cambiar relativamente rápido, tanto al exterior como al interior de las organizaciones. Por ejemplo, algunos elementos externos son: los gobiernos, políticas urbanas, voluntad política de las autoridades que permite la participación, la actitud de partidos políticos u otros 'terceros' frente a organizaciones barriales; alianzas; etcétera. Ejemplos de elementos internos son las convicciones, algunas competencias, discursos y lenguaje, interacciones políticas y relaciones de poder intra-barriales, estrategias, etcétera.

El enfoque en la cultura-como-modus-operandi ayuda a revelar la existencia de un tercer estrato que no es estructural o estable, ni rápido o estratégico: la pereza o lentitud de los actores. La formación y las vicisitudes de las organizaciones o movimientos sociales tiene que ser entendida como el resultado de la confluencia de estas condiciones: procesos rápidos (de interacción, de estrategia, de políticas, de iniciativa) y *también* de procesos lentos de los actores, como ecos de su cultura. Esta perspectiva permite entender porqué, muchas veces, cambios previsibles o esperados no se dieron o no se consolidaron.

Cultura (popular) es también una serie de costumbres, disposiciones, rutinas, maneras del quehacer y orientaciones que dan forma tanto a la adaptación como al esfuerzo para el cambio. Es una dimensión de la cultura, con una dinámica diferente, que muchas veces escapa a la capacidad de aprehensión y que está mezclada y estrechamente ligada con la cultura consciente y manifiesta (Archer 1996). Son las dimensiones no-verbales, rutinarias, pertinaces y no conscientemente usadas que no solamente se concretizan en instituciones, reglas y preceptos-no-escritos, sino también en el 'modus operandi' de los actores sociales y son, justamente por estas dimensiones que 'no se reemplazan las culturas'; la continuidad significa que cualquier 'invento' nuevo está cargado con lo que lo antecedió, aún a pesar del rechazo explícito. Esta dimensión de la cultura, como tampoco la más visible, más celebrada conscientemente, homogeneiza a sectores sociales: no existe una cultura popular subterránea como un 'bloque' de atributos; también lo cultural de las disposiciones de largo plazo, de lo 'no-ceremonial' y cotidiano es heterogéneo y diferencia a los pobres de la ciudad antes que unirlos. Sin embargo, puede ser útil para conocer algunos rasgos de grupos o sectores sociales que se encuentran en procesos de cambio, como por ejemplo en organizaciones o movimientos. Es evidente, por ejemplo, el hecho de que a pesar de tener 'oportunidades para un cambio', los movimientos mantengan fuertes lazos con lo existente³. Parece entonces que las personas no son moldeables

³ Con esta afirmación no quiero hacer coro a Oscar Lewis (1966) en su conceptualización sobre la 'cultura de la pobreza' que quedó como algo resistente tal cual; en mi visión se trata más bien de una concientización sobre la multitemporalidad de los procesos de cambio en lo cultural (ver también: Martínez & Palacios 1996: 15-17).

infinitamente, ni abiertas a todas las nuevas intervenciones, sino que muestran *continuidad* en su reacción a nuevas condiciones de vida y frente a nuevos mensajes culturales.

La continuidad se muestra de manera más furtiva. Se ha notado entre los participantes en organizaciones o en cursos que imparten nuevas ideas, una diferencia entre el consenso explícito y el rechazo implícito, hasta casi inconsciente, de nuevas ideas. Nuevas palabras y discursos son relativamente de fácil transmisión porque funcionan en un nivel que permite mayor 'fluidez', tales como la terminología para poder nombrar lo propio, los modelos verbales de identificación, la formación de ritos. Es decir, la cultura más explícita, en su cualidad de autoentendimiento a nivel cognitivo, puede aparentemente atestiguar los aprendizajes cumplidos; pero hay una diferencia entre lo que se expresa y la orientación de fondo y entre deseo y acción: aunque las personas quieran cambiar o crean que ya han cambiado, aún existe una contrafuerza en ellas y en las esperanzas y reacciones de su ambiente que obstruyen el cambio (Giddens 1982: 39). Además, a menudo existen grandes diferencias entre el significado ideológico de cambios o proyectos políticos específicos, tales como 'el valor intrínseco' de la autonomía o de la democracia y el peso que pone en la balanza la ventaja concreta o el atractivo directo de estos proyectos en la vida cotidiana. El vínculo con lo existente está estrechamente relacionado con esto, porque lo existente y rutinario ofrece certezas (sobre pequeñas ventajas y mejoras alcanzables), que lo 'totalmente nuevo' no puede garantizar.

Las razones expuestas conducen a conceptualizar la cultura también como 'el sentido práctico' (*le sens pratique*), que refiere a lo que no se sabe porque se lo hace todos los días. En ese sentido la cultura está estrechamente ligada al concepto de habitus de Bourdieu, pues este concepto trata de lo no-libre, lo solidificado, lo que justamente se reproduce constantemente en el quehacer diario. En muchos casos, estas invisibles e inconscientes orientaciones son responsables por lo laborioso de los procesos de cambio perseguidos por los actores en cuestión; trabajan en contra de la 'aventura' de la acción colectiva (Jelin 1996: 122); o son responsables de que solamente una forma específica o un período limitado de acción colectiva se estimaran atractivos o sensatos. Estos impulsos desmotivadores trabajan también en momentos en que existe motivación y movilización y sigue ejerciendo influencia la convicción más de fondo que aboga contra estrategias colectivas. Es la sedimentación de experiencias, memorias y de socialización que resultan en un escepticismo en torno a las organizaciones, aún cuando en la actitud de un momento dado se expresa una voluntad de intervenir, lo que a su vez significa que las organizaciones y movimientos sociales no son la 'fabrica de sujetos críticos y conscientes' que a veces se ha pensado.

Chile: una promesa que no se cumplió

A continuación se ilustran las reflexiones sobre las vicisitudes de organizaciones y movimientos sociales con dos ejemplos: el caso de Chile y el caso de Nicaragua. Si bien estos no están detalladamente elaborados, sirven para evidenciar cómo la cultura frena los cambios, aún cuando parezca que se los está llevando a cabo. En primer lugar, se discute el caso de Chile durante la dictadura.

Antes del golpe militar en 1973, las condiciones políticas y sociales bajo las cuales ocurren las movilizaciones urbanas en Chile, las que eran frecuentes ya desde los años 20, se intensifican en los años 60 hasta 1973, incorporan un 'Estado de compromiso'. A pesar de que este Estado pocas veces favoreció a 'los pobres de la ciudad' y a pesar de que los distintos perfiles políticos de los consecutivos gobiernos tenían como consecuencia una reacción estatal irregular, no se puede negar que el Estado generalmente reconoce completa y abiertamente el derecho y las razones a las reclamaciones poblacionales (Espinoza 1988: 133, 228-229, Dubet et al 1989, Moulián 1991, 75, 78, Salman 1994: 143-146, 251-262). Como consecuencia, muchas veces no se ataca directamente al Estado como tal, sino que se denuncian leyes o decretos específicos bajo referencia al 'deber' del Estado de preocuparse por los pobres e incluso se busca protección del Estado contra abusos de funcionarios específicos o contra propietarios de terrenos invadidos (Espinoza 1988).

Como consecuencia, las movilizaciones solían ser puntuales, con referencia a temas y problemas puntuales en lugar de estar dirigidas a cambios de fondo; buscan la alianza con el Estado y no el antagonismo. Como un segundo factor, es muy importante recordar que casi siempre son partidos políticos de izquierda quienes dirigen y ayudan en estas movilizaciones. Los partidos son un aliado, capaz de verbalizar las quejas y problemas de los pobres de la ciudad y son los intermediarios: sin ellos, no se accede a las capas políticas o institucionales con poder de decisión. En este sentido, los partidos significaron la incorporación de la confianza en una sociedad que daba la oportunidad para la movilidad social y, más importante aún, en una sociedad que no bloqueaba el acceso a la justicia por parte de los pobres.

Es necesario destacar que la movilización poblacional hasta el año 1973 es, en su gran mayoría, masculina. Obviamente, se producen excepciones y muchas mujeres participan en tomas de terrenos y en manifestaciones destinadas a la obtención de servicios urbanos; sin embargo, cada vez que surgen los pobladores como factor político, apoyados por partidos políticos, los hombres son sobrerrepresentados.

Por lo tanto, los hombres –y esto aspiro demostrar– se forman y 'educan' en un contexto que deja sus huellas no solamente en términos de convicciones ex-

púlicas y tácticas puntuales, sino también en términos de una quasi-programación más allá de estrategias y tácticas conscientes. Esto genera un estrato político-cultural en los hombres-pobladores que rebasa la competencia de adaptarse 'eficientemente' a las nuevas circunstancias.

Después del golpe de Estado, el 11 de septiembre de 1973, cambian completamente las condiciones para la acción colectiva de los distintos sectores de la sociedad chilena y al interior del 'mundo poblacional'. De repente y sin previo aviso desaparece el 'Estado de compromiso'. El Estado ya no está dispuesto a concesiones, ni como intermediario con propietarios de terrenos invadidos, ni como institución responsable, en última instancia, del bien de todos los chilenos, dotando de esta manera, de un mínimo de legitimidad a las acciones por vivienda y servicios urbanos. Además, el nuevo régimen desconfía de los pobladores porque se los considera como sectores afines al gobierno anterior. El Estado, entonces, se convierte en algo completamente nuevo para los pobladores: un enemigo.

También los partidos políticos, de un momento a otro, desaparecen como intermediarios con el Estado o como instituciones dispuestas a iniciar o ayudar en acciones colectivas poblacionales. Se disipa la instancia articuladora de las quejas y problemas poblacionales, la instancia que da forma a sus acciones y brinda un lenguaje legitimador a sus exigencias. Por estas razones, el viejo modelo organizacional no sirve más.

Después de un período en el cual el mundo poblacional trató de recuperarse del golpe y de la represión que inhibió cualquier iniciativa, paulatinamente se desarrolla una red de organizaciones con características distintas a las anteriores; son organizaciones informales, de auto-ayuda, pequeñas y más bien dirigidas hacia adentro (tanto en el sentido de la comunidad como en el hecho de dejar de lado la reivindicación hacia las autoridades). Otro rasgo nuevo e importante es que cerca del 80-90 por ciento de los participantes en estas organizaciones son mujeres.

La sobrerepresentación femenina se explica por el mayor riesgo para los hombres durante la dictadura: la represión se dirigió más hacia los hombres que hacia las mujeres, consideradas menos amenazantes para el régimen. Sin embargo, esta es una explicación parcial pues no aclara porqué las mujeres sí estaban dispuestas y preparadas para protagonizar el nuevo tipo de organización. Una mejor explicación se refiere a la 'lentitud' para cambiar orientaciones sobre movilización, hábitos y cultura —más precisamente una cultura política— encarnada. Los hombres, en estas nuevas condiciones conciben —de una manera intuitivo-categorica— un sin sentido realizar cosas por medio de esfuerzos colectivos. Las posibilidades para llevarlas a cabo eran muy limitadas sin la intervención de los partidos políticos y las circunstancias no ofrecían posibilidades de obtener beneficios netos.

Este juicio de parte de los pobladores masculinos no es solamente un rechazo explícito o una desmotivación bien-pensada, sino una actitud que tiene sus fundamentos en un complejo 'sedimentado' de orientaciones, criterios y ambiciones en cuanto a la organización poblacional. 'Objetivamente' habría sido importante la participación masculina: las organizaciones fueron un elemento preponderante, incluso crucial para la sobrevivencia de la familia; 'racionalmente' habría sido 'sensata' la integración de los hombres en este nuevo fenómeno, que, bajo las circunstancias, constituyó una 'nueva oportunidad' y un 'nuevo modelo', aclamado y estimado por muchos participantes, observadores e investigadores. Sin embargo, los hombres, en su gran mayoría, no participan.

Muchos hombres optan por estrategias individuales: luchar para conseguir o mantener una pega, un trabajo, o para informalmente ganarse la vida, aún cuando con esta estrategia se logre menos que las esposas que participan en las organizaciones. Esta conducta no responde necesariamente a decisiones completamente conscientes y estratégicas, la misma que se ilustra por el hecho de que varios pobladores hombres desarrollan una imagen muy negativa sobre las organizaciones barriales informales. Las acusan de 'sinvergüenzas' y lanzan rumores sueltos sobre que supuestamente los y las dirigentes de estas organizaciones recibían 'buena plata' de las ONG que prestan ayuda. Se formulan comentarios tales como que participar en una 'olla común' significa perder toda la dignidad, en lugar de conseguir uno mismo la comida a la familia. Cuando se insistió en el porqué de su desprecio, casi nunca se dieron razones concretas para sus inculpaciones. Parece ser más bien una racionalización y auto-justificación que una razón fundada para efectuar una censura tan fuerte a las organizaciones en las cuales participan sus esposas, una fórmula para justificar su rechazo poco 'racional' pero muy profundamente sentido⁴.

Esto da la pauta de que la actitud de los hombres tiene que ver con un complejo de capacidades e incapacidades, desarrollado en el pasado, que resultó impotente para enfrentar las nuevas condiciones. No es cuestión de mera 'responsabilidad' por las decisiones tomadas; más bien se trata de una constelación internalizada que es más compleja e incluye dimensiones discursivas tanto como pre-conscientes; no es cuestión de (falta de) conciencia de intereses u oportunidades, sino más bien de auto-entendimientos y capacidades e incapacidades sociales en parte inconscientes que se tradujeron, no en apatía o parálisis —porque los hombres empeñaron toda una serie de esfuerzos por mantener a sus familias—, sino en la impotencia de armar algo colectivo, que fuera adaptado y adecuado a las nuevas condiciones. Por eso, la gran mayoría de los hombres optó por una estrategia de 'pololear' —trabajar irregularmente, *ad hoc*, muchas veces de manera infor-

⁴ Para una elaboración más detallada ver Salman 1994 y 1997.

mal— y luchar individualmente, soñando en nuevas eras de libertad y en poder volver a inventar formas para —‘de verdad’— salir adelante en la vida.

El desarrollo de las organizaciones poblacionales en Chile durante la dictadura y la transición hacia la democracia —como su incapacidad para intervenir en el ambiente político e institucional (Salman 1994, 1997)— no solamente se explican por las condiciones estructurales o por las estrategias y tácticas aplicadas por los distintos actores, sino también por la herencia de una cultura política. Una herencia diferenciada que puede ayudar a comprender porqué ciertos grupos, más que otros, se presentan como ‘más preparados’ para responder a circunstancias radicalmente diferentes y cómo estas ‘preparaciones’ específicas de distintos grupos influyen en el desarrollo de las organizaciones en las cuales participan.

Nicaragua: la promesa contraproducente

Uno de los hechos más sorprendentes sobre Nicaragua, después del triunfo sobre Somoza, no es la derrota electoral de los sandinistas en 1990 pues ella se explica por razones políticas, por intervención desde afuera y muchos otros factores (ver Cortés Domínguez 1990); sino el tratar de explicar lo que ocurrió con toda la motivación y lo aprendido durante 10 ‘inspirados’ años de sandinismo, después de esta derrota electoral.

La revolución sandinista aspiraba construir una nueva forma de convivencia y no tan solo un nuevo sistema de distribución. En los años 80, muchos informes dan cuenta de un entusiasmo y motivación enormes en la población que reforzaron la convicción de observadores y simpatizantes involucrados, de que las antiguas manipulación, sumisión e ignorancia política no regresarían jamás. La esperanza, el optimismo y las altas expectativas no sólo se basaban en las medidas políticas y en los nuevos rumbos económicos, sino sobre todo en el apoyo incondicional que la Revolución parecía tener en la población. Esta motivación se transformó concretamente en una verdadera explosión de organizaciones sociales. Mujeres, campesinos, artesanos, jóvenes, vecinos, obreros, vendedores de mercado y ambulantes, docentes, todos los sectores posibles estaban involucrados en la Revolución por medio de organizaciones que no sólo se ocupaban de sus propios intereses, sino de la consolidación y la profundización de la liberación de la tiranía de Somoza (Van Hees & Van Toor 1982: 127-128). Nuevos actores, entre los cuales las mujeres nicaragüenses ocupan un lugar importante, se convierten en protagonistas políticos y sociales rompiendo con los estigmas de la opresión, la discriminación y el sentido de inferioridad (Carrillo 1985: 101; aunque algunos observadores también señalaban que los viejos patrones no desaparecían así no más: Loeters 1982). La Revolución Sandinista es

una fractura irreversible en la historia del país: los viejos tiempos no regresarían nunca jamás.

Sin embargo, después de 1990 parecen perderse completamente el optimismo, la euforia y el empuje que habían sido características de la Nicaragua liberada⁵. 'El nuevo hombre' que juega un papel crucial y entusiasta en la Revolución, parece esfumarse en 1990. Las organizaciones sociales agonizan o se convierten en opositoras sin inspiración y huecas, a veces fanáticas, de los nuevos gobernantes. La fe electrizante en un 'futuro mejor' parece haber sido desplazada por un 'inmediatismo conformista' y la fiebre de emancipación cambiada por un individualismo desintegrante y un derrotismo que ahora, en los años noventa, se filtra a toda la sociedad nicaragüense.

La Nicaragua de hoy deja una sensación de desaliento en los visitantes del país. Ha ocurrido algo más que solo la derrota electoral de los sandinistas. La euforia de renovación democrática dio paso a un cinismo inescrupuloso en todos los niveles de interacción social: la política, ya a gran distancia, huele a corrupción y oportunismo y la economía se ha reducido a la faena por el pan del día en el sector informal. La vida económica tan sólo se 'enriquece' por las inversiones a corto plazo de importación y exportación de los antiguos grupos de poder económico que regresan adinerados de sus exilios en Miami y de los grupos de nuevos empresarios entre quienes, irónicamente, están algunas 'cúpulas' sandinistas. La vida de los pobres se caracteriza por la pauperización, la violencia, la desintegración social y el desesperado esfuerzo permanente por apoderarse —aunque fuera sólo por el día de hoy— de algo de frijoles y arroz, y para muchos varones, de una botella de trago barato. En la Nicaragua de hoy parece haberse borrado profundamente todo vestigio de dedicación colectiva. Entonces surge la pregunta: ¿Qué pasa con la euforia y el entusiasmo y con lo que la gente debió aprender, cuando se pierden las elecciones de 1990 y posteriormente?

Mirando la historia de Nicaragua se constata que es una cruda historia de explotación y expropiación. Más que en otros países latinoamericanos, en Nicaragua siempre el 'derecho' fue una broma. El Estado funcionaba como administrador de usurpación y favoritismo. En la historia de Nicaragua nunca existió ni la menor ilusión de oportunidades honestas y *siempre* presente la impunidad de los poderosos. En Nicaragua, el esfuerzo no garantizaba, ni en el menor grado, alguna mejora y la honestidad fue una estupidez antes que un valor. Los nicaragüenses se adaptaron: la relación con el poder siempre fue de dependencia, de esperar por la buena suerte, de rezar para que la arbitrariedad alguna vez les favoreciera.

Un toque de fatalismo impregnado en la cultura popular nicaragüense de manera tal que no permite el paso a la victoria sobre el despotismo-de-siempre.

⁵ Este artículo no es el lugar para analizar los acontecimientos políticos de ese momento.

Para muchos, el Sandinismo, a pesar de su entusiasmo y su entrega durante estos años, fue un toque de suerte más que el resultado del propio esfuerzo o voluntad propia y fue una oportunidad más que un entorno auto-construido en el cual la justicia reinara finalmente. El Sandinismo, a pesar de crear muchos mecanismos de participación y de poseer el liderazgo que crea el nuevo gobierno, no cambia de manera radical la tradición nicaragüense de jerarquía y verticalismo, pues se trata de un período demasiado corto para cambiar una actitud de dependencia, característica de Nicaragua durante muchísimas décadas; así como tampoco modifica la estrategia de fondo: el pueblo *no* determina su propio destino, el pueblo espera lo que viene desde arriba. Esta continuidad se mantiene a pesar del discurso sobre participación, sobre co-decisión e, incluso, a pesar de que en algunos casos se ejerció algo –y a veces no poco– de esta nueva democracia y aún en estos casos, la actitud y el proceder de los nicaragüenses se mantuvo firme. Lo que cambió de manera manifiesta y a corto plazo no se sustentó en cambios en los códigos orientadores que se manifiestan todos los días en las rutinas diarias.

Esto significa que las interpretaciones sobre la profundidad y radicalidad de los procesos de cambio siempre deben estar acompañadas de desconfianza: ¿Acaso no se confunde la euforia, el apoyo verbal al cambio y lo sobre-expuesto de los sujetos que portan el cambio en tiempos de la hegemonía de ‘lo nuevo’, con un cambio sustancial? ¿No se tiende demasiado a negar los momentos de no-cambio? ¿Se elabora una crítica idónea con respecto a las fricciones entre los cambios manifiestos y las obstinadas permanencias invisibles? Es por esto que los procesos de liberación institucional, político-gobernante o basados en la convicción racional, así como los cambios que se producen por la participación en organizaciones o los cambios de las relaciones opresoras –sin lugar a dudas, paso muy importante– no son determinantes ni irreversibles.

El tono fundamental de los nicaragüenses pobres cuando se refieren tanto al ‘pasado’ Sandinista como al ‘ahora’, no ha cambiado fundamentalmente durante todas estas turbulencias políticas y los dramas políticos tienen poca importancia. Las identidades ideológicas expuestas en la participación en manifestaciones sandinistas e iniciativas de organización demuestran no haber sido muy profundas. Otras dimensiones de identidad, de cultura, de estrategias de vida, según parece, son más sólidas. Culturas políticas fuertemente enraizadas, jerárquicas y a menudo discriminatorias, interacciones sociales que se inspiran más en sentimientos de superioridad e inferioridad que en convicciones de igualdad y una cierta indiferencia auto-protectora con respecto a la formación de decisiones políticas, son elementos constantes en el transcurso de todos los cambios radicales.

Todo esto permite concluir que aquí también el *habitus* y los elementos culturales tienen un efecto obstaculizante. Este efecto parece perder fuerza en el momento de cambios sociales radicales y en gran escala, momento en el que los su-

jetos parecen 'renovarse'. El efecto de freno, sin embargo, se demuestra a largo plazo cuando la lealtad al proyecto de cambio se somete a prueba: las personas experimentan los efectos laterales negativos de ello y/o el cambio evoca reacciones políticas; entonces las viejas orientaciones y patrones de acción son aún fuertemente determinantes y más influyentes que (nuevas) visiones y opiniones explícitamente expresadas y convenidas.

Observaciones finales

Los ejemplos sobre Nicaragua y Chile, aunque esbozados muy esquemáticamente, concluyen en un alegato para una aproximación diferenciada: para entender el surgimiento de organizaciones y movimientos sociales y más aún, para apreciar sus logros y límites así como para medir el alcance de bruscos cambios sociales, es necesario considerar las dimensiones estructurales y estratégicas, pero también las dimensiones culturales. Estas dimensiones culturales se dispersan en aspectos visibles y discursivos (que incluso constituyen facetas deliberadamente 'en juego' en el accionar de dichas organizaciones y movimientos) y aspectos invisibles e inconscientes. Estos últimos pueden ayudar a comprender porqué los actores, muchas veces, no aprovechan de manera más racional y eficaz las oportunidades dadas o porqué no subsisten las nuevas cosas aparentemente aprendidas durante la participación.

En Nigaragua, los cambios-en-ejecución, la participación en organizaciones o movimientos sociales, los procesos de aprendizaje no fueron duraderos una vez que cambió el paisaje político. En Chile, las nuevas condiciones y oportunidades de organización no fueron aprovechadas por aquellos que aparentemente tenían mejor preparación organizativa. En los dos casos, los análisis estructurales o de estrategias no logran esclarecer tales incumplimientos. Parece ser, por tanto, que solamente el enfoque en la cultura 'impermeable' puede explicar porqué ciertos cambios no se dieron o fueron revertidos, porqué no se aprovecharon ciertas oportunidades y porqué los procesos de cambio aparentemente fueron abandonados a medio camino.

Sin embargo, esto no significa que los procesos de crecimiento, de emancipación, de cambio en beneficio de los involucrados, simplemente se esfuman o pierden peso en el contexto de una sobre-complejidad sin rumbo. Yo no sostengo que 'todo se deshace por medio de todo lo demás'. Ni tampoco afirmo, en el sentido cliché de ese término, que el cambio siempre va lento y paso a paso. No se trata aquí de la velocidad contra el reloj, sino de la 'sustancia' del cambio.

Los procesos de aprendizaje son dinámicas más intrincadas que una simple acumulación de conocimiento o conciencia; los procesos de 'desaprender' trans-

curren más lentamente que la adquisición de nuevas perspicacias. Sin embargo, esto no significa que nuevas experiencias y aprendizajes sean efímeros en relación a lo 'ya-petrificado' en los actores pues, las nuevas experiencias van a formar parte de la biografía de las personas y no se puede deshacer lo recorrido en nuevas circunstancias: los procesos de aprendizaje y la memoria colectiva resisten a los esfuerzos de dismantelar completamente los cambios que sí se realizaron y desvirtúan la idea de que la nueva experiencia o el refuerzo de la resistencia fuese fútil. Los procesos de aprendizaje y la memoria provocan que, una vez que desaparece la acción colectiva desde un grupo social específico, la situación posterior nunca sea igual a la anterior. Ignorar este aspecto significaría un enorme empobrecimiento de la imaginación del cambio social; significaría concepcionar el cambio como lo contrario a la continuidad, mientras que los dos, de modo permanente se presuponen mutuamente.

Bibliografía

- Aman, Kenneth & Christian Parker
 1991 *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*, Boulder/Oxford: Westview Press.
- Anderson, Benedict
 1983 *Imagined Communities - reflection of the Origins and Spread of Nationalism*, London/New York: Verso Books.
- Archer, Margaret S.
 1989 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, (revised edition 1996), Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre
 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Genève/Paris: Libraire DROZ.
 1980 *Le sens pratique*, Paris: Les Editions de Minuit.
 1986 *Distinction - A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Carrilho, Mavis
 1985 De toekomst overwinnen - Milú Vargas, in: Melissa de Vreede (Eindredactie): *Andere Vrouwen, Andere Woorden: Vrouwenbeweging in de Derde Wereld*, Amsterdam: SUA, pp 94-104.
- Cortés Domínguez, Guillermo
 1990 *La lucha por el poder*, Managua: Vanguardia.
- Díaz, Alvaro
 1993 Estructuras y movimientos sociales - La experiencia Chilena entre 1983-93, en: *Proposiciones 22*, Santiago: SUR, pp 13-20.
- Dubet, Francois, Eugenio Tironi, Vicente Espinoza & Eduardo Valenzuela
 1989 *Pobladores - Luttés Sociales et démocratie en Chili*, Paris: L'Harmattan.
- Escobar, Arturo
 1992 Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements, in: *Critique of Anthropology* 12(4), 397-432.
- Espinoza, Vicente
 1988 *Para una historia de los pobres de la ciudad*, Santiago: SUR.
- Evers, Tilman
 1985 Identity: the hidden side of new social movements in Latin America, in: Slater, David (ed): *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam: CEDLA.
- Friedman, John

1989 The Latin American barrio movement as a social movement: contribution to a debate, in: *International Journal of Urban and Regional Research* 13(3), pp 501-510.

Foweraker, Joe

1995 *Theorizing Social Movements*, London: Pluto Press.

García Canclini, Néstor

1986 Arte y comunicación popular en tiempos neoconservadores - Entrevista a Nestor García Canclini, en: *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* (Quito) no. 20, octubre/diciembre, pp 5-9.

1993 *Transforming Modernity - Popular Culture in Mexico*, Austin: University of Texas Press.

1995 *Consumidores y ciudadanos - Conflictos multiculturales de la globalización*, México D.F.: Grijalbo.

Giddens, Anthony

1982 *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

Hees, Ted van & Thea van Toor

1982 Nicaragua, in: Boekraad, Edith *et al* (red): *Socialisme in de Derde Wereld*, Nijmegen: Stichting Imperialisme en Onderontwikkeling, pp 110-142.

Ibarra, Hernán

1997 Negación, exaltación y desencanto de las culturas populares en América Latina, en: *Ecuador Debate* 41, agosto, pp 78-92.

Jelin, Elizabeth

1996 La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad, en: Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg (coordinadores): *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas: Nueva Sociedad, pp 113-130.

Kärner, Hartmut

1983 Los movimientos sociales: revolución de lo cotidiano, en: *Nueva Sociedad* 64, Caracas.

Lewis, Oscar

1966 *La vida*, New York: Random House.

Loeters, Alice

1982 *Vrouwen van Nicaragua*, Amsterdam: Pegasus.

Lyotard, J. F.

1979 *La condition postmoderne*, Paris: Minuit.

Maluf Maluf, N. Alejandra

- 1996 Identidad personal, identidad social, en: José Almeida *et al*: *Identidad y ciudadanía - Enfoques teóricos*, Quito: FEUDE/ADES/AEDA.
- Martínez, Javier & Margarita Palacios
1996 *Informe sobre la decencia*, Santiago: Ediciones SUR.
- Moulián, Tomás
1991 Political Movements and Political Culture, in: Aman, Kenneth & Cristián Parker (eds): *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Parker, Cristián
1993 *Otra Lógica en América Latina - Religión Popular y Modernización Capitalista*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Alemán, Paola
1990 *Organización, Identidad y Cambio: Las Campesinas en Nicaragua*, Managua: CIAM.
- Roberts, Bryan R.
1995 *The Making of Citizens - Cities of Peasants Revisited*, London: Arnold Publishers.
- Salman, Ton
1994 The Diffident Movement - Gender and Generation in the Vicissitudes of the Chilean Shantytown Organizations 1973-1990, in: *Latin American Perspectives* 21(2), pp 8-31.
1996 The Locus of Dispersion: Studying Latin American Popular Culture in the 1990s, in: Ton Salman *et al* (eds): *The Legacy of the Disinherited - Popular Culture in Latin America: Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity*, Amsterdam: CEDLA, pp 3-32.
1997 *The Diffident Movement - Disintegration, Ingenuity and Resistance of the Chilean Pobladores, 1973-1990*, Amsterdam, Thela Press.
- Street, John
1991 Popular Culture = Political Culture? Some Thoughts on Postmodernism's Relevance to Politics, in: *Politics* 11(2), pp 20-25.
- Tyler, Stephen A.
1991 A post-modern instance, in: Nencel, Lorraine & Peter Pels (eds): *Constructing Knowledge - Authority and Critique in Social Science*, London: Sage, pp 78-94.