

NOCIONES DE UNA CIUDADANÍA QUE CRECE

**Enrique Correa y Marcela Noé
Editores**

Nociones de una Ciudadanía que crece

273
C824 mo

Las opiniones que los trabajos presentan, así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de FLACSO ni de las instituciones a las cuales se encuentran vinculados.

Ninguna parte de este libro/documento, incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, transmitida o almacenada de manera alguna ni por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin autorización de FLACSO.

323 Correa, Enrique; Noé, Marcela, Eds.
C824 Nociones de una Ciudadanía que crece
Santiago, Chile: FLACSO-Chile, 1998
382 p. Serie libros FLACSO
ISBN: 956-205-126-9

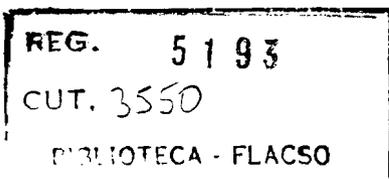
PARTICIPACION CIUDADANA / CIUDADANIA / POLITICAS PÚBLICAS / ESTUDIOS DE CASOS / SEGURIDAD CIUDADANA / IGUALDAD DE OPORTUNIDADES / GOVERNABILIDAD / CONFERENCIA / CHILE

© 1998, FLACSO-Chile. Inscripción N° 107.214 Prohibida su reproducción.
Editado por FLACSO-Chile, Leopoldo Urrutia 1950, Ñuñoa, Santiago.
Teléfonos: (562) 225 7357 - 225 9938 - 225 9655 Fax: (562) 225 4687

Casilla electrónica: flacso@flacso.cl

FLACSO-Chile en Internet: <http://www.flacso.cl>

Producción editorial: Marcela Zamorano, FLACSO-Chile
Diagramación interior: Marcela Contreras, FLACSO-Chile
Diseño portada: A°DOS Diseñadores
Impresión: LOM Ediciones.



ÍNDICE

Introducción	5
<i>Enrique Correa - Marcela Noé</i>	
Parte 1 CONSIDERACIONES ACERCA DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA	
1ª Sección: Argumentos desde el Estado	
Participación Ciudadana: Elementos Conceptuales	15
<i>Rodrigo Baño</i>	
Ciudadanía y Políticas Públicas	38
<i>Marcela Noé</i>	
Gestión Estatal y Ciudadanía Destinataria	61
<i>Vladimiro Sáez</i>	
Participación Ciudadana y Gobernabilidad	83
<i>Enrique Correa</i>	
2ª Sección: Miradas desde la Sociedad	
Participación y Exclusión: Una Aproximación al Tema desde la Experiencia de las Comunidades de Base	91
<i>Fernando Castillo</i>	
De la Denuncia a la Construcción de la Igualdad: Nuevas Articulaciones entre Ciudadanía y Género	102
<i>Natacha Molina</i>	
Participación y Localidad: Problemas, Conflictos y Negociación	121
<i>Francisco Sabatini</i>	
Parte 2 ESTUDIOS DE CASOS	
Políticas de Equidad de Género y Participación de las Mujeres	138
<i>Marisa Weinstein</i>	
Dinámicas Recientes de Participación en el Ámbito Educacional en Chile	158
<i>Hernán Courard</i>	
Participación Social en Salud. Acciones en Curso	177
<i>Marisa Weinstein</i>	
Participación en el Sector Vivienda	196
<i>María de la Luz Nieto</i>	
Participación y Políticas Públicas de Vivienda y Urbanismo	213
<i>Patricia Correa S.</i>	

Participación Social y Prevención Delictual	245
<i>Hugo Frühling</i>	
La Inseguridad Ciudadana y la Participación	263
<i>Luis Vial</i>	
Los Problemas para la Participación Ciudadana en el Ámbito Municipal	303
<i>Soledad Jaña</i>	
Parte 3 CONFERENCIAS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA: VISIONES DEL GOBIERNO	
Hacia la Modernización del Estado y su Gestión	344
<i>José Joaquín Brunner</i>	
Ex Ministro Secretario General de Gobierno	
Participación de las Mujeres y la Participación Ciudadana para el Diseño de Políticas Públicas Destinadas a la Igualdad de Oportunidades entre Hombres y Mujeres	351
<i>M. Josefina Bilbao</i>	
Ministra Directora del Servicio Nacional de la Mujer	
Ciudadanía y Políticas de Vivienda	357
<i>Alberto Etchegaray</i>	
Ex Ministro de la Vivienda y Urbanismo.	
Seguridad Ciudadana en Sectores Populares: en Torno a las Soluciones.	363
<i>Patricio Tudela</i>	
Jefe de División de Coordinación Dirección de Seguridad e Informaciones Ministerio del Interior	
Participación y Políticas Municipales	374
<i>Juan Pablo Valenzuela</i>	
Jefe de la División de Modernización y Reforma Administrativa de Subsecretaría de Desarrollo Regional, Ministerio del Interior.	

2ª Sección

MIRADAS DESDE LA SOCIEDAD

PARTICIPACIÓN Y EXCLUSIÓN: UNA APROXIMACIÓN AL TEMA DESDE LA EXPERIENCIA DE LAS COMUNIDADES DE BASE

Fernando Castillo

Una Reflexión Previa para Situar el Tema

Si bien -a mi juicio- no puede negarse que la práctica de las comunidades de base en Chile y, más en general, en América Latina, constituye una forma de participación social, ello no puede transferirse sin más a un concepto de "participación ciudadana". Es necesario entonces situar este tema, con el fin de que él pueda aportar algún elemento a la discusión sobre participación ciudadana.

Los conceptos de "ciudadanía" y de ahí, "participación ciudadana", sea cual sea su definición más precisa, presuponen que los miembros de la sociedad están presumidos de ciertos derechos que les permiten incidir en algunas instituciones del Estado, en la toma de decisiones, o en la realización de determinadas políticas. Presupone, por tanto, ciertas instancias del Estado y sus instituciones que posibilitan -con mayor o menor grado de apertura y flexibilidad- dicha incidencia. Ciudadanía es así una dimensión de un determinado tipo de relación entre Estado y sociedad. Ella se hace posible sobre la base de un cierto grado de integración social y política en la sociedad.

El reverso de esta medalla -y lo que ha predominado y aún predomina ampliamente en las sociedades latinoamericanas- es la exclusión social y política de amplios sectores sociales. La ciudadanía en América Latina es débil, fragmentaria e inestable. La reflexión sobre participación ciudadana no debería pasar por alto este dato de nuestra realidad. Es en este sentido que puede resultar pertinente referirse a experiencias de participación como la de las comunidades de base, las que tienen lugar -como se explicará a continuación- en contextos fuertemente marcados por la exclusión. ¿Tiene algo que decir ese tipo de experiencias a aquellas otras que se dan en el contexto de integración y ciudadanía?

Hacia una Caracterización de la Experiencia de Participación de las Comunidades de Base

Las comunidades de base son un "caso", entre varios, de lo que puede llamarse "participación popular".¹ Su experiencia puede equipararse en buena medida a la de pobladores urbanos y campesinos pobres. De hecho en las comunidades se ha viabilizado parte importante de los intentos de participación de esos sectores en las

¹ A mi juicio no es sustentable el análisis que ha hecho E. Tironi, para quien las Comunidades de Base encarnan una "lógica comunitaria" de acción entre los pobladores, la cual -junto con la "lógica revolucionaria"-, no se orientan a la participación, sino que son lo contrario de ella, orientándose sólo a la ruptura. Cfr. E. Tironi, *Autoritarismo, Modernización y Marginalidad*. Sur Editores, Santiago, 1990, pp. 214-219.

últimas décadas en América Latina. De ahí proviene en principio su significación social y política. Pero, por otra parte, esta experiencia de participación tiene lugar a partir de un horizonte conceptual, simbólico y práctico que es propio de las comunidades de base y que constituye su "identidad cristiana", es decir, que proviene de una manera específica de comprender el cristianismo y su pertenencia a la Iglesia Católica.

Me parece que ambos aspectos son importantes de tener en cuenta y, si bien se los puede distinguir analíticamente, no son disociables: el ser expresión de una participación popular (podría decirse: pertenecer al "movimiento popular") y su identidad cristiana y manera propia de pertenecer a la Iglesia Católica. También respecto a este segundo aspecto, las comunidades han tenido una significación importante para la Iglesia y su relación con los procesos de cambio social y democratización; de ahí que este segundo aspecto también constituya parte de su significación social y política y debe ser tomado en cuenta en la perspectiva de la participación.

Si bien no hay que exagerar la significación de las comunidades de base y sus experiencias de participación popular, no se la puede minimizar como un episodio exclusivamente intraeclesial².

El Contexto

Como ocurre con numerosas organizaciones y movimientos, las comunidades tienen un período de auge y una declinación. Su auge en América Latina tiene lugar desde comienzos de los '70 y se extiende hasta fines de los '80. A partir de allí -y por factores que no voy a analizar aquí- comienza una paulatina declinación. Estamos analizando entonces una experiencia que se sitúa preferentemente en el pasado reciente. La distribución territorial de las comunidades de base ha sido desigual: en Brasil, especialmente en el Nordeste y en San Pablo; en Perú, en el sur andino; en Centroamérica (Nicaragua, El Salvador, Honduras y Guatemala); en algunas regiones de México; en zonas indígenas del Ecuador. En Chile también su distribución ha sido desigual. La referencia más próxima de las reflexiones que expongo ahora es Santiago. En todo caso, la relevancia de las comunidades de base como experiencia de participación no puede basarse en criterios cuantitativos, sino en las formas de práctica que desarrollan y en su capacidad de imprimir determinados rasgos sociales y políticos a la presencia de la Iglesia en ciertas zonas.

² No podría afirmarse de ellas lo que ha observado C. Lalive en las comunidades pentecostales, como grupos donde se realiza una "retirada del mundo", esto es una radical abstención de la participación social y política. Cfr. C. Lalive, *El Refugio de las Masas*. Editorial del Pacífico, Santiago, 1968. En las comunidades de base el acento es precisamente el contrario: abocarse a un "compromiso" con el cambio social.

En Chile, el contexto social y político del momento de auge de las comunidades se sitúa más o menos entre 1975 a 1988. Coincide casi exactamente con el período de la dictadura. El contexto es el mundo poblacional marginal bajo el impacto de la dictadura, tanto en lo que se refiere a la represión y violación de los Derechos Humanos, como en lo que toca a las políticas económicas. Es un contexto fuertemente marcado por la exclusión de los sectores poblacionales. Si no se tiene presente esa situación concreta no se pueden comprender las experiencias de solidaridad, movilización, lucha, temor, etc. que forjaron la identidad de las comunidades.

Está fuera de los límites de este trabajo intentar una reconstrucción analítica de ese contexto. Es necesario empero referirse a aquellos aspectos que impactaron más profundamente la vida de los sectores populares y condicionaron así las experiencias de las comunidades. Probablemente el rasgo más común en el mundo popular en ese período es el miedo y la sensación de inseguridad y precariedad, que provenían tanto de la política represiva, como de la política económica. La política represiva fue continua y combinó formas “selectivas” y “masivas”, apuntó no sólo a destruir organizaciones políticas, sino también sociales y a paralizar por el miedo las posibilidades de articulación de los sectores populares. Por su parte, las políticas económicas llevaron a un deterioro sostenido de la situación de los pobladores en lo que se refiere a ingresos, a vivienda, a salud y educación. Las políticas de ajuste, así como las de apertura a los mercados internacionales, que pusieron las bases del proceso de modernización de la economía, castigaron especialmente a los sectores más pobres. El problema de la supervivencia se hizo cada vez más agudo y extendido. Desde la perspectiva de los afectados, el hecho más grave y amenazante fue la elevada cesantía que produjeron esas políticas económicas. Al miedo provocado por la represión se sumó así este otro miedo, más cotidiano y más extendido: el miedo de la inseguridad, de la precariedad de la vida; el miedo que golpeaba provocando abatimiento y desesperanza en quienes día tras día fracasaban en encontrar un trabajo; el miedo que cotidianamente hacía perder la autoestima a miles de pobladores.

Se puede señalar que el contexto de las comunidades en otros lugares del continente presenta rasgos muy parecidos: está marcado por la pobreza y la inseguridad y por la violencia sea ésta de los terratenientes o de una dictadura o por la guerra civil.

La Composición y las Prácticas de las Comunidades de Base³

Para caracterizar la experiencia de las comunidades es importante referirse a su composición y a las prácticas que realizaron. ¿Quiénes son los personajes presentes en las comunidades? En el caso de Santiago, la mayor parte de los miembros de comunidades estaban entre los “excluidos”: cesantes, trabajadores eventuales o informales; una importante proporción de mujeres, debido en parte a factores culturales relacionados a la religión, y en parte, a la división de roles en la sociedad. Hasta el período de las protestas, hubo una presencia también importante de jóvenes pobladores en las comunidades. En otros lugares, los rostros son más o menos los mismos: indígenas, campesinos y pobladores pobres y excluidos. Por lo regular no son personas que hayan tenido una experiencia organizacional o de participación previa, en sindicatos, organizaciones vecinales o partidos políticos. No se puede desconocer sin embargo, que también hubo personas que traían ya una experiencia en este sentido y que muchas veces significaron un aporte importante a la comunidad. Pero en la mayoría de los casos la comunidad de base ha sido para esas personas la primera -y a veces la única- experiencia de organización y de participación social.

En el contexto que hemos esbozado anteriormente, un número considerable de comunidades de base desarrollaron iniciativas y diversas formas de prácticas orientadas a enfrentar los problemas más urgentes e hicieron así experiencias que las marcaron profundamente. El grueso de estas prácticas puede resumirse en dos líneas principales: la solidaridad y los Derechos Humanos. Hay que consignar desde ya que en ambas líneas fue muy importante el apoyo de la Iglesia institucional. Es así como se llevaron a cabo iniciativas que buscaban enfrentar la situación económica extrema de los pobladores y el problema de la supervivencia, y que se cristalizaron en distintos tipos de organizaciones como fueron los comedores, las ollas comunes, los comprando juntos, los comités de allegados, los grupos de salud, los comités de cesantes, etc. En la línea de los Derechos Humanos, las comunidades organizaron grupos de Derechos Humanos y principalmente acciones de denuncia de carácter simbólico, como fueron las romerías, los via crucis, las vigiliás, etc.

Es importante destacar que a través de estas prácticas las comunidades se constituyeron en espacios importantes para la rearticulación de prácticas y organizaciones populares. Fueron así un punto de referencia importante -a veces el único punto de referencia en una población- para la participación popular. De este modo, en aquel contexto de fuerte exclusión y represión, en torno a las

³ Una exposición más detallada sobre las prácticas y la identidad de las comunidades de base puede encontrarse en F. Castillo, *Experiencia de fe y acción solidaria*, Tópicos 90° N° 4, Nov. 1992, pp. 71-86 y *Comunidades de base: fe y política*, Tópicos 90° N° 5, Junio 1993, pp. 99-139.

comunidades o impulsadas desde ellas surgieron distintas organizaciones populares solidarias o culturales.

La Iglesia como Mediación Institucional: Potencialidad y Límites

Se ha señalado ya que las comunidades tienen una manera específica de comprender su pertenencia a la Iglesia y también que el apoyo de ésta jugó un papel de importancia en el desarrollo de las prácticas de las comunidades. Es útil detenerse un poco a examinar esta relación, especialmente en lo que concierne a la dimensión institucional de la Iglesia.

El marco institucional de la Iglesia significó un apoyo a la práctica de las comunidades en tres aspectos: como protección, como servicio y como impulso. La relación con la Iglesia-institución ofreció una protección relativa para la realización de prácticas de denuncia y defensa de los Derechos Humanos, así como también a algunas organizaciones de la comunidad o vinculadas a ella que eran objeto de la represión, como grupos juveniles o comités de allegados. Por cierto que esta protección relativa no constituía una garantía de inmunidad. Muchos miembros de comunidades fueron víctimas de la represión, varios locales de comunidades fueron quemados, otros fueron asaltados; numerosos actos de comunidades fueron violentamente interrumpidos. En otros terrenos, relativos a las prácticas de solidaridad, el apoyo institucional consistió en proporcionar los servicios de personal especializado y en aportar recursos materiales. En algunos casos, ciertas prácticas fueron también impulsadas o inducidas desde la institución sea directamente o porque ofrecía las posibilidades de apoyos concretos específicos.

Pero el marco institucional de la Iglesia operó también como una seria limitación a las prácticas de las comunidades. De hecho esto ha sido uno de los factores determinantes de la declinación de las comunidades en Chile y en toda América Latina. Durante las dos décadas a las que nos referimos, ha tenido lugar dentro de la Iglesia católica un duro conflicto, en cuyo centro han estado la teología de la liberación y las comunidades de base. Ambos momentos se corresponden mutuamente como teoría y praxis. El fortalecimiento de los sectores conservadores en la Iglesia ha llevado a que de manera creciente la teología de la liberación sea censurada y marginada y crezca la presión por redefinir el perfil de las comunidades de base como grupos exclusivamente religiosos, sin una práctica social relevante y subordinadas a las estructuras más tradicionales de la Iglesia. Sería largo analizar las formas concretas que asume este proceso. Pero puede resultar pertinente volver sobre la relación entre comunidades e Iglesia desde otro ángulo que permita ver que allí está en juego de alguna manera la relación entre Iglesia, democracia y participación en el contexto de las sociedades latinoamericanas.

Catolicismo, Democracia y Participación

En una síntesis muy apretada y asumiendo el riesgo de simplificaciones, puede decirse que la participación, en sus distintas versiones, social o política, aparece como un rasgo, si no exclusivo, al menos bastante característico de la democracia. El contenido y amplitud de la democracia está de alguna manera definido por las posibilidades de participación. Esto por su parte representa lo más propio del proyecto político de la modernidad. Si a nivel del individuo la "ilustración" consiste según Kant en atreverse a hacer uso de la propia razón, esto es, deshacerse de las ataduras que imponen las tradiciones como factor heterónomo en la toma de decisiones, en el nivel de las sociedades esta invitación a constituirse como sujeto de sí misma, es decir, a la autonomía, es una invitación -y más bien una exigencia- a configurarse como sociedad democrática. Solamente así se pueden poner las posibilidades para la libertad. Es importante subrayar este aspecto. Es el tema de la libertad, aquel viejo sueño de la humanidad, y no los temas de la eficiencia o del cálculo de comportamientos sociales lo que está en el corazón del proyecto político de la modernidad⁴. Estos últimos pertenecen al ámbito de la "necesidad", es decir, de aquellas condiciones que deben ser puestas bajo control para que se despliegue la libertad.

Y precisamente en este punto es donde se ha abierto un conflicto y una brecha histórica entre la modernidad y la Iglesia católica. La afirmación de la autonomía de la razón, tanto en cuanto razón científica como también en cuanto razón práctica (moral y política) está en la base de este desencuentro o divergencia histórica. Por cierto que el proyecto moderno no se ha realizado exento de dificultades. Después de alrededor de tres siglos de construcción de la sociedad moderna, se pueden contabilizar probablemente tantos tropiezos y claudicaciones como logros en la realización de la libertad. Pero lo que interesa destacar aquí es que esta sociedad moderna ha emergido y se ha ido constituyendo en un contexto de agudas confrontaciones con la religión, y especialmente con la Iglesia católica. Si por una parte el pensamiento político moderno asumió casi ineludiblemente caracteres anti-religiosos, que se expresan en buena parte en la crítica de la religión presente en numerosos pensadores, en parte también en reducirla a un asunto meramente privado; por otra parte la Iglesia católica levantó murallas contra la modernidad y construyó una identidad marcada por la confrontación con sus afirmaciones políticas, rechazando las ideas democráticas, los derechos humanos y otras demandas de libertad. Para calibrar la profundidad del conflicto basta con leer algunos documentos del papado en el s. XIX. Con esto la Iglesia católica se constituyó en un adalid de las fuerzas políticas más conservadoras⁵.

⁴ Cfr. H. Krings, Art. "Freiheit" en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, Bd. 2, pp. 493-510. También la obra ya clásica de T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947.

⁵ Para un análisis más detallado de este tema, cfr. F. Castillo, *Iglesia liberadora y Política*, Ediciones Eco, Santiago, 1986.

El precio histórico que ha debido pagar el catolicismo por este desencuentro con la construcción práctica de la libertad, es evidente. No tan evidente o quizás no tan investigado y reflexionado es el precio que ha debido pagar el proyecto moderno de libertad por su desencuentro con el cristianismo. A diferencia de lo que pensaban los críticos de la religión, ésta no se disuelve con el progreso material, ni con el avance de la democracia. Mantiene un insospechado potencial simbólico -capacidad de dar sentido- que normalmente no ha sido puesto en acción para la democracia y para la realización de la libertad.

La situación de confrontación cambia en la mitad del s. XX, como fruto de procesos de largo aliento, así como de la catástrofe más inmediata del nazismo y la guerra. Dentro de la Iglesia católica adquiere fuerza una actitud positiva hacia el mundo moderno. Se busca un reencuentro que pueda recomponer la brecha histórica. La expresión más importante de este cambio fue el Concilio Vaticano II. Allí oficialmente se plantea esta nueva relación entre "Iglesia" y "Mundo". Detrás de la categoría teológica de "mundo", están la sociedad y la cultura modernas. Lo que, sin embargo, ha quedado claro en el período del post-concilio es que el cambio no es tan fácil y que se ha inaugurado más bien un período de agudas confrontaciones dentro de la Iglesia católica misma. Si va a haber una efectiva convergencia entre catolicismo y mundo moderno, en el sentido de proyecto de libertad, eso es aún una pregunta abierta.

En este contexto de Iglesia, la experiencia de las comunidades de base tiene un nivel de significación más amplio y complejo. El impulso a establecer una nueva relación con el "mundo", lo que en Europa indicaba un reencuentro con la modernidad, aboca a la Iglesia católica latinoamericana a un mundo bastante más complejo y caótico, donde la modernidad existe sólo en jirones y caricaturas, donde predomina la exclusión social sobre la integración, donde la "violencia institucionalizada" ensombrece los fragmentos de democracia y donde el dato de realidad más masivo y contundente es la pobreza: la enorme cantidad de pobres y la profundidad de su pobreza.

El encuentro con este mundo no puede sino ser crítico. Asumir en estas condiciones el proyecto de libertad y de humanismo, que es aquello positivo en la modernidad, implica necesariamente enfrentar el problema de la pobreza y exclusión. En otros términos, es asumir una opción fundamental por el cambio social. No puede haber realmente libertad, ni democracia, mientras existan esos grados de pobreza, exclusión y violencia. En América Latina entonces para el encuentro entre cristianismo y propuestas políticas de libertad deben concurrir necesariamente los pobres. Por cierto que no todos en la Iglesia católica latinoamericana han asumido estas posiciones. Las tres últimas décadas han estado marcadas por duras confrontaciones en torno a este punto. Entre los sectores que han dado cuerpo más decidida y significativamente a esta línea, han estado las comunidades de base. No

han sido ellas los únicos actores, ni han sido sus prácticas la única manera de impulsar el encuentro entre Iglesia y libertad, pero ellas son probablemente la experiencia en la que más importantemente han estado involucrados los propios pobres y excluidos en esta empresa de conjugar cristianismo, libertad y participación de los pobres. Lo han hecho construyendo al mismo tiempo un ideario, es decir, un conjunto de categorías y conceptos, en el que se expresa su experiencia y a la vez su horizonte de expectativas y esperanzas. Para comprender la práctica de las comunidades como participación es necesario examinar -aunque sea brevemente- algunas de esas categorías.

Algunos Conceptos que Ayudan a Entender la Práctica de las Comunidades de Base como “Participación”

Es bastante notable la unidad del ideario de las comunidades a través de América Latina más allá de la diversidad de regiones. Me limitaré a referirme a algunas de las categorías más directamente vinculadas con la participación social. El origen de estas categorías, como puede verse es diverso: la Biblia, la tradición de pensamiento social de la Iglesia, los movimientos sociales, el pensamiento político de izquierda. Sin embargo, siempre hay -a mi juicio- una elaboración o lectura propia de los conceptos.

En una relación dinámica están *persona y comunidad*. La comunidad no está compuesta por “individuos”, ni tampoco por “familias” (como lo quisiera la teoría oficial de la Iglesia), sino por personas. La persona tiene un valor absoluto, es decir una dignidad intransable. Todo hombre es persona porque es Imagen de Dios e hijo de Dios. Pero, si bien esto es cierto, también lo es que todo hombre tiene un “derecho a ser persona”. Hay un proceso. No se es automáticamente persona, porque esa dignidad está de hecho conculcada en la sociedad; está negada al pobre. En el proceso de personalización juega un papel importante la comunidad: allí el pobre es acogido y se le reconoce en su dignidad como persona. De hecho, no se trata solamente de un reconocimiento por principio, sino que la comunidad -por sus prácticas, por los espacios de comunicación que abre, por las relaciones afectivas que establece, porque pone en marcha procesos de aprendizaje, etc.- es efectivamente una instancia muy importante para el desarrollo de la persona. Crecimiento personal y desarrollo de la comunidad como actor colectivo se alimentan mutuamente. Tiene lugar así un proceso de construcción de *identidad* tanto a nivel personal como colectivo. En ese proceso se recogen y valoran las raíces y al mismo tiempo se construye y proyecta algo nuevo. Se recogen las raíces indígenas, populares, obreras, femeninas. De hecho, las comunidades han sido frecuentemente un impulso para ahondar en esas identidades específicas. A su vez se construye una nueva identidad cristiana, marcada por ciertas prácticas y por determinados símbolos (como son canciones, ritos, personajes de referencia, etc.) y por un horizonte de sentido. Las comunidades de base son así un movimiento que

se configura no sobre demandas específicas, sino sobre una identidad. La construcción de esta identidad es el presupuesto y a la vez la trama de la constitución de la comunidad y de sus miembros en sujetos.

Ya me he referido a las prácticas de las comunidades. De ahí surgen dos categorías centrales en la vida de las comunidades: *solidaridad y derechos humanos*. A través de ambas líneas de prácticas se expresa y toma cuerpo la pertenencia de las comunidades al *pueblo*. El “pueblo” es una categoría muy importante, en la que confluyen claramente vertientes bíblicas y otras provenientes de los movimientos sociales y del lenguaje político. Hay inequívocamente una tendencia a “idealizar”, porque este ideario implica la necesidad de un sujeto histórico. El último sujeto es el pueblo. La defensa de los derechos humanos es hacerse parte de un pueblo que es victimizado. La dimensión ética y jurídica de esta práctica no es ignorada, pero el primer plano lo ocupa una dimensión antropológico-teológica que es muy real en la vida de los excluidos: el sufrimiento. El sufrimiento no es un asunto privado, sino que es un rasgo de la existencia del pueblo. Es algo público y colectivo. Por eso está también en el trasfondo de la práctica de la solidaridad. Pero en esta práctica se hace visible otro aspecto, pues ésta se inserta en una solidaridad espontánea que existe en el pueblo y que se manifiesta en los momentos críticos. A partir de esta base de solidaridad espontánea, las comunidades ven su práctica como un servicio en el que se combinan la ayuda de la Iglesia institucional y la capacidad organizativa de la comunidad. Si la solidaridad espontánea del pueblo se muestra en momentos extremos, la solidaridad organizada de las comunidades hace frente de manera más permanente a situaciones de precariedad y no satisfacción de necesidades básica y señala a su vez un camino hacia la construcción de una sociedad solidaria.

Finalmente debo mencionar, aunque sea muy brevemente, categorías que se sitúan en el último nivel de sentido. Me refiero a la antítesis *muerte-vida*. En esta antítesis se condensa de manera simbólica la tensión que viven no sólo las comunidades, sino en definitiva el pueblo como sujeto histórico. Las experiencias cotidianas de exclusión y pobreza, esto es, la cesantía, la falta de vivienda digna, la droga, la deficiente atención de salud y educación, etc., así como las experiencias de violencia y atropello a los derechos humanos son experiencia de muerte. Son “signos” masivos de muerte en la sociedad. A pesar de la masividad de la muerte, las comunidades afirman su esperanza en la vida y ven su práctica como “signos” de vida. La vida es, en este nivel de significación, la construcción de una sociedad justa y solidaria.

Nivel Simbólico y Racionalidad Democrática

Como se puede ver, en el lenguaje y en las prácticas de las comunidades hay un fuerte componente simbólico. Se recurre a numerosos símbolos y a categorías que

pueden llamarse “míticas” para comprenderse a sí mismas y a su contexto, para dar sentido a su acción y para modular sus prácticas. Me refiero aquí a la categoría de “mito” en un sentido específico. Mito no equivale a lo irracional, a lo falso o fabuloso. En los mitos se expresa el hombre enfrentado a los límites de su condición humana. Mito no se opone a “logos”, sino que es una forma del logos cuando éste quiere hablar del límite de la existencia. Que esto aparezca en la política y en la sociedad no es una casualidad o un capricho. La exclusión confronta inevitablemente a estos actores con los límites de la existencia. No es casual entonces que se recurra a la categoría “muerte” y su oposición con la “vida” para caracterizar lo desgarrado de la propia situación. En este aspecto las comunidades de base son similares a otros movimientos entre los excluidos. También ellos han debido constituir un universo simbólico y recurrir a mitos o construirlos para autocomprenderse y proyectar su práctica. La diferencia de las comunidades estriba quizás en que ellas lo pueden hacer más fluidamente, dado que pueden recurrir directamente al acervo simbólico del cristianismo y apropiárselo.

Este componente simbólico es indisoluble de las prácticas de las comunidades. Es parte de la fuerza de esa práctica, porque en ese universo la comunidad se constituye como sujeto con una identidad específica. ¿Significa esto que la práctica y la existencia misma de las comunidades se mueve en un mundo de alegorías fantasmales? No es así. Esa práctica no es puramente “expresiva”, sino que tiene una dimensión política. A través de sus prácticas e iniciativas las comunidades contribuyeron a reconstruir un mundo popular que había sido profundamente desarticulado, no solamente por el golpe militar y la represión, sino por la avalancha ideológica con la que los militares y la derecha fundamentaron el nuevo modelo de sociedad que estaban implantando. De este modo, en un contexto en el que se afirmaban como valores supremos el individualismo, el logro y la capacidad empresarial; en el que se justificaba el “costo social” del “saneamiento” de la economía y se tildaba a los opositores de “antipatriotas”, las comunidades contribuyeron a afirmar la solidaridad, la dignidad humana y el carácter de sujeto que deben recuperar los sectores populares en la construcción de una sociedad libre. Se trata así de una “política” (que también estuvo presente en otras organizaciones populares) en la que toman cuerpo y se expresan temas, intereses y aspiraciones del mundo social popular. Son prácticas que prioritariamente construyen sociedad (organizaciones, relaciones, cultura). Ellas se presentan entonces como una forma de participación social popular. La participación no tiene que ser necesariamente afirmativa de las instituciones y de los canales existentes. Más aún, en condiciones de fuerte exclusión, no puede ser afirmativa, sino que debe articularse como participación crítica y contestataria que apunta a crear relaciones alternativas.

Al comienzo de esta exposición planteaba la pregunta: ¿Tiene algo que decir esta experiencia de las comunidades de base a un modelo de participación ciudadana?

La misma pregunta podría plantearse respecto de la experiencia de otros movimientos populares. Pienso que la pregunta debe quedar en gran medida abierta. Ello se debe en buena medida a que no hay aún suficientes referencias concretas y prácticas de participación ciudadana en Chile y según me parece, en América Latina. Por su parte, las experiencias que puede haber en los países de Europa o en EEUU están socialmente demasiado lejos de nosotros, en la medida en que está ausente allí aquel dato fundamental de nuestra realidad social que es la exclusión. Lo que puede decir la experiencia de las comunidades, se refiere precisamente a ese dato. Ella subraya un punto, a mi juicio, que es clave y a la vez bastante evidente: la participación implica la constitución de sujetos. Los sujetos necesariamente tienen rostro: tienen identidades y proyectos. Cuando los excluidos se constituyen en sujetos, entonces pueden intentar entrar en la ciudad. No basta con abrir canales de participación, si no hay sujetos. Y los sujetos no se construyen a partir de las instituciones, sino a partir de sus propias prácticas y proyectos. Dicho de otro modo, detrás del ciudadano debe haber sujetos con identidades específicas y diversas. Si no es así, el ciudadano se hace formal y vacío.