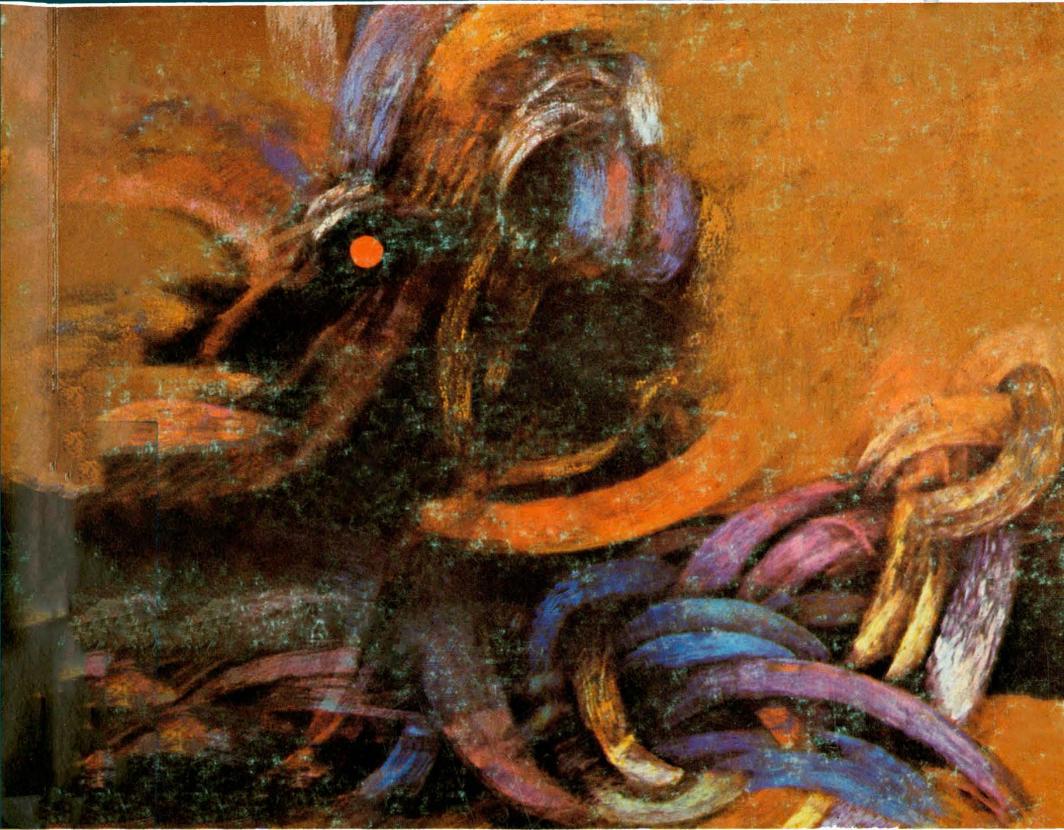


ecuador DEBATE

ABRIL DE 1988

QUITO—ECUADOR



UTOPIA Y SOCIEDAD

15

BIBLIOTECA



FLACSO
ECUADOR

ecuador DEBATE



quito-ecuador

ecuador DEBATE

DIRECTOR: José Sánchez-Parga

CONSEJO EDITORIAL: Galo Ramón, Manuel Chiriboga, Byron Toledo, Jaime Borja, Francisco Rhon Dávila, José Sánchez-Parga, Lenny Field, Iván Cisneros.

COMITE DE REDACCION: Patricia Ramos, Campo Burbano, Mauro Cifuentes, José Bedoya, Guillermo Terán, Juan Carlos Ribadeneira, José Sola, José Mora Domo, Lenny Field, Fredy Rivera.

COMITE ASESOR: Andrés Guerrero, Hernán Rodas, Juan Pablo Pérez, Francisco Gangotena.

DISEÑO Y DIAGRAMACION:
Vladimir Lafebre



PRECIO 500 SUCRES

PORTADA:

PINTURA DE FERNANDO TÓRRES

1500 Ejemplares

Impreso en Talleres CAAP

Fotomecánica: Gonzalo Acosta

Composer: Marcia Collaguazo

Centro Andino de Acción Popular
Quito - Ecuador

ecuador DEBATE

La revista Ecuador Debate es una publicación del Centro Andino de Acción Popular -CAAP-, bajo cuya responsabilidad se edita.

Junta Directiva del CAAP: José Laso Ribadeneira, Manuel Chiriboga, Agustín Armas, Francisco Rhon Dávila, Marco Romero.

Director Ejecutivo: Francisco Rhon Dávila.

ECUADOR DEBATE es una publicación periódica que aparece tres veces al año y cuyos precios son los siguientes:

	<i>Suscripción</i>	<i>Ejemplar suelto</i>
<i>América Latina</i>	<i>US\$ 12</i>	<i>US\$ 4</i>
<i>Otros países</i>	<i>US\$ 15</i>	<i>US\$ 5</i>
<i>Ecuador</i>	<i>\$ 1450</i>	<i>\$ 500</i>

La dirección postal de la Revista es: Apartado Aéreo 173 - B Quito, Ecuador, Oficina ubicada en Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre.

El material sometido para su publicación (artículos, comentarios, etc.) deberá ser canalizado en la medida de lo posible a través de los miembros del Comité editorial

Opiniones y comentarios expresados por los colaboradores son de responsabilidad exclusiva de éstos y no necesariamente de la Revista.

El material publicado en la Revista podrá ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente que le dé el respectivo crédito.

El símbolo de la revista es el logotipo del Centro Andino de Acción Popular.



Indice

	Pg.
EDITORIAL	5
 COYUNTURA	
 ELECCIONES: RENOVACION EN LA CRISIS O CONSTRUCCION DE LA DEMOCRACIA REAL	
Comité de Redacción Ecuador-Debate.	9
 ESTUDIOS – ANALISIS	
 PARA PENSAR LA UTOPIA	
J. de Olano.	21
 UTOPIA Y ALTERNATIVA POPULAR ANTE LA DEUDA EXTERNA	
José Luis Coraggio.	43
 MATRICES DE LA UTOPIA ANDINA: ACUERDOS Y DISENCIONES	
José Sánchez-Parga	101
 LA AUSENCIA DE UTOPIA COMO COMPONENTE DE LA CRISIS URBANA	
Fernando Carrión	159

LA UTOPIA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

Mons. Luis Luna Tobar 189

LA UTOPIA DE LA ECOLOGIA

Vladimir Serrano 201

CAMPESINOS, UTOPIA Y PLANIFICACION

Manuel Chiriboga 231

Editorial

La temática y el título de este número de Ecuador-Debate, fueron ellos mismos utópicos cuando hace casi un año, se diseñó el perfil de la revista y las diferentes colaboraciones que contribuirían a ilustrar los algunos aspectos de “utopía y sociedad”. Habíamos incluso previsto un taller entre los colaboradores para discutir los diferentes enfoques de las utopías sociales.

Lo que exponemos es a la vez el resultado de un decepcionante fracaso: las colaboraciones comprometidas, que nunca pudieron ser realizadas; y el testimonio exitoso de poder presentar aquellos discursos que han sido capaces de repensarse en sí mismos para trascenderse en una perspecti-

va utópica, y aquellos aspectos de la sociedad que en sí mismos tienen cifradas sus propias posibilidades de utopía.

Este fenómeno resulta tanto más inquietante en el ápice de una coyuntura nacional donde el imperativo de todos los actores sociales debería consistir en REPENSAR EL PAIS.

Después de cuatro años de gobierno neoliberal y autoritario el Ecuador ha quedado política y económica, moral y socialmente saqueado. A la bancarrota total, que afecta a todos los niveles de la sociedad, creemos que hay que añadir también una bancarrota del pensamiento. Y cuan-

do suena la hora incluso de repensarnos intelectualmente para elaborar propuestas societales, lo que por todas partes se observa es un afán por reacomodarnos en el nuevo esquema político que se avecina con todas las incertidumbres de la crisis internacional y de los descabros nacionales. Presentimos que con nuestras ideas está ocurriendo algo parecido: también ellas buscarán sus propios reacomodos. Pero en ningún caso, ni ideológica, ni política ni societalmente se vislumbra otro horizonte que el de un recauchutamiento de emergencia.

Si carecemos de aquellas condiciones históricas que en 1979 nos acicateaban para repensar el país y diseñar un CAMBIO para el que teníamos al menos dos pistas claras: PUEBLO Y DEMOCRACIA, hoy no tenemos a donde agarrarnos mental y emocionalmente, y por eso mismo hasta las posibilidades

utópicas carecen de asideros.

Habíamos esperado que muchos de los interlocutores de este DEBATE nos dieran repensando el país desde sus experiencias, desde sus campos de trabajo o de compromiso intelectual, desde los discursos y prácticas que habitualmente interpretan, incluso desde diferentes sectores sociales. Habíamos creído que desde el movimiento feminista, desde los ideólogos del desarrollo, desde la misma literatura y la cultura se habrían podido articular sino nuevas discursividades por lo menos esas intencionalidades utópicas no siempre elaboradas pero indudablemente presentes como imaginarios sociales resistentes a la morfología de nuestras racionalizaciones y resistentes también a los embates de la dura realidad histórica.

Pero la obra que presentamos está muy lejos de ser un lúgubre requiem por una sociedad, y la valoración que he-

mos hecho de las ausencias no hace más que resaltar la importancia de los estudios presentes. Estas son las utopías existentes para nuestra sociedad. Quizás al “dar que pensar”, ellas mismas contribuyan a disolver las apatías intelectuales sembrando gérmenes utópicos por otros res-

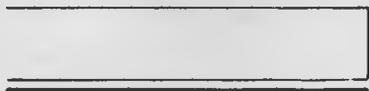
quicios del pensamiento y de la acción social. Con ello nos mantenemos fieles al proyecto que hace cinco años dió lugar a ECUADOR-DEBATE: discutir el país, no dejar de repensarlo, obligándonos a nosotros mismos a repensarnos continuamente.

Respuesta Andina al Sismo, Cayambe 87. Eric Dudley — José Mora Domo — Galo Ramón V. — Francisco Rhon D. — José Sánchez-Parga. Precio 700 sucres. Distribuye Librería CIMA.



Desde ya su larga lucha contra la adversidad los indígenas de Cayambe, con el acompañamiento del CAAP han logrado reconstruir en un año 1.979 viviendas, lo que equivale a un promedio de 5 casas por día, superando en mucho todas las metas de programas sociales similares existentes en el país.

Esta es la experiencia que queremos transmitir en esta publicación, que recoge tanto los elementos culturales, tecnológicos, históricos, como también el método seguido.



ELECCIONES: RENOVACION EN LA CRISIS O CONSTRUCCION DE LA DEMOCRACIA REAL

Comité de Redacción
Ecuador-Debate

El momento político actual principaliza la cuestión electoral. Conocidos los resultados del 31 de enero las fuerzas políticas y sociales se organizan en turno, a favor o en contra de las candidaturas triunfadoras. El marco general en que se desenvuelve la lucha política es sin embargo la profundización de la crisis económica. La elevación vertiginosa de la tasa de cambio,

de las tasas de interés, de los precios al consumidor, la caída de los salarios reales, el deterioro de la economía en general ensombrecen considerablemente las perspectivas del futuro inmediato. Es en la relación entre coyuntura política y crisis económica que a nuestro juicio debe analizarse el momento actual y visualizarse sus posibles salidas.

La crisis económica es ante todo la del sector extremo de la economía: caída del precio del petróleo y de otras exportaciones, el peso de la deuda externa frente a una economía interna fuertemente condicionada por un altísimo componente importado. La caída de las exportaciones impide que las divisas generadas aseguren simultáneamente las importaciones y el pago de una deuda, que se auto-reproduce constantemente. La economía fiscal igualmente dependiente del comercio exterior padece de un déficit permanente. En ese marco la presión sobre los precios, tanto de los bienes y servicios como del dinero se vuelve incontrolable. La tasa de cambio se eleva como consecuencia de los déficits en la balanza de pago. La crisis del sector externo muestra paulatinamente al sector interno, fuertemente dependiente del anterior.

La crisis puso en juego al mo-

delo de desarrollo que fué perfilándose en los años 70. Esta reposaba, recordémoslo, en el impulso a la modernización capitalista de la economía ecuatoriana mediante la canalización de la renta petrolera a los sectores privado de la economía, el manejo de una paridad cambiaria sobrevaluado, un conjunto de controles de precios, subsidios, y protecciones al mercado nacional, y una política tímidamente redistributiva que benefició particularmente a los sectores medios. La modernización capitalista mediante la canalización de la venta petrolera, en un contexto favorable en el mercado internacional, creó las raíces de la crisis, al aumentar considerablemente las importaciones que la modernización requería.

El eje fundamental del conflicto social en ese momento fué el crecimiento con mayor o menor redistribución. El conjunto de organizaciones sociales se volcaron al Estado

para presionar por una mayor redistribución de la renta. En cierta manera el movimiento social se constituyó en torno al Estado. El retorno al régimen constitucional fué en gran parte condicionado por ese conflicto. La fuerza de cambio constituía justamente la consigna que mejor sintetizaba la lucha política electoral, al enfatizar la reforma dentro del marco del mismo modelo para asegurar una mayor redistribución.

Si bien son reconocibles síntomas de agotamiento del modelo antes de 1982/1983, pérdida de dinamismo de las exportaciones, deterioro de los términos de intercambio, el recurso al endeudamiento excesivo y el aumento de los precios del petróleo de 1981 mantuvieron en general el crecimiento en los términos anteriores. Sin embargo en la coyuntura 1982-1983 la confluencia simultánea de una serie de cambios en el mercado

internacional pusieron en crisis al modelo. La caída del precio del petróleo, la agudización en el deterioro de los términos internacionales de intercambio, el aumento de las tasas de interés en el mercado internacional de capitales, al tiempo de la grave crisis de la producción exportable, por efecto del duro invierno, pusieron en crisis el sector externo, golpeando el sector interno. El aumento de la inflación, la desvalorización del sucre, el aumento de las tasas internas de interés, la caída de las inversiones, la crisis fiscal fueron la consecuencia.

En ese marco se dá una poderosa ofensiva de los sectores empresariales, con los agroexportadores a la cabeza que reclaman un cambio sustancial del modelo de acumulación. Ella se combina con las presiones ejercidas por la banca internacional y el Fondo Monetario Internacional,

que imponen drásticos cambios en el modelo como condición para la refinanciación de la deuda. En el período 1982-1984 bajo esta doble presión, el gobierno inicia una serie de cambios en el manejo macro-económico: devaluaciones, aumentos en las tasas de interés, disminución del gasto fiscal, revisiones de precios, etc. que apuntan ya a una conducción más cercana al libre mercado. La estrategia del gobierno es incapaz de sostener sin embargo el desarrollo del modelo. El movimiento popular reacciona defensivamente, buscando para la caída de los salarios reales. Las explosiones populares de Mayo y Octubre de 1982 revelan sin embargo la incapacidad de proponer una estrategia diversa de consenso.

La coyuntura electoral de 1984 está marcada ya por la crisis económica. El enfrentamiento en torno a diferenciar las posiciones que postulan

una integración más directa la mercado mundial desbaratamiento del Estado interventor en la economía, las ventajas comparativas, etc. con aquellas que se reclaman con mayor o menor distancia del modelo desarrollista de los 70. La debilidad de estos últimos planteamientos, abre el camino a la derecha y a sus propuestas neoliberales.

El gobierno reconstructor, bajo asesoramiento del Fondo Monetario Internacional impulsó una serie de políticas de ajuste macroeconómico. El más significativo fué la transición de un sistema de cambios múltiples a uno unificado, la apreciación del sucre que pasó de una tasa de cambio de 65.5 sucres por dolar, a 96,5 a fines de 1984 y a 110 a inicios de 1986. Finalmente, se instauró la libre flotación de la paridad cambiaria, con lo que la demarcación real del sucre respecto al dolar fué del 35% respecto a

Diciembre de 1985. A ello se añadió la liberación de las tasas de interés, la eliminación de los controles de precios en 48 productos de 55 previamente establecidos, la eliminación de las prohibiciones de exportación, la disminución del salario real en términos internacionales, etc.

La instrumentación de estas políticas provocó inicialmente un aumento considerable de las exportaciones, particularmente las no petroleras. Las exportaciones de pescado y mariscos pasó de 266 millones de dólares en 1985 a 385 millones en 1986. La exportación de banano, cacao y café pasó de 630 millones a 740 millones en el mismo período, se dinamizó la exportación de flores y otros productos no tradicionales. Ello sin embargo no generó un efecto de arrastre sobre la economía interna, afectada por las nuevas políticas económicas. En 1985 la industria creció a un

1.8 % y en 1986 a un 0.9%. La agricultura para el mercado interno siguió estancada. Se determinaron los términos internos de intercambio.

Para el año de 1987 fué evidente la pérdida de dinamismo económico en conjunto. El mismo sector externo perdió su dinamismo como resultado de las características del mercado mundial, el derrumbe de los precios del café y del cacao, el encarecimiento de las importaciones y la presión de la deuda externa. Ello comenzó a reflejarse en la tendencia alcista de las tasas de cambio que llegaron a los 400 sucres, al brusco incremento de la inflación, el agotamiento de la reserva monetaria, la paralización de la inversión pública y privada, el aumento sustancial del desempleo, etc. Si bien a ello repercutió la paralización de las exportaciones petroleras como efecto del terremoto de Marzo

de 1987, ello golpeó más a la balanza de pagos pública que a la privada, que debía agilizar exportaciones e importaciones del sector privado.

Lo que parece significativo del desarrollo económico reciente es la crisis misma del modelo neo liberal, como en 1982/83 entró en crisis el modelo desarrollista. La misma intervención estatal en el mercado de cambios, imponiendo una flotación controlada, el regreso de la fijación de precios, la congelación del pago de la deuda son los síntomas más evidentes de esta crisis del paradigma del mercado.

Así, la crisis aparentemente irreversible de los modelos de acumulación aparecen como signos visibles de la campaña electoral.

Sin embargo el tratamiento que se hace de ella resulta en el fondo no ser muy diferen-

ciado a pesar de la virulenta oposición que esgrimen las dos candidaturas triunfantes. Ambas coinciden en la inviabilidad de las medidas cambiarias para corregir los problemas de la divisa, planteamientos similares se hacen también en torno a los criterios de renegociación de la deuda, o respecto a la excesiva orientación de la economía a favorecer el sector exportador; incluso en torno a la práctica autoritaria del régimen, la violación de los derechos humanos, la inmoralidad de la Administración Pública y el aislamiento internacional, (temas estos mayormente tratados por la Izquierda Democrática), se han dicho empero cosas similares en ambas candidaturas finalistas. De ahí que, los mayores esfuerzos por forzar diferencias en la postura de los contendientes, pasen a enfatizar "cuestiones de imagen": el grado de erudición, la "cultura" de los candidatos, los estilos verbales, los vicios

y virtudes personales que exhiben u ocultan. . . dejando de lado cuestiones de mayor interés.

Se podrá anotar también desde el punto de vista de un análisis que pretende ser mas serio, que la diferencia sustancial entre las candidaturas finalistas, radica en que parecen expresar culturas políticas completamente diversas. La Izquierda Democrática, bajo el supuesto de ser un “partido organizado” y de “alcance nacional”, con una definida formación ideológica, correspondiente a la Social Democracia eurolatinoamericana, podría aparentemente facilitar un “acceso político” de las masas populares a los esfuerzos por cambiar las condiciones de explotación en la sociedad. Por otro lado, el PRE, partido de mayor ambigüedad ideológica, y menos densidad organizativa, fuertemente limitado por su adscripción regional y su vincu-

lación social de herencia populista, facilitaría a su vez un tipo de “acceso político” de las masas populares, no mediado por la racionalidad ideológica ni la funcionalidad organizativa, sino por mediaciones de otra naturaleza: redes clientelares, identificaciones emocionales con la figura del líder, vínculos morales de lealtad, simpatía, etc. Pero incluso este nivel de análisis que actualmente se ejerce con pretendida autoridad y que, por su interés de orientar la votación, totaliza y generaliza indiscriminadamente sus conclusiones, olvida que en realidad, no son dos “culturas políticas” que se oponen radical e irrevocablemente, sino dos comportamientos visibles contemporáneos en el grueso de la sociedad nacional, que se activan enfatizando uno u otro aspecto, según sea las posturas de sus interlocutores políticos. No podemos afirmar categóricamente por ejemplo, que el PRE no

contenga componentes ideológicos y orgánicos con "proyección nacional" o que la ID esté limpia de mecanismos de cooptación neo-clientelar. A nuestro modo de ver, la contienda electoral está relevando menos las diferencias pretendidamente radicales que artificiosamente aparecen como oposiciones sociales irreconciliables entre "pueblo y oligarquía" y que esgrimen ambos candidatos a su favor; la contienda expresa más la enorme debilidad de un sistema político incapaz de expresar coherente y unitariamente no sólo la diversidad de demandas de la sociedad nacional, sino la variedad de comportamientos, grados y formas de participación socio-política cuyos proyectos distintos y plurales abonan a favor, más que de una estructura social sustitutiva, de una utopía de cambio, en la que interviene lo viejo y lo nuevo, la racionalidad actuante y la intuición histórica, la nación y la región,

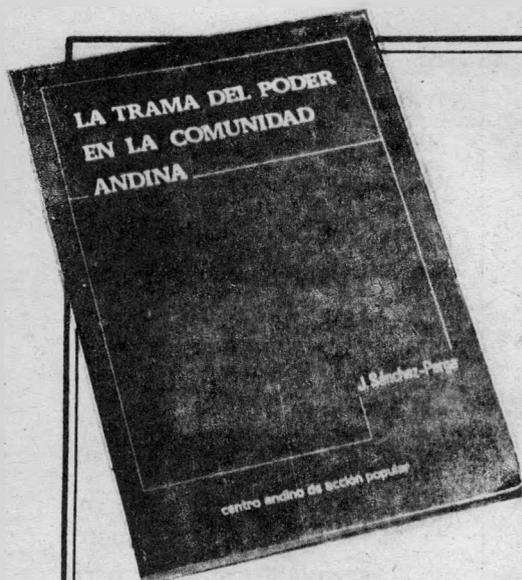
el campo y la ciudad, la clase y la etnia.

La pregunta relevante que incluso rebasa la episódica coyuntural no es entonces quién, como candidato y qué, como proyecto de politización de la sociedad, podrá acertar a modificar los comportamientos económicos más erráticos que por cierto heredará la próxima administración, y hasta qué punto garantizarán vindicta pública frente a los abusos del poder actual. La cuestión de fondo es si esa posibilidad, difícil para cualquiera de las propuestas en oferta, garantiza o no una profundidad de campo a las utopías de cambio de la sociedad llana, sus comunidades, sus agrupaciones, sus etnias y sus distintos modos de pensarse soberana.

Porque la crisis a la que deberán responder los triunfadores, de ningún modo es sólo económica, es también política, es crisis de hegemo-

nía de los modelos de acumulación, es crisis de las formas de representación y acción política de las clases dominantes tradicionales y no tradicionales, crisis que pone bajo insoportable presión a ambas candidaturas, notándose ya sus efectos: Abdalá pasea en Mercedes Benz a la "fuerza de los pobres" y no logra ocultar sus vinculaciones cada vez más públicas con la oligarquía dura de Guayaquil. Rodrigo convierte a la "justicia social con libertad" en un romo y ambiguo discurso, sustituyéndolo por otro de consenso realista, de concertación y manejo atenuado de las contradicciones.

El derecho del pueblo a la realización de sus utopías sociales e históricas, supone la construcción de una democracia real que nada tiene que ver con promesas de campaña o con las ilusiones que vende el marketing electoral, sino más bien con la insurgencia de una voluntad de acción múltiple, que transforme la política, la economía y la sociedad predominante y construya formas de participación, control y disfrute humano donde la diversidad sea respetada y enriquecida por todos los actores.



El estudio del poder en la comunidad andina intentaría el doble propósito de identificar esta "otra" forma posible de poder y de lo político históricamente anterior y lógicamente distinta a la estatal.

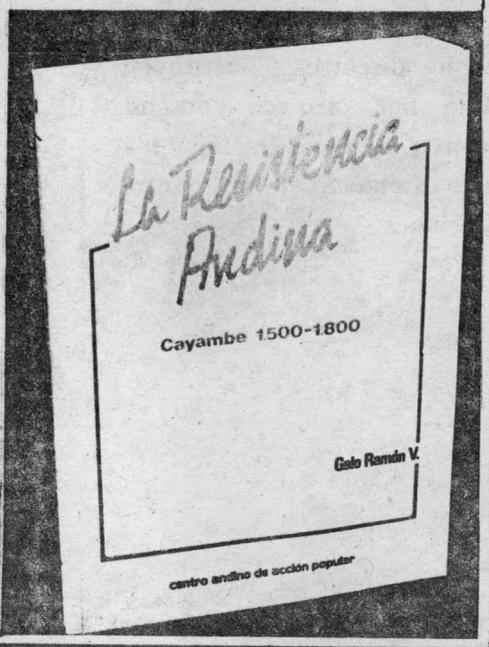
La trama del poder en la Comunidad Andina.

José Sánchez-Parga. Precio. 650 sucres.

Distribuye: Librería CIMA

Es el mejor esfuerzo realizado para analizar documentadamente en un largo período las transformaciones de cacicazgo nor-andino, buscando con rigurosidad académica explicar en las formas de resistencia y adaptación los proyectos andino indígenas.

La Resistencia Andina. Galo Ramón Valarezo.
precio: 650 sucres. Distribuye Librería CIMA.





Estudios



Análisis

PARA PENSAR LA UTOPIA

J. de Olano

Las crisis en las sociedades modernas, y más que ninguna otra la crisis actual parecen poseer un denominador común, que responde a una de las matrices culturales más características de occidente: la que hace referencia a una particular manera de vivir la historia, de existir en el tiempo. Dichas sociedades se encuentran tan atravesadas por la historia y por una forma de representarse el cambio, que en cierto modo, en determinadas ocasiones se enferman de temporalidad.

Se trata de socio-culturas fundamentalmente prospectivas, que se han reproducido y desarrollado enfrentando el provenir, proyectándose siempre a medianos y largos plazos; de ahí que sus crisis más profundas se expresen como crisis de futuro, y en gran medida como crisis de crecimiento. Cuando el futuro se vuelve incierto, cuando los referentes de proyección de tales sociedades se vacían o se tornan opacos, es como si se abriera ante ellas un inquietante y tenebroso abismo en la historia.

Cuando el horizonte del tiempo se cubre de riesgos y amenazas, incluso la misma capacidad de pensar se encuentra clausurada. Por otra parte, las nuestras son sociedades tan estructuralmente proyectadas hacia el cambio, orientadas más allá del presente, que no tienen condiciones para detenerse en el tiempo, para hacer una pausa histórica, repensarse a sí mismas y operar un cambio que por muy costoso que resulte será menos suicidiario que el continuar precipitándose en el vértigo del futuro.

La gran tentación de las posibilidades humanas consiste hoy en ir quemando con mayor celeridad esa distancia que separa el presente histórico de ese futuro de ficción, cuya calidad humana y cuyas valoraciones no entran en el cálculo de los costos. Como si ya no importara saber o prever si el mundo del mañana será mejor o peor que el de hoy o el de ayer. La máquina del tiempo se ha internalizado tanto en el funcionamiento de las sociedades modernas que su aceleración se ha convertido en fatalidad. Parece que si montados en este tren ya nadie se atreviera a preguntar quien lo conduce y a donde nos lleva; aunque a nadie deje de inquietarle la velocidad con que se precipita y los paisajes desoladores que va recorriendo.

Es quizás este "future choc", este vertigo del tiempo, uno de los factores principales que ha desauiciado la posibilidad de repensarnos utópicamente.

1. LAS CIENCIAS SOCIALES CONTRA LA UTOPIA

Las Ciencias Sociales han sido disciplinadas no para pensar lo posible sino para indagar lo real. Acostumbradas a transitar por el ferrocarril de los hechos empíricos, a registrar datos y cuan-

tificar porcentajes han quedado desprovistas de ese otro instrumental, para captar los imaginarios sociales; muchos de sus órganos de observación y de análisis han perdido sensibilidad o se les han ido hipertrofiando.

Este handicap resulta más evidente y quizás grave en las ciencias sociales latinoamericanas, a las que un extraño espíritu castrense, ha obligado a uniformarse, a cuadrarse a marcar el paso en homogénea formación. Cientistas sociales, institutos académicos y grupos de investigadores parecen haber formado una de esas largas cadenas humanas, en las que unos hombres se van pasando a otros cubos de agua para apagar un incendio. Es así como se pasan unos a otros las consignas investigativas, los conceptos de moda, el análisis garantizado para interpretar la coyuntura; es así como se han puesto en circulación los diferentes slogans de las ciencias sociales: antes de ayer era la teoría de la independencia o del neocolonialismo, ayer fue lo popular (educación popular, cultura popular) hoy es el sector informal urbano, los movimientos sociales o la concertación democrática, el tema de la ciudadanía. Y sin duda intentando pensar ahora la utopía no hacemos más que obedecer otra consigna llenando nuestros mismos vacíos de comprensión y de soluciones sociales con tópicos que nunca alcanzarán el estatuto de utopías.

Si pensar la utopía en el Ecuador se nos ha hecho más arduo que en otras latitudes latinoamericanas, se debe sin duda al hecho que el pensamiento crítico, la sociología crítica, ha escaseado en nuestro medio; el mismo debate parece haberse vuelto más timorato, y no conocemos otra polémica que la rrellerta política. Tenemos recelo de que nuestras ideas se pongan a pelear entre ellas. Por eso tampoco discutimos nuestra sociedad en su conjunto —a lo más que llegamos es a disputar por algunas de sus parcelas, por linderos de ella—, y no somos capaces de saltar en el vacío

de propuestas audaces que puedan conmocionar a algunos y por lo menos hacer pensar a otros. El pensamiento utópico en épocas de crisis como las que vivimos más que un calmante debería actuar como un antídoto contra las resignaciones.

Quizás hoy menos que antes piensan las utopías los intelectuales, que en el mismo ejercicio de su profesión tienen un encargo social que cumplir; que por la misma deformación de sus actividades no escapan a una u otra forma de militancia, y cuya práctica habitual de interpretar la sociedad se ha visto cada vez más asalariada. Sólo se piensa lo financiable y sólo se investiga lo financiado.

Las ciencias sociales, de otra parte, se encuentran cada vez más comprometidas, con requerimientos de todo tipo, para producir textos en lugar de discursos; libros más bien fácilmente sujetos al estatuto de textos en el que se pueda mirar —además del autor y el lector— la pedagogía y la crítica, y no tanto obras presentadas con la desenvoltura del discurso, “a la vez batalla y arma, estrategia y conflicto, lucha y trofeo o coyuntura y vestigios, encuentro irregular y escena repetible” (Foucault).

Hasta ahora pensar lo posible, imaginar utopías, no han sido tareas fácilmente subvencionadas. Es algo más bien desfinanciado. Por eso, quizás las utopías han quedado relegadas a la literatura de “los pasos perdidos” (Alejo Carpentier) o de la “la guerra del fin del mundo” (Vargas Llosa); sólo el imaginario poético ha sido capaz de idear ese “macondo” latinoamericano, que esquivo las variables sociológicas y las cuantificaciones economicistas, para sintetizar con una instantánea fulminante todo esa vasta y compleja realidad que se extiende desde el Río Grande, donde empieza el Imperio, hasta donde termina el mundo, en Tierra de Fuego. Ahí está el modelo imaginario que permitiría a las ciencias sociales pensar una utopía macondiana.

Cómo romper las ortopedias conceptuales, cómo desprenderse de sus rígidos ritos metodológicos, cómo cambiar los ya seculares hábitos de cuestionar la realidad para iniciarse en un pensamiento de lo posible, tal es la utópica propedéutica de unas ciencias sociales, que éstas sólo podrán llevar a cabo menos en base a una nueva pirueta teórico metodológica que a partir de una nueva forma, quizás más terrorista, de relacionarse con la realidad.

Pero pensar lo imaginario, la u-topía, no forma parte de las representaciones imposibles, y el hecho que se sustraiga a toda localización, a una tópica determinada, no excluye que carezca de una potencial realidad. Por ello mismo la u-topía no pertenece únicamente al orden de lo pensable, muy al contrario la u-topía deja de ser una mera proyección de la fantasía o de la dinámica de deseo colectivo, en la medida que adquiere mediaciones prácticas actuales. La única forma de definir una utopía, de sustraerla del dominio de lo onírico, de la ciencia ficción, del mero ideal, consiste precisamente en mediatizar sus posibilidades a través de representaciones reales y de práctica concretas.

Porque de alguna manera instaura ya un orden diferente, la utopía resulta siempre algo terrorista. Y si los actuales terrorismos, en su misma pulsión de muerte, son expresiones de una voluntad utópica, lo mismo que los anarquismos de principio de siglo, sin embargo en ningún momento han sido capaces de generar utopías, porque además de excluir o destruir toda mediación no han sido portadores de historia. Por eso tampoco son utopías esos otros movimientos heterotópicos, que han identificado en "otro lugar" el modelo de un nuevo orden: ya sea en una vuelta a la naturaleza tantas veces repetida (desde los romanticismos del siglo XVIII hasta algunos actuales ecologismos) que no ha fraguado una propuesta transformadora total de la sociedad; o esos regresos nostálgicos a un pasado mejor que intentan hacer del

movimiento irreversible de la historia un ritual mortuario.

Si las ciencias sociales se han vuelto incapaces de pensar la sociedad al margen del Estado y del Capital es porque tampoco pueden ya pensarse así mismas sino sujetas a la lógica de esta doble forma de poder y dominación; hasta tal punto que pensar el Estado y el Capital, representa hoy día tanto el destino de las ciencias sociales como de las condiciones de posibilidad de su reproducción.

Esta clausura del horizonte del discurso, el cierre de todo otro sentido y de toda otra forma de pensamiento posible, es precisamente lo que en ocasiones históricas ha dado lugar a U-TOPIAS; a la elaboración o celebración de una racionalidad nueva, de representaciones que relevando de un imaginario (ni onírico ni ideal) es capaz de ser actualizado por mediaciones reales y operativas.

Toda sociedad en sus diferentes épocas históricas ha abrigado su propia utopía; explícita o encubierta, más o menos trabajada o reprimida, se podría pensar que es precisamente la utopía la que dinamiza el movimiento de las sociedades históricas.

2. LA POLITICA ANTI-UTOPICA

Hoy mismo en el Ecuador, por ejemplo, nos empeñamos en demostrar que el "populismo" es un concepto espúreo, sin estatuto teórico —como si el "clientelismo" con el que se lo quiere sustituir poseyera mayor temperatura científica—, cuya misma enunciación como término habría, sostienen algunos, que desterrar del horizonte de la sociología y de la política; pero con ello nos quedamos sin explicar una sociedad que tiene poco de societal

(gesellschaftlich) y mucho más de comunal (gemeinschaftlich) — según la distinción de Weber—, donde la caracterización de las clases sociales, tan gaseosas o tan raquíticas, se les escurren de las manos a los científicos sociales, y donde los imaginarios populares o étnicos llegan a tener la consistencia y actuación de verdaderas fuerzas políticas.

Este pensamiento ilusorio —reaccionario al utópico— cree que con cambiarle el nombre a las cosas y a los fenómenos sociales ya se ha modificado su realidad. Esta retirada de la ciencias sociales a sus cuarteles de la más precisa conceptualización, del riguroso diagnóstico, pone de manifiesto su resignación ante toda crítica, y hace tiempo que han dejado la tarea de hacer propuestas societales a otros sectores, a esos operarios sociales que trabajan con el pueblo, desde sus miserias y desde el subdesarrollo; o bien a los partidos políticos.

No resulta por ello casual que científicos sociales y aún políticos de profesión, habiendo perdido la politicidad de sus prácticas específicas, hayan buscado en las acciones de desarrollo rurales o urbanas una cohartada para pertrecharse de lo político con estos Ersatz compensatorios.

La utopía no radica en un ilusorio más allá del tiempo y de la realidad que nos rodea, sino en la resignificación muchas veces de los espejismos con los que se ha ido acostumbrando nuestro pensamiento y nuestras formas de vida. Nos hemos satisfecho, por ejemplo, con la palabra y modalidades de una democracia que nunca ha respondido al sentido que le atribuyen nuestros deseos colectivos y nuestras mismas necesidades de igualdad. Una tal democracia está todavía por ser inventada.

Sólo cuando sea posible una redistribución equitativa de la riqueza —o de la misma pobreza—, será real una redistribución

del poder; sólo una participación igualitaria en la producción y el consumo hará posible una participación así mismo igualitaria en la sociedad, en la política y economía del país, muy diferente de la caricaturesca representación de las democracias existentes, mero reflejo hipnótico al nivel superestructural sin correspondencia de lo que son las relaciones socio económicas y políticas al interior de la sociedad, en todos sus campos, sectores y niveles. Es esta falacia la que hace que nuestras democracias, que nunca han sido verdaderas democracias, puedan transformarse paulatina o bruscamente en “democra-duras”, muy poco diferentes en ocasiones de algunos gobiernos militares sino es por el hecho de gozar de mejores impunidades, al menos al nivel internacional.

Este problema tiene que ver con la existencia o no existencia de un “esqueleto democrático de lo social”; ya que la real virtualidad, la verdadera sustancia de la democracia radica en la misma “infusión democrática del momento productivo como factor objetivo, es decir, la democracia como fuerza productiva, radicada en la esencia del acto productivo y no sólo rebote superestructural de él” (R. Zavaleta).

Y es que también en lo político nos trufamos con las palabras, nos drogamos de conceptos, y con ello tranquilizamos si no nuestras pesadillas por lo menos nuestras desesperaciones más profundas: la democracia a cualquier precio, aún a costa de una sociedad más injusta y menos igualitaria, y donde la violencia social de los despojos económicos puedan travestirse bajo la toga de la institucionalidad parlamentaria.

El síndrome de las ilusiones es tan contagioso que puede convertirse en epidémico. Hoy con la victoria de la ID democrática se comienza a creer en una concertación nacional en torno a un partido, quizás porque todavía no hemos descifrado tras los datos de las elecciones las pulsionalidades colectivas que a través

del voto, más que conferir una victoria buscan infringir castigos. Entre las múltiples modalidades del voto en el país, cuál será la proporción del voto reactivo y vindicatorio?

No nos engañemos: nuestro pueblo todavía no está preparado (dirían los políticos más convencionales), o ya no está en condiciones (dirían los realistas e incluso utopistas) para asimilar aquellos partidos que son organización y programa; lo que se sigue necesitando, o lo que se comienza a necesitar, serían partidos, o algo parecido o totalmente distinto a un partido, que “signifiquen comunidad de existencia y ordenamiento ideológico transcendental de la sociedad” (J.J. Brunner).

Por eso el proyecto de un gobierno socialdemócrata —aunque todos lo esperamos hoy como agua de mayo a las puertas de la segunda vuelta electoral— no es viable como tal en el Ecuador. Será socialdemócrata el partido con su ideario en el poder; pero ni la crisis ni las condiciones no-socialdemócratas de la sociedad nacional que pueda gobernar socialdemócratamente.

Las socialdemocracias europeas, ligadas al triunfo del transformismo como estrategia política de ciertas clases dominantes y a su proyecto de reproducirse en el poder se basan fundamentalmente en la capacidad de los sistemas políticos parlamentarios para digerir y metabolizar las demandas democráticas de las masas, las cuales se expresan de manera corporativa, sindical y clasista de forma exclusiva a través de la representación parlamentaria. Ahora bien, esta perspectiva del modelo europeo, la socialdemocracia no tiene asideros societales (ni económicos, ni políticos, ni culturales) en América Latina por dos razones elementales que nos recuerda Laclau: a) aquí no existen las condiciones para que se dé una fusión entre el sistema liberal parlamentario y las demandas democráticas de las masas; b) tampoco existe

la homogeneidad social de los sectores populares que permita a partidos políticos de dimensiones nacionales constituirse como representantes de dichos grupos y de sus intereses específicos.

Postular el modelo socialdemócrata vuelve a ser una nueva tergiversación criolla, aceptando una vez más en forma reduccionista que las libertades individuales y la democracia política son incompatibles con un proyecto de transformación socialista de la sociedad; y que —de nuevo Laclau— la parlamentarización del sistema político sea una democratización real.

Con esto mucho menos nos adscribimos a la advocación del modelo neoliberal, que además de incurrir en el mismo fraude de forma representa un brutal traslado de los mecanismo de dominación mundial a las escalas nacionales.

Si en cualquier campo es hoy difícil pensar ya las utopías, sospechamos que en lo político sería preciso un colosal esfuerzo de la imaginación. Quizás esto mismo explica la aparición de esas exotopías desesperadas: los terrorismos reprisando nuevas formas de los anarquistas de principios de siglo, parecen más condenados a la autodestrucción que a destruir ese modelo de sociedad que todos condenamos; y tan infecundos como autodestructores se muestran también esos otros terrorismos narcisistas que recurren a todo tipo de alucinógenos, somáticos, ideológicos o religiosos (y aquí la fauna es tan nutrida que en ella se podría involucrar desde los drogadicotos hasta los macrobióticos).

Es posible que las utopías políticas no tengan que ser ya buscadas ni en las ideologías que se constituyen en la sociedad ni en la prácticas de los políticos constreñidos y urgidos por manobreo y la manipulación a grande y pequeña escala. Quizás en realmente utópicos se han convertido esas “posicionalidades sociales”, dispersas y hasta marginadas por toda la sociedad, que sobre todo

con sus prácticas —ya que a veces sus discursos son exíguos e incluso equívocos— producen al menos virtualidades de utopía.

Probablemente estos actores utópicos son muchos y diversos: pensamos, por ejemplo, en esos curas perdidos durante años y años en lejanas comunas de Chimborazo, haciendo un trabajo anónimo y tanto más eficiente por trascender sus objetivos evangelizadores; en esas instituciones de desarrollo y en sus promotores, que aunque ubicados en el extremo de esa colosal maquinaria de producir desigualdad y subdesarrollo, continúan amortiguando los efectos de ella, intentando transformar en ocasiones incluso con una cierta potencialidad política, las estrategias de supervivencia de las masas campesinas en utopías de desarrollo; en esos grupos e individuos desperdigados u organizados por las barriadas de las grandes ciudades, que se debaten entre la filantropía y la supuesta educación popular, pero que de alguna manera, salvan, curan, dan de comer, amortíguan la penuria, ponen cataplasmas a la desescolarización y acometen inciertas dinámicas organizativas. Podríamos pensar también en los gritos de alerta de instituciones como los Derechos Humanos, e incluso en aquellos grupos o individuos que desde los imaginarios culturales siguen haciendo posible la protección o rescate de lo único de propio que le queda al pueblo: las codificaciones simbólicas de su identidad.

Quizás más allá de los discursos, y aún más allá también de estas mismas “posicionalidades sociales” sea necesario descubrir lo utópico de lo uno y de lo otro no tanto en el carácter más o menos institucional que podrían adoptar sino en lo que F. Rhon llama las “intencionalidades” socio-políticas, y que constituirían muy precisamente esa carga o alcance utópicos de mucho de lo que se hace, se piensa y enuncia.

3. UTOPIA E INCOMUNICACION

Nadie diría que nuestras sociedades están amordazadas, y mucho menos que estas mordazas han sido en gran parte producto de los mismos medios de comunicación social. No podemos dejar de tratar aquí uno de los fenómenos más contra-utópicos que caracteriza nuestras modernidades sociales, precisamente por esa estrecha relación que existe entre sociedad y comunicación. Hace más de treinta años, mucho antes que Levi-Strauss, ya la sociología del lenguaje de Marcel Cohen nos avisa que la sociedad es comunicación, y se funda en ella.

Por esta razón , nos parece que no se puede merodear en torno a la razón utópica, sin tratar aunque no sea más de que pasada un hecho que concierne tanto los aspectos más estructurales de lo social como aquellos más cotidianos de la existencia social.

Para ilustrar lo que nos parece un largísimo proceso histórico de silenciamiento, tendríamos que remontarnos a la producción del más antiguo y decisivo producto de la comunicación, fundador de la civilización occidental, que fue la escritura: cuando por primera vez (en las primeras sociedades hidráulicas y urbanas, de Egipto, Mesopotamia y el Oriente Indico) los mensajes se hicieron objetos separados del cuerpo, y comenzó a abrirse la brecha socio-económica y política entre aquellos individuos o grupos que fijaban definitivamente los mensajes en su sentido, en el espacio y en el tiempo, controlaban su producción y circulación, separándolos cada vez más de las mismas relaciones entre los hombres, y aquellos otros y más amplios sectores de la sociedad limitados a su recepción y consumo.

Fueron necesarios muchos siglos, a lo largo de los cuales se mantuvo esta diferencia en la dominación de los que hablaban y

escribían y los que escuchaban y leían, para que los modernos desarrollos tecnológicos llegaran a convertir en objeto y artificio el sonido y la imagen para transformarlos al mismo tiempo en “mass-media” y en silenciadores sociales, en instrumentos de control y manipulación auditivas y visuales. Sólo a mediados de este siglo, cuando los textos, los libros, periódicos y revistas, la radio, el cine y la televisión se transformaron en grandes empresas reguladas por la lógica del capital y de las transnacionales, estas formas de comunicación fueron adquiriendo sus modalidades más perversas al masificarse, con un efecto político subliminar: ya no comunican, ordenando, controlando y manipulando; actúan más bien como ánimos (?) productores de conciencia, de ideas, de sentimientos, de deseos, de comportamientos. . . Nuestras sociedades dejan de ser espacios de comunicación para convertirse ellas mismas en un descomunal artefacto de la misma incomunicación. Sidney Lumet hizo de esta situación una trágica parábola en su film “Net-work”.

Es ya difícil hoy distinguir entre estar abandonado a un periódico y estar abandonado a todo lo que ese periódico dice y muestra subliminarmente en su manera de presentarnos la mera noticia; sobre todo cuando sabemos cómo vienen ya “formateadas” las noticias por las mismas agencias internacionales. Pero más fácil todavía que cauterizar nuestra libertad de lectura, nuestras iniciativas de interpretar o releer un texto, les resulta a las fabulosas industrias del sonido y de la imagen cautivarnos por dentro y por fuera. Vivimos enchufados a estos medios, se han metido en nuestras casas, en el salón, en el dormitorio, nos acompañan en nuestras conversaciones y reuniones. Nos anestesian hasta tal punto que han llegado a desactivar en nosotros las pulsiones más profundas, nuestros imaginarios más recónditos. Hasta qué punto, habría que estudiar, la misma violencia y pornografía enlatadas

en los “mass-media” nos ha ido desensibilizando y deserotizando. No será este, uno entre otros, el objetivo de las grandes transnacionales de la comunicación de obligarnos a un consumo de violencia y de erotismo que a la larga vaya desincentivando las condiciones del mismo cuerpo social de poder producir lo uno y lo otro? No nos estarán amenazando los “media” de una doble impotencia?

Entre las múltiples aberraciones que de manera velada nos acechan tras los “media” no puedo dejar de pensar en ese neurótico “hermano Pablo” que desde la radio anuncia a Jesucristo como si fuera un desodorante o que te grita el evangelio recurriendo a los relatos de crónica tan barata como macabra, a ese género norteamericano de películas de terror.

Pero no nos engañemos, que no son los medios de comunicación, cuyas cualidades nadie niega y de cuyas delicias todos hemos gozado, quienes nos coaccionan y chantajejan; es una determinada forma de sociedad que está tras ellos, las fuerzas ocultas del capital y del mercado, o los “oscuros designios del imperio” (J. Trujillo), los que hablan y silencian, los que figuran la imagen y el sonido, seducen nuestros sentidos, los que nos desconcientizan y reconcientizan sin que nos demos cuenta. Inútil, y hasta reaccionario si se quiere, abolirlos o ignorarlos. Cambiar la sociedad que los monopoliza y maneja; modificar las reglas de su uso y control; democratizarlos, en definitiva, democratizando la misma sociedad.

Los cándidos proponen como utopía volver a la conversación y relación interpersonales, que suena tan bien; al “face-to-face” al “vis- a-vis”. Incrédulos!, que todavía creen en la autonomía del sujeto y en su unidad transcendental; que aún piensan el sujeto viviendo en el limbo de la irreductibilidad social; como si ese sujeto hubiera resistido ileso al gran asalto del psicoanálisis y a la revolución estructuralista. Su sujeto ya no es más que ese sujeto

“sujetado”, “soporte” de procesos. Por eso en una sociedad dominada por la mercancía, por el juego del poder, por la concupiscente seducción que informa lo uno y lo otro, incluso cuando creemos comunicarnos de la manera más personal, en los niveles más íntimos y auténticos, en el fondo nunca estamos dejando de vender algo, de subyugar o de seducir a alguien.

Nos hemos habituado tanto a la jungla de los signos y mensajes, sobre todo de nuestras ciudades, donde el reclamo y publicidad, precios y saldos, etiquetas de prestigio, un ilimitado off-shore que no es y nunca será nuestro, que nuestros apetitos de consumo sólo pueden saciarse en esa simbólica frustración de lamer las vitrinas de las tiendas. Y sin embargo ese polimorfo mundo de una comunicación “unidimensional” lo llevamos tan adentro que inhibe en nosotros otra iniciativa comunicacional, convirtiéndonos en robots de una anónima comunicación, donde las cosas y no nosotros son las que realmente comunican

No pensamos que sea esta visión ni escéptica ni defecionista; elemental diagnóstico de una catástrofe comunicacional, que o bien remediamos soñando en las profundas transformaciones sociales o bien nos ponemos a zapar sistemáticamente en el entorno de nuestra cotidianidad más inmediata toda agresión comunicativa, todo tinglado de signos y mensajes de dudosa significación, creando islotes de sosiego comunicacional dentro de la turbulencia de “ruidos” de nuestras sociedades.

Los fundadores de la teoría de la comunicación social, y aquellos que han escarbado en sus formas más auténticas y originarias —en las sociedades primitivas— nos dicen que la comunicación se funda en el intercambio; es una forma de intercambio. Y hay culturas, como las andinas, donde los hombres se resisten a comunicar si antes ha habido un previo intercambio por muy simbólico y ritual que sea. Los indígenas del altiplano boliviano só-

lo se saluda, cuando se encuentran, después de haber intercambiado las hojas de coca. Donde está la reciprocidad y el intercambio en nuestras formas y estructuras comunicacionales? qué relación real se crea entre los hombres y al interior de una sociedad a través de tales formas y medios de comunicación.

En otras palabras cuales son los niveles de intercambio o en que grado es realmente simétrico un intercambio comunicacional (ubicando esta simetría no sólo en las intensidades, duraciones, sino también en la misma semántica de los contenidos de cualquier comunicación)? Y cuáles son, en definitiva, los reales productos de la comunicación? He ahí pistas fundamentales para repensar una revolución comunicacional, para una sociedad utópica, en la que los televidentes estén de alguna forma presentes en los mismo programas de TV., los espectadores de una película u obra de teatro comuniquen realmente en ella y con ella; en la que se modifique la relación pedagógica, las reuniones de grupos, los grandes discursos, los ceremoniales de la palabra. . .; y que incluso en aquellos espacios comunicacionales donde los que no hablan, porque no pueden o no quieren hablar (cualquiera que sea la razón), estén intercambiando realmente con los que hablan y escuchan.

4. LA UTOPIA Vs. EL ESTADO

Analizando la utopía de Tomás Moro, se puede observar que su modelo se organiza en base a todos aquellos elementos que en la Europa del siglo XV-XVI “no podían tener lugar”, pero que aún siendo “u-tópicos” eran susceptibles de ser pensados como posibles; de manera más inmediata la Utopía de Moro representa una réplica de la sociedad inglesa regida por el

terrorismo de los Tudor, el de Enrique VII: la propiedad en común, la igualdad de todos los hombres incluso en su manera de vestirse y de vivir (en una época en la que cada grupo social tenía obligatoriamente hasta el modelo y tela de sus hábitos), la forma de gobierno por representación democrática y sobre todo la tolerancia religiosa y la libertad de pensamiento, lo que precisamente costó la vida a T. Moro; todo este imaginario social aparecía como la expresión subversiva, que en cuanto utópica no podría tener lugar más que en el tiempo de la historia. Y a que sólo la historia aparece como el u-topos donde puede tener lugar lo posible.

Si la obra de T. Moro (1516) tuvo sus precedentes en la República de Platón y en la escatología cristiana de la Ciudad de Dios de Agustín, el pensamiento utópico no dejará de renovarse continuamente expresando la necesidad de cada siglo de una sociedad diferente y mejor que aquella realmente determinada por las condiciones históricas. Así en el siglo XVII Francis Bacon (*New Atlantis*, 1627) y Tomasso Campanella (*La città del Sole*, 1642), en el siglo XVIII Louis Mercier (*L'An 2440*, 1770), en el siglo XIX E. Bellamy (*Looking Backward*, 1888) y Theodor Herzka (*Ein Besuch in Freiland*), en el siglo XX H.G. Wells (*A Modern Utopía*, 1905) y Aldous Huxley (*Brave New World*) proporcionan los hitos más representativos de una incesante producción de utopías que se nutre tanto de las contradicciones y negaciones como de las alternativas de cada época y sociedad histórica. Lo que parece demostrar que no hay sociedad sin su utopía, y que la corriente utopista aparece intermitente en el transcurso de la historia sino como pensamiento paralelo, marginal o subterráneo, sí ciertamente como una constante que ha desempeñado la función, y el efecto no siempre fácil de evaluar, de un antidiscurso frente a la ideología dominante de cada sociedad.

Pero en nuestro siglo parecen clausurar toda posible utopía,

y aun pensamiento utópico dos fenómenos de cuya obicuidad planetaria atraviesan todas las longitudes y latitudes del mundo actual parecen y que ocupar todos los espacios y niveles de cada sociedad y cultura: el Estado y el Capital.

En referencia a ellos se define la topografía de aparatos y enclaves, extensión y penetración, de norte/sur y de centro/periferia, de derecha e izquierda, de marginalidad y articulación, de desarrollo y subdesarrollo. De ahí que toda forma de pensar posible la realidad social aparezca atrapada en esta cartografía, y que la exclusión del referente estatal o capitalista suponga una exclusión de lo real. Es como si el Capital y el Estado hubieran puesto sus mojones alrededor del mismo pensamiento e imaginación de hombre moderno. La última e ineludible topografía.

La necesidad de pensar la realidad desde esta tónica no deja de ser un espejismo, una falacia en el orden lógico, ya que ni el capital ni el estado son propiamente sino una forma de relación social de producción, que si se realiza de manera distinta en cada espacio determinado, no por ello impide que se pueda pensar fuera de la lógica del capital y del estado. Lo que significaría pensar como posible una sociedad fundada en otras formas de relación social y proyectándola como proceso y como utopía sobre un horizonte histórico, donde las relaciones sociales puedan ser positivamente definidas y no negativamente cualificadas (como no-capitalistas).

Este ejercicio mental es ya una práctica política; y una práctica abstracta y concreta en la medida que a partir de una crítica de la democracia burguesa es capaz de idear y actualizar las potencialidades redistributivas, igualitarias y participativas de toda sociedad. Ya que la ficción democrática del capital no hace más que instrumentalizar los procedimientos constitucionales de una legalidad que permita hacer funcionar su lógica reproductiva:

la acumulación (ya que el capital o acumula o desaparece); y consiguiendo un desarrollo continuo y acelerado de las diferencias y de las desigualdades.

Quebrar las lógicas del capital, fracturar aquellas formas de relaciones sociales de producción que la sustentan, significa pensar y establecer un sistema social anti-acumulativo, dentro del cual el mito del desarrollo no se identifique con el único desarrollo actualmente real (y en las actuales condiciones posibles), que es el desarrollo del capital. Y aquí es preciso desideologizar otra ilusión, según la cual el desarrollo del capital conllevaría el desarrollo de aquellas sociedades donde se realiza. Aunque el capital se realice necesariamente y simultáneamente a escala mundial y en sociedades determinadas, su desarrollo no supone el desarrollo del mundo y de tales sociedades puesto que en última instancia el capital se desarrolla a sí mismo.

La negación del capital fue planteada "científicamente" con una inversión de los términos de dominación y de explotación: ya sea a partir de las contradicciones internas a la reproducción acumulativa del capital o a partir de procesos revolucionarios por la dominación del proletariado y la supeditación del capital al trabajo. Pero las condiciones históricas de dominación política y de reproducción económica del capital parecen haber hecho ilusoria esta utopía-capitalista.

Por otra parte, una utopía que se limite a invertir los miembros de la relación (capital/trabajo, burguesía/proletariado, estado/pueblo) no se libraría completa y definitivamente del fantasma de la relación misma. Lo que en la utopía tiene que ser negado es la misma relación como Capital y como Estado.

Es posible que en otras sociedades diferentes de las latinoamericanas y subdesarrolladas los fragmentos de realidad y de irrea-

lidad sociales, la crítica y el pensamiento negativo propio de la u-topía y del imaginario colectivos para pensar una sociedad utópica sean diferentes; que los materiales de la producción utópica sean otros. Pero aquí la utopía pasa necesariamente por pensar una realidad social OTRA que la estatal y capitalista. Y ello por dos razones distintas pero estrechamente relacionadas entre sí.

Aquí el capitalismo y el Estado son menores que la sociedad. Como hay sociedad de sobra y falta capital, la intervención política del Estado intenta substituir la carencia de capital y el exceso de pueblo, Y por esta razón el estado trata de ocupar todo el espacio, e incluso más espacio que el que tiene la misma sociedad. El pueblo sufre un déficit de economía y un excedente de poder.

Sin embargo, es desde esas todavía extensas latitudes “pre” o “des” capitalizadas de nuestra sociedad, y desde los enclaves reales o imaginarios del pueblo donde no funcionan o disfuncionan los aparatos de Estado, que se encuentra en gérmen las potencialidades utópicas de nuestras sociedades. Es decir allí, donde el capital y el Estado “no tienen lugar”, o mejor dicho no tienen tanto lugar, que se pueden matricular los modelos utópicos de una realidad anti-capitalista y anti-estatal; no acumulativa sino redistributiva, no dominante sino participativa.

A pesar de todo, sería necesario preguntarse aquí y ahora, donde también ha eclosionado la revolución neoliberal y la nueva derecha internacionalizada comienza a articular un discurso con una inédita coherencia (cfr. el fenómeno De Soto y su “El otro sendero”, y conversiones —si es que lo fueron algún día— como las de Vargas Llosa y Octavio Paz), si “el principal rufián es siempre el Estado” (como declaraba Margot Saint James durante el

I Congreso Mundial de la Prostitución, celebrado en el Parlamento Europeo, Bruselas, octubre 1986).

Cuando es la derecha y las fuerzas del capital financiero y transnacional, que en Ecuador y EEUU, en Francia, Inglaterra y el Japón, quieren dismantelar el Estado para convertirlo en un simple árbitro de ese único terreno de juego social, económico y político en cada país, podemos sospechar que "Something is rotten in the state. . ." (como decía Shakespeare en su Hamlet). No será ya el cadáver y el fantasma del Estado lo que seguimos temiendo y atacando? No será necesario, ahora que las clases dominantes quieren terminar con él, volvernos a proteger a la sombra de un Estado benefactor —"ogro filantrópico"— que si siempre fue garante de la acumulación, por lo menos impidió si no la lucha (desigual) entre las clases sí su exterminio? No habría que conservar a toda costa ese recinto donde de alguna manera, por muy simbólica y nominal que sea, está representada toda la sociedad con sus fuerzas, conflictos y contradicciones (como nos recordaba Poulantzas contra los fetichismos de un marxismo silvestre)?

Pero no nos dejamos embaucar: la utopía sigue estando más allá del Estado, y el mismo "sendero" de De Soto (el de Reagan el de la Thatcher o el de Chirac) siempre necesitará de él. Sin el Estado, incluso ese "otro sendero" podría algún día, de uno u otro modo, volvérselos "luminoso".

El estudio de los sujetos populares urbanos, a partir de sus modos de reproducción social, de las formas como se vinculan a los mercados laborales, de las estrategias demográficas que siguen, de las identidades que configuran, todo en el marco de la especificidad andina de su socio cultura, marca para nosotros una originalidad manifiesta en la constitución misma de estos sujetos.

FAMILIA Y TRABAJO EN LA CIUDAD ANDINA

Familia y Trabajo en la Ciudad Andina.

Juan Pablo Pérez — Roberto Casanovas — Javier Alvarado — Juan Carlos Ribadeneira — Manuel Chiriboga. Precio: 650 sucres. Distribuye Librería CIMA.

El trabajo que se presenta intenta desde un estudio de caso, recuperar la diversidad en la que viven y se reproducen material y socialmente los sectores populares en la ciudad, buscando aportar a la reflexión sobre esta problemática.

VIVIR EN LA CIUDAD

J.P. Pérez Sáinz
J.C. Ribadeneira

centro andino de acción popular

Vivir en la Ciudad. Juan Pablo Pérez — Juan Carlos Ribadeneira. Precio: 300 sucres. Distribuye Librería CIMA.

UTOPIA Y ALTERNATIVA POPULAR ANTE LA DEUDA EXTERNA (1)

José Luis Coraggio (CIUDAD, Quito)

1. EL CONTEXTO DEL PENSAMIENTO SOCIAL EN QUE SE PLANTEA LA CUESTION DE LA DEUDA

El problema de la deuda, su caracterización y las propuestas de acción para encararlo vienen a darse en el contexto de los paradigmas sociales y sus correspondientes utopías. Esto implica una carencia de marcos de interpretación, en tanto ni el acercamiento o la acumulación, ni el desarrollo, ni el mercado, ni las necesidades humanas son aceptadas consensualmente como principios de legitimidad de las reivindicaciones particulares y, en especial, de las populares.

(1) Versión revisada de la ponencia presentada a la Conferencia de ONG Norte-Sur sobre Deuda, Desarrollo y Cooperación Internacional, Lima, 25-29 de enero de 1988.

Sostenemos que esto marca la multiplicidad de respuestas —a menudo contrapuestas— que se vienen planteando desde el campo popular al problema de la deuda externa, lo que nos obliga a revisar el estado del pensamiento social como contexto del problema más específico planteado.

En efecto, tal como se refleja en el pensamiento social contemporáneo, se vienen planteando una serie de giros que abarcan, entre otras, las contraposiciones siguientes: Estado/sociedad civil, partidos políticos/movimientos sociales, totalidad social/vida cotidiana, saber científico/saber común y teoría/empírica. A la vez, se replantean viejas oposiciones tales como socialismo/democracia o planificación/mercado, bajo la forma de nuevas síntesis, menos definidas pero potencialmente más productivas.

Esta crisis, que parece anticipar nuevas formas de síntesis del pensamiento social, podría ser en parte atribuida a la misma crisis material del sistema hegemónico mundial, en parte a la crisis de las prácticas de lucha política desde el campo popular. Sin embargo, uno de sus efectos es que el término mismo de crisis tiende a generalizarse, perdiendo capacidad analítica.

Por lo pronto, el sólo hecho de que se postule (como plantea el Banco Mundial, pero también organizaciones sindicales, políticas y en general no gubernamentales asociadas al campo popular) que la crisis por la que atraviesan nuestras economías es resultado de la deuda externa, hace pensar que el empirismo se ha impuesto, que los estratos profundos de la realidad han sido descuidados.

La crisis —de las estrategias de desarrollo económico, antes; de las estrategias de salida de la crisis, después— no puede ser vista como imposibilidades (del desarrollo, de la regulación económica) derivadas de la deuda externa. Aquellas y ésta resultan

—no sin complejas medicaciones—de una crisis estructural del sistema económico mundial y, en particular, del modelo de inserción periférica de nuestras sociedades.

Esta crisis también se expresa como una carencia de utopías sólidamente afianzadas en el pensamiento social, tanto de las clases dominantes como de las subalternas. Si el papel del pensamiento utópico es proveer un marco de referencia a las ciencias empíricas pero también al pensamiento político(2), esta carencia debe tener serias consecuencias sobre la capacidad para plantear alternativas eficaces de acción ante una cuestión de tal magnitud.

Lo que de hecho encontramos es intentos de construir nuevas utopías o de embellecer otras antiguas. Así, la interpretación de esta crisis será distinta según que se haga desde una ciencia social organizada a partir del intento de construir una nueva utopía liberal (el mercado total) o una nueva utopía humanista (la satisfacción de las necesidades de todos).

En el terreno específicamente político, la cuestión de la deuda se plantea en medio de una crisis de legitimidad del sistema político que generó las dictaduras militares, si bien en la lucha por consolidar las defensas frente al autoritarismo muchos se inclinan a (re) idealizar ese régimen bajo el nombre de democracia. Por otro lado, es evidente la situación crítica por la que pasa el paradigma socialista, al menos el que tenía como referente las sociedades basadas en la planificación centralizada.

La administración estatal de la crisis económica en América Latina vino a mostrar con mayor claridad el sentido social del Es-

(2) Las referencias al pensamiento utópico están básicamente inspiradas en el trabajo de Franz Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984.

tado nacional y de su inserción en el sistema político mundial: la reducción de inversiones para el desarrollo y de inversiones y gastos para la satisfacción de necesidades básicas de la población, el deterioro coactivo de los niveles de ingreso salarial, la estatuación de la deuda empresarial privada, la negativa a llegar a niveles más fuertes de organización y acción común los países deudores, las propuestas de “capitalización” externa de la deuda, la obediencia más o menos rigurosa a los programas de ajuste del FMI, la legalización de la posibilidad de la fuga de capitales y, más recientemente, la privatización de actividades que contribuirían a asociar al Estado en general con estas políticas (3).

En este contexto se da una convergencia de hecho entre algunas de las propuestas derivadas de líneas utópicas muy distintas: las antintervencionistas neoliberales —contra el Estado keynesiano o desarrollista— y las demandas por que el Estado “devuelva” a la sociedad civil (en abstracto) —contra el Estado centralista— la capacidad de gestión autónoma. Esto ayuda a entender por qué las respuestas a encarar la cuestión de la deuda externa, desde una perspectiva popular, deben partir de una revisión crítica de las utopías vigentes y su correspondiente pensamiento social.

Las utopías tienen siempre en su origen el pensamiento de grupos de élite —sean estos marxistas, neoliberales, dirigentes de comunidades eclesiales de base, sindicales, barriales, etc.— que “interpretan” a su manera los deseos y necesidades de las mayorías populares. El “oportunismo” político— ideológico de las masas, capaces de pasarse de un partido a otro en su votación, o de

(3) Así, se generalizó la tendencia a privatizar actividades: a) rentables para el capital (lo que implicaba la simultánea desregulación estatal de esos mercados); b) de prestación de servicios básicos para la población (lo que vino a presentarse como una “descentralización” del Estado).

una religión a otra, refleja de alguna manera la exterioridad de los mitos y utopías construídas por intelectuales. Que unas puedan ser introyectadas con mayor facilidad que otras no implica una génesis diversa.

En todo caso, los intelectuales ubicados en el campo popular tienen una responsabilidad real: son artífices de la construcción y desestructuración de utopías, se autodefinen como productores del saber certificado como verdadero, dicen ver más allá de lo aparente. Pero en la medida que se contentan con imaginar los deseos populares o que caen en un empirismo que los ata idealísticamente a las prácticas populares de resistencia, contribuyen, paradójicamente, a profundizar la separación entre el saber científico y el saber común, imposibilitando el diálogo efectivo con la mayorías. No se trata de que se habla "difícil", sino de que los discursos —el del saber científico y el del saber enraizado en la vida cotidiana—, lejos de diferenciarse y articularse dentro un proyecto de liberación popular, tienden a confundirse y, a la vez, a articularse separadamente con la lógica del poder, posibilitando su manipulación.

Por otro lado, esa manera de estructura del movimiento encuentra serias dificultades para orientar el movimiento de la sociedad. Su conocimiento de la totalidad es superficial, incompleto, no capta las líneas fundamentales del movimiento social ni puede ligar eficazmente las motivaciones de los individuos con los grandes objetivos para el conjunto.

2. ALGUNAS CONVERGENCIAS PARADOJICAS ENTRE DOS PROPUESTAS: LA DEL DESARROLLO A ESCALA HUMANA Y LA DEL NEOLIBERALISMO

El rejuvenecimiento de la ideología antintervencionista por parte de quienes aspiran a imponer como principio ordenador de la sociedad el mercado total, así como el “re-descubrimiento” de que el Estado —con todos quienes se organizan en la sociedad política para “tomarlo”— es el lugar desde el que se bloquean el desarrollo, la igualdad y la democracia, llevan a propugnar que “ya y ahora” debe procederse a dismantelar los aparatos contruidos por la euforia reguladora o desarrollista.

Con fuerza renovada se afirma, a nivel teórico y práctico, la oposición Estado/sociedad civil, en favor de la segunda. Curiosamente, a la vez que se enfatiza la heterogeneidad y la multiplicidad de identidades en el campo popular, tratándose de esta oposición la sociedad civil aparece como un todo homogéneo, sin lugar para hablar de burguesías, oligarquías y heterogeneidades internas. De algún modo se encuentra el análisis en nuestro propio campo, pero se descuida el del enemigo.

No obstante, en la práctica, este vuelco hacia la sociedad civil se está implementando, reprimiendo a los sectores populares y afirmando el papel dominante de las clases empresarias más concentradas y otras élites asociadas en un proyecto antipopular. La “socialización” de la deuda externa privada, a través de su estatización y de la implementación de la política económica propuesta por el FMI, es muestra de esto.

A la vez, se afirma la oposición sociedad política/sociedad civil, también a favor de la segunda. Esto lleva a negar la vida de la acción abiertamente política (“cooptante”), en favor de la acción social directa, sea de la libre iniciativa económica privada, sea de

los movimientos sociales.

El agotamiento efectivo —en el contexto contemporáneo de la economía mundial— de las estrategias de desarrollo centradas en el Estado, lleva a (re)descubrir, como recurso, la reserva de creatividad de los sectores populares de la sociedad civil, su espontánea capacidad para dar respuesta a problemas sociales. El sector “informal” —de base social popular—, las “estrategias” familiares de sobrevivencia, el saber popular, los movimientos sociales que no aspiran al poder estatal, se entronizan como nuevos-viejos temas. Se afirma de mil maneras el postulado de bondad intrínseca de la sociedad civil: no corruptibilidad, posibilidad de expresar directamente las necesidades de diversos sectores de la población, gran energía social que sustituiría recursos escasos, afirmación de la solidaridad frente a la competencia, no involucramiento de la lógica del poder, etc. Las ONG, entre otras, surgen como “nuevos” campeones de la sociedad civil, canales insospechables de la acción social. . .

En esta misma operación, se saca del centro de atención la burocratización, la corrupción y el comportamiento antisocial (pauperización y fuga de capitales, depredación de recursos, generación de desequilibrios ecológicos) de las estructuras del capital privado, nacional e internacional, así como los comportamientos “pragmáticos” e inmediatistas de los sectores populares, todos visualizables como obvias resistencias para la defensa de los intereses particulares entre un Estado omnipresente pero ya inefectivo. Para su legitimación, el discurso que presenta estas visiones apela a lo popular, a las grandes mayorías, como sujeto-destinatario de los proyectos de acción propuestos.

Pero las interpretaciones, las nuevas alternativas, no son un producto intelectual de las bases de las organizaciones populares, ni son la simple lectura objetiva del sentido de sus actos. Son

propuestas generadas dentro de una élite intelectual que aspira a representar unos u otros intereses en el terreno político-ideológico, apoyándose en teorías, filosofías o investigaciones, según el modelo científico o el militante.

De hecho, las organizaciones populares, su desarrollo y su propio discurso no han surgido ni evolucionado sin la “contaminación” de intelectuales, de agentes políticos, de agentes de iglesias, etc. que contribuyeron a formalizar las energías sociales de cierta manera y que intentaron e intentan la articulación, la universalización, la extensión y la generalización inmediata de estas experiencias, como institucionalización alternativa o complementaria a la propia del sistema capitalista clásico.

En esto, la gran paradoja es la aparente entre el anarcocapitalismo y el basismo humanista. Mientras el romanticismo sustituye la racionalidad de medios a fines entre quienes aspiran auténticamente a conducir o representar a sectores populares, el neoliberalismo dirige a éstos su discurso antiestatal, que oculta los verdaderos mecanismos del poder, pretendiendo ocultar su verdadera cara, expresada en las políticas de ajuste del FMI.

Una utopía basada en el principio del mercado total: “El otro sendero” (4)

La concepción del poder-ley permea toda la propuesta (5). Un poder visualizado como la capacidad de imponer leyes y reglamentos a la sociedad desde ese lugar llamado Estado. Un poder

(4) Nos referimos a la propuesta planteada por Hernando de Soto en *El Otro Sendero*, Oveja Negra, Bogotá, 1987.

(5) Ver: Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Buenos Aires, 1980, e *Historia de la Sexualidad, 1-La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977.

que, por mal ejercido, habría llevado a un sector muy amplio de la sociedad (el sector informal) a actuar fuera de los marcos legales, para poder desarrollarse. El autor destaca además que estos sectores “se encargan de administrar justicia con la propia mano” (p.29) (obviamente, el concepto de “justicia informal” o el de “auto-defensa” pueden fácilmente hacerse extensivos a las guardias blancas o a las batallas armadas por una esquina o un terreno entre esocaciones de comerciantes o de vecinos).

El Estado que se quiere sustituir aparece como un vicioso productor de leyes que coartan la iniciativa privada e impiden por ese medio el desarrollo de las capacidades empresariales de las mayorías. Aparece también como un corruptor. (Asombra que se pretenda ocultar tan fácilmente la naturaleza corrupta de las burocracias de las empresas privadas, en sus relaciones con otras empresas privadas, con los trabajadores organizados o con el Estado, así como la corruptividad de las organizaciones informales).

Para el poder económico las lealtades sociales o políticas se compran, y los líderes políticos también. Y no se esperaba menos de los informales, “. . . administrando sagazmente su caudal electoral o el apoyo político que representaban.” (p. 41) El autor se regocija de esta sagacidad para mercantilizar la política, o al menos el voto, como un recurso más para la obtención de bienes materiales.

En las batallas de los informales contra el Estado ve repetirse una y otra vez “. . . el enfrentamiento entre el Perú informal que insurge y el statu quo en cualquiera de sus manifestaciones políticas”. (p. 100) Así, la empresa privada “marginal” aparece como destinada a revolucionar el sistema capitalista y la política como el arte de mantener el statu quo.

Se propone una redefinición drástica de las esferas de lo privado y lo público. La privatización del Estado se presenta en primer lugar como “descentralización” del Estado. Desde el “auténtico liberalismo” se plantea una visión del Estado latinoamericano (“mercantilista”) como obstáculo al desarrollo del capitalismo. (De hecho, ese Estado es también resultado de luchas populares dirigidas contra el caciquismo y los poderes locales, para contrapesar por la acción pública las condiciones de desigualdad y de injusticia que produce la sociedad civil. Pero esta perspectiva del proceso histórico de la constitución de nuestros Estados es desplazada, porque daría otro significado a la privatización del Estado y su reducción a funciones de representación internacional y policía).

Este aspecto se presenta también bajo el nombre de “desregulación”. Por ello se entiende “el incremento de las responsabilidades y oportunidades de los particulares en ciertas áreas y la reducción de las del Estado en las mismas”. (p. 304) (De hecho, la propuesta implica reinstalar plenamente la lucha en la sociedad civil, “despolitizando” la economía en el terreno más adverso para los sectores populares —el de la desigualdad de poder económico—, y garantizar al capital que, si aquellos se salen de las reglas del juego, arbitrará o actuará el poder policial).

Parece ignorarse que una ley tendencial del sistema capitalista es que el capital privado se hace cargo de aquellas actividades en que la tasa de ganancias lo justifica, y que el Estado o la población suplen las condiciones que no interesan al capital. Así, si partimos de una necesidad genérica como la vivienda o el transporte, el capital se hace cargo de aquellos segmentos del mercado en que es más alta la rentabilidad, incluso aumentándola con la complicidad de los aparatos del Estado, y el resto, que supone grandes masas sin capacidad suficiente de compra, se deja de hecho

en manos del Estado o de los mismos sectores populares o informales, que pueden crecer a la sombra de las regulaciones del Estado.

Cuando, a partir de determinada estructuración de esa demanda "intersticial", se vuelve rentable nuevamente la inversión capitalista, nada mejor que "desregular" el mercado, apoyándose incluso en la presión de los informales, para que el sano proceso de concentración bajo la forma de "cooperativas" y otras formas vaya reorganizando el mercado. Dado que estas necesidades nunca pueden ser plenamente satisfechas por el capital, el proceso de informalización se genera como condición interna de la reproducción de nuestras sociedades.

El Estado también velaría por hacer justicia ex post cuando la actividad privada genere algunas deseconomías externas nocivas. De hecho, la justicia misma debería privatizarse, dando "fuerza de coerción a aquellas instituciones privadas, informales o formales que. . . están funcionando hoy mejor que el Estado". (p. 306) (en cambio, no habría topes límites a la explotación).

Claro que previendo que este sistema reproducirá la pobreza masiva, el Estado estaría a cargo de la beneficencia que las organizaciones privadas no puedan hacer tan bien, mediante la "retribución de recursos hacia los pobres y desventurados", siempre que esa redistribución no "desaliente la producción (o sea: afecte la tasa de ganancia), el trabajo (o sea: reduzca la presión sobre los salarios) y el ahorro (o sea: reduzca el incentivo a ahorrar de los ricos por la exacción impositiva)", todo lo cual sería visto como una vulneración de los derechos de propiedad, lo que nos mantendría en el subdesarrollo. (p. 306) (A partir de estas "precondiciones", qué margen de redistribución queda en estas economía periféricas? Evidentemente, el derecho a la vida inmediata, a la satisfacción de las necesidades de todos, no es el que jerarquiza el sistema de derechos humanos de esta

utopía!).(6)

Otra dimensión de la descentralización propuesta es una reforma interna al Estado, por la cual se procedería al “traspaso de responsabilidades legislativas y administrativas del gobierno central e instancias locales y regionales”, aunque se advierte que de por sí esto no garantiza que se evite la “colusión” discriminatoria entre gobernantes y sectores privados privilegiados”. Por lo que la clase sigue estando en la desregulación y la “democratización de la producción del derecho”. “Controlados los gobiernos regionales y locales por la participación popular. . . si su mayor cantidad de regiones se adopta a nivel de las jurisdicciones locales, donde existe mayor cercanía entre los interesados”, se reduciría la informalidad, resultado “de una falta de comunicación entre gobernantes y gobernados”. (p. 303)

La “democratización” en la producción del derecho viene a equivaler a dejarla librada al mercado, el cual iría generando sabios usos y costumbres, un orden “no a partir de conceptos preestablecidos centralmente, sino a partir de las necesidades e ideales de los peruanos”. Una vez depurado del voluntarismo estatista, el orden instuído debe evolucionar “naturalmente” dado que “las reglas que producen los hombres espontáneamente nacen de la experiencia, de la constatación del éxito y del perfeccionamiento de la práctica”. (p. 308)

De hecho, estas propuestas no ocultan su intención de golpear a las cúpulas políticas estatizantes y, por extensión, al sistema político, cuyas tendencias a interferir con el libre juego del mer-

(6) Sobre esto, ver: Franz Hinkelammert, *Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador*, en: José Coraggio y Carmen Diana Deere (eds.), *La transición difícil. La auto-determinación de los pequeños países periféricos*, Siglo XXI, México, 1986.

cado son la causa de todos los males. Supone, implícitamente, que la competencia lleva a la igualdad. . . (esa competencia salvaje que se pretende instaurar es obviamente la misma que produjo los monopolios y su proyecto de Estado, desde el cual orientaron la lucha contra trabajadores obreros y campesinos).

Justamente, ese sector informal que De Soto mistifica habría establecido con la sociedad política una posición que califica de “flexibilidad pragmática”, caracterizada por la falta de un proyecto político o de adscripción a una posición política coherente con la defensa de sus intereses estratégicos. Los movimientos tácticos predominan. Se usa (y se es usado por) el sistema político para satisfacer metas inmediatas. Coherentemente, se presenta a la política como canal de ascenso social espúreo, competitivo con el que sería genuino: el de la actividad empresarial.

Se nos repite, entonces, la conocida propuesta de cambiar un sistema político conformado por ciudadanos iguales, separado de un sistema económico librado a la competencia y al triunfo de los mejores. De muchos, no hay novedad en esto. La novedad estribaría en que el sujeto de esta auténtica revolución liberal —el otro sendero— serían los sectores informales, enfrentados al estatismo defendido por élites políticas y económicas adscritas al mercantilismo.

En este esquema “no hay necesidad de tratar por enésima vez que el país se ponga de acuerdo en objetivos comunes, porque un ‘proyecto nacional’ que trate de lograr un consenso explícito sobre objetivos precisos es imposible en un país tan heterogéneo y populoso. Antes bien, se trataría de que la institucionalidad legal provea los medios necesarios para que los particulares puedan decir por sí solos qué objetivos desean perseguir” (p. 299). Ni una palabra sobre el problema de la dependencia externa, la crisis del

sistema capitalista mundial, el proyecto del centro para la periferia, la cuestión nacional misma.

En cambio, el “otro sendero” tiene mucho cuidado en penetrar en la profundidad de las posibilidades de conocimiento humano, afirmando que ningún ser humano o gobernante puede comprender el proceso de evolución social” y señala el “inmenso error conceptual: creer que. . . un gobernante puede conocer todo lo que pasa en el país y que es posible edificar sobre este presunto conocimiento un nuevo orden social” (p. 290). Sin citar a von Hayek ni a Popper, nos trae todo el terror de los “enemigos de la sociedad abierta”, los que pretendían planificar todo. Así, niega la posibilidad de toda planificación en nombre de la imposibilidad de la planificación perfecta. Este horror al infierno que propugnan los planificadores lleva a verlos como gestores del caos y como enemigos de la humanidad, pues impiden que se realice “una economía auténticamente democrática; es decir, una economía de mercado” (p. 297) Esta es la raíz de la legitimación del totalitarismo para evitar el totalitarismo. (7)

Una utopía basada en el principio de satisfacción de las necesidades humanas: el “desarrollo a escala humana” (8)

Esta propuesta apunta a plantear una utopía orientada por “la adecuada satisfacción de las necesidades humanas” y “la generación de una creciente autodependencia”. Una tesis básica que sustenta es que “la transformación de la persona-objeto

(7) Sobre esta argumentación, ver fundamental trabajo de Franz Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica* (op. cit).

(8) Ver: “Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro”, CEPA-UR, *Development Dialogue*, número especial, 1986.

es persona-sujeto de desarrollo es, entre otras cosas, un problema de escala; porque no hay protagonismo posible en sistemas gigantísticos organizados jerárquicamente desde arriba hacia abajo” (p. 15), El énfasis se pone sobre la sociedad civil, aunque haya continuas referencias al papel inicial del Estado: contribuir a desarrollar nuevos microespacios para el desarrollo autónomo de la sociedad civil, brindando “nuevos mecanismos institucionales capaces de conciliar participación con heterogeneidad, formas más activas de representatividad y mayor receptividad en cada una de las instancias públicas”.

Se asigna un papel fundamental a los movimientos sociales, pero los partidos políticos con son mencionados. Es más, se cuenta con la “capacidad de la propia Sociedad Civil para movilizarse y adecuar un orden político representativo a los proyectos de los diversos y heterogéneos sujetos sociales” (p. 16). Y, aunque se plantea la necesidad de “zanjar la creciente atomización de movimientos sociales, identidades culturales y estrategias comunitarias”, no se especifican las vías para lograr la deseada articulación de un proyecto global.

Sin embargo, los autores aclaran que no es que se despreocupan por la “democracia política”, sino que apuestan a la “democracia de la cotidianidad” como vía para desarrollar una cultura democrática que sustente el orden político. Se afirma la sabiduría del hombre común, y se califica de tecnócratas a quienes buscan “concientizarlo”, “porque por alguna extraña razón se supone que el que sufre no sabe por qué sufre, y al que le va mal no sabe qué es lo que le aqueja”.

En base a una conceptualización que diferencia necesidades (consideradas universales) y satisfactores (históricamente deter-

minados), se concluye que los buenos satisfactores (9) revelan “el devenir de procesos liberadores que son producto de actos volitivos que se impulsan por la comunidad de abajo hacia arriba... es eso lo que los hace contrahegemónicos, aún cuando en ciertos casos también pueden ser originados en procesos impulsados por el Estado” (p. 46).

En consecuencia, a partir del principio jerárquico que orienta la utopía, se deduce —sin más mediación anterior— la meta de aumentar “los niveles de autodependencia local, regional y nacional. El Estado debería asumir un “rol estimulador de procesos sinérgicos a partir de los espacios locales”. El rescate de la diversidad debería dar lugar a múltiples estilos de desarrollo regional, “en vez de insistir en la prevalencia de ‘estilos nacionales’ ” (p.49).

Pero (aunque se menciona la concertación) no se dice cómo se pasaría de los intereses particulares diversos y conflictivos a la definición de un interés general, sin la presencia activa y relativamente autónoma del Estado, sin el cual, hasta donde hemos avanzado, no hay globalización posible. (10) (Por su parte, De Soto

(9) Estos serían los sinérgicos, definidos como aquellos que, “por la forma en que se satisface una necesidad determinada, estimulan y contribuyen a la satisfacción simultánea de otras necesidades. Su principal atributo es ser contrahegemónicos en el sentido de que revierten dominantes tales como las de competencia y coacción” (algunos ejemplos son: la lactancia materna, la producción autogestionada, la educación popular, la democracia directa, la meditación, etc.). Estos conceptos parecen ser un auténtico caso de derivación a partir del principio de imposibilidad de la satisfacción plena de todas las necesidades humanas, a partir del cual se planteará el objetivo de su máxima satisfacción posible.

(10) Para una discusión teórica relevante de estos temas, ver: Norbert Lechner (ed.), *Estado y Política en América Latina, Siglo XXI*, México, 1981.

niega directamente toda posibilidad de globalización y afirma que lo único que debe hacerse es crear las condiciones para que el libre juego del mercado defina las prioridades de conjunto).

Se plantea la necesidad de un cambio en “la racionalidad económica dominante”, creando “fundamentos para un orden en el que se pueda conciliar el crecimiento económico, la solidaridad social y el crecimiento de las personas y de toda la persona” (p. 51).

La propuesta parte de una caracterización del sistema económico internacional, donde los países pobres sometidos a pautas de consumo y a relaciones de intercambio que agudizan su dependencia y que amenazan su identidad cultural. Un ingrediente central de la propuesta es “romper con modelos imitativos de consumo”. Concluye que “el problema político del Desarrollo a Escala Humana no puede plantearse en base a la búsqueda de espacios que el NOEI abra a las economías periféricas; por el contrario, de lo que se trata es de definir una estrategia de desarrollo nacional autodependiente, para abordar desde allí la posibilidad de que el NOEI contribuya a promover sus objetivos” (p. 56).

Se sostiene que debe fomentarse un “concepto de desarrollo eminentemente ecológico y que las tecnologías seleccionadas deben ajustarse a “un proceso de desarrollo verdaderamente eco-humanistas” (p. 58). Se confía en que “los micro-espacios resulten menos burocráticos, más democráticos y más eficientes en la combinación de crecimiento personal y desarrollo social. Son precisamente esos espacios (grupales, comunitarios, locales) los que poseen una dimensión más nítida de escala humana. . . donde lo social no anula lo individual sino, por el contrario, lo individual puede potenciar lo social” (p.59). Por ello apunta a “lograr niveles crecientes de autonomía política y de autodependencia económica

en los espacios locales”.

Al mismo tiempo advierte que “difícilmente la acción espontánea de grupos locales o de individuos aislados puede trascender si no es potenciada también por planificadores y por acciones políticas concertadas. Es preciso una planificación global para las autonomías locales, capaz de movilizar a los grupos y comunidades ya organizados, a fin de que puedan trasmutar sus estrategias de supervivencia en opciones de vida, y sus opciones de vida en proyectos políticos y sociales orgánicamente articulados a lo largo del espacio nacional” (p. 60).

Sin embargo, se plantea que “mientras la organización social y económica siga encuadrada dentro de una lógica de carácter piramidal, difícilmente podrán asignarse y diversificarse los recursos en función de la heterogeneidad estructural de la población latinoamericana. Por ello es necesario contraponer a la lógica estatal de poder la autonomía que emana desde la Sociedad Civil, es decir, de la población y sus organizaciones”. El desarrollo no debe ser “expresión de una clase dominante ni de un proyecto político único en manos del Estado, sino producto de la diversidad de proyectos individuales y colectivos capaces de potenciarse entre sí”. El Estado tendría, eso sí, que “evitar que, a través de la reproducción de mecanismos de explotación y coerción se consoliden proyectos autónomos perversos que atenten contra la multiplicidad y diversidad que se pretende reforzar” (p. 61).

El Estado tiene también la función de aligerar “la precariedad de las grandes masas desposeídas” (p. 62), pero básicamente a partir de la asignación de recursos “que puedan potenciar procesos de autodependencia en el espacio local”.

Para determinar qué es lo que estaría a cargo de las comunidades locales se plantea enigmáticamente —barriendo de un pluma-

zo toda la teoría económica— que “lo que puede producirse” a ese nivel, sin referencia al criterio de eficiencia que usualmente impone el mercado mundial y nacional o a algún criterio alternativo (también se rechaza el criterio de la tasa de crecimiento, característico del socialismo). No hay otro remedio, sin embargo, que reconocer que el intercambio económico siempre será necesario: “Siempre hay bienes o servicios que no pueden ser generados o provistos local, regional o nacionalmente”.

Para resolver esta contradicción entre un pretendido desarrollo local basado en la solidaridad, en el contexto de un mundo orientado por la ganancia o el crecimiento, se afirma simplemente que “por lo tanto, la autodependencia debe necesariamente alcanzar una naturaleza colectiva” (p. 63). Es decir que para que el desarrollo a escala humana funcione y se reproduzca, primero hay que cambiar la civilización!! Pero no se dice cómo. . .

Sujeto social privilegiado de este proyecto sería ese conjunto de actores que incluye el sector informal y más, bajo el título de “el mundo invisible”. Y aunque los autores declaran que con este énfasis no intentan “mistificar lo marginal” sino sólo compensar la ausencia de estos sectores en otros planteamientos que los ignoran, le atribuyen virtudes indemostradas, tales como que “en cuanto embrión para revertir la crisis, el mundo invisible crea, en función de sus estrategias de supervivencia, un sinnúmero de micro-organizaciones productivas y comunitarias, donde la ética solidaria que se da al interior de las mismas constituye un recurso indispensable para sobrevivir y desplazarse en un medio en el que impera la lógica competitiva”. De lo que se trataría es de que “irradie su fuerza solidaria hacia otros segmentos de la sociedad”. Y para que esto ocurra es necesario “descentralizar las decisiones desconcentrar los flujos de recursos y promover la participación popular” (p. 65).

Es indudable que dentro del sistema capitalista hay innumerables organizaciones dentro de las cuales hay vínculos de mayor solidaridad; sin ir más lejos, las familias, los barrios, los clubes, las mismas empresas. Pero esa solidaridad en un mar de competencia no se irradia naturalmente, ni es la misma que podría ser en otro contexto más globalmente solidario. Más bien, lo que predomina como tendencia es la lucha por la integración individual o familiar a la sociedad y, en particular, al mercado (11). Entonces, surge la necesidad de que sean fuerzas “externas”, sobre todo desde los aparatos de Estado, las que apoyen con recursos y con nuevas regulaciones —re-regulación más que desregulación— para establecer nuevas instituciones sociales.

Por lo demás, parece desconocer que esa lógica “interna a las micro-organizaciones del mundo invisible” es una lógica que se desarrolla cobijada por la imposibilidad del capital de resolver las contradicciones sociales en base a su lógica fundamental, sobre todo en épocas de crisis aguda de las condiciones de vida de las masas. Es, de hecho, una lógica subordinada, que más que anticipar una utopía popular de la comunidad local y la autodependencia de grupos a escala cotidiana (12), expresa un aspecto de la sobrevivencia en la pobreza, que no es por cierto ajena a la competencia ni al mercado en cuanto pasamos a escalas interorganizacionales. Mundo invisible en el interior del cual —como muestra De Soto— se suple la ausencia de un Estado regulador mediante

(11) La complejidad de esta cuestión —que no permite respuestas homogeneizantes y simplistas— puede advertirse en el trabajo de Guillermo Campero, “Organizaciones de pobladores bajo el régimen militar”, en *Proposiciones*, No. 14, Ediciones, Santiago, 1987.

(12) Algunas referencias de Marx, que parecen basadas en el comunismo primitivo, para ilustrar su utopía, podrían hacer pensar que esa era también su propuesta.

la creación de mecanismos de regulación de los conflictos que es, de hecho, también un embrión, pero de la necesidad social en un Estado.

Anticipándose a la crítica los autores aclaran que “sería totalmente absurdo identificar el Desarrollo a Escala Humana, en su más amplio sentido con los sectores invisibles” y que “es necesario separar, al interior del mundo invisible, lo que son meros mecanismos de resistencia frente a la crisis, de lo que son mecanismos motivados por la búsqueda de mayor autonomía”. Los últimos serían los que “puedan desembocar en una estructura más durable e inspirar la creación de nuevas estrategias de desarrollo” (p. 72).

Así, se interpretan las prácticas de autogestión como revelación de una “voluntad de ejercer el control sobre sus propias condiciones de vida”. Se trata, entonces, de plantear la posibilidad de un control directo, productivo-administrativo, que vendría a sustituir una propuesta de control político sobre los aparatos productivos y distributivos de la sociedad. (Por lo que resulta obvio que la acción del Estado sería meramente supletoria, de apoyo, al comienzo del proceso, para apuntalar estos embriones y posteriormente ir reduciéndose a las funciones inevitables de representación exterior, arbitraje, etc.)

Sin embargo, ese proceso estaría siempre amenazado por “el intento de cooptación por parte del Estado, de los partidos políticos y de otras instituciones que operan con la lógica del poder” (p. 73). Afortunadamente, se deja espacio para pensar otras posibilidades, en tanto se reconoce que esto “depende en gran medida de las características del proceso político, del carácter de las instituciones estatales y del proyecto ideológico que define el Estado” (p. 73).

En la misma línea, los autores agregan una condición para la “maduración de los embriones... No cualquier embrión de autonomía microsocial es bueno para germinar y generar el desarrollo a escala humana: “su posibilidad para constituir embriones para un desarrollo alternativo requiere, primeramente, que se constituyan en mecanismos de resistencia a la situación de marginación y explotación vigente”.

Pero antes no advirtieron que no hay que confundir los mecanismos de resistencia con los “mecanismos de búsqueda de autonomía” Esto nos muestra el carácter complejo y ambivalente de las resistencias, de las estrategias de los sectores populares, y la importancia de contribuir a determinar su sentido. Pero, desde donde se determina ese sentido? Si no es desde la naturaleza intrínseca de esas micro-organizaciones, deberá serlo desde otras prácticas “externas” a ella, lo que nos remite nuevamente a la totalidad social, al Estado y a la sociedad política.

Finalmente, el mismo asunto (re) surge planteado como la cuestión de la “articulación”: “la efectiva complementación entre los procesos globales y procesos micro espaciales de autodependencia, sin que se produzca la cooptación de lo micro por lo macro”. Los autores concluyen que tal articulación “en el contexto de los estilos económicos actualmente dominantes en nuestros países, no es posible”, pues “implica necesaria e inevitablemente una transformación profunda de comportamientos y modos de interacción social. Exige, en realidad, la transformación de la persona-objeto en persona-sujeto. . .”

Cómo logralo? “Una sociedad articulada no surge mecánicamente; se la construye. Su construcción sólo es posible a partir de la acción de seres protagónicos, a su vez, sólo se da en espacios a escala humana donde la persona tiene presencia real y no se

diluye en abstracción estadística. De allí que todo proceso articulador debe organizarse desde abajo hacia arriba, pero promovido por sujetos cuyo comportamiento consciente conlleve una voluntad articuladora”.

La geometría abajo/arriba resulta ambigua, pues si se refiere a la relación entre sociedad civil y Estado, se contradice con el papel que se le asigna al Estado para la selección y germinación de los gérmenes adecuados, y si se refiere a las múltiples pirámides de poder que atraviesan la sociedad, parece negar la necesidad de un conjunto de sujetos conscientes con voluntad articuladora, es decir, con un proyecto global, usualmente denominados “vanguardia” o “líderes” y que suelen ubicarse en la sociedad política. Por último, pareciera que la condición de masa en que se sitúa la mayoría de la población fuera una especie de estado de inconciencia, superable por la autoconciencia de las personas, y no un estado objetivo cuidadosamente construido por el sistema que sigue imperando y de cuya crisis nos ocupamos.

No se trata de negar las bondades sociales o étnicas de una sociedad utópica como la que se propone, sino de cuestionar, la factibilidad de las vías que de ella se derivan y, sobre todo, su eficacia para representar los deseos y movilizar las fuerzas de las masas dominadas.

3. REALIDAD, UTOPIA Y POLITICA EN EL PLANTEAMIENTO DE MODOS ALTERNATIVOS DE ORGANIZACION POPULAR ANTE LA CRISIS

Reconociendo el papel que juegan las utopías en la construcción de un sistema teórico y en la delimitación tanto de lo posible

como de las vías de acción abiertas a los agentes sociales, una parte importante de las propuestas de acción pueden ser sometidas a crítica indirecta mediante la crítica de sus marcos utópicos. Una utopía lógicamente contradictoria debería ser desechada desde la propia perspectiva científica. De ahí la necesidad de que las propuestas de nuevas utopías sean revisadas desde esta perspectiva (13).

Sin embargo, no es esto lo que nos interesa destacar aquí, sino los problemas derivados de un discurso que mezcla elementos utópicos con diagnósticos impresionísticos o idealizadores sobre la realidad y con propuestas de acción muy abstractas, sin horizonte espacio-temporal definido. Una de las consecuencias más preocupantes es la aparente convergencia de diagnósticos y propuestas de acción hechas de proyectos sociales muy diversos, si es que no opuestos, y los afectos de legitimación sobre los proyectos más reaccionarios que esta situación de ambigüedad puede aparejar.

Una manera —no inmediata— de resolver esto es el trabajo riguroso sobre los marcos utópicos y la investigación empírica dirigida a interpretar la realidad en su efectividad y su posibilidad. Aquí nos limitaremos a plantear algunos interrogantes y a sacar a luz tres hipótesis que subyacen en estos discursos.

La resistencia como germen de una nueva sociedad

Las “estrategias” de sobrevivencia popular muestran ciertas características: 1) principalmente se trata de estrategias privadas, cuyo sentido colectivo sólo puede ser una interpretación del pro-

(13) Sobre esto, ver: F. Hinkelammert (op. cit.), donde se analiza la Utopía neoliberal, la anarquista y la socialista.

ceso ciego, pero que no permite hipostasiar un sujeto conciente (como suele hacerse con el “sector informal”); 2) la lógica es una lógica subordinada a la lógica global del capital y su postulación como el embrión o el principio de realización de una utopía popular es teóricamente incorrecta y políticamente insostenible; 3) en sus aspectos colectivos empíricamente evidentes —como el de la organización de movimientos de reivindicación o las ollas populares—, se trata básicamente de lograr una masa que permita un mejor acceso a recursos, ejerciendo presión sobre el Estado o apelando a solidaridades “externas”, dentro del mismo sistema institucional, y no planteando un sistema alternativo.

Esto se hace más evidente cuando, estando el Estado desprovisto de recursos para dar respuesta positiva a las demandas populares —objetivamente o por la forma en que se administra la crisis—, algunos movimientos pierden fuerza, pues su existencia está en función de la relación con el Estado. Si se trata de la organización más autónoma de esfuerzos para resolver de manera inmediata las necesidades por vía de la autogestión, etc, esto en general surge coyunturalmente en un marco de extrema carencia y de falta de respuesta estatal, y tiene límites internos dados por las metas estrechas planteadas por las mismas organizaciones, que no pueden extenderse sin generar resistencia de las bases, que tiende a ver como “politización” de planteamiento de metas que trascienden sus reivindicaciones más inmediatas, como viene demostrando la práctica misma de los nuevos movimientos reivindicativos.

No se trata, entonces, de modelos alternativos de vida, menos aún de desarrollo social, sino de estrategias de resistencia, funcionales para el mismo sistema dentro del cual se plantean. La lógica capitalista de reproducción de la fuerza de trabajo y de la población como su estrato, incorpora y desarrolla estas

estrategias, que hacen objetivamente posible los bajísimos niveles de salario alcanzados en nuestras economías.

Lo que sí muestran estas estrategias es la posibilidad alternativa —empíricamente abierta por la imposibilidad de que el mercado o el Estado resuelvan las necesidades— de autogestión, de relativa autonomía, en el interior de un sistema de mercado. Pero algo muy distinto es la posibilidad de generalizar ese modelo de gestión y conformar un sistema de vida alternativo basado en principios de solidaridad.

Por lo demás, la voluntad colectiva de plantear y realizar esa alternativa —a partir de la conciencia de esa posibilidad vivida pero no reflexionada— requiere no sólo un trabajo riguroso sobre el marco utópico y las posibilidades reales aunque no efectivizadas que abre, sino también una práctica político-ideológica dirigida a crear las condiciones de factibilidad social de ese desarrollo alternativo. En esto, la globalización es indispensable, lo que a su vez conlleva la imperiosa necesidad de incorporar la política, el Estado en el marco de acciones necesarias, que no podrían limitarse a la acción directa en el seno de la sociedad civil.

Efectivamente, la crisis del sistema golpea principalmente a los sectores populares y genera un fuerte escepticismo ante las conocidas propuestas que vienen de la sociedad política. Las estrategias espontáneas de resistencia ante un sistema que pretende imponer condiciones cada vez más insoportables alternativas, generalizables e institucionalizables (14). De lo que aquí estamos hablando es de plantear una alternativa social para salir de la crisis desde la perspectiva de un proyecto popular que aspire a

(14) Las versiones más radicales del campesinismo llevaron a idéntico problema.

disputar la hegemonía y no meramente aprovechar los resquicios del sistema para sobrevivir, reproduciendo el mismo sistema. Se trata de aglutinar y no de consolidar la dispersión de las fuerzas populares.

Puede aducirse que esto implicaría elaborar una propuesta desde la intelectualidad, que no vendría de abajo. Pero tampoco vienen de abajo las interpretaciones e idealizaciones que se hacen de las acciones de las bases populares. Por lo demás, se trata de trabajar con las organizaciones sociales y políticas del campo popular, despejando la conciencia culpable de intelectual, que lo lleva a “leer el discurso práctico” de los sectores populares como si fuera su propuesta, limitándose a vertirla de un ropaje sofisticado.

Entonces, algunas apreciaciones de la realidad que han venido predominando deben ser sometidas a crítica. No podemos tomar los comportamientos de los sectores populares como expresión directa de sus deseos, como encarnación de sus utopías. No podemos, por ejemplo, decir que la ciudad de Lima está urbanizada según la lógica de las mayorías y que expresa la utopía urbana de los sin techo. Debemos, mejor, verla como resultado del proceso capitalista, de la operación de la lógica capitalista en un país periférico en crisis.

De lo que se trata es de disputar el sentido, desde una perspectiva popular, de las tendencias y posibilidades, de las propuestas que se abren en esta coyuntura. Se trata de no despojar al concepto de estrategia de su esencia —la lucha dentro de un sistema político, la de identificación y diferenciación de las propias fuerzas y las del enemigo (15)—, en áreas de una benevolencia

(15) Si se piensa que esta terminología es demasiado afin a la guerra, debería bastar con recordar el contenido de muerte de las políticas de ajuste,

que sólo puede beneficiar a los que necesitan tiempo para recomponer sus propias estrategias de dominación.

El antiestatismo, el rechazo a la sociedad política y el concepto del poder

Siendo legítimo plantear una utopía de sociedad sin Estado, sin poder, como mundo imaginario cuyo principio de imposibilidad nos permite desarrollar teoría y prácticas en el mundo real, es en cambio ineficaz pretender que esa meta es realizable ya y ahora. Así como el anarquismo no ha podido crear una nueva sociedad, aunque haya podido jaquear a alguna existente, ningún proyecto global que deje fuera al Estado, a los mecanismos de poder, y que pretenda operar sin mediaciones institucionales para realizar ya y ahora el sujeto libre, puede proclamar eficacia y responsabilidad ante estos sectores a los que se dirige.

El análisis objetivo debe propender a determinar el sentido de las propuestas y de las acciones en cada contexto concreto. Así, una propuesta de descentralización del Estado, de un desarrollo a escala local, de autogestión de las propias condiciones de vida, adquiere un sentido muy distinto si es planteada en Suecia o en Perú. Dicho sentido no depende de la intencionalidad de quienes producen la propuesta y tendría poca importancia develar las "verdaderas intenciones" de tal o cual intelectual. Lo relevante es establecer el significado de la propuesta y del cuerpo de acción programado en el contexto socioeconómico y cultural en que se realiza, lo que incluye entonces las condiciones de recepción de la propuesta, las resignificaciones que los sectores populares hacen del discurso intelectual.

Y no es un dato menor el escepticismo con que las organizacio-

en una guerra no declarada contra los sectores populares.

nes populares y sus bases pueden recibir la “visita” (16) de los que pretenden ser sus intelectuales orgánicos con esta propuesta de perpetuación de la pobreza, proponiéndoles una autogestión o una solidaridad sin recursos, planteando condiciones que lo precipiten en una competencia sin cuartel para ver si surge una nueva generación de empresarios “nacionales”, con un capital resultante de la concentración de la riqueza que esa competencia desregulada precipitaría (17).

Claro que los sectores populares van a cabalgar sobre cualquier propuesta que en el corto plazo les signifique una ventaja económica (reducción de impuestos, de controles estatales, libertad de empresa, etc), pero esto mismo lleva a contradicciones de intereses dentro de ese magma social denominado “lo popular”.

Por eso es entendible que quienes plantearon la propuesta del desarrollo a escala humana, en el intento de pasar de la utopía a la acción, hayan reintroducido —aunque parcial y ambiguamente— al Estado, en su papel de asignador de recursos, para efec-

-
- (16) Otro es el caso de importantes experiencias como las de las comunidades eclesiales de base en América Latina, que pueden contribuir a remozar el campo de la práctica política. Aquí el problema principal es, dada la falta de globalización, los límites que el contexto pone a la acción local.
- (17) Este espejismo es, efectivamente, poco convincente. Por eso se esgrimen todo tipo de factores que podrían apuntarlo: se llega a afirmar, sin ningún fundamento, que la recomposición del capital —que implica el desarrollo de las biotecnologías— facilitaría un desarrollo local, porque estas nuevasténicas tendrán un bajo umbral de entrada. Como si la socialización capitalista de las tecnologías se hiciera en un vacío de poder económico y político, nacional y mundial!! Basta ver el destino que tuvieron las propuestas de la UNESCO sobre un nuevo orden informativo para ver a qué clase de poder nos enfrentaríamos si se quisiera impulsar de esa manera un nuevo orden de difusión tecnológica.

tivizar esa posibilidad de “desarrollo desde abajo”. Pero siguen teniendo una visión idealizada de la realidad popular, en cuanto suponen que sólo faltan recursos materiales para concretar la generalización de un modelo que estiman está en el deseo de las masas.

Claro está que la crisis del sistema crea condiciones favorables para la lucha ideológica, para romper con las instituciones que atan a las personas a una naturaleza social que sabemos histórica y cambiante. Pero para emprender esa lucha, el concepto mismo de poder, como algo dado, redistribuible, ubicado (en proporciones excesivas) en ese lugar denominado Estado, debe ser sometido a crítica.

Si el poder es un dispositivo que atraviesa todas las instituciones y organizaciones de la sociedad, si no es externo a otras relaciones sociales sino que es inmanente a ellas, las resistencias son también múltiples, como polo interno de las relaciones de poder, y no pueden pensarse exclusivamente como ubicadas en la sociedad civil frente al Estado. Qué sentido tiene la “descentralización” de poder limitada al Estado como punto de origen? (18). El cambio de las relaciones específicas del poder, de sus bases de apoyo. Apunta finalmente a una redistribución de los resultados de las diversas relaciones sociales y supone una estrategia que tome consideración toda la complejidad del dispositivo de poder, todas las posibilidades y direcciones de ese descentramiento.

Por lo mismo, la lucha por una hegemonía popular no pasa ni exclusiva ni principalmente por la lucha política dirigida a “ocupar” el Estado, pero —dada la naturaleza del sistema de las

(18) Es significativo que las dos propuestas utópicas presentadas no profundizan en la posibilidad de descentralizar el poder, lo que se manifiesta en que no tocan los problemas del poder económico en la misma sociedad civil.

relaciones de fuerza— es imposible excluir esa vía de acción, salvo que esté confundiendo utopía con realidad y se pretenda, ya y ahora, abolir al Estado. Y nada más funcional para el proyecto neoliberal que desde el mismo campo popular surga la consigna de una abstracta desestatización, pues legitima una propuesta que, en realidad, propone una reestructuración del Estado más favorable a los sectores de la sociedad civil, que representan al capital más concentrado.

Como corolario, aceptar esta lucha implica aceptar la necesidad de mediaciones institucionales, en tanto las fuerzas populares no pueden construir otra realidad sin puntos de apoyo en la realidad actual. En épocas de crisis es posible ver florecer contra-instituciones (comunidades de base, movimientos sociales relativamente espontáneos) que, en la medida que están aisladas del resto de la sociedad, pueden resistir parcialmente su institucionalización, pero que no pueden tener eficacia para transformar la sociedad aunque, paradójicamente, se propongan transformarla radicalmente (19). Al evitar las mediaciones institucionales no pueden extenderse ni conectarse con el sistema de fuerzas y de allí su ineficacia política, o su posibilidad de ser “usadas” políticamente en una posición subordinada dentro de las redes de poder.

El rechazo a la manipulación no puede confundirse ni fundamentarse con un rechazo a la institucionalización en general, basado en que ésta objetiviza al sujeto porque lo desintegra en categorías sociales ajustadas a un proyecto determinado de sociedad. Se trata, en todo caso, de luchar por una revisión de esas

(19) Sobre la reticencia de los movimientos a “ser institucionalizados por el Estado”, ver: José Luis Coraggio, “Poder local, poder popular?, ponencia presentada al Seminario Europeo-Latinoamericano sobre Desarrollo Local, Montevideo, noviembre de 1986, y la bibliografía allí incluida. Ver también: Silvio Caccia Bava, “movimientos populares no transicao democratica: a questao da participacao popular”, ponencia presentada al mismo seminario.

categorías de la institucionalidad, desde el derecho también, pero fundamentalmente a través de la creación de nuevas relaciones cuya mera existencia supone institucionalización. De lo contrario, se estaría en una oposición débil en la pugna entre quienes intentan integrar institucionalmente las relaciones de poder para una estrategia hegemónica particular y quienes tratan de codificar los puntos de resistencia para revolucionar la sociedad (20).

Por otro lado, dejar de lado los mecanismos políticos y corporativos "tradicionales" que podrían aspirar a lo universal, y propugnar una relación a lo particular, a lo local, cuando no a lo singular, implica de hecho un abandono de la lucha popular por el poder. Es una estrategia aparentemente movilizadora de nuevas fuerzas de la sociedad, pero realmente desmovilizadora de las fuerzas populares desde la perspectiva de la realidad actual. Si se parte del socialismo real, del sindicalismo real, del partidismo real, del estatismo real, por qué de un movimientismo social ideal, en el contexto ficticio de un dispositivo de poder, de un mercado y de un sistema de relaciones internacionales idealmente maleables?

El anarquismo visualiza la libertad como espontaneidad, como autogestión, como liberación de todas las instituciones. Las fuerzas sociales no serían materia de construcción sino que estarían ahí, listas, sólo atadas por los sistemas institucionales, autoemancipables por una acción directa sin mediación institucional (21). Por el contrario, empeñar a las fuerzas y organizaciones populares en un proyecto de transformación radical de las sociedades nacionales requiere otras articulaciones, otras estrate-

(20) Ver Foucault, *op. cit.*

(21) Una situación revolucionaria real, como por ejemplo la de Nicaragua, muestra empíricamente las falacias de esa hipótesis idealista. Sobre esto, puede verse: José Luis Coraggio y Rosa María Torres, *Transición y crisis en Nicaragua*, Editorial El Conejo, Quito, 1987.

gias, en el campo contradictorio del sistema actual. Por qué volver a la utopía anarquista, probada inefectiva como alternativa instituyente de una nueva sociedad? (22)

El sujeto popular y los ámbitos de su constitución

Es evidente que asistimos a un movimiento pendular dentro del pensamiento social, desde las posiciones “claras e indudables” que reducían el sujeto popular a una o dos categorías sociales fundamentalmente estructuradas (el proletariado, el campesinado), enfrentado a su vez a claras categorías opuestas (la burguesía nacional, la oligarquía), hacia una reconsideración del magma social, donde la heterogeneidad, la diversidad, la maleabilidad, se ponen en el centro de la búsqueda.

Un problema asociado a esta nueva visión de la sociedad es que ni las organizaciones ni las instituciones objetivamente existentes corresponden (aún?) a esta visión. La búsqueda de las identidades se asocia así a la propuesta de nuevos ámbitos de relación, del desarrollo de relaciones en el seno de las cuales se dé el reconocimiento de tales identidades. En particular, se plantean la desins-

(22) Otra propuesta ha sido la de llevar hasta sus límites las instituciones de la dominación, para que su fuerza se vuelva en su contra (así, la resistencia pacífica pero masiva a una norma menor —sentarse en una calle bloqueando el tránsito, no pagar impuestos, etc— llevaría al sistema a tener que encarcelar a masas para impedir la transgresión al régimen jurídico, pero deslegitimando así el sistema político). Las instituciones se vuelven de esta manera puntos de apoyo para ejercer una fuerza moral que cuestione dramáticamente el sistema. Supone también que la mera exposición del salvajismo, del antihumanismo del enemigo termina erosionando sus bases de legitimidad. Pero esto no fue suficiente bajo Hitler, ni bajo las dictaduras militares del Cono Sur, que cayeron por otros factores y no sólo por los movimientos de defensa de los derechos humanos, aunque estos hayan jugado un papel histórico.

titucionalización y desorganización, o la desaparición de las instituciones y el espontaneísmo en la versión más radical.

Así, dentro o fuera del viejo concepto de democracia directa, reaparece el grupo primario, núcleo de una vida cotidiana compartida por un “nosotros” inmediato, pleno, base de la contrains titución (23), como la encarnación del consenso (vs. la coacción), la solidaridad (vs. la competencia), la espontaneidad (vs. la organización), la comunidad (vs. la sociedad), la efectividad (vs. la política). Y, sin embargo, en la realidad, el grupo atravesado por las instituciones, por las redes del poder.

Esta afirmación de lo local, de los grupos que están en un contacto cotidiano, que tendrían la posibilidad de advertir y controlar sus propias condiciones de vida, y que adquirirían por su propia experiencia un conocimiento válido, orientador de sus comportamientos pragmáticos, se asocia bien con otros aspectos que tocamos antes:

- la oposición a la existencia de una sociedad política, a la legitimidad de las élites políticas, y la afirmación de la posibilidad del autogobierno (24).
- la oposición a lo “nacional”, a lo “mundial”, a lo “externo” o “foráneo, como alienante.

(23) Sobre esto, ver: Georges Lapassade y René Loureau: *Las claves de la sociología*, Editorial Laia, Barcelona, 1973; René Loureau, *El análisis institucional*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975; Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1977.

(24) También aquí es importante tener como referente a Nicaragua donde, lejos de intentar establecer una democracia directa o “de la vida cotidiana” como nuevo sistema, se cambia la democracia representativa y un sistema político pluralista con la búsqueda de nuevas formas de participación popular.

— la oposición al Estado nacional o al Estado en general, extensiva a las organizaciones e instituciones del sistema político en que se sustenta la legitimidad del Estado

Pero, en el contexto real de nuestras sociedades da pie para otros sentidos:

— son preferibles las estructuras de poder local (caudillismo, clientelismo, etc) antes que las estructuras que posibilitaron (aunque no garantizaron) históricamente la democratización o una mayor justicia social. (Sería preferible la corrupción local, que podemos ver encarnada en personas concretas, que la corrupción abstracta del Estado nacional. . .)

— hay que plantear como paradigma una nueva división del trabajo político: lo local para las masas, lo nacional e internacional para las élites.

— hay que dar tiempo a los sectores dominantes para reconstruir las relaciones Estado-sociedad civil con otros recursos, una vez superada esta crisis.

A la vez, en un movimiento convergente, las categorías homogeneizantes y sus organizaciones son sustituidas por el sujeto magnético, heterogéneo (el sector informal, el mundo invisible).

La propuesta encuentra serios problemas cuando pretende fundar vías de acción liberadora. Lo local se presenta intrínsecamente bueno, como ámbito “natural” de la emancipación, pero se plantea como requisito que exista el contexto necesario, que proveerían el Estado o el mercado libre, según el marco utópico. O sea que es necesario que las instituciones existentes (sin sujeto explicitado) creen las condiciones para la liberación de estas posibilidades de la sociedad. El magma necesita tomar formas concretas para manifestarse pragmáticamente y termina cruzado y mar-

cado por la institucionalidad estatal y la del mercado (los movimientos reivindicativos se recortan a imagen y semejanza de la organización del Estado, con dinámicas dependientes de la del Estado; las nuevas corporaciones son agrupadas por el ordenamiento de los mercados y, obviamente, están sujetas a su dinámica).

La postulación de que lo humano —la realidad del sujeto, plena y libremente reconocido por los demás— sólo puede darse a escala del ‘ámbito cotidiano de relación interpersonal’ lleva a absurdos como negar la naturaleza humana de las tecnologías que sólo pueden realizarse a escala mundial, o a ver el intercambio que trasciende lo local como un mal inevitable. Otro tanto con el Estado (25).

No se dice quién “ocuparía” (y cómo) el Estado, para cumplir estas lamentablemente necesarias funciones. No se dice cómo se van a controlar desde la comunidad los procesos de dominación y explotación del gran capital comercial, tecnológico, etc. sobre las comunidades locales. . . No se dice tampoco cómo se puede excluir de “lo cotidiano” la propaganda, la penetración cultural por los medios de comunicación de masas, los impactos de medidas tomadas en Washington o en los Ministerios de Economía o Defensa nacionales.

La propuesta del “desarrollo a escala humana” es una utopía parcial, cuya posibilidad lógica no puede ser discernida rigurosamente, y débil guía para la acción, en tanto no desarrolla aspectos cruciales tales como los mecanismos y procedimientos para lograr un cambio drástico de los patrones de satisfacción de las necesi-

(25) Sin embargo, la efectivización de la solidaridad a escala mundial, de nuestras sociedades civiles con el pueblo de Nicaragua, encuentra serias limitaciones a su eficacia si no es mediada por los Estados. Por otro lado, encuentra que la institucionalidad del estado nicaragüense no puede ser, o no tendría sentido que lo fuera, obviada.

dades, del sistema económico y político mundial, del dispositivo de poder a nivel nacional y local, o el desarrollo de nuevas instituciones que configuren un sistema orgánico que sea auto-sostenible. El hecho de que algunos de sus postulados y propuestas coincidan con los neoliberales no pueden ser tomados como base para establecer intencionalidades escondidas, pero sí deben incidir para que se revise críticamente el sentido de tales propuestas y principios, y se marquen las diferencias, a fin de no contribuir paradójicamente a legitimar alternativas entre las cuales hay una divergencia total, como lo expresan los respectivos principios propugnados como ordenadores de los derechos humanos (el mercado, la satisfacción de las necesidades).

4. SOBRE QUE HACER ACERCA DE LA DEUDA DESDE UNA PERSPECTIVA POPULAR

Hemos intentado presentar algunos aspectos del contexto del pensamiento social en el cual viene a plantearse la cuestión de la deuda externa. En particular, señalamos que existen dos propuestas utópicas en diversos estados de construcción que, inspiradas por principios contrapuestos, paradójicamente pueden inspirar o sustentar prácticas políticas similares. Vimos así que la utopía que institucionalmente se presenta como la realización del mercado total (“el otro sendero”) y la que propone una institucionalidad que se sintetiza bajo el proyecto de “desarrollo a escala humana”, están basadas en un principio de jerarquización de sistema de derechos humanos tan diversos como el de la propiedad privada y el de la satisfacción de las necesidades de todos, respectivamente (26).

(26) En esto seguimos el análisis de Franz Hinkelammert en “Democracia,

Vimos también que ambas construcciones están asociadas con un énfasis en la capacidad de la propia sociedad civil por producir la sociedad, asignándole a esta alternativa virtudes democráticas intrínsecas, un rechazo a la sociedad política y al Estado (en diversos grados) y una afirmación de movimientos y comportamientos caracterizables como informales o invisibles desde la lógica central del sistema actualmente vigente.

En particular, tomamos tres ejes comunes:

I. La confusión de las estrategias que responden a la lógica macrosocial del sistema, con el germen o confirmación de una utopía empírica, surgida “de abajo”.

II. el antiestatismo, que reduce la lógica del poder a la lógica del poder estatal, y que supone que la utopía de una sociedad sin estado es posible y que debe implementarse ya y arriba;

III. el culto a la vida cotidiana y el localismo, que asigna a los grupos primarios la virtud intrínseca de poder un saber práctico superior, de ser autogestionarios, democráticos y no alienantes y hace de la descentralización (de lo mundial a lo nacional, de lo nacional a lo regional de lo regional a lo local y, sobre todo, de lo estatal a lo privado) su propuesta central.

Atribuimos esta convergencia —que parece retomar elementos de la utopía anarquista— a la conjunción de dos factores: la utopía basada en el principio de la propiedad privada como articulador de todos los derechos humanos, además de ser incoherente, construye un discurso demagógico que oculta los resultados antipopulares de la eventual implementación de su propuesta; por su parte, la propuesta que hace del desarrollo local la base

estructura económico social y formación de un sentido común legitimador” (op. cit.)

de la institucionalización de la utopía de la satisfacción de las necesidades de todos es también incoherente, y por ello induce alternativas de acción contradictorias con los objetivos que proclama (27).

En este contexto, el pensamiento social debe producir interpretaciones y propuestas de acción ante la crisis y, en particular, ante la relación denominada “deuda externa”. Interrogado el pensamiento social desde una perspectiva popular, su propia crisis, manifestada en paradojas como la señalada más arriba, requiere realizar una autocrítica superadora de las contradicciones que lo tienen paralizado o bien lo indujeron mecánica o reaccionariamente a dar giros de 180° en sus ejes paradigmáticos.

El sentido ambigüo de la consigna del no-pago de la deuda

Estamos en una coyuntura de crisis. Una de sus manifestaciones principales es el endeudamiento externo, que refleja no sólo la crisis de un sistema mundial de las relaciones económicas, de los paradigmas que aspiran a la hegemonía, de la hegemonía misma, sino también la verdadera naturaleza del sistema político mundial, incluidas las instituciones que supuestamente se hacen cargo de esta problemática. Paradójicamente, la respuesta de los sectores progresistas se concentra en alternativas que giran alrededor del eje pago-no pago de la deuda, lo que de hecho pone en el centro de las decisiones a los gobiernos actuales y deja para las mayorías el papel de resistir pasivamente y/o de presionar.

(27) No pretendemos haber demostrado a cabalidad estas afirmaciones. Ello debería ser resultado de otro trabajo —necesariamente colectivo— y de un diálogo en el cual puedan rectificarse o aclararse puntos ambíguos de las construcciones citadas.

A los sectores populares se les ha planteado, como situación de hecho, que la deuda ha sido estatizada. Quedarían, entonces, como únicas alternativas, luchar por redefinir las políticas económicas que administran la carga de la deuda entre los diversos sectores de la sociedad, y/o apoyar toda iniciativa ante los acreedores que vaya en la dirección de replantear la distribución en el tiempo de la deuda, o reducir sus costos o, incluso su no-pago.

En este contexto, y con gobiernos que no representan un proyecto radicalmente popular, hablar de concertación implica ir a la mesa de quienes tienen el poder, a discutir matices de la situación. De hecho, existe la posibilidad del chantaje, solicitando el patriotismo de los sectores populares para apoyar al gobierno en la negociación internacional, donde el no-pago pasaría a ser la consigna popular más radical, punto de amenaza extrema para mejorar la negociación del pago.

En el contexto real de los flujos de recursos entre el centro y la periferia del sistema capitalista y de los agentes que los efectivizan, cuestionar social y políticamente los orígenes históricos y estructurales de la deuda, llevar hasta sus últimas consecuencias la posibilidad de rechazar esa "obligación" como expresión de algo más profundo que tiene que ver con nuestras propias sociedades nacionales, reinterpretarla como deuda privada y no social, dirimir quién es deudor y quién es acreedor de qué, son posibilidades tanto o más importantes que han recibido menor atención en el campo popular.

Lo atribuimos, entre otras cosas, a haber privilegiado el objetivo inmediato de lograr un frente común, multinacional y pluralista, ante los acreedores y sus agentes, apostando a que esta posición de deudores es punto de apoyo para ganar fuerzas

en la lucha por un nuevo orden económico internacional (28). Esta prioridad se fundaría en la certidumbre de la imposibilidad, en condiciones de crisis, de que las fuerzas populares pidieran asumir el poder y gobernar, sin alternativas de desarrollo económico y social. Se plantea entonces la viabilidad económica potencial como precondition para un poder popular cuyas condiciones políticas, organizativas e ideológicas se presupondrían ya dadas (29).

Y en el contexto, ya señalado al comienzo de crisis de los marcos de interpretación para orientar la acción de los sectores populares, las propuestas que van surgiendo para hacer frente a la crisis social son, paradójicamente, de relativa desmovilización política.—básicamente de resistencia pasiva— en aras de una pretendida movilización social, de un rechazo a la sociedad política en toto, enfrentando al poder estatal exclusivamente en base a su deslegitimización, sin producir una alternativa popular de or-

(28) Esta apuesta se apoya en la certeza —no demostrada— de que una negativa al pago llevaría al sistema capitalista (supuestamente falto de alternativas) a una quiebra total, y que, por tanto, esa amenaza nos fortalece frente al centro. Sobre esto, ver: Keith Griffin, "Would default on the international debt be in the common interest of the North and South?", ponencia presentada al encuentro de Lima, enero de 1988. O también se apoya en la convicción de que, finalmente, puede primar en el centro una visión los altos costos de legitimidad que acarrea al sistema hegemónico mundial, o para evitar la proliferación de luchas populares de difícil control.

(29) Esta hipótesis no es desdeñable, pero es una hipótesis que debería ser sustentada no sólo en el análisis económico de las relaciones internacionales, sino también en el análisis de la historia de luchas populares y la necesidad de reconceptualizar y reconstruir el sujeto de esas luchas. Y esto difícilmente puede hacerse en general, para toda América Latina, pues debe atender a las condiciones concretas de cada sociedad y su entorno regional. El caso de Nicaragua lo hace evidente.

den social. Como consecuencia político-ideológica, se alientan tendencias que, a nuestro juicio, van en contra de la penosa y larga estructuración de un sujeto popular capaz de constituirse como alternativa de poder en estas sociedades (30).

La necesidad de otras respuestas desde el campo popular

La instauración de la relación “deuda externa”, como aspecto central de la crisis generalizada del sistema de relaciones internacionales (31), puede ser discutida conceptualmente, y planteada alternativamente como epifenómeno de otras relaciones más profundas que asumen ahora esta manifestación. Esto es indispensable para interpretar correctamente las causas y las vías y posibilidades de resolución estructural de esta cuestión. Una conclusión evidente de tal análisis, que no intentamos replicar aquí y que viene siendo hecho por las corrientes críticas del capitalismo pero incluso por corrientes reformistas en su interior, es que es necesario aprovechar el carácter generalizado de esta crisis para plantear soluciones que no se limiten a reequilibrar sino que apunten a transformar el sistema institucional que produjo y puede fácilmente replicar esta situación si permanece intocado (32).

(30) Esta es, también, una hipótesis, y según ella estamos orientando nuestras proposiciones.

(31) En varios documentos presentados al encuentro de Lima se hablaba indistintamente de la “deuda (resultado) de la crisis” y de la “crisis” (resultado) de la deuda”.

(32) Para citar algunos ejemplos: Pedro Vuskovic, “Relaciones entre deuda y crisis”, Ponencia presentada al encuentro de Lima, 25-29 de enero de 1986, OIT, “Resolución sobre el crecimiento, el desarrollo y la deuda exterior”, XII Conferencia de los Estados Miembros de América, 18-26 de marzo de 1986; Conferencia Sindical de los Trabajadores de América Latina y el Caribe sobre la Deuda Externa, “Acta de la

Aquí, el concepto más abarcativo es que asumido por corrientes y fuerzas muy diversas es el del Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI). Pero la operación descarnada de las fuerzas en el sistema mundial nos muestra que esto sería insuficiente e inviable sin un correspondiente nuevo orden político internacional, así como un nuevo orden informativo internacional (33).

Puede resultar ingenua la pregunta: cómo podría plantearse un proyecto de órdenes mundiales —que comprobamos son determinantes tanto de las posibilidades de destruir o desarrollar la humanidad como de nuestras vidas cotidianas— desde una perspectiva localista, desde la espontaneidad de miles de millones de seres dispersos, separados por barreras nacionales, culturales, informativas, etc. o desde una perspectiva exclusivamente sindical en una época de recesión, si lo que se enfrenta es un sistema altamente estructurado, dirigido no por procesos espontáneos o parciales sino por cúpulas mundiales de poder altamente integrado que tienen instancias y reglas de decisión institucionalizadas en su propio interés? Cómo pasar de la resistencias privadas o corporativas a la lucha por un nuevo orden, nacional y mundial, bajo hegemonía popular?

Que no se entienda mal. No estamos propugnando la hege-

Habana”, 15-18 de julio de 1985; “Declaración de Quito y Plan de Acción de la Conferencia Económica Latinoamericana”, Quito, 12-13 de enero de 1984; Primera Conferencia Sindical Internacional sobre Deuda Externa y Desarrollo, “Nuevos enfoques de la crisis económica en América Latina y el Caribe: Conclusiones de la Conferencia”, CIOSL-ORIT, Cuernavaca, 20-22 de agosto de 1984.

- (33) La importancia de este nuevo orden informativo se deriva de su capacidad para reproducir y sustentar el “sentido común legitimador”, como lo denomina Hinkelammert, y que constituye un mecanismo fundamental de la reproducción del sistema político internacional.

monización del “sujeto histórico”, ni la revolución mundial como requisito para encarar el problema de la deuda. Pero si de utopías no desgajadas de la experiencia estamos hablando, no es posible ignorar que la humanidad ha alcanzado niveles de integración a nivel mundial —en lo económico, lo tecnológico, lo cultural, lo ideológico, etc.— que son tan reales y “humanos” como los localismos y las heterogeneidades. Y si estamos hablando de política esto es mucho más evidente —como lo muestra el ejercicio del poder político de los centros imperiales, las claras institucionalizaciones internacionales de la represión más brutal a los sectores populares, la transgresión flagrante a los derechos humanos y a la autodeterminación en nombre de la humanidad, pero también las solidaridades con los pueblos que luchan por su liberación— y las consecuencias de no tenerlo en cuenta son siempre laterales. A la vez, los mismos procesos han ido erosionando las bases tales de una concepción estrecha del sujeto histórico, en el centro y en la periferia, pero esto no ha desplazado la necesidad práctica de construir, y no meramente esperar su generación espontánea, un sujeto popular capaz de subvertir el orden capitalista e instaurar una nueva sociedad humana.

Si la vida cotidiana está “atravesada” por fuerzas, relaciones y marcos de interpretación de la realidad que ni se gustan ni se reproducen a escala local y si, por otro lado, los protagonismos no son exclusivamente establecidos a nivel de los macroprocesos nacionales y mundiales y sus actores, entonces es necesario evitar un dualismo entre estos ámbitos e investigar las formas de su unidad, estructural y coyunturalmente determinada. Tanto más si no podemos establecer fundamentalmente virtualidades ni imposibilidades definitivas para la realización del sujeto en uno u otro nivel. Cómo separar los comportamientos y relaciones microsociales de los procesos macrosociales? Cómo desvincular —si se in-

tenta un reconocimiento plano del sujeto— su identidad es como agente económico, como ciudadano, como género, como generación, como etnia, como habitante de una metrópili, etc. ect.? Cómo plantear estrategias y tácticas que afirmen la bondad intrínseca de alguna de estas identidades —y sus correspondientes instituciones— para la autoemancipación, sin tener en cuenta el propio sistema institucional, de fuerzas, de estructuras existentes? (34).

Efectos sobre el pensamiento social de un planteamiento popular sobre la deuda externa

La cuestión de la deuda “externa” ofrece posibilidades relevantes no sólo para asumirla desde una perspectiva popular sino para cuestionar los nuevos clichés de las ciencias sociales, que operan como discurso legitimador de un nuevo sentido común que se ha venido estructurando en estas últimas décadas, en cuyo terreno es necesario emprender ahora una lucha por la determinación del sentido de lo popular. Porque se afirma que la crisis económica está deteriorando, degradando, afectando con una fuerza brutal las vidas cotidianas y en particular de los sectores populares, forzándolos a crear nuevas formas de sobrevivencia, a inaugurar nuevas concepciones del mundo pues las precedentes ofrecen una pobre guía en esta lucha por la vida inmediata. Porque se ve a la deuda como un aspecto cuantificable y determinable de

(34) Es cuestionable afirmar que, como las mujeres son quien más sufren la crisis, son el sujeto fundamental de la “Lucha contra la deuda” y que, como la clase obrera se reduce cada vez más y sus sindicatos son, por último, parte del “stablishment”, su papel nunca puede ser radicalmente contestatario. Y estas cosas se oyen en encuentros como el de Lima.

esta crisis, con actores involucrados en esa relación claramente discernibles y sobre los cuales se puede ejercer presión o intentar el convencimiento o, tal vez, contra los cuales es dable ofrecer una resistencia que transforme las relaciones en cuyo seno surgió esta relación específica.

Pero los agentes de esta relación se encuentran en un marco institucionalizado de diálogo o de enfrentamiento, al cual, por su propia definición, sólo pueden acceder legítimamente determinadas organizaciones: entidades bancarias, gobiernos acreedores y deudores, organizaciones corporativas de orden mundial, se encuentran, argumentan y negocian instituciones como el sistema financiero internacional, las Naciones Unidas, o los organismos regionales del sistema político mundial. Los encuentros ad-hoc, como éste, de las NGO's del norte y del sur, quedan limitados en su legitimidad y eficacia por ese gran marco de instituciones a las cuales se puede llegar con algunas declaraciones que, debemos conocer, tienen escasa repercusión sobre los que siguen su juego allá arriba. Pretender que la solidaridad de las NGO's del norte y del sur equivale a la solidaridad de las sociedades o incluso de sus respectivos sectores populares y suponer actuando como representantes legítimos y eficaces sería mistificar y recaer en el idealismo vanguardista que tanto que viene criticando de algunas izquierdas políticas.

Obviamente no podemos plantear "tomarnos los bancos". La mediación de esta lucha por el poder estatal es tan evidente que no necesitaría ser mencionada de no ser por los vientos antiestatistas que recorren las ciencias sociales. Así, se ha argumentado con brillantez sobre los caminos legales, dentro de las instituciones del derecho público y privado, nacional e internacional, pero no es posible proceder sin que sean los gobiernos los que asuman esas acciones y riesgos, y seguir desarrollando posibilidades

sin sujeto puede convertirse en un mero ejercicio académico.

Pero el reconocimiento de las realidades institucionales no puede interpretarse como la negación de la necesidad y de la posibilidad de que los sectores populares asuman esta cuestión como propia. Sólo afirmamos que esto implica pensar en términos políticos, partiendo de una caracterización no idealista de la realidad y que también implica la redefinición de la cuestión desde la perspectiva popular. Pero no sólo eso, sostenemos que la cuestión de la deuda es una excelente oportunidad para avanzar en la articulación de niveles organizativos, de teorías y concepciones utópicas, de deseos y acciones. En particular, la cuestión de la deuda es un tópico social que puede ayudar a politizar y unificar las múltiples iniciativas espontáneas que, en la sociedad civil, la política e incluso desde algunos estados de nuestros países, se vienen dando de forma desarticulada, sufriendo los límites de su propia naturaleza para avanzar significativamente en un nuevo orden que contemple plenamente los intereses populares.

El aspecto interno de la deuda “externa”

Un aspecto fundamental del replanteamiento de la cuestión de la deuda pasa por analizar sus aspecto internos, abandonando el supuesto de homogeneidad de la nación al que impulsa el tercermundismo, así como el supuesto de homogenidad de la sociedad civil, que curiosamente contraviene las tendencias a privilegiar lo particular en los enfoques sociocéntricos. Esto requiere recomponer la historia y el desarrollo de la relación de un endeudamiento externo: qué macroprocesos condujeron a esta situación, quienes fueron los agentes nacionales, públicos y privados, que contrajeron esta deuda, con qué legitimidad. . . Implica establecer con claridad y cuantitativamente qué parte de la deuda

fué, efectivamente, privada —directa o indirectamente— y que parte fué auténticamente pública, y para qué propósitos en cada caso.

Se requiere desnudar el sentido y el efecto de la estatización de la deuda privada, propugnada por los mismos que plantean la descentralización y privatización del estado en sus funciones sociales. O no es relevante saber que un banco privado o un organismo de control financiero internacional presta dinero a un gobierno ilegítimo para adquirir armas para reprimir a su pueblo, o para el enriquecimiento de élites bajo la forma de fuga de “capitales”, o para sostener financieramente el consumo suntuario o auténticas fugas de capitales a mismos centros acreedores, o para financiar el pago de ganancias al capital extranjero en épocas de crisis excepcional? La deuda no es homogénea, y va en el interés popular realizar un análisis de su naturaleza compleja (35).

La deuda “interna” es, desde la perspectiva de los sectores populares, la primera dimensión de la deuda. La deuda del capital, provocada por intentos productivos o por especulación, o la provocada por los costos para mantener las instituciones del capital al resguardo de la rebelión popular, deuda que se ha venido “socializando” de modo que la paguen desproporcionadamente los sectores populares, solapadamente, sin discusión, bajo la bandera de la unidad ante el acreedor externo, en el marco exclusivo de la

(35) Estos factores son mencionados innumerables veces en múltiples documentos. Sin embargo, debe plantearse la lucha para discernir objetivamente el peso de cada uno de ellos en cada país, rompiendo con el secreto con que culpablemente los gobiernos y organismos internacionales ocultan las cifras. Esto es una tarea político-científica, un reclamo de veracidad en los diagnósticos, un cuestionamiento de los marcos de significación de los “hechos” de la deuda.

oposición norte/sur, negociando las condiciones de vida de los sectores populares y no los propios capitales, la soberanía popular y no la propia autonomía del capital. Sobre la base de la determinación objetiva de la deuda interna es posible fundar una estrategia popular sobre la deuda, que afirme, como condición irrenunciable, el principio de autodeterminación nacional sobre la base de una auténtica soberanía popular, es decir, bajo hegemonía popular.

Pretender centrar la cuestión de la duda en lo externo, en la oposición centro periférica apelando incluso a la corresponsabilidad, a la necesidad de la humanidad de evitar mayores conflictos desestabilizadores y no plantear a la vez la lucha interna por la hegemonía popular es, de hecho, favorecer el proceso de continua expropiación de recursos, del pago de la deuda, mientras quienes contrajeron y se beneficiaron de la deuda, negocian ilegítimamente en nombre de toda la sociedad su reestructuración, y se blande la "amenaza" del no pago para consumo interno de la masas. Claro que podrá decirse que esto es aventurado, impolítico, irreal, etc. etc.

Sin embargo, esos pasos son necesarios para poder afirmar la autodeterminación nacional. Es preciso plantear como meta interna la reversión de la estatización, es decir (ahora sí) la privatización de la responsabilidad de la deuda, su asunción, en las partes que corresponda, por los que se beneficiaron de ella. Y esto debe ser discutido y asumido a nivel de las organizaciones y bases populares. Recién entonces cabe concertar con la clase capitalista, desde una posición sólidamente sustentada, con otra fuerza moral, sobre las formas en que ella soportaría esa carga, y en primer lugar sobre cómo la pagará a la sociedad. Como un momento posterior de esa concertación cabe plantear y articular las acciones ante los acreedores externos. Porque una perspectiva

auténticamente nacional ante los acreedores sólo podrá ser orientada desde un proyecto de autodeterminación bajo hegemonía popular, donde lo que esté en juego no sea solamente el grado de deterioro adicional de la vida de las mayorías. Podría esto volverse contra nuestros países como una crisis económica o una revancha aún más acentuada?

No podemos olvidar que se argumentó que el no pago de la deuda iba a provocar una crisis del sistema financiero mundial cuyas consecuencias iban a terminar cayendo sobre nosotros mismos, y se propuso que fuéramos “responsables”, y un sólo bajón de los mercados bursátiles devaluó los activos del capital mundial en varias veces el monto de la deuda, sin que se resquebrajen las relaciones internacionales ni se interrumpan los procesos de recomposición del capital. Es que se hace tan difícil concluir que esta relación está siendo manejada desde la perspectiva del sostenimiento y fortalecimiento de la hegemonía del capital en nuestras sociedades? Que sin pensar en confabulaciones expresas, las contradicciones entre el capital nacional y el internacional son secundarias en la lucha contra los trabajadores, formales o informales, urbanos o rurales, de nuestras sociedades? Es de esperar, entonces, que un planteamiento auténticamente popular sobre la deuda desate fuerzas adicionales a las que ya operan interna y externamente contra ellos.

A nivel del pensamiento, son necesarios otros procesos más allá de la resignificación de los “hechos de la deuda externa”, desde una utopía de la defensa de la vida inmediata como derecho humano que subordina a los demás. Es necesario desmistificar la naturaleza del estado, pero para luchar por un poder estatal bajo hegemonía popular; y así mismo desmistificar las iniciativas privadas de resistencia por la sobrevivencia popular, para desarrollar su potencial colectivo, politizando las múltiples reivindicaciones.

ciones en el marco de un proyecto popular de orden social alternativo. Es necesario plantear la descentralización del poder, sí, pero como descentramiento múltiple, como cambio de centro, hacia los diversos polos populares, en la relación estado/sociedad civil, dentro del estado, dentro de la sociedad civil, dentro de la sociedad política. Es necesario afirmar lo particular como estructura compleja del sujeto y no como centrifugación del mismo.

Sin una teoría y una estrategia de la hegemonía popular a nivel nacional, de la democratización efectiva, no es posible afirmar la autodeterminación nacional en las oposiciones norte/sur o centro/periferia. Sin poner la lógica del poder estatal, o la de los poderes corporativos, en función de los intereses nacionales definidos a partir de la utopía popular de una sociedad de hombres libres, es imposible utilizar las instituciones existentes como punto de apoyo para su propia superación.

Algunos requerimientos de conocimiento para el proyecto popular

Es necesario que una combinación de organizaciones populares, políticas, corporativas e intelectuales produzca alternativas de acción, pero también de interpretación frente a la crisis actual y su expresión bajo la forma de deuda externa. Urge una investigación participativa puesta efectivamente al servicio de la acción de estos sectores, depositarios de la posibilidad de encarnación de un proyecto de autodeterminación nacional y de democracia. Sin ella, por más sesudos que sean los trabajos en las cúpulas de investigación sobre la crisis, la deuda, etc., no habrá aritmética ni tecnología que pueda afrontar esta crisis con proyectos (y utopías) eficaces.

Es necesario sistematizar las experiencias de resistencia o de otro tipo que se ensayaron en el campo popular para dar

respuesta local a las crisis, pero no para generalizar esas vías en las localidades del continente, sino para trascenderlas y, apoyándose en ellas, proponer vías de otro orden y otra eficacia. Esto implica reunir de manera permanente a intelectuales y dirigentes populares, en continua realimentación con las bases populares, para efectivizar ese esfuerzo. Implica no propugnar la fragmentación de la identidad popular, dejando fuera su ciudadanía, su categoría de pueblo, sus condiciones de clase, para reducirlo otra vez a la categoría de población, o para pulverizarlo en sus múltiples identidades reivindicativas al Estado. Implica no idealizar el saber popular a la vez que lo sustituimos por nuestra interpretación más o menos bien intencionada, más o menos populista, de lo que el pueblo siente, quiere, y por lo que está dispuesto a luchar.

Por el contrario, requiere de una relación dialógica, crítica de lado a lado, de la que pueda surgir una síntesis entre el conocimiento científico y las prácticas y deseos populares, entre visiones analíticas de la globalidad y experiencias particulares muy concretas. Implica no idealizar la vida cotidiana de los sectores populares, verdadero infierno en que el sistema encuentra una lógica modificada para resolver el problema de la reproducción, cuyas formas "clásicas" no funcionan por la misma crisis. Se trata de una lucha que tiene enemigos poderosos, adentro y afuera, y que por ello necesita de una estrategia política compleja.

Qué se ganaría protestando por el pago de la deuda, y eventualmente logrando que una suspensión de pagos, si los excedentes así liberados van a tomar la forma de una fuga adicional de capitales? (36) Sin una estrategia global, que ubique analíticamente

(36) Eso sería tan limitado como plantear a posteriori de una dictadura la reconstitución de "la" democracia, definida como el mismo sistema institucional en cuyo seno se gestó la dictadura. Otra cosa es redefinir,

el problema de la deuda dentro del problema más amplio de la crisis, las acciones que se propongan estarán marcadas por su debilidad congénita. Y para diseñar esa estrategia hay muchas tareas que realizar.

Es necesario ligar la deuda con el deterioro de la vida cotidiana, no sólo dramatizando con cifras la evolución paralela de una y otro, sino ubicando a ambos en el contexto de la crisis económica, encontrando y exponiendo las mediaciones reales, los mecanismos de poder que vinculan eficazmente un fenómeno y el otro, y producen la distribución desigual del costo de la crisis. Es necesario integrar la investigación y la acción con los sectores informales, el estudio de las estrategias populares de sobrevivencia, con los efectos macrosociales de las diversas modalidades del pago y el no-pago, pensando integralmente en el sujeto de ese no-pago, en la resistencia activa que debería oponer ante las políticas del centro y del propio gobierno nacional.

Es necesario delimitar teórica y empíricamente a los responsables y beneficiarios de la deuda así como a los sectores populares y otros afectados por la crisis en cada país, sus valores y percepciones, para establecer no sólo las bases sociales y políticas potenciales para una acción conjunta, sino las tareas destinadas a impulsar la constitución de un sujeto popular cuya identidad se determina también por sus relaciones con los enemigos internos.

Es necesario el planteamiento de una utopía basada en el principio de satisfacción de las necesidades de todos, tal como la propuesta del desarrollo a escala humana, pero que oriente —sin ilusionismos— y no pretenda sustituir la lucha política en los in-

a partir de esa experiencia tan dramática, por qué democracia queremos luchar a futuro, o a partir de la crisis y la deuda, redefinir nuestras estrategias de lucha social, nuestros proyectos de cambio.

numerables frentes de nuestras sociedades y los que adicionalmente abre o especifica la crisis. Esa utopía, modelo trascendental, debe ser coherente a varios niveles (37). No puede plantearse una distribución igualatoria de los medios materiales sin un cambio en las estructuras del poder social a escala nacional y mundial. No puede plantearse una vida cotidiana maravillosa en el contexto de un sistema mundial que lleva al holocausto atómico o que se empeña en producir las relaciones centro-periferia. No puede plantearse una transición hacia una sociedad sin poder sin crear un poder para esa transición.

La necesidad de constituir un sujeto popular

Pero el pensamiento, por bien intencionado que sea, aislado y dirigido exclusivamente por la lógica de la búsqueda de la verdad, puede y suele extraviarse. Se requiere la vinculación dialógica con el proceso de conformación de un sujeto popular, heterogéneo, que articule movimientos reivindicativos particulares, organizaciones corporativas, movimientos religiosos, polí-

(37) En el encuentro de Lima fué presentado un significativo trabajo de Franz Hinkelammert: "La deuda externa de América Central en el contexto de la deuda de América Latina". Se encuadra, justamente, en la utopía de la satisfacción de las necesidades de todos. Sin embargo, al entrar en el análisis de la deuda, no completa las derivaciones conceptuales de ese principio. Así utiliza como concepto de excedente el saldo del balance comercial de nuestras economías, cuando lo congruente sería definirlo como la parte del producto social que excede lo requerido para recuperar los medios de producción y satisfacer las necesidades de todos, definidas históricamente. Esto tiene dos consecuencias: centra el conflicto en el eje Norte-Sur, e impide ver que lo que se está transfiriendo al centro son en buena parte (si es que no totalmente) medios de vida de los sectores populares, antes de recursos para la acumulación.

ticos etc. con un proyecto político nacional conjunto, para que sean los que se sientan a articular fuerzas en el escenario internacional. Si esto puede parecer “irreal”, idealista, o algo así, basta ver los efectos de la despolitización o de la “rebelión sin proyecto”.

Tal como se aduce que una política dura frente a los acreedores rompería con la estabilidad de las instituciones internacionales y traería el caos, se argumenta que una lucha popular decidida para retomar la iniciativa social y política deslegitimaría a los “gobiernos democráticos”, traería el caos y nuevamente la dictadura militar y la represión abierta al pueblo. Incluso se usa el discurso del enfrentamiento verbal con los acreedores para contribuir a legitimar internamente a un sistema, y sus gobiernos, que están mostrando su incapacidad para procesar los legítimos intereses de las masas populares. Y si en esa confrontación se lograra liberar algunos excedentes frente al norte, si los sectores populares han permanecido pasivos, el uso de esos excedentes, que más que excedentes medios indispensables de vida de las mayorías, será controlado por los mismos agentes que endeudaron al país, que “socializaron” la deuda y que fugaron sus capitales, y los sectores populares no tendrían, una vez más, alternativa económica ni política que oponer a esa gestión.

Los gérmenes de resistencia incubados bajo la crisis pueden, efectivamente, potenciar la capacidad popular de hegemonizar la sociedad, pero, como los mismos que proponen un desarrollo a escala humana reconocen, no pueden sostenerse, desarrollarse y generalizarse sin la acción desde el estado, y es obvio que no se trata del estado en general sino de un estado gobernado desde un proyecto popular. Y esto implica que la política, que la lucha dentro de la lógica estatal, pero desde la lógica más amplia del poder, es un ingrediente necesario, que requiere no abandonar

sino retomar y revolucionar las instituciones de la sociedad política.

Los partidos políticos y sus agentes no pueden ser vistos en general como parte del campo enemigo. Sin apoyo en las instituciones existentes es impensable el cambio orientado por un proyecto social de transformación. El escenario de la política económica no puede ser abordado exclusivamente para proponer otros resultados deseados, sino que requiere proponer un proyecto integral alternativo, pensando desde el ejercicio del poder estatal aunque no se pueda ejercer al momento. Y esto requiere de partidos, de base popular, que asuman el proyecto popular y que recuperen críticamente la práctica de las organizaciones políticas y la de las múltiples iniciativas populares en esta época de crisis.

Entonces, la eficacia de la lucha popular del tema de la deuda requiere superar la etapa de resistencia, para aproximarse a una de activo planteamiento como alternativa de poder, lo que significa que los sectores populares produzcan y asuman un proyecto alternativo completo de orden económico y social, una estrategia de acción en todos los terrenos internos e internacionales, no sólo frente a la deuda sino ante la crisis.

Sin duda es rescatable de este encuentro que se advierta que las soluciones o las acciones eficaces no pueden darse en un sólo país, que es necesario un frente internacional, pluralista. Pero la eficacia de la propuesta depende de que esté orientada por un proyecto auténticamente popular, asumido por las organizaciones populares, lo que va más allá de convocar en nombre de los sectores populares (38).

(38) Ha sido significativo que los representantes de los sindicatos brasileños en el encuentro de Lima se opusieran a la consigna del no-pago, pues sus análisis les indican que la deuda ya ha sido pagada!

Es también positivo que se convoque a organizaciones de los países centrales que pueden aliarse a un proyecto de este tipo, en nombre de la humanidad o de su propia sociedad paralizada por la crisis mundial, aceptando a los sectores populares de la periferia como sujeto en potencia y como centro de las prioridades. Pero ellos también deben revisar sus concepciones sobre nuestras sociedades y sus posibilidades de cambio, en general coherentes con los planteamientos que hemos venido criticando a lo largo de este trabajo.

Nuestras sociedades, vistas desde afuera, podrían parecer incapaces de realizar esta utopía real, y por tanto puede entenderse que se piensa “prácticamente” en una demasiado rápida “unidad” latinoamericana, que es una abstracción ante el acreedor colectivo común. Desde adentro sólo nos queda el trabajo lento y sistemático para construir esa alternativa, conscientes de que en ese proceso se irá contribuyendo a definir también la tan buscada identidad latinoamericana.

PUBLICACIONES DEL CAAP

Serie: Cuadernos de discusión Popular

1. **ACCION Y METODO ***
2. **LEY DE FOMENTO AGROPECUARIO: FOMENTAR LA RIQUEZA... ***
3. **OJO AL PLAN ***
4. **COMUNIDAD ANDINA: ALTERNATIVAS POLITICAS DE DESARROLLO**
5. **POLITICAS DE SALUD Y COMUNIDAD ANDINA ***
6. **PRODUCCION CAMPESINA CACAOTERA: PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS ***
7. **CAMPESINADO INDIGENA Y EL DESAFIO DE LA MODERNIDAD ***
8. **ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA EN LA COMUNIDAD ANDINA**
9. **AGRICULTURA ANDINA: PROPUESTA DE INVESTIGACION**
10. **ETNIA EN EL ECUADOR: SITUACIONES Y ANALISIS ***
11. **CAMPESINADO Y ORGANIZACION EN ESMERALDAS**
12. **LA TRAMA DEL PODER EN LA COMUNIDAD ANDINA**
13. **VIVIR EN LA CIUDAD**
14. **LA RESISTENCIA ANDINA**
15. **FAMILIA Y TRABAJO EN LA CIUDAD ANDINA**
16. **RESPUESTA ANDINA AL SISMO. Cayambe 87**

* **Agotado**

MATRICES DE LA UTOPIA ANDINA: ACUERDOS Y DISENSIONES

J. Sánchez-Parga

Las épocas de crisis en todas las sociedades, sobre todo cuando la crisis de futuro afecta a aquellas sociedades que han hecho de la historia una ideología del cambio y se han identificado con el mito del desarrollo y del crecimiento, son esas épocas de crisis donde se han generado los discursos y elaboraciones de una utopía. Como si la resolución de los impasses societales sólo pudiera tener lugar en un imaginario temporal.

Pero tratar de la utopía andina, efecto en parte de la crisis de nuestras sociedades, supone una transferencia conceptual que no puede sino obligarnos a repensar la misma noción de utopía y a reconsiderar el fenómeno de las socio-culturas andinas en referencia a dicha noción.

En los últimos años el tema de la utopía ha hecho correr mucha tinta en el área andina (1), en torno a él han cristalizado discursos y enfoques muy diferentes, la mayor parte de ellos, por no decir exclusivamente todos, muy peruanizados. Quizás por esto mismo una reflexión diferida en el tiempo, y en cierto modo periférica a las tradicionales centralidades andinas (cusqueñas y bolivianas), nos parece que podría aportar algunos enfoques en parte críticos y en parte más amplios o radicales para una comprensión de la utopía andina y para la prolongación de un debate, que no hace más que continuar un acontecer utópico que las sociedades y culturas de los Andes reproducen desde hace cinco siglos.

I. POR QUE UNA UTOPIA ANDINA

1. Duraciones y Extensiones de la Resistencia Andina

Tuvieron que haber sido estas sociedades encaramadas sobre los 2000, 3000 y 4000 m. de altura en la Cordillera de los Andes, las que después de resistir durante tres siglos la dominación colonial española siguen desafiando todavía después de casi dos siglos la presencia desestructuradora e integradora de los Estados nacionales, dentro de los cuales quedaron atrapados a raíz de la independencia de las tres repúblicas andinas. Quizás porque los aparatos políticos del Estado tienen aún limitantes ecológicos, como los ha tenido el desarrollo del Capital y de la tecnología

(1) Cfr. La recopilación de J.M. Ossio, *La Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima, 1973, *Allpanchis*, No. 10 1977 y No. 20, 1982; y por último la obra de A. Flores Galindo. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, Lima 1987.

de occidente hasta ahora, los grupos andinos han encontrado en los enclaves de la altura, hacia donde han ido siendo reducidos, las más extremas y paupérrimas condiciones de su reproducción pero también los baluartes de su resistencia tanto frente a los modelos de etnocidio planificado (como los que se implementaron en las regiones selváticas o en aquellas de llanuras en el Continente Americano) como frente a las políticas integracionistas, cuyo objetivo de abolir "la diferencia" étnica (aun a costa de radicalizar las diferencias sociales) ha buscado desindigenizar al indio, dejándolo a la deriva de un mayor anonimato y marginalidad sociales.

Quizás también habría que preguntarse, si a esta incapacidad de los sucesivos Estados, colonial y republicano, de abolir la distancia especial y altitudinal en la que se fraguaron las culturas andinas, no se añade así mismo una insoslayable impotencia por liquidar el pasado andino, la persistente actualidad de sus largas duraciones, esa su continua invención de la tradición modificando la orientación temporal de esas sociedades, que se han empeñado más en reconquistar el pasado que en proyectarse en el futuro. Sin duda también esta experiencia, representación y manejo de la temporalidad, se ha convertido para las culturas andinas en un reducto subersivo contra la racionalidad histórica de occidente, que ha hecho del futuro la única dimensión de lo real y de lo posible, del cambio y del desarrollo.

Sin embargo, lo más espectacular del fenómeno andino, una de las razones que permiten pensarlo en términos utópicos, es esa relativa homogeneidad cultural, la participación en matrices simbólicas, socio-económicas y políticas, que a la vez que unifica una de las áreas étnicas más extensas del mundo no ha dejado de ir multiplicando ilimitadamente sus centralidades sociales. Como si esa unidad étnica panandina, que los mismos procesos

históricos de dominación han contribuido a afirmar, lejos de resolver las etnicidades particulares originarias, hubieran más bien intensificado las dinámicas faccionalistas, no tanto para romper con aquella unidad de base y las identidades intra- (e inter-) étnicas cuanto por un contrario como un mecanismo de resistencia frente al poder concentrador del modelo estatal de sociedad.

Es precisamente esta particular forma de su espacialización social y este profundo enraizamiento en el pasado —que ha llevado a estas culturas a articular su estrecha organización social con las dimensiones temporales de su religiosidad fundamentalmente condensada en el culto a los ancestros— lo que obligaría a repensar el mismo concepto de u-topía, su “a-localización” y orientación en el tiempo. En este sentido cabría preguntarse, lo que consideraremos como objeto de un desarrollo ulterior, en qué medida ya el fenómeno andino en la forma en que se ha hecho historia, y cómo desde su misma “visión de los vencidos” (Wachtel, 1976), no supone ya la particular codificación de una utopía.

Por último es precisamente tal “visión de los vencidos” (o quizás mejor “oprimidos pero no vencidos”, Silvia Rivera, 1986), la que sustituye a esa situación e ideología de la crisis, donde supuestamente se han generado siempre los discursos utópicos, y que se han ido internalizando en la misma cultura de los grupos andinos, en sus estrategias de reproducción, en sus mismas formas de enfrentarse con las sociedades dominantes o las diferentes periodizaciones de la dominación; en esta “visión” encontramos cifrada una utopía que por sus extensiones colectivas y por sus largas duraciones nunca (al menos plenamente) ha podido ser elaborada a nivel de los discursos —a no ser en determinadas ocasiones, a través de una transdiscursividad en referencia a la ideología de los “vencedores” como en el caso de Guaman Poma y Garcilaso de la Vega de la manera más paradigmática —sino que se en-

cuentra preferentemente cifrada en las prácticas socio-culturales de los grupos andinos, en sus estrategias de supervivencia, en sus respuestas a los desafíos de la dominación y de la modernidad.

Sería ilusorio pensar que las sociedades andinas no han hecho más que resistir a la defensiva de su supervivencia y conservación de sus culturas. Las sociedades dominantes no quedaron ilesas por muy dominador que fuera el contacto y las relaciones interculturales con los indígenas de los Andes. En el transcurso de cinco siglos de convivencia colonial y republicana, mediatizada por un amplio proceso de mestización, se ha ido desarrollando una lenta pero tenaz transculturación tanto de la sociedad colonizadora primero como de las sociedades nacionales después, que ha ido confiriendo al perfil de los países andinos toda una serie de rasgos que los diferencia culturalmente de los otros vecinos latinoamericanos. Ya que el pasado andino no sólo ha ido permeabilizando la historia de las sociedades dominantes; de manera simultánea se ha metabolizado también en la misma fisonomía cultural de estas sociedades, e incluso en aquellos estratos más profundos, más inconscientemente asimilados y por ello más colectivamente compartidos.

En este sentido la obra de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes* (1987) es ilustrativa de cómo el imaginario étnico en los Andes no sólo se ha ido reunificando por las más heteróclitas manifestaciones (sociales, religiosas, políticas y culturales) e irrigándose por todo el tejido de la sociedad sino que también sigue prolongándose como discurso y prácticas subversivas en los procesos históricos más recientes. Y es que en el horizonte andino la utopía nunca ha sido un producto elaborado sino más bien una codificación de las más diversas prácticas, objetos y discursos sociales.

Por esta razón la utopía andina no puede ser pensada de ma-

nera demasiado exclusiva e idealista desde los enclaves étnicos, ni desde los residuos de la tradición ni desde los recintos comunales; ella involucra a esa “otra” sociedad nacional también profundamente andinizada —y en ineludible proceso de andinización. Y además de ello, porque la utopía étnica atraviesa la relación de los grupos indígenas andinos con la sociedad y el Estado nacionales. En este sentido la utopía andina tendría un alcance meta-étnico, que trascendiendo a los indígenas de los Andes podría proponerse como un modelo histórico y societal; sobre todo en lo que dicho modelo contiene de formas de resistencia y de autonomía, de particularidad y de “diferencia”.

2. Las Estrategias y los Desafíos

Los serios desafíos de la historia no cogieron desprevenidos a unos pueblos, que ya desde muchos siglos antes habían logrado domesticar el frío y la altura, y dar respuestas creativas a un paisaje vertical (O. Harris; B. Larson; E. Tandeter, 1987; 19ss). Lo que nos supondría pensar en una prehistoria de la misma utopía andina, la que estaría matizando la originalidad de sus expresiones históricas.

“En el proceso los mismos vehículos a través de los cuales la hegemonía debía ser reproducida se tornaron en canales de expresión de algo poco parecido a lo que los arquitectos de la Colonia habían previsto. Un tipo de resistencia ‘táctica’ el cual en oportunidades deviene terreno fértil para la rebelión” (Thomas Abercrombie, 1986:5).

¿Táctica o estrategia? Poco importaría la precisión de una terminología, cuando sea necesario reinvertir otra más adaptada a la socio-lógica andina, pero que en cualquier caso hace referencia con toda propiedad a la semántica de la guerra —y no tanto a la de la “lucha de clases”. Lo importante en cambio es la generali-

zación y constancia de un comportamiento étnico, que a lo largo de los diferentes procesos históricos de dominación, y a lo ancho sino de sus estructuras sí de sus distintas funciones sociales (económico-productivas, religiosas, culturales y políticas), ha tratado de reordenar y aún de tergiversar por procedimientos de adaptación (de rechazos, de adopciones, de encubrimientos y combinaciones) las relaciones con el Estado (colonial o republicano) con el mercado (precapitalista o capitalista) con la Iglesia (evangelizadora o estirpadora de idolatrías, de la religiosidad "liberadora" o neo-evangelista).

Sin duda lo más original en la historia de las estrategias andinas de resistencia ha sido su morfología plural. Bajo procesos históricos idénticos o análogos las respuestas étnicas han sido con mucha frecuencia muy diferentes de acuerdo a la variedad de los contextos más particulares. Por otro lado, dichas estrategias han puesto de manifiesto una muy sensible plasticidad no sólo en sus procedimientos adaptativos, sino también en la búsqueda de alternativas múltiples y de rápidas rectificaciones.

a. Ni las articulaciones prematuras al mercado colonial de los indígenas nor-potosinos (J. Murra, 1972 O. Harris, 1982) o cochabambinos, ni el involucramiento en las redes comerciales del sur-andino de "arrieros" y "trajinadores" indígenas fueron un obstáculo para el mantenimiento de las identidades étnicas, ni para que desde ellos se deflagaran las grandes sublevaciones que no dejaron de amojonar la historia colonial y republicana. El mismo desafío del mercado capitalista no ha impedido que muchos grupos indígenas, no sólo realizando "buenos negocios" (R. Santana, 1983) sino incluso llegando a exitosos niveles de acumulación y aun de diferenciación económica al interior de su etnia, hicieron de su prosperidad una sobre-significación de su identidad como indios y una prestigiosa reafirmación de su "diferencia". El caso

otavaleño puede representar el más complejo ejemplo actual de cómo la etnicidad no sólo puede desempeñar un cierto papel de valor agregado en la producción y en los productos que comercia dicho grupo indígena, sino que representa también un factor reactivo de su identidad-diferencia frente a su plena inserción en la sociedad nacional y frente incluso a la apropiación de no pocos elementos de la cultura occidental, como si la modernización lejos de ser un obstáculo constituyera más bien un espacio o procedimiento de afirmación étnica.

“Lo que hace particularmente interesante a la economía indígena andina es la persistencia de una producción-circulación a larga escala fuera del mercado” (O. Harris 1.982). Y aún cuando estas economías étnicas han combinado la producción de autoconsumo con una producción de orientación comercial en la cual aunque de acuerdo a equivalencias estrictamente mercantiles dicha economía aparecería como deficitaria, sin embargo continúa reproduciéndose sin llegar a la bancarrota (Golte y de la Cadena, 1983), por encontrarse instalada en un complejo sistema de codeterminaciones socio-económicas. Pero lo determinante en la reproducción de lo étnico en todos sus aspectos económicos y socio-culturales, es que la dependencia del mercado no llegue a transformar las condiciones de producción (O. Harris 1982, 93).

Se ha vuelto un planteamiento clásico atribuir a la etnohistoria y a la antropología la perspectiva de “la perduración y continuidades de la cultura andina en los períodos colonial y republicano, y a la presencia del pasado en las comunidades andinas contemporáneas”, mientras que otras disciplinas o “tradición investigativa “enfoca las poderosas fuerzas del cambio económico social y político” (O. Harris; B. Larson; G. Tandeter: 1987: 20 s).

Pero de hecho dentro de los mismos enfoques de los economistas de la tradición y realidad económicas andinas nos vamos a encontrar también con estas dos versiones paradójicas (Cfr. Lehman, 1982: *passim*). La aparente paradoja no es más que el resultado de la superposición de diferentes niveles de una realidad tan caleidoscópica como la andina que al mismo tiempo perdura y cambia.

Un otro aspecto que hace referencia a esa relación calculada entre la economía étnica y economía del capital (considerando que el concepto de “economía étnica” no significa una referencia a un sistema económico específico diferente y autónomo del mercado y del capital (Cfr. Rodrigo Sánchez 1982: 157) sino precisamente a ese muy particular y hasta complejo sistema de relaciones que los grupos indígenas mantiene con la economía capitalista) es el relativo al salario en forma de trabajo indígena, que en muchas situaciones constituye un “sur-plus”, excedente o complementación desde el punto de vista de las economías comuneras (B. Bradby 1982: 99) (2).

El criterio de la residencia para establecer el carácter permanente o temporario de la migración indígena maneja cálculos de duración y periodización (Cfr. A. Figueroa: 1982: 131) que no siempre tienen que ver con las estrategias que a largo plazo mantienen las familias indígenas en los Andes. Un campesino indígena puede mantener durante varios años (entre 2 y 4) una situación de migrante permanente (durante más de 6 meses continuos al

(2) Para un certero enfoque reciente de la cuestión se puede consultar el estudio de Steve J. Stern, “La variedad y ambigüedad de la intervención indígena en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos”, en Harris, Larson Tandeter, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, CERES, La Paz, 1987.

año, o durante 5 días por semana) antes y/o después del matrimonio como un procedimiento de acumulación que le permita recampesinizarse luego en mejores condiciones (construcción de una casa, compra de tierras o de ganado). Este comportamiento es tan antiguo en los Andes como la institución de la "mita" (potosina), cuya migración compulsiva si bien afectó la integridad de las comunidades indígenas no impidió su reproducción (Cfr. T. Saignes, 1987).

La resistencia étnica a la asalarización y proletarización en los Andes no se ha debido tan sólo a las limitaciones del desarrollo del capital como sostiene J. Piel (1986). Es la misma forma de sociedad que han mantenido los grupos andinos, la estrecha articulación reproducida por la comunidad indígena entre territorialidad y organización social, entre el presente de sus estrategias de supervivencia y el pasado de sus tradiciones culturales, religiosas y rituales, lo que ha frenado entre otras formas de disgregación étnica la proletarización del indígena y su naufragio como indio anónimo en el incierto espacio social de una abstracta ciudadanía sin identidad.

Según Jean Piel por dos principales procedimientos el capital eludía la proletarización indígena en el Perú: el empleo temporal de los indios de comunidad y maximización mercantil de los rendimientos de las relaciones de producción tradicionales pre-capitalistas, lo que implicaría no la disolución sino la extensión de estas (o. c., p. 67).

A este fenómeno ha contribuido fundamentalmente lo que E. González de Olarte (1984 2a. Edición 1986) denomina el "efecto comunidad"; y no tanto porque en el medio indígena, dentro de las familias, grupos más amplios de parentesco, y de la comunidad, las decisiones se toman colectivamente y las actividades

principales sean llevadas a cabo en base a una amplia participación, convergencia de intereses o comunes condiciones de supervivencia que imponen opciones y comportamientos colectivos: si no más bien porque es la comunidad el principio regulador que organiza los tres elementos básicos del sistema económico: el sentido del intercambio (monetario y/o no-monetario), las estrategias particulares (subsistencia y/o mercantiles) y la orientación ideológica (reciprocidad y/o acumulación), puede entenderse ya en qué medida la identificación de las familias indígenas con su comunidad o grupo étnico de origen o pertenencia se encontrará sobre-determinada por otros factores de carácter más tradicional (cultura religiosa y parentesco, ritualidades sociales).

b. Ciertamente no es en las “funciones” (o más propiamente “funcionamientos”) económicos de los grupos andinos, donde mejor se expresa esa utopía de la resistencia y donde el imaginario étnico ha elaborado como respuesta la más propia morfología de significantes sociales. Porque tampoco fue la explotación económica, con el despojo de los recursos y de la fuerza de trabajo, donde exclusivamente se manifestaron las sucesivas formas de dominación, y donde el indígena andino agotó sus posibilidades subversivas. Quizás allí donde el dominio colonial sentó con más fuerza, amplitud y persistencia la mano, fue en la conciencia andina, en su inverso ideológico. No por ello resultó casual que la presencia española fuera representada como el inicio de un “pacha cuti” que de alguna manera no tuvo fin, y con el que se inauguró también la utopía andina.

Si la maquinaria económica operó en términos extractivos, agotando los recursos de la tierra y la fuerza de trabajo, el cuerpo social de la producción, los aparatos de la cultura, ideológicos y religiosos, trataron de consumir a niveles más profundos “la desestructuración del mundo andino” (Wachtel, 1976).

Fue fácil para la colonia terminar con todo el andamiaje religioso de los incas, que proporcionaba el contexto donde las instituciones políticas del Cusco encontraban su sentido y su ideario espiritual; y también fue relativamente rápida por parte del nuevo Estado, la instalación sustitutiva de una religión oficial, que en parte lo justificaba, con los nuevos aparatos y actores, procesos, discursos y objeto del cristianismo.

Pero la desaparición del culto oficial retrajo a las religiones andinas a sus formas más originarias y arraigadas, las cuales al serles negada toda manifestación pública, en parte se fueron internalizando cada vez más en la conciencia indígena, y en parte fueron conquistando o cristalizando las antiguas creencias y representaciones en los nuevos objetos del culto cristiano. La clandestinización religiosa e ideológica supuso todo un proceso de travestimiento de lo antiguo en lo nuevo, de lo propio en lo ajeno, y simultáneamente un vasto fenómeno de tergiversación de la cultura dominante: allí donde era adoptada se le confería un sentido diferente. Y es que la andina, como cualquier otra cultura, era un todo que no se descompone fácilmente en partes aisladas cuya sumatoria constituiría un conjunto coherente; por ello la adopción de ciertos "rasgos" de las culturas dominantes significó su inserción en la cultura aborigen (Wachtel 1976: 239).

Esto supuso por parte de los grupos andinos una "rigidez cultural" (v. Lanternari, 1966: 120), que se manifestó sobre todo en la persistencia de las estructuras mentales, la cual combinó una extraordinaria "maleabilidad cultural" que fue modulando particularmente muchas de las transformaciones de las condiciones de existencia y de la vida material de dichos grupos. No es por ello extraño que en los Andes fuera "la evangelización superficial" (Wachtel: 1976: 231) y que una de las empresas más poderosas de la deculturación, la política de "extirpación de idolatrías", inten-

tara “matar a aquella cultura a través de sus muertos” (Duviols, S. 1986: LXXV). Si nada tenía de desquiciado este objetivo de la dominación, ya que las culturas andinas había hecho de sus muertos no sólo los depositarios de sus tradiciones, el símbolo cultural de su pasado, y sino también el vínculo que garantizaba la articulación entre organización social y tierra/territorio, se entiende también el rotundo fracaso del programa de extirpaciones —y el éxito de la utopía andina: imposible acabar con los muertos sino es liquidando la memoria de los vivos. Y la memoria de las sociedades andinas se ha mostrado tan tenaz y ha conservado con tanta lucidez la semántica de sus ritualidades que no sólo ha podido reproducirse entera hasta nuestros días sino que ha llegado a contagiarse con su magia y con el imaginario de sus referentes sociales a las mismas culturas blanco-mestizas andinas, haciendo que en nuestros países la fiesta de los muertos sea un rito nacional.

c. Una lectura de las Actas de “procesos de idolatrías” (Cfr. Duviols, 1986) revela en qué medida fue la “fuerte resistencia religiosa indígena apoyada por los curacas” (O. C., XXVIII) en el siglo XVIII. Pero cabría preguntarse si dentro de los parámetros de la utopía andina se trata de un apoyo o de una identificación del poder de los curacas con lo que significa la religiosidad andina. Las condiciones del poder de las autoridades étnicas —tanto ayer como hoy—, las formas que posee la representación de lo político en los grupos indígenas e incluso del carácter de la gestión del poder y de la autoridad de ellos, es algo indisociable no sólo de las tradiciones culturales andinas —de sus ritualidades socio-religiosas— sino también y sobre todo de las formas de cohesión de dichos grupos, de sus relaciones de parentesco, de reciprocidad y redistribución.

La producción y circulación del poder al interior de la comunidad indígena, la difusión de la politicidad por toda la trama so-

cial del grupo étnico (J. Sánchez Parga, 1986), así como su institucionalización frente a la sociedad dominante, no sólo constituye un modelo utópico de lo político, una especie de reserva de democracia originaria, sino que pone de manifiesto una también utópica identificación entre política y cultura, poder y sociedad. Esta no separación de Estado y sociedad, que emblematisa la comuna andina (y que de algún modo la convierte en una “sociedad contra el Estado”) es lo que confiere a la politicidad codificada en la institución de la comuna indígena en los Andes (ya sea como una prolongación del antiguo ayllu preincaico, ya sea como refuncionalización de un modelo socio-organizativo impuesto por la Colonia y por las repúblicas nacionales) el alcance de una utopía societal.

Sin duda alguna que una evaluación convencional de las instancias, actores y ejercicios de la política en la comunidad andina a lo largo de casi cinco siglos de dominación arrojaría un saldo bastante sombrío de lo que podría caracterizarse como el más complejo proceso de “deestructuración” de los grupos étnicos. Lo que, por otra parte, mostraría cómo las sucesivas formas de dominación en los Andes se atacaron a quebrar principalmente la organización del poder y de la autoridad en tales sociedades. Dicho balance correspondería muy bien a la situación bastante generalizada que en la actualidad, y a lo largo de todos los Andes, presentan las estructuras políticas de los grupos étnicos y de las comunidades indígenas, y ello tanto más si las consideramos investidas de modelos político administrativos impuestos por el Estado (los Cabildos) o tomados del régimen sindical (por ejemplo en Bolivia); o si se quisieran valorar los denodados y fracasados intentos de muchos grupos y organizaciones étnicas por jugar un papel protagónico en la política nacional o por obtener un mayor control en los ámbitos y aparatos de los pode-

res locales.

Pero pensemos que no es dentro de estos parámetros donde podríamos encontrar la utopía política (o la forma política de la utopía) andina. Como en los otros aspectos analizados dichas utopías sólo se develan en la medida que podemos repensar el poder y lo político y la politicidad en los Andes en términos fundamentales de una “diferencia”. En primer lugar nosotros veríamos, por ejemplo, lo utópico de la politicidad andina difusa en toda la organización socio cultural de la resistencia, difusa y codificada en todo el complejo y tupido entramado de las prácticas, discursos e instituciones de los grupos étnicos: tanto en la resistencia pasiva de sus estrategias de reproducción cotidiana como en las movilizaciones y rebeliones de mayor hostilidad. Lo que Zavaleta-Mercado denominó “la cultura de la resistencia” (1986: 192), cuyo principio originario radica en la organización, y que en los grupos andinos, estaría muy marcada por la dimensión o carácter fundamentalmente colectivo que tienen los procesos de socialización más particulares.

En segundo lugar, la misma disgregación atomizada de grupos étnicos y comunidades —esa especie de regreso a aquellas formas de organización socio-política precolombinas y pre incaicas, que tanto los cronistas coloniales como los de raigambre indígena calificaron con una mezcla de horror de desprecio como “—behetrías”—, lo que se ha considerado como efecto del faccionalismo andino, nos parece uno de los recursos más originales de la etnogénesis andina y de mayor potencialidad utópica. Quizás demasiado hipnotizados por la cultura política que ha hecho la unión y de la organización un factor de poder —y que ha impreso el slogan “el pueblo unido jamás será vencido” (?)— no hemos comprendido plenamente o todavía que esa extensión y multiplicación de lo étnico en innumerables e indefinidas “centralidades socia-

les”, frente a esa concentración única del modelo estatal de sociedad, constituye uno de los desafíos políticos con mayor carga utópica.

Esta comprensión de la organización socio-política de los grupos indígenas de los Andes que siempre nos pareció sustancial a la socio-lógica andina (J. Sánchez Parga 1984) empieza a ser revalorada por autores como Thomas Abercrombie que sostiene: “lo que podría a primera vista parecer como un proceso de faccionalismo y desestructuración es, de hecho, sin embargo, un signo de resistencia continuada a la hegemonía estatal: en el proceso a dividirse en mitades (. . . cada fragmento de k’ulta) de nuevo se construye así mismo mediante la continuada “articulación doble” con el estado, a medida que en los procesos de etnicidad son remodelados para lograr la reproducción del nuevo grupo y de sus miembros” (1986: 10 s)

3. Los Proyectos Emergentes

Sólo con suma cautela, nos parece que se puede hablar de los proyectos étnicos, ya que el indígena andino existe más bien orientado hacia el pasado, en el sentido de lo que se ha denominado “utopía retrospectiva” (Wachtel, 1976) y no tanto proyectado hacia el futuro. Según esto sus condiciones de proyección —y aun de planificación— no pueden ser medibles más que a corto y mediano plazo, y por ello dichos proyectos sólo son descifrables a partir de sus estrategias presentes (Cfr. J. Sánchez Parga, 1988).

Y es precisamente el análisis de dichas estrategias y de los comportamientos más actuales de los grupos indígenas y de sus organizaciones, lo que nos puede ilustrar sobre las tendencias étnicas y la carga utópica investida en ellas. En esta línea tres nos

parecen los principales procesos emergentes en el área andina y de manera muy particular en el Ecuador, caso al que de manera más directa pero somera nos referiremos aquí: a) de la conquista por la tierra a la reconquista por la territorialidad; b) la comunalización de la sociedad indígena; c) el discurso y la reivindicación culturales.

a) Al indígena de los Andes siempre le ha resultado menos difícil y dramático quedarse sin la tierra como condición y medio de producción que perderla en cuanto propiedad y fetiche socio-cultural. Y no sólo porque la agricultura y su condición campesina representan menos un "modo de producción" que una forma de existencia y un destino socio-cultural, sino sobre todo porque en la tierra en cuanto territorio ha identificado su identidad. Este deslizamiento del concepto de pacha mama al de allpa se encuentra muy relacionado en la presente historia del Ecuador con los procesos subsecuentes a la Reforma Agraria de 1964 y 1973: al haber llegado a sus límites políticos la lucha y reivindicaciones indígenas por la tierra (y también a sus límites tecnológicos) el campesino de la sierra parece orientarse en sus estrategias a la consolidación e incluso hegemonización de un "territorio étnico" (Cfr. J. Sánchez Parga & J. Bedoya, 1986). En los últimos decenios tanto el proceso de Reforma Agraria con la adjudicación de sus antiguas tierras a las comunidades indígenas, como la modernización de las haciendas que han ido liberando muchas de las tierras no aptas o supérfluas a una tecnologización productiva (agrícola o pecuaria) del campo, permitieron a los grupos indígenas la expansión de sus territorios, que ha sido continuada de manera paulatina pero persistente, incluso por el procedimiento de la compra de propiedades blanco-mestizas por parte de campesinos indígenas.

Una aproximación regional a este horizonte más amplio

permitirá distinguir el actual modelo de estructura agraria de la Sierra Norte (con mejores tierras y mayor disponibilidad de riego) con altos niveles de concentración de tierra asociadas a minifundios campesinos, del que caracteriza a la Sierra Centro-Sur, donde la pequeña y mediana propiedad parece haberse extendido a costa de las haciendas.

°/o DISTRIBUCION DE LA TIERRA EN PROPIEDADES

	+ de 100 has	de 20 a 100 has	- de 20 has
Sierra Norte	47.92	21.65	30.43
Sierra Centro Sur	29.32	31.00	39.68

Fuente: Manuel Chiriboga "Avances de Investigación sobre estrategias socio-económicas de los campesinos indígenas", CAAP, Quito, 1987.

Ahora bien, es nuevamente en la región de la Sierra Norte, donde con más evidencia se está dando "un proceso de reconquista del espacio agrícola por parte de los Indios" (Leonard Field "Los sistemas Norandinos de cultivo, entre 1977 y 1986" Doc. CAAP, Quito, agosto 1987). De las 83.260 has. agrícolas de la región, las haciendas controlaban en 1977 el 41°/o (33.840 has), en 1987 sólo manejaban el 32°/o (27.040 has); mientras que los indígenas han pasado del 59°/o a un 68°/o. Quedarían aún 8.670 has. en haciendas de altura sujetas a una directa reivindicación étnica (Cfr. Leonard Field. o. c.)

b) Este proceso de reconquista étnica de la tierra y su efecto

de resemantización de la tierra en territorio no puede ser desligado del que podríamos denominar “recomunalización de los sectores indígenas”.

Esta otra dinámica étnica, en parte resultado de la Reforma Agraria, ya que la población indígena liberada de las haciendas se constituyó en comunidades campesinas, fue completada por toda una estrategia indígena de constitución jurídica en comunas no sólo para mejor defender la integridad de sus territorios sino también para legalizar su propia organización social y mejor relacionarse y negociar con la sociedad y Estado nacionales (Cfr. R. Santana, 1983: 93).

Dicho fenómeno de comunalización (y/o de “sindicalización” en Bolivia) se ha dado de manera generalizada en todos los países andinos.

En la Sierra Ecuatoriana el número de comunidades legalmente constituidas pasa de 931 en 1964 a 1.219 en 1972 y 2.026 en 1977. En los últimos diez años se podría estimar que más de 300 nuevas comunidades han adquirido su estatuto jurídico. A ello habría que añadir que en algunas zonas y regiones las comunas legalmente reconocidas son de 2/3 de las comunidades realmente existentes y con un funcionamiento autónomo.

En el Perú, en 1977, las comunidades reconocidas llegaban a 2.837 en las que vivía una población aproximada de 3 millones de personas equivalente al 20% de la población nacional y el 50% de la población rural. Las mismas estimaciones calculan en más de 3.800 el número de comunidades en 1985 (Cfr. A. Flores Galindo, Comunidades campesinas, 1987: 7).

Pero lo más importante de este proceso de comunalización de los sectores indígenas no reside únicamente en el sentido cultural que posee esta forma de organización tan ligada a la tradición

andina sino también en la proyección organizativa que las mismas comunidades han adoptado a nivel zonal y regional, al constituir “uniones” “confederaciones” “Jatun Cabildos” confiriendo al movimiento de organización una dimensión territorial y un estatuto o carácter jurídico y político más amplios y en no pocos casos de una mayor eficacia y cohesión étnica.

Nos parece muy significativo señalar las densidades utópicas investidas en la emergencia de esta forma “comunal” de sociedad emprendida por el proyecto étnico o inherente a él, ya que en ella reside, de manera paradigmática, la resistencia democrática de lo social; es decir la constitución de la democracia en los mismos momentos productivos y en las mismas relaciones sociales de producción y de reproducción de un grupo como factor objetivo determinante; entendida la democracia en cuanto, como diría Zavalete—Mercado, “la esencia del acto productivo y no sólo como rebote superestructural de él” (1986:230). En este sentido la conservación de las identidades comunales en una sociedad sigue siendo un obstáculo a “la reducción de todos los valores y todas las actividades a valores de cambio” y lo que ello presupone como “disolución de todas las rígidas relaciones de dependencia personales (históricos) en la producción” (K. Marx, 1971: 83).

En este sentido y en la medida que la comuna “constituye una instancia de legitimación de valores, modos y prácticas indígenas tradicionales” (R. Santana 1983: 157) aparece utópicamente como una forma alternativa de sociedad .

c. Otro proyecto emergente de la utopía andina podría ser localizado en su enunciación cultural. No es fácil a lo largo de la historia de las sociedades andinas, y a través de los diferentes procesos por los que atravesaron, analizar la temperatura de su

integración o identidad cultural, tanto más si consideramos lo cultural no únicamente como una fijación a las tradiciones de dichas sociedades sino también en su histórica inserción en las transformaciones y modificaciones propias de cualquier grupo social sujeto a los intensos intercambios culturales, como ha sido el de los indígenas de los Andes con las sociedades coloniales primero y republicanas después. De otro lado el "análisis cultural" supone siempre un complejo estudio del sistema simbólico de objetos, prácticas, instituciones y discursos de una sociedad, así como no sólo de la significación de ciertas constantes y duraciones sino también del mismo lenguaje de los cambios y de cómo la adopción o adaptación de determinados "rasgos" de otra cultura se integran a ese sistema que es la socio-cultura de una etnia o grupo indígena particular.

Para lo que interesa aquí nos parecen decisivos dos factores: a) la consideración del "discurso cultural" en sus formas enunciativas, interpelativas o de reivindicación, en la medida que la discursividad se constituye como una mediación objetiva entre la realidad socio-cultural de un grupo y la conciencia o representación que ese grupo se da a sí mismo; y b) el carácter de "diferencia" que como contenido marca no sólo a dicha discursividad sino también a las mismas prácticas sociales.

Si bien la actualidad del fenómeno andino no puede ser entendido sin una corriente subterránea de afirmaciones culturales y de la identidad étnica, quizás al nivel de los discursos y de la toma de conciencia esta identidad cultural se ha encontrado sujeta a ciclicidades muy diferentes a lo largo de las cuales se han podido alternar períodos de repliegue y de pérdida con otros períodos de consolidación y expansión culturales. Lo que, en cambio se puede constatar es que toda fase o situación de emergencia indígena en los Andes se encuentra acompañado siempre

de reivindicaciones culturales y de afirmaciones de la “diferencia” étnica.

Es todavía en los albores de la colonia, coincidiendo con los rebrotes del movimiento nativista del Taki Ongoy, que la documentación de *Procesos y Visitas de idolatrías en el siglo XVII* (recogidos por Duviols, 1986), refleja la elaboración de un discurso étnico cuyo eje articulador contraponía la antigüedad andina y la modernidad de los españoles.

Este discurso interpelativo, que firma el sentido de lo propio rehusando el no-sentido de lo ajeno e impuesto, hace de lo religioso un campo de referentes semánticos análogo y metonímico de la cultura.

“... en este tiempo docmatisaba este testigo y enseñaba al pueblo que no adorasen a Dios nuestro señor ni a sus santos porque era para los españoles que eran guacas y comaqueques dellos y que eran unos palos pintados y dorados y eran mudos que no les daban respuestas a los yndios de lo que les pedían como se le daba su ydolo guamancona y otros ydolos y malquis de su tiempo antiguo que quando las consultan y les hasen sacrificios les dan respuesta de lo que les preguntan. . .” (ibid, p. 145).

Con ello se propugna la conservación de costumbres, de vestidos, de la lengua y de las comidas: “. . . el aber comido sal agi pescado carne de obejas cebollas ajos coles y otras comidas de los españoles porque les llaman racchaymicuna. . . que lo tenían por pecado era volver a las amigas que abían tenido y no hacer honras a sus malquis. . . (Ibid, p. p. 54).

Estimamos, muy de acuerdo con las consideraciones precedentes, que la actual intensidad y amplitud del discurso cultural, de sus reivindicaciones e interpelaciones, no puede ser enten-

dido al margen del movimiento de organización indígena en el Ecuador. Ya que es el momento organizativo donde tiene lugar un desarrollo de la conciencia étnica (donde, se podría decir que la “étnia-en-sí” deviene “étnia-para-sí”), condición necesaria —y espacio apropiado— para la constitución de las discursividades, y de manera más particular del discurso cultural.

Hoy en el Ecuador son las organizaciones indígenas tanto a nivel regional como a nivel nacional las que han hecho de la cultura, de sus culturas, un enunciado reivindicativo con el que a la vez que afirman su “diferencia” frente a la sociedad nacional y el Estado exigen un respeto y reconocimiento de ellas, su defensa y conservación y las garantías de su desarrollo autóctono. Lo que en definitiva postulan tales discursos es el estatuto nacional de tales culturas: no su nacionalización en términos de integración, sino su participación como integridades diferentes en la formación de una cultura nacional, cuya morfología será necesariamente plural.

II. “CRÍTICA” AL CONCEPTO DE UTOPIA ANDINA

El precedente boceto, entre analítico y descriptivo, de lo que se podría entender como el campo andino de la utopía, encuadra de alguna manera los tres principales referentes que dan a pensar una utopía andina. En este segundo capítulo nos proponemos plantear una “crítica” al concepto de utopía andina, entendiendo dicha crítica en cuanto a las “condiciones de posibilidad” para repensar la utopía andina. Para ello nos disponemos a abordar tres tópicos que nos parecen fundamentales, y que están exentos de ciertas implicaciones polémicas, en la medida que forman ya parte de la historia del pensamiento utópico andino. Estos tres

tópicos hacen referencia a: una desperuanización de la utopía andina, al mesianismo andino y a la articulación entre ideología, mito y utopía en los Andes.

1. Desperuanizar la utopía andina

Que el Perú, el epicentro cuzqueño, y las mismas dimensiones históricas del incario hayan centralizado de manera sustantiva el universo andino (y que los Andes meridionales y septentrionales se hayan integrado a la investigación más tardíamente y en menor proporción), hace obvio que las grandes y principales elaboraciones sobre esta inmensa y diversa área cultural se hayan nutrido por lo general de aquellos referentes centro-andinos, que ciertamente contribuyen a caracterizar de manera muy precisa los rasgos más sobresalientes de una cultura y de una tradición, que por otra parte se han encontrado sujeto a procesos históricos muy similares a lo largo de las diferentes latitudes de los Andes.

Ahora bien, aunque todo procedimiento de generalización puede ser lícito, y lo es el que hace referencia a una utopía andina, sin embargo un problema se plantea cuando esta utopía andina es pensada desde categorizaciones muy particulares y en relación a fenómenos locales. Y aun reconociendo que la utopía andina puede ser ilustrada parabólicamente en base a ejemplos, manifestaciones y episodios singulares, un tal método de soslayar aquellas categorizaciones de la utopía, que por encontrarse más arraigadas en las matrices socio-culturales de los grupos andinos son los que permitirán la elaboración más coherente y más generalizada de la utopía andina.

Dos nos parecen los tópicos que con mayor preferencia han sido incorporados por los andinólogos peruanos a la fenomenología utópica: el mito del Inkarry el movimiento del Taki Ongoy.

a) En el fenómeno del Taki Ongoy se podría registrar una cierta paradoja: una localización histórico-espacial muy particular (dentro también de ese eje cuzqueño ayacuchano del sur peruano) y de otra parte una raíz simbólico-ritual muy generalizable a todo el mundo andino.

Las reseñas que nos han transmitido Polo de Ondegardo (1559) y Molina, El Cuzqueño (1575), cuya extensa versión lo relaciona con la resistencia inca de Vilcambamba (Cfr. M. Hernández et alii, 1978: 112) coinciden en hacer del Taki Ongoy un movimiento étnico contra la presencia colonial: e incluso su interpretación de Lastres (1951) como una “danza de curación” tendría este mismo sentido si se considerara que esta forma de “terapia” posee un carácter colectivo, y no hace tanto referencia a una “enfermedad” (ongoy) propiamente anatómica sino más bien socio cultural. En otro trabajo (J. Sánchez Parga, 1988) hemos estudiado el carácter social que aun hoy en las actuales comunidades indígenas posee la representación del “cuerpo de la enfermedad”. Sobre las “terapias” colectivas no sólo los antiguos cronistas, Garcilaso de la Vega, y Guaman Poma, nos proporcionan referencias incaicas; también la documentación del Siglo XVII alude al “Rupay Carui” para echar las enfermedades del pueblo” (Cfr. Duviols, Cultura Andina y represión procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, Siglo XVII, 1986: 286).

El período en el que aparece dicho movimiento, justo cuando las sociedades andinas empiezan a visualizar el carácter definitivo e irremediable del hecho colonial (bajo el régimen Toledano), explica a la vez que precisa toda la significación reactiva del Taki Ongoy.

Lo que se presenta como ejemplar de este fenómeno del sur peruano al final del siglo XVI es que las formas más primordia-

les de la cultura andina se constituyen en trinchera de los conquistados, ya que en las prácticas del Taki Ongoy surgen de estratos muy arcaicos donde lo crítico parece instalarse con un alcance utópico. Aquí no podemos prescindir de lo que ha sido y sigue siendo el baile en las tradiciones culturales andinas, y que un siglo más tarde aparecerá denunciado en los Procesos y Visitas de Idolatrías y hechicerías como una de las prácticas que continúan acompañando los ceremoniales de las “antiguallas” andinas.

“los (a sus malquis o huacas) inciensaban baylándoles diferentes bailes y quando se los baylaban el pariente mas cercano cargaba el cuerpo en las espaldas y con el bailaba un día y una noche (Duviols, O. C.: 72).

“. . . y en la cancha o plasita donde está su ydolo tauris bailaban la airguasara con tamborsillos y bebían toda la noche emborrachandose. . . (o. c.: 168).

Esta identificación con huacas, ídolos y divinidades por medio del baile supone en el paroxismo del Taki Ongoy la expresión de un proceso de interiorización que de manera muy penetrante fue entendido y descrito por Molina: “las huacas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios, y los hacía hablar. . . y hacían fiestas todo el pueblo, de dos, tres días bailando y bebiendo, e invocando a la huaca que aquel representaba y de día en el cuerpo, y velando de noche sin dormir” (1575/1943: 80-81).

Lo que el Taki Ongoy parecía celebrar, entre el conjuro mágico de los rituales y la conjuración social que incubaba, era el triunfo de los huacas sobre los dioses cristianos y de lo andino sobre los españoles: de ahí que uno de los componentes del ceremonial —que encontraremos todavía un siglo después en los Pro-

cesos y Visitas de Idolatrías (Cfr. Duviols, O.C.: 54, 56; 167)—fuera prohibir toda relación con la cultura de los colonizadores.

Ahora bien, más allá de esta “restitución” o restauración utópica, es en la misma forma del baile donde nos parece que reside uno de los contenidos más originales de esta utopía. El paroxismo de las danzas desdibuja la frontera entre lo que se podría considerar sus efectos catártico-religiosos y su eficacia social en cuanto supresión de la individualidad de los participantes. En esta misma línea interpretan Max Hernandez et ali (1987: 115) el Taki Ongoy, y cuya fenomenología sigue caracterizando la ritualidad de la fiesta andina:

“ . . . en momentos, en los que la autoestima de los grupos se pierde bruscamente, cuando una gran herida ha abatido el narcisismo de una colectividad, cuando se ha llegado a la cumbre de la desesperación, las diferencias individuales se borran y el grupo deviene en una unidad y se siente como tal y no solo como una colección de individuos, (Mushin, 1984: 22)”

b) De la amplia bibliografía sobre el mito y celebraciones míticas del Inkarrí (Cfr. J.M. Arguedas, 1956; 1967; 1973; F. Bauricaud, 1959; O. Nuñez del Pardo, 1973; A. Valencia Espinoza, 1973; J. Flores Ochoa, 1973; J.M. Ossio y Jorge Herrera 1973; Marco Curatola, 1977; A. Ortíz Rescanier, 1973, Onorio Ferrero, 1973) varios han sido los estudios que han tratado el tema dentro del marco de la utopía andina.

Lo que nos parece importante poner de relieve es que si bien el espacio mítico del Inkarrí es muy localizado (dentro del triángulo del Area del Cusco, Ayacucho y el Titicaca), hay más en su elaboración simbólica que en el significado de sus contenidos

elementos fundamentales de la utopía andina. En primer lugar el mito del Inkari señala un cambio importante en la historia de la mentalidad andina —de la “visión de los vencidos” diría Wachtel— por referencia al movimiento del Taki Ongoy. Mientras que en este se expresa una doble reacción de rechazo y contestación de la presencia de los colonizadores a la vez que una “revisión” de regreso a las antiguas formas de vida, el Inkari reasume la realidad colonial desde una recuperación del pasado que significa una reivindicación de la tradición, de acuerdo a una fundamental función mítica.

En segundo lugar, el centro del relato mítico (la cabeza de Atahualpa enterrada, crece bajo tierra hasta formar un cuerpo que surgirá de la misma tierra para explusar a los españoles y restablecer el antiguo Imperio) hace del Inkari una representación ctónica, y en cierto modo metafórica de todas las divinidades y fuerzas religiosas andinas, que también enterradas con una presencia subterránea, pueden ser operantes desde el subsuelo.

Este carácter ctónico del mito se completa con la función o sentido ordenador del mundo que se confiere al Inkari —“Inkari es un ordenador del mundo” (F. Pease, 1973: 447)—; por ello la representación de su “vuelta” significa el “reordenamiento” de una realidad que en el imaginario andino está “trastocado” “vuelto al revés”. El otro sentido temporal, incorporado a la simbólica del Inkari, y que constituye un aspecto fundamental de la utopía andina es la recreación del pasado, en cuanto una “respuesta del mito al desafío de la historia” (Onorio Ferrero, 1973: 425).

Al no ser propiamente o únicamente el mito una interpretación histórica del pasado andino, las representaciones históricas del Inkari transformadas en estrategias ejemplares de la crisis, adquieran un sentido mucho más amplio y también más radical,

y que hace referencia a esa reivindicación subersiva del pasado, cuya actualidad en los Andes tiene alcances y sentido de utopía.

El análisis de estos dos casos, el movimiento del Taki Ongoy y el mito del Inkarri, puede mostrar cómo el imaginario de la utopía andina llega a condensarse y expresar en formas y circunstancias muy diversas, sin que por ello los contenidos y significantes de dicha utopía tengan que quedar reducidos a una identificación con tal tópico de la historia andina: por el contrario, tales significantes culturales de la tradición andina muy bien pueden adoptar otras codificaciones sociales y encontrarse difusos en las más diversas manifestaciones a lo largo de las distintas latitudes de los Andes.

Si el Taki Ongoy y el Inkarri no son la utopía andina, si en cambio han representado "lugares" donde dicha utopía se ha manifestado y adoptado codificaciones de intensas condensaciones culturales.

2. Para una crítica del mesianismo en los Andes

Si ya de manera general la utopía andina ha sido con mucha frecuencia tratada en términos de mesianismo, la conceptualización mesiánica de los fenómenos más particulares que acabamos de analizar, el Taki Ongoy y el mito del Inkarri, se halla presente en la interpretación de casi todos los autores que se han ocupado del Tema. (Cfr. Max Hernández et alii, 1987: 116, J. M. Ossio, 1973; John Earls 1973; L. Millones, 1973; N. Wachtel, 1973; O. Ferrero 1973).

Ahora bien, incluso aquellos autores que sostienen un mesianismo andino explícitamente concuerdan en que la experiencia andina de la temporalidad no es lineal, tendría más bien un carác-

ter cíclico —y lejos de proyectarse hacia el futuro se orienta hacia el pasado; de ahí la persistente “reivindicación de la tradición”, y la tendencia de las elaboraciones míticas de la historia. La misma intuición de Mariategui de que lo antiguo puede ser lo nuevo, hace que el acontecimiento le permita descubrir un sentido diferente —no tradicional o “conservador”— de la tradición. Esto le lleva a escribir “El pasado incaico —andino, nos atreveríamos a corregir— ha entrado en nueva historia, reivindicado no por los tradicionales sino por los revolucionarios (J. C. Mariategui, *Peruanicemos al Perú*, Amauta, Lima, 1970 p. 121).

Mientras que la evolución del pensamiento occidental secularizó el mesianismo judeo-cristiano, orientándose hacia un imaginario futurista y salvador con las ideologías del progreso y del desarrollo, el pensamiento andino se ha interpretado así mismo y sus crisis históricas desde un imaginario del pasado.

Pero nada más ajeno a las mentalidades andinas que la esperanza de una salvación vinculada a la llegada de un Mesías. Lo que en los Andes se espera, o más propiamente, lo que constituye objeto de una utopía práctica de resistencia es una pacha-cuti, una vuelta de lo que era mejor, muy de acuerdo en considerar que pacha-cuti no es propiamente una edad sino el cambio de un tiempo a otro (Cfr. H. Urbano 1982: 50).

No es casual que en el mismo Perú reciente ante el mesianismo del APRA, frente al culto al líder en torno a Haya de la Torre, Mariategui interpreta el marxismo “entendido como mito de nuestro tiempo” (A. Flores Galindo, O.C., 284) como un acto colectivo y una creación de las masas y cuya “salvación” no es una persona sino la abolición del Estado y de la lucha de clases.

En este contexto argumentativo nos aparece importante notar que A. Flores Galindo en su obra, *Buscando un Inca: Identi-*

dad Utopía en los Andes, lejos de recurrir a la ideología mesiánica para interpretar la historia de las utopías andinas, enfáticamente deja “contrapuestos lo utópico y lo mesiánico” (O.C., p. 284).

Si hay algo que define la originalidad de la utopía andina es la dimensión colectiva no sólo asociada a una forma comunal de sociedad —“Existe una relación evidente entre la historia de la utopía andina y las comunidades” (o. c., p 88)—, sino también a esa percepción de “el indio que se convierte en plural” (o. c. p. 239). Es esta disgregación de lo individual en lo colectivo, esta especie de contramesianismo que en lugar de buscar una proyección y sublimación de la sociedad en el individuo ejemplar o arquetípico hace de la sociedad el lugar de realización de los arquetipos individuales, lo que aparece magistralmente expresado en el reto póstumo atribuido a Tupak Amaru:

“yo muero, pero mañana volveré convertido en miles de miles” (Nayawjiwxta, nayajarus. Ti waranqa waranqa nakaw kuttanipxani).

Esta manera de pensar tiene tan profundas resonancias andinas, que no es extraño encontrar en otros contextos e interpretando las más variadas situaciones: “Santiago, hablando en quechua por boca de un indio de nombre Alanya, anunciaba su retorno con estas palabras “ahora vuelvo, para que volvais a los tiempos anteriores, ya no perecereis de hambre” (citado por Marco Curatola, 1977: 74).

La razón para introducir aquí una crítica a estas interpretaciones mesiánicas es doble. Por una parte, consideramos que hay una traslación totalmente inadecuada de las categorías mesiánicas al horizonte conceptual y cultural andino; y por otra parte,

pensamos que los paradigmas de la utopía andina son opuestos a los que propiamente poseen las representaciones del mesianismo en la historia de occidente.

Es sobre todo J. Ossio quien inaugura con su obra *Ideología Mesianica en el mundo andino* (1973) una corriente de interpretación que sin fundamento alguno atribuyó a la obra de T. Zuidoma; y que lejos de argumentar tergiversa tanto el pensamiento mesiánico como el mismo pensamiento andino. “Hemos escogido el término de “mesiánico” la ideología del mundo andino. . . pues el tema central es la figura de un Principio Unitario” (p. XVI)

A ello añade una interpretación todavía más difícil de sostener: “la ideología mesiánica andina. . . fue anterior a la Conquista” (XVI), considerando que si “estos elementos en la tradición cristiana (el mesianismo Joaquinista del siglo XII) causaron impacto en el mundo andino fue posiblemente porque los campesinos redescubrieron en ellos su propia tradición escatológica” (p. XXI). Así mismo Ossio es todavía más incoherente al asociar la ideología mesiánica con una “concepción cíclica del tiempo” (p. XX) y en otro lugar en “una concepción estática del tiempo, un interés en el pasado” (p. 156).

En la misma línea de J. Ossio, O. Ferrero (1973: 419ss) en base a una exégesis tan dudosa como arbitraria identifica al Inkari con el Mesías ya que aquel como este es “creador de un Mundo primordial”(?).

Otros autores, John Earls (1973: 404), Wachtel (1973: 69) y sólo en un principio muy matizadamente F. Pease (1973), pero después de manera muy explícita (1982) se refieren también mesianismo andino. Una versión ecuatoriana (?) del tema nos ofrece K. Klumpp (1974).

En apoyo a esta misma posición L. Millones recurre al aven-

turado supuesto que “treinta años de evangelización bastaron para que el cristianismo se adentrara en la mentalidad indígena” (1973: 85). Más de acuerdo con A. Flores Galindo, para quien “las almas son siempre difíciles de reducir” (1987: 104) nosotros hemos demostrado como las mentalidades andinas son baluartes de “larga duración” (1988).

Nuestra argumentación se basa fundamentalmente en dos puntos principales: a) una determinada experiencia de la temporalidad y una consecuente concepción o ideología de la historia esencial al mesianismo son totalmente ajenos al pensamiento andino; b) relacionado con el hecho anterior, el mesianismo comporta una dimensión escatológica y soteriológica, cuya individualización es así mismo extraña a la cultura y socio-lógica andinas.

El modelo mesiánico de la tradición hebreo-cristiana supone una experiencia y representación de la historia muy particular en la civilización de occidente, cuya linealidad se encontraba determinada por su proyección hacia el futuro, hacia un futuro escatológico “al final de los tiempos” y por la espera y esperanza de un mesías salvador; siendo precisamente este carácter soteriológico el que de alguna manera daba sentido tanto a la historia como a su culminación.

En conclusión no sólo la ideología mesiánica y sus representaciones más características son incompatibles con el tradicional pensamiento andino, sino que contradicen el ideario y codificaciones de la utopía práctica de las culturas indígenas de los Andes. Y esto último tanto más que en la actualidad el mesianismo secularizado de occidente se encuentra muy cristalizado en la ideología de un progreso y desarrollo —las utopías de la modernidad, la “ciencia ficción” de las sociedades del futuro— frente a lo cual

la utopía andina presenta formas de resistencia y un proyecto de sociedad “diferente”.

3. Ideología, mito y utopía

Obligado nos parece completar esta capítulo tomando como interlocutor a uno de los autores que ha adoptado una posición más crítica en la discusión sobre la “utopía andina”. En un primer estudio Henrique Urbano introducía ya un debate de “Discurso mítico y discurso utópico de los Andes”, (1977) para regresar posteriormente a tratar la misma problemática precisando los puntos más polémicos en “Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes” (1982)

Obviamente concordamos con las objeciones de dicho autor al “mesianismo” andino, pero disentimos en su conceptualización de la utopía. En primer lugar, la orientación hacia el futuro, que en la tradición de occidente está asociada al pesamiento utópico, no tiene por qué sustantivar a la utopía. Si, según el autor, se entiende por utópico cualquier cambio en relación a la sociedad actual (1982: 495), no hay razón para que dicho cambio o pachacuti, de acuerdo precisamente a las categorías mentales andinas, tenga como modelo no una sociedad posible que todavía no existió sino lo mejor de ese pasado que la tradición andina sigue conservando y en referencia a la cual continúa interpretándose a sí misma. Por tal razón esta “idealización” del pasado además de un alcance utópico puede tener un carácter subversivo y no necesariamente reaccionario, en la medida que propone un modelo de sociedad y una experiencia histórica diferentes; y tampoco necesariamente tradicionalista, ya que en lugar de una fijación o de una vuelta al pasado puede ser entendido como una continua y actual reinvencción de ese pasado. De manera muy precisa habría que ver en ese proceso e intento de reconstitución de la

historia lo más original de la utopía andina. Y ello tanto más si consideramos que muchos de los contenidos de otras formas de utopía —en concreto la de T. Moro— han llegado a realizarse, a “tener lugar”, en un determinado futuro pero ya completamente desprovistos de su carácter utópico.

Según esto no habría tal contradicción evidente en los términos de “utopías retrospectivas” usados por Pease y Flores Galindo. Lo que la utopía (outopos) enuncia es la nei-espacialidad, es decir la no-existencia actual de una realidad; pero no excluye su temporalidad, es decir su existencia posible: y que como tal posibilidad puede ser pensada y objeto de experiencia. Que la realización de una posibilidad, mediatizada por un cambio haya de tener lugar (por necesidad lógica) en el futuro tampoco excluye que dicha posibilidad adopte una forma del pasado.

Quizás uno de los conceptos que más luz podría arrojar sobre la experiencia del tiempo en las culturas andinas, y de manera particular del tiempo en las culturas andinas, y de manera particular sobre este problema de las representaciones temporales en el imaginario utópico es el de *pacarina*. Esta noción de “origen” o “comienzo” parece poseer un carácter metatemporal en la medida que el origen o comienzo de una realidad cualquiera está siempre presente en dicha realidad a lo largo de todos los tiempos. “El origen es omnipresente y estará con nosotros en el porvenir” (Lionel Valle, “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui” 1982: 107).

Otro elemento determinante en la caracterización de la “utopía andina” es su carácter “práctico”, muy vinculado a la realidad de las culturas tradicionales de los Andes.

El hecho que sea en la memoria colectiva de los grupos andinos donde se ha ido acumulando experiencia del pasado y que

haya sido en los desarrollos de su cultura y formas de organización social donde han quedado transcritos e inscritos los procesos históricos, ha hecho que la utopía andina no pertenezca tanto al orden de la discursividad, y por ello que no haya sido objeto de una elaboración ideológica, sino más bien codificada en el imaginario semántico de las prácticas socio-culturales. Ya en esto veríamos una fundamental diferencia de forma, que justificaría la distinción propuesta por Urbano (1977: 95) entre discurso ideológico y “discurso utópico”. Nos inclinaríamos a ver en este grado cero de discursividad de las utopías andinas otra de sus características: ya que tanto su representación de sí mismas como la forma alternativa de sus posibilidades nunca es algo separado del cuerpo social de dichas culturas. Esto hace de las utopías andinas menos un discurso sobre que un discurso de dichas sociedades.

Más interesante nos parece la transición del mito a la utopía y por qué procedimientos se da tal transformación, teniendo en cuenta, como de manera acertada precisa Urbano (1977: 5), que el mito “es esencialmente un problema de lógica y no de cronología” de modo análogo, añadiríamos nosotros, a la utopía. La distinción radicaría en el que mientras el mito es la re-producción de un pasado en la memoria colectiva de un grupo en cuanto a un modo de producción de sociedad presente, y que confiera sentido a dicha sociedad, la utopía sería más bien esa misma re-producción del pasado en la memoria colectiva de las sociedades andinas para transformarlo en una alternativa del presente. Y si según esto, sólo podemos hablar de dos lógicas-sociales o dos “socio-lógicas” distintas, no propiamente diferentes, es porque las culturas andinas al no haberse dado una versión escrita de su historia, al no haber acumulado textualmente su memoria y experiencia del pasado, tampoco este pasado ha podido ser

separado por medio de una escritura del cuerpo social presente.

Por esta razón el modelo de las utopías andinas no puede tener contenidos del futuro; no se “ubica” temporalmente al cabo de las transformaciones históricas, sino en ese pasado tan asumido como sublimado, en el que las sociedades andinas se reconocen a sí mismas y con el que siguen identificándose. Y es por consiguiente el despojo de ese pasado, ya míticamente reproducido, lo que el hombre andino ha venido reivindicando hasta hoy. En este sentido se podría suscribir la observación de A. Flores Galindo (1987: 75) de que “la biografía de la utopía andina no está al margen de la lucha de clases, aunque también la trasciende.

Hay quizás otro factor que podría introducir una ulterior distinción entre mito (ideología) y utopía: el de las mediaciones prácticas o históricas, y que en la caracterización de las utopías andinas es particularmente relevante.

Lo que sustrae a la utopía de cualquier “idealización” o representación ideal, resultado de la evasión de una especie de deseo (de “wishfull of thinking”) colectivo, es su inserción como forma alternativa de una realidad presente, y por ello mismo objeto de prácticas sociales. Según esto la utopía sólo puede ser comprendida como un “producto social”. Incluso los “discursos” utópicos en occidente han supuesto y siguen suponiendo un proceso de transformación (de producción) de una forma de pensar las sociedades en otras formas alternativas de pensar las alternativas sociales es esta función mediadora de la práctica la que hace de la utopía algo realmente posible, no imposible o meramente ideal.

Este factor de la utopía adquiere una eficacia específica en el caso de la tradición y de las sociedades andinas en la medida que, como señalábamos antes, más que producir un discurso alternativo han codificado la alternatividad en sus mismas prácticas

socio-culturales, y en la reproducción y resistencia de una forma de sociedad que confiere a la "diferencia" una dinámica alternativa. Aquí habría que ver una solución a la aparente paradoja entre una "resistencia" que no es resistencia a cualquier cambio sino a una forma de cambio impuesto, y una "utopía" que en sus prácticas de cambio acometen una integración del pasado convirtiendo lo mítico en programa político. Y es porque mito y utopía en los Andes se ha hecho indisoluble de esa reproducción de lo andino sujeto desde hace casi cinco siglos a un violento proceso de desidentificación.

Quizás por esto, nos parece tan importante la reciente obra de A. Flores Galindo (1987), pues el biografar la utopía andina en el Perú ha puesto de relieve la distinta morfología de este trayecto utópico. De la misma manera habría que recoger las distintas intensidades que puede adquirir una tradición utópica como la andina muy sujeta a determinados ciclos: cuando los períodos de dominación o de asedio cultural arrecian las resistencias étnicas se refuerzan, mientras que en fases de tregua los contactos e intercambios culturales pueden entrar en distensión.

III. UTOPIA: MATRICES HISTORICAS Y PROYECTO POLITICO

Aunque las utopías andinas se arraigan en modelos mentales y de comportamiento anteriores a la presencia europea, será frente a ésta, y como un reto los "vencidos", que aquellas categorías mentales y lógicas sociales entran en una situación de crisis y adquieren un sentido o alcance utópico. Es esta forma de desafío que ha ido adaptando e interiorizando étnicamente el fenómeno andino lo que nos proponemos analizar aquí, tratando de

interpretarlo en lo que podríamos caracterizar sus “matrices históricas” (ya en las historia de “los vencidos”) y en su actual proyecto político.

1. Matrices históricas de la utopía andina: Garcilaso y Guaman Poma

Se ha convertido en un lugar común, sin duda por razones justificadas, recurrir a los dos principales cronistas “de raigambre indígena” para buscar en ellos las formas más originarias y específicas de este conflicto de dos mentalidades y de dos socio-culturas, en cuyo enfrentamiento germinaría lo utópico en los Andes.

El atractivo paradigmático de Garcilaso y Guaman Poma ha seducido ya a importantes autores, dando lugar a interesantes estudios; por ello no insistiremos en el hecho que desde experiencias personales y aun de contextos históricos muy diferentes, y a través de formas de discurso en cierto modo opuestas, las obras de ambos cronistas constituyen dos respuestas a la colonización. Lo que nos interesa cernir a continuación más que los temas centrales que ocupan dichas crónicas son ciertas constantes que, como “Leitfaden”, van respunteando sus ejes discursivos. Para ello hemos elegido el motivo de la perversión de la realidad colonial tal y como es percibida desde dos versiones, que al mismo tiempo constituyen dos niveles de la “visión de los vencidos” que podrán encontrarse conjugados a lo largo de la historia étnica. Mientras que Guaman Poma señala la realidad pervertida sobre la que se constituirá el imaginario de la resistencia y utopías andinas, Garcilaso de la Vega registra en la distancia del discurso que confiere sentido a dicha realidad los efectos perversos de la colonización.

a) “y anci está el mundo al revés” (762)

Como un estilo constante se encuentra esta queja de Guaman Poma atravesando las páginas de su crónica. Un paradigma temporal señala como una ruptura la violencia del cambio: “que en tiempo de los Ingas no avía adúlteras, putas, mal cazadas. Agora lo hay” (929 Cfr. 863). La diferencia entre el antes y el ahora, que lleva al Cronista a “dezir que hay mundo al revés” (409; Cfr. 449), se manifiesta no sólo en una perversión de las costumbres sino también en un trastocamiento de la sociedad: “De yndio tributario, mitayo, se hizo cacique principal y se llaman “don” y sus mugeres “doña”. Por ser perdida la tierra y el mundo. . .” (409).

Este pachacuti, la idea andina que se traduce por “el mundo al revés” se encuentra muy ejemplarmente ilustrada por el Cronista en el trastocamiento de los “curacas” o “señores principales” que los defensores de los indios se convirtieron en instrumentos de la colonización: “que los dichos caciques principales se hazen compadres. . . que los dichos caciques principales son muy crueles. . . y no ay remedio” (763)

Como señala R. Adorno en su Introducción la Nueva Crónica (p. XXXIX) “la cuestión de los ‘caciques falsos’ le obsesiona a Waman Puma, tanto más que el mismo autor se sintió víctima de una suplantación (Cfr. 1106 s).

Pero es revisando toda la sociedad colonial, en sus diferentes actores, instituciones y situaciones que Guaman Poma declina continuamente la misma observación: “Y no ay remedio” (497; 504; 510; 514; 518; 586; 614; etc.) (638; 471; 578).

“y no hay remedio en los pobres” (553) “Y anci se destruye todo el rreyno con color de llamarse propietario. Y no ay remedio en todo el rreyno. Y anci por ellos se ausentan

los yndios, indias" (578)

Lo que a los ojos de Guaman Poma hace "irremediable" la situación descrita no es tanto el hecho colonial ni su violenta dominación, sino un efecto fundamental: la desaparición del indígena. Un pasaje sirve de eslabón entre este y el otro motivo que constantemente surca la obra; "y anci se van acauando los yndios de este rreyno y no hay remedio" (607). En otras variables aparece el contenido de la misma queja: "y anci se destrue todo el rreyno con color de llamarse propietario y no ay remedio en todo el rreyno. Y anci por ellos se ausenta los yndios, indias" (578).

Para el pensamiento guamanpomiano el resumen de todos los depojos, de todas las violencias, de toda la extorsión de la fuerza de trabajo, de todos los procedimientos y defectos del "mal gobierno" colonial tiene como resultado último el despoblamiento de los Andes y la progresiva eliminación de los "yndios" (Cfr. 446). Hacia este tema obsesivo se vuelve reiteradamente el alegato del cronista, y también en este caso siga la suerte de los indios a la de los señores étnicos: "y aci se acava los señores principales y los pobres yndios se ausentan y se despuebla. Adonde auia en la becita general cien yndios tributarios, no ay dies, y ellos y sus ganados y haciendas se acauan". . . (931); "y los principales andan arrastrados y se muyere muy mucha gente de los yndios de este rreyno y se van acavandose los yndios en esta tierra" (485)

El preámbulo a la desaparición física del indio es significada por Guaman Poma a dos niveles de la sociología andina: por "ausentismo" y por el "despoblamiento" factores ambos de la destrucción étnica: "Y anci de tanto trabajo se ausentan" (556; 515; 552; 556); "Antes rrecrese más más daño en los pobres indios deste rreyno. De tanto trauajo se ausentan y se despuebla

la tierra”

Lo que también implica la definitiva extinción de los indígenas: “Y así se van acabando los yndios en este reyno y no hay remedio” (607).

De manera muy curiosa, y como un signo de la radicalidad de su utopía étnica, Guaman Poma se muestra implacable frente a una de las formas perversas que tiene esta liquidación del indio en los Andes bajo la colonización: el mestizaje. Que por “despoblamiento” y “ausentismo” se desestructuran los grupos indígenas, que la violencia colonial atenta contra la reproducción física de la etnia aparece como “irremediable” al cronista, pero el fenómeno del mestizaje, esa abdicación de lo étnico por parte de los mismos indios arranca de su pluma los más indignados reproches, ya que Guaman Poma veía en el proceso de mestización no sólo la liquidación de la cultura indígena sino también el término de una utopía andina.

En primer lugar condena el mestizaje como una forma y efecto de la violación colonial; “y andan robando sus haciendas y fornicando a las cazadas y a las donzellas las desvirga. Y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos pestiillos y no multiplica los yndios” (504 cfr. 526; 539; 556; 563).

Más aún, en el mestizo descubre Guaman Poma un nuevo enemigo del indio: “y las dichas mestizas son mucho más peores para las dichas yndias” (541). Lo más grave es que la producción del mestizaje frustra el proceso de reproducción étnica: “Y así no multiplica yndios en este reyno, sino mestizos y mestizas y no ay remedio” (565, 566; 931).

Esta si no masiva, por lo menos lenta pero constante evasión étnica, y el proceso de desidentificación cultural que encubre o por el que se hace eficiente, será incluso denunciada por las mis-

mas fuentes coloniales”. . . se cambia de apellido, se declara mestizos como artesanos” (AGI, Escribía la Cámara, 868A; Representaciones y quejas, AGN, XIII-18-7-4:f. 581v. Citado por Ann Zulawski: 1987: 184; Cfr. 1335; 138; 167; 171).

Es quizás el fantasma de la “malinchada”, la trición de la Malinche, según la interpretación mexicana del mestizaje y su origen, lo que agobia al Cronista y provoca toda agresividad? Sobre este problema, la posición de Garcilaso, él mismo mestizo, será diametralmente opuesta.

Por qué rehusa Guaman Poma ver en el mestizaje la síntesis de dos culturas y una prolongación viable de lo andino al interior de lo europeo? Quizás porque entre ambos proyectos societales hay una incompatibilidad estructural o porque dicha simbiosis no se hará sino en tales condiciones de desigualdad que a largo plazo acarreará la liquidación étnica de lo andino? En cualquier caso esta idea matriz del pensamiento de Guaman Poma trasciende su elaboración discursiva para plasmarse en la misma estructura icónica del texto; allí donde la imagen adquiere una prioridad semántica respecto de la escritura. En su análisis sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural de la “Nueva Crónica” Rolena Adorno (1981) muestra el permanente contraste con el que Guaman Poma semantiza los espacios españoles y los espacios étnicos. Esta radical separación entre ambas culturas es interpretada por la autora en la obra del cronista en base a dos razones fundamentales: ambos son recíprocamente ininteligibles (p. 102), y porque la cultura indígena representa la civilización mientras que la europea representa la barbarie (ibid).

La misma obra de Guaman Poma presenta un contrapunto a esta versión perversa del “mal gobierno” desde el cual se articula su propuesta de un “buen gobierno”, y donde nosotros veríamos

una codificación de la utopía andina en el cronista de Lucanas Andamarca: nos referimos al concepto del “multiplicación de los indios” que también como un “leit-motiv” recorre las páginas de la “Nueva crónica”.

Ya en la primera parte de la obra, tratando del régimen incaico se pone de manifiesto este ideal andino.

“En estos indios y yndias tenía una horden muy buena del servicio de Dios y multiplico de jente para hinchir la tierra de gente” (201).

Este eco casi literal del mandamiento bíblico —“hinchir la tierra”— es comentado en una nota al texto por Murra quien señala que este aumento de la población indígena era “una preocupación perenne de Waman Puma y de otros representantes de la civilización andina. Véanse las craciones recogidas por Cristobal de Molina, el cuzqueño y traducidas por Meneses (1964) (“Nueva Crónica”, Siglo XXI p. 1135: nota 203:1).

Se entiende que la queja de que los indios no se multipliquen aparezca siempre rimando todos los capítulos de la obra: y como una interpretación conclusiva de todos los asuntos: “Y anci no multiplica ni multiplicara, antes se acavaran los yndios deste rreyno” (520; 598) (3).

(3) En su original estudio, “Phaxsima y qullqi, Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí”, O. Harris (1987:257ss) muestra cómo el concepto de incremento, de multiplicación y de logro económicos se encuentran semantizados por la idea de fertilidad y de procreación. Según esta interpretación podríamos sugerir un esquema en base a una doble analogía de simetrías, que incluso podría ser generalizable más allá del horizonte aymara: vida/ciclo biológicos (del hombre y de la naturaleza) y vida/ciclo económico; orden agropecuario de la economía y el orden minero-monetario de la economía.

Ha sido en el encuadre de este tópico Guaman—pomiano donde hemos intentado mostrar lo que para las sociedades andinas ha sido el gran reto de la historia: enfrentar lo “irremediable”, el gran trastocamiento o pachacuti de toda la realidad anterior a la colonia, y seguir pensando la posibilidad de un proyecto étnico en la capacidad de “multiplicarse” de las sociedades indígenas.

En este sentido Guaman Poma establece las bases para un pensamiento moderno de la etnicidad como un proceso de reconstitución —de continua reconstitución étnica— no al margen sino al interior de la historia colonialista y capitalista. Ya que el mismo concepto y fenómeno de etnicidad “ha sido constituido por el mismo proceso histórico mundial que ha producido el capitalismo, el trabajo asalariado y la estructura de clases” (Jay O’Brien 1986: 905). En esta misma línea, como identidades sociales históricamente constituidas las etnicidades actuales están sujetas a determinaciones fundamentales que impiden preservarlas como artefactos de las estructuras tribales precoloniales, no siendo consideradas más que como pseudohistóricas, implícitamente basadas en modelos opuestos, no-capitalistas, de sociedad. Obviamente ello no significa que la etnicidad haya sido inventada por el capitalismo —o el mismo colonialismo—; sin embargo la organización étnica y el mismo proyecto utópico andino, no pueden ser entendidos sino en relación con los modernos conflictos sociales y en el contexto del desarrollo y de la crisis de los capitalismo periféricos.

b) “Ahora me dicen que ésta ya todo confundido” (Comentarios Reales, II, 160)

No es fácil definir ese “desde donde” se constituye y articula un discurso como el de Garcilaso de la Vega, para en función

de ello adoptar un criterio hermeneútico. Parece, sin embargo, evidente que el intento del Inca de pensar lo andino desde la tónica española, de la lengua castellana, de la cultura europea y del irremediable fenómeno colonial constituye una cierta utopía, que como modelo no deja de tener su actualidad. Es, quizás, la realidad de lo andino al interior de su propio discurso, el que nos obligaría a nosotros a decodificar su sentido al nivel del mismo lenguaje: el lenguaje como conflicto y la lucha semántica como lugar donde una realidad, la andina sigue afirmando su significación.

También en este caso hemos recurrido el análisis de un nivel subliminar del discurso de Garcilaso de la Vega reconstruyendo un motivo que se encuentra difuso en la intratextualidad de su obra: la economía política de la denominación.

Aunque desde un enfoque diferente, el del antagonismo cultural, ya Guaman Poma había intuido una relación entre “el aumento de los indios” y el saber letras (Cfr. 782), Garcilaso, de la misma manera, señalando el recíproco desentendimiento entre lo andino y lo español (“... era causa que el indio entendiese mal lo que el español le preguntaba y el español entendiese peor lo que el indio le respondía” (I, L. 2, c. VI), va a denunciar que los colonizadores no enseñen letras a los vasallos (Cfr. II, L. 7, cI y II, L. 8, C. VIII).

Siempre de manera, si no velada discreta, Garcilaso asocia la permanencia de lo andino a la conservación de la lengua, y por ello insiste en “que no se debe permitir que se pierda la lengua general del Perú” (II, L. 7, C.I). Pero tampoco deja de advertir que el colonizador trueca la realidad andina al trastocar las letras que la designan (II, L.8, c. v). El tema es obsesivo en el cronista y reincide en él con frecuencia: “De este paso y de otros

muchos que apuntaremos se puede sacar lo mal que entienden los españoles aquel lenguaje” (II, L. 6, c. XXIX). A este respecto cabe, sin embargo, preguntarse si se trata de pruritos lingüísticos, de un mero nominalismo, o si tras los usos del lenguaje lo que está en cuestión es un uso de la realidad, y si el debate de los significantes no recubren también la realidad significada.

No es en modo alguno extraño que Garcilaso haya conferido al uso del lenguaje un poder de significación que va más allá del carácter performante que pueda tener la palabra. De ello es ilustrativo esa especie de tabú diferencial que atribuye al verbo *milluy*, ya que hace referencia a un oficio exclusivamente masculino, mientras que el verbo *buhca*, tejer, sólo será empleado por las mujeres (Cfr. II, L. 6, c. XXV). Esta misma sociología de la designación es muy sutil y astutamente trasladada por el cronista a una política comunicacional, cuyas referencias al contexto de la administración colonizadora resultan harto evidentes: “Querían los Incas que sus vasallos les hablasen boca a boca (a lo menos personalmente, y no por terceros)” (II. L. 7, C.I).

De hecho, es en el reverso de esta situación lingüística donde Garcilaso explicita el fondo de su pensamiento, y cuyo alcance polémico pone de relieve la utopía del proyecto étnico:

“Y aun los mestizos, mis compatriotas, se van ya tras ellos en la pronunciación y el escribir, que casi todas las dicciones que me escriben de esta mi lengua y la suya vienen españolizadas, y no se aprovecha, por el común de corromperse las lenguas con el imperio y comunicación de diversas naciones” (II. L.G, c. XXIX).

Es importante que en esta discusión política en torno al sentido, subcutáneo al texto de los Comentarios Reales, el autor no excluye la adopción del castellano por indio, como por otra parte

fue su caso, pero mantiene como un principio de identificación el empleo de la propia lengua, precisamente en razón de su eficacia significante. En esto veríamos nosotros cifrados la utopía étnica de Garcilaso: “Todos los indios que, obedeciendo a esta ley, retienen hasta ahora la lengua del Cuzco, son más urbano y de ingenios más capaces los demás no lo son tanto” (II, L. 6 c. XXXV). Si tomada en sus términos más literales la argumentación del cronista puede parecer ingenua no lo es en referencia a los presupuestos con que evalúa la disyuntiva lingüística en la que está en juego el mismo futuro étnico. Ya que entre “olvidar su lengua y aprender la ajena” (II, L. 6, c. III), se abre ante el indígena andino la alternativa de dos destinos: la civilización o la barbarie.

Nos parece que es a la luz de esta razón significante que se requiere comprender no sólo la insistencia de Garcilaso en la conservación de la lengua, como topos de la auto-comprensión de la etnia, sino también el motivo y objetivo de su obra. En un curioso pasaje de ella se pregunta a cuál de los actores de la historia, quienes la hicieron o quienes la escribieron, se debe más el uno al otro, y “porque (los indígenas de los Andes) no tuvieron letras no dejaron memoria de sus grandes hazañas y agudas sentencias” —por eso añade— “Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han quedado porque no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo”. . . (II, L.7,c. VIII).

Esta cuestión lingüística, así planteada por Garcilaso de la Vega hace cuatro siglos, no ha perdido vigencia en el actual horizonte andino, y su planteamiento sigue siendo crucial en la medida que el fondo del problema no se sitúa tanto, como continuamente señala el cronista, al nivel del habla, de la palabra y la comunicación, cuanto al nivel del significante y del poder de la denominación. ¿Se podrá seguir pensando en las culturas indígenas andi-

nas (entendiendo la cultura como un sistema de significación), desprovistas estas de su propio modelo de significantes y de producción de sentido condensado en el lenguaje? En qué medida puede existir y reproducirse socialmente un grupo humano particular sin producir su sociedad (su propia lógica social), y por consiguiente desprovisto de un poder de denominación particular? Sin esta capacidad propia de denominación y de significación un grupo socio-cultural no podrá representarse y auto-comprenderse como “diferente”; y tampoco podrá enunciar al “otro” en un lenguaje diferenciador.

Podría ser muy restrictivo o reduccionista el ligar el destino de los grupos y culturas andinas a la conservación de su lengua, aunque de hecho la permanencia de lo andino sigue asociada, sobre todo en sus enclaves de resistencia más tenaces, a la conservación de la lengua. Sin embargo el programa utópico que se esboza en los Comentarios Reales, es más perspicaz y también más coherente al definir la cuestión lingüística en términos de una economía política del significante y de la denominación de una socio-cultura. Es a este nivel donde los pueblos andinos siguen manteniendo junto con la lucha étnica una lucha lingüística; la que no deja de incluir ni la lucha de clases ni esa otra lucha de resignificaciones y red denominaciones.

Esta retrospectiva de Garcilaso de la Vega nos muestra no tanto la actualidad de su pensamiento cuanto las raíces históricas que poseen las actuales utopías andinas; es su mantenimiento lo que permite hoy a los grupos andinos seguirse pensando y proyectando en el futuro.

2. La utopía andina en la historia del “otro”

Porque todavía hoy en las sociedades andinas el destino de

los individuos se encuentra regido por el pasado del grupo, y la renuncia al lenguaje es la confesión de un fracaso, la utopía étnica de los Andes sólo puede ser entendida (teniendo lugar como pura temporalidad) en la historia del "otro". Esa historia que como señalábamos más arriba, es constitutiva del mismo fenómeno étnico, y sólo al interior de la cual un grupo socio-cultural puede practicar el difícil discurso de la "diferencia".

Frente al "acto de nominación extendida" (Todorov, 1982: 35), que supuso el descubrimiento americano, y a este otro acto de escritura continuada, que se inició con la Colonia, a las sociedades andinas no les quedó otro margen de afirmación que seguir increbiendo y reinscribiendo en sí mismas y en su entorno más inmediato ese discurso (propio de las sociedades sin escritura) materializado en la memoria colectiva, regulado en sus formas y en sus funciones, y por ello siempre (re)citado, y que abarca el conjunto de normas y de valores, de símbolos y significantes que son objeto de una tradición y aseguran la identidad del grupo socio-cultural.

Los pueblos andinos, como posiblemente todos aquellos que a partir de un coloniaje estuvieron sujetos a una historia de dominación, han vivido de manera continúa y oscilatoria entre la exotopía (usando el término de Bathkine) de una alteridad no reconocida o rechazada y una identidad susceptible siempre de ser integrada y por ello también abolida.

La utopía andina, nutrida más de esa memoria del pasado inscrita en la historia de dominación del "otro" que un imaginario futurista se manifiesta hoy como una voluntad de vivir la diferencia en la igualdad. Y en esta perspectiva es donde las culturas de los Andes siguen reinstalando el mito en la historia, no ubicándose al margen de ésta, y encontrando o reinventando formas de identidad que no les impida compartir la lucha de su propia

resistencia étnica con la lucha de clases.

Quizás por ello el problema en los países andinos comienza a plantearse de otra manera, al haber dejado de ser el pasado de los “vencidos” lo que garantiza el futuro de los “vencedores”; ya que el futuro incierto de las sociedades nacionales, proyecto de desarrollo, ya no es posible a costa de los grupos indígenas. Es esta producción de futuro, que caracteriza a las formaciones socio nacionales, lo que ha entrado en crisis. Pero crisis de futuro y crisis de crecimiento que lejos de ser generadoras de utopías siguen pensándose desde esa colonial maquinaria de producción de desigualdad en cuyos engranajes quedaría aniquilada toda posible “diferencia”.

Es sin duda en este sentido que lo andino en cuanto tal, y el mismo proyecto (entendiendo en este caso proyecto no tanto como una planificación del futuro cuanto como la prolongación de un pasado), puede representar un modelo de utopía; es decir la forma de producción (y reproducción) de una “diferencia”. En otras palabras es un modelo de pensar diferente, o desde otros parámetros otras posibilidades, o formas alternativas de la realidad y la historia.

Es así mismo dentro del paradigma de la “diferencia” que emboscada en la historia de la utopía andina se plantea la cuestión de la identidad étnica. Sin embargo dicha cuestión de la identidad étnica no aparece como objeto de un planteamiento tético en el caso andino por dos razones: a) porque no es el resultado de una sublimación de la pérdida del sentido (Kristeva, 1976) de la propia función identificadora, b) y porque en la misma historia de “la resistencia andina” (Galo Ramón, 1987) la propia identidad aparece sobredeterminada por una profunda y permanente confrontación con ese “otro” omnipresente porque dominante.

El vincular la utopía a la identidad en los Andes (mérito de Flores Galindo, 1987) nos enfrenta tanto a la historia de las sociedades andinas como a su proyecto político más actual, en la medida que la identidad étnica: a) no es tan sólo la síntesis de los factores culturales que desde el interior de un grupo social le diferencia de los otros, sino más bien se constituye formalmente, (desde el exterior), desde esa “otra” sociedad y cultura, en cuya relación/enfrentamiento se (auto) reconoce y afirma constantemente; b) en una dimensión diacrónica asegura la reproducción de una masa socio-cultural propia y relativamente homogénea, no necesariamente la misma pero sí “diferente”.

Es este sentido muy preciso, señalábamos más arriba, es que lo étnico se constituye (y la cuestión étnica se plantea), no en sí misma sino desde el Estado y la sociedad nacional.

Ahora bien, aun considerándolo codificado y mediatizado en la actualidad de la “forma social” (prácticas, objetos e instituciones culturales) de los grupos indígenas andinos, se puede propiamente hablar —y en qué términos— de un proyecto étnico? La cuestión es relevante si se tiene en cuenta dos fenómenos: a) que los grupos andinos más que articulados hacia el futuro, proyectados hacia el porvenir y planificando a mediano y largo plazo las condiciones de su existencia tienden a hacer de ésta una planificación más bien inmediata, procesando su presente en referencia del pasado; b) y que, como pudimos observar más arriba, identidad y utopía en el mundo andino poseen un carácter “retrospectivo”, tanto por la identificación con su pasado como por la integración de este a las posibilidades del presente.

Según esto, la misma codificación de un proyecto étnico no sería una “proyección” etnocéntrica de nuestras mismas categorías de representación temporal a una cultura, cuya utopía precisamente no consiste en pensarse tanto en términos de proyecto

¿Cuanto en términos de retrospectión?. Si de alguna manera se representan las sociedades indígenas su proyecto y las categorías del cambio es más bien en esa voluntad colectiva de seguir siendo idénticos a sí mismos y “diferentes”. Por eso aun articulados al capital, al Estado y a la sociedad nacional se reproducen emboscados en esa marginalidad de la “diferencia”, de la que han hecho y siguen haciendo desde hace cinco siglos su propia utopía; y lo que es más un modelo utópico para las mismas sociedades nacionales. Lo que está, pues, en juego en los Andes es como ser indígena hoy y mañana; no más allá va al proyecto andino; el que de alguna manera sigue siendo “la victoria de los vencidos”.

Se agotó el cerro de Potosí, se terminaron las encomiendas, quebró el sistema obrajero, los campesinos abandonaron las reducciones y al fin se acabó la Colonia; después vino la república sin que con ella nada cambiara para los indios, y con ella la nueva forma de hacienda también llegó a descomponerse: más modernamente ni los sucesivos boom (cacaotero, bananero, petrolero, camaronero. . .) parecen haber afecto al indígena como tampoco los tumbos y retumbos económicos de crisis, inflaciones, devaluaciones y colapsos de la deuda externa, o las continuas pendulaciones políticas entre democracias y dictaduras. Es a esta inalterable presencia de los étnico/andino en la historia del “otro” que nos atrevemos a llamar utopía, o la “victoria de los vencidos”.

BIBLIOGRAFIA

- ABERCROMBIE, Thomas Articulación y doble etnogénesis. Paper prepared for 1986 SSRC, Symposium on Reproducción y Transformación en los Andes, Quito 1986.
- ADORNO, Rolena "On pictural language and the typology of culture in a New World Chronicle" en *Semiotica* Vol 36-1/2: 51-106, The Hague, 1981.
- ARGUEDAS, J. M. "Puquio, una cultura en proceso de cambio" *Revista del Museo Nacional*, t. XXV p. 84-232, Lima, 1956.
Peruanicemos el Perú, Amanta, Lima, 1970.
Tres versiones del mito de Inkari" en J. Ossio, Lima, 1973.
- BOURRICAUD, F. "El mito del Inkari", *Folklore americano*, 4: 178-187, 1956.
- BRADBY, Barbara "Resistance to cepitalim in the Peruvian Andes" en D. Lehman Cambridge University Press, 1982.
- CURATOLA, M. "El culto de crisis del Moro Oncoy", *Scientia et Praxis*, 12:54-63, 1977/78.
"Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Ongoy a Inkari", *Allpanchis*, No. 10: 65-92, 1977.
- CHIRIBOGA, M. Avances de Investigación sobre estrategias socio-económicas de los campesinos indígenas, Doc. CAAP, Quito, 1987.
- DUVIOLS, P. Cultura Andina y Represión, Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, Siglo XVII, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1986.
- ESPINOZA SORIANO, W. "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara 1596", en J. Ossio, Lima, 1973.
- FERRERO, O. "Significado e implicaciones universales de un mito peruano" en J. Ossio, Lima, 1973.
- FIELD, L. Los sistemas Norandinos de cultivo entre 1977 y 1986, Doc. CAAP, Quito, 1987.
- FLORES GALINDO, A. Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes, Lima, 1987.

- FLORES GALINDO, "¿Qué es la utopía andina?", El Caballo rojo, 111, A y BURGA, M. año III: 12-13, 1982.
- FLORES GALINDO et al. Comunidades campesinas. Cambios y permanencias, CESS y CONCYT, Chiclayo/Lima, 1987.
- GARCILASO DE LA VEGA, Comentarios Reales, Edic. Biblioteca de el Inca Ayacucho, Venezuela, 1976.
- GOLTE, J & CADENA, "La codeterminación de la organización social M. de la andina", Allpanchis, XIX, n. 22: 7-34, 1983.
- GONZALES DE OLARTE, E. Economía de la Comunidad Campesina, IEP, Lima, 1984 (1986)
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. Nueva Crónica y Buen Gobierno (1914), Siglo XXI, México, 1980.
- HARRIS, O. "Labour and produce in an ethnic economy, Northem Potosi, Bolivia", en D. Lehman, Cambridge University Press, 1982.
- "Phaxsima y Qullqi. Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí" EN HARRIS LARSON, TANDE-TER 1987
- HARRIS, O: Larson, B.: La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI A XX CERES, La Paz, 1987.
- HERNANDEZ, M; LEMLIJ, M; Entre el mito y la Historia. Psicoanálisis y MILLONES, L; PENSOLA, A: pasado Andino, Lima, 1987.
- ROSTWOROWSKI, M.
- KLUMPP, Kathleen, "El retorno del Inga: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina "Cuadernos de Historia y Arqueología, n. 41. Guayaquil, 1974.
- KRISTEVA, J. "El tema en cuestión", en Lévi-Strauss, La Identidad Barcelona, 1981.
- LANTERNARI, V. "Désintégration culturelle et processus d'acculturation", Cahiers internationaux de sociologie. 117-132, 1966.
- LASTRES, J.B. Historia de la medicina peruana, Vol. 1. Imprenta Santa María, Lima, 1951.
- LEHMAN, D. Ecology and Exchange in the Andes, Cambridge University Press, 1982.

- MARX, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador, 1857-1858), Siglo XXI México, 1971.
- MILLONES, L. "Un movimiento nativista del Siglo XVII. El Taqui ongoy", Revista Peruana de Cultura, n. 3: 134-140, 1964.
 "Nuevos aspectos del Taki Ongoy", en J. Ossio, Lima 1973.
- MOLINA (de Cuzco). Relación de las fábulas y ritos de los Incas (1575), Cristóbal de colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, serie 1, tomo I, Lima, 1916.
- MURRA, J. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades andinas" en Formaciones económicas y políticas del mundo andino, IEP, Lima, 1975.
- O'BRIEN, Jay "Toward a Reconstruction of Ethnicity: capital expansion and cultural Dynamics in Sudan" American Anthropologist, v. 88, n. 4: 898-907, 1986.
- ORTIZ RESCANIER, A. De Adaneva a Inkarri, Lima, 1973.
- OSSIO, J. "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y del espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca", Actes du XLIIe Congreso International de Americanistas (Paris) 4: 377-396, 1978.
 Ideología mesiánica del Mundo Andino, Lima, 1973.
- PEASE, F. "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavélica", Revista del Museo Nacional, 40: 221-252, 1974.
 Del Tawantinsuyu a la historia andina, Lima, 1978.
 El pensamiento mítico Antología, Lima, 1982.
 "Mesianismo Andino e identidad étnica", Cultura, n. 13 (Revista del Banco Central), Quito, 1982.
- PIEL, J. "Le case andin ou le refus durable du salarial forme de mise au travail des réserves de main-d' oeuvre indigene du XVI au XIX siecle" en Les salarisations ambigues. Carnets des Ateliers des Recherches, IHEAL, n. 7., 1986.
- POLO DE ONDEGARDO, J. Los errores y supersticiones de los Indios . . . (1559), colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Serie 1, Tomo III, Lima, 1916.

- RAMON, Galo La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800, Quito, 1987.
- SAIGNES, Th. "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)" en Harris, Larson, Tandeter, CERES, La Paz, 1987.
- SANCHEZ, Rodrigo "The Andean economic system and capitalism" en D. Lehman, Cambridge University Press, 1982.
- SANCHEZ PARGA, J. La organización social andina: entre taccionalismo y solidaridad. Doc. CAAP, Quito, 1984.
- La Trama del Poder en la Comunidad Andina, CAAP, Quito, 1986.
- Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la cultura andina, CAAP, Quito, 1988.
- SANCHEZ PARGA, J & "Yanahurco 1984-86: las caras ocultas del conflicto étnico", en Ecuador Debate, n. 12: 213-246, 1986.
- SANTANA, R. El Campesinado Indígena frente a los desafíos de la modernidad, CAAP, Quito, 1983.
- STERN, Steve; "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos", en Harris, Larson, Tandeter, La Paz 1987.
- TODOROV, Tzvetan La conquete de L'Amérique. La question de L'autre, Seuil, Paris, 1982.
- URBANO, H.O "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes", Allpanchis, X, n. 1: 3-14, 1977.
- Mythe et utopie. La représentation du temps et de l'espace dans les Andes péruviennes, Université Laval, Quebec, 1979.
- "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkari. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", Allpanchis, 17-18. 77-104, 1981.
- "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes, Allpanchis, XVII, n. 20: 33-84, 1982.
- VALLEE, Lionel "El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yanqui", Allpanchis, XVII, n. 20: 103-126, 1982.
- WAXHTEL, N. Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570), Madrid, 1976.

ZAVALETA-MERCADO, R. Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI, México, 1986.

ZUIDEMA, R.T. "Observaciones sobre el Taqui ongoy", Historia y Cultura, n. 1: 37s, 1966.

ZULAWSKI, Ann "Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el Siglo XVII", en HARRIS, Larson, Tandeter, CERES, La Paz, 1987.

LA AUSENCIA DE UTOPIA COMO COMPONENTE DE LA CRISIS URBANA

Fernando Carrión M *

I. INTRODUCCION: la necesidad de repensar la ciudad desde un futuro deseado.

Este trabajo se inscribe en la corriente que plantea la necesidad y la actualidad de repensar la ciudad latinoamericana (Hardoy, 1986), en términos de que emergen y se expresan nuevos sectores urbanos (pobladores, mujeres, obreros, "informales"), se desarrollan nuevas temáticas (salud, ecología, violencia), y nuevos objetos de investigación se consolidan. También repensarla en función de nuestro quehacer investigativo y como agentes sociales inmersos en ella. Queremos plantear una reflexión que pueda aportar en la construcción colectiva de una nueva interpretación

* Investigador de CIUDAD

de los procesos urbanos y que tienda a buscar su transformación. Poco ha sido el tiempo que nos hemos dado para reflexionar respecto de su real desarrollo y mucho menos el que nos hemos dado para pensar en sus perspectivas y en el futuro de la ciudad.

Las ciudades latinoamericanas y ecuatorianas cambian acelerada y permanentemente, son un proceso en constante transformación (1). Esta realidad cambiante nos obliga, a su vez, a transformar los conceptos que la acompañan, por tanto, a repensarla permanentemente. Los conceptos que se usaban para interpretar "la ciudad" de principios de siglo o incluso la que existía hace no más de dos décadas, no nos sirven para explicar la ciudad actual. De alguna manera, estamos bajo la presencia de "otra ciudad" que exige otros conceptos que la expliquen.

Repensar la ciudad latinoamericana se convierte en un imperativo que proviene de las exigencias impuestas por la misma realidad y de las limitaciones que los desarrollos teóricos han mostrado. Más aún cuando ciertos procesos no "han sido tomados en cuenta" a la hora de definir las conceptualizaciones, o estas no han sido capaces de percibir la emergencia de nuevos problemas, ni a los viejos remozados: allí por ejemplo, las problemáticas que se presentan alrededor de la droga, o la reducción de la presencia estatal en las políticas urbanas, que ha dado lugar a que sea la sociedad civil, bajo múltiples mecanismos, quien la desarrolle.

La urbanización ecuatoriana tiene mucho que aportar en esta perspectiva porque, sin duda, su sola consideración enriquecerá las discusiones que en este momento se desarrollan. La realidad

(1) Ciudades que nacieron hace no más de 20 años como Santo Domingo, Quevedo, Machala, Lago Agrio; otras que se redefinieron totalmente como Quito, Guayaquil, Ambato, y otras que tienden a estancarse o incluso a desaparecer como Otavalo, Alausí, Guaranda.

pluricultural y pluriétnica, propia del mundo andino, permitirá, por ejemplo, formular aportes alrededor de los llamados economismos, culturalismos, multidimensionalidades de las definiciones sobre la problemática urbana.

Es necesario este repensar porque, por un lado, las “teorías de la urbanización” nos han mostrado sus limitaciones; lo cual significa que, si bien sus aportes han sido significativos, no es menos cierto que en la hora actual muestran insuficiencias. Así, por ejemplo, la teoría de la urbanización dependiente tuvo la virtud de mostrarnos el carácter particular de la urbanización latinoamericana, al menos en oposición a la de los países “metropolitanos”. Pero cayó en una propuesta demasiado general y reduccionista que condujo a la pérdida de la riqueza contenida en la complejidad, por ejemplo, de la subregión Andina (2).

Y, por otro lado, porque las visiones empíricas han ido cobrando cada vez mayor peso a través de los estudios de caso o del particularismo extremo. La definición de lo urbano, en estas corrientes, empieza a tomar cuerpo asociada a “lo local”, con lo cual se pierden los intentos globalizadores desarrollados por las teorías urbanas que se inscriben en las perspectivas del conflicto (weberiano) y de las contradicciones sociales (marxistas).

Dentro de estos planteamientos, “lo local” es visto como recorte de un territorio más amplio, nunca especificado y generalmente asociado a lo urbano. De esta manera, tiende a ser concebido como un ámbito micro de la sociedad global, donde no median relaciones entre estas dos instancias pues la una se reproduce en la

(2) Para tener una visión más completa del carácter de la urbanización en los Países Andinos se pueden revisar los trabajos de Calderón, F. (1984) para Bolivia; Jaramillo (1987) para Colombia; Carrión, F. (1987) para Ecuador; y Calderón J. (1985) para Perú.

otra. Por esta vía, "lo local" no tiene perspectiva y presenta rasgos, más bien, de resistencia al cambio. En este marco se ubica el fortalecimiento a los municipios y la descentralización del poder propuestos por el Banco Mundial y ciertos organismos internacionales que tan en boga se encuentran en América Latina. En lo político, ello implica centralizar decisiones y descentralizar los conflictos, mediante la búsqueda de una mejor racionalidad administrativa y la aplicación de una política armónica entre el "poder central" y el "local". Y en lo económico, la difusión del mercado y su lógica al conjunto del territorio lo cual, por los procesos de concentración del capital y de la urbanización, no ha podido generalizarse.

Es el momento del repensar la ciudad porque existe un cúmulo de experiencias, tanto de investigación cuanto de aplicación política, que requieren un grado de reflexión. No se puede seguir postergando la sistematización de experiencias tan ricas y diversas como las de la administración municipal (Sancho, 1986); la creciente forma de protesta a través de los paros locales o regionales (3); las migraciones temporales, que evidencian una nueva forma de articulación entre el campo y la ciudad (Mauro, 1986; PISPAL - CIUDAD, 1987); las estrategias de inserción residencial de los sectores populares (Carrión F., 1987). Tampoco se puede dejar de lado el creciente efecto que están generando en los procesos urbanos la droga, las violencias, las políticas de ajuste, la presencia multi-étnica, etc., elementos que, de alguna manera, han introducido factores adicionales de análisis.

(3) La emergencia de los paros cívicos en Colombia provocó inicialmente un desconcierto dentro de los analistas políticos ortodoxos, al punto de que buscaron "asimilarlos a las luchas propiamente obreras, incluso sindicales, probablemente para cobijarlos bajo los criterios tradicionales de legitimidad revolucionaria". (Jaramillo, 1986, 275).

Pero mucho menos podemos dejar de interrogar al conjunto de países de América Latina, como interrogantes de la región. Los procesos históricos que viven Cuba (4) y Nicaragua (5) no pueden ser marginados por aquellas políticas imperialistas que pretenden dividir a América Latina, como tampoco por aquellas concepciones que los segregan por considerarlos excepciones. Son realidades nuestras que deben formar parte de este repensar, más aún si tomamos en cuenta la fuerza que se puso en la propuesta de que la salida a la hipertrofia urbana sólo podía prevenir de los cambios en la sociedad. Pero no sólo por ello, sino también porque las transformaciones producidas y los errores cometidos merecen ser discutidos. En ese tenor, lo sucedido en Chile, tanto en el período de la Unidad Popular como en el régimen dictatorial de Pinochet (Rodríguez, 1986), o la administración de Lima por Izquierda Unida (Chirinos, 1986) pueden ser experiencias aleccionadoras de mucha riqueza.

A este conjunto de ejemplos históricos deben incorporarse ciertos fenómenos como la conversión en un continente con población predominante urbana, la potenciación de los problemas urbanos, la magnitud de la crisis urbana y económica, la ofensiva con nuevas características por parte los organismos financieros mundiales, la ausencia de política urbana, la carencia de alternativas que muestran también una crisis de utopías.

-
- (4) No puede dejar de preocuparnos las propuestas de reforma urbana, la política de vivienda, la dotación de los servicios colectivos, la configuración regional del territorio, etc. desarrollados en el proceso revolucionario de Cuba (Hardoy y Acosta, 1971).
 - (5) Por ejemplo, los procesos urbanos en los contextos de la guerra o el papel del espacio en la guerra, la conformación de un nuevo sistema de asentamientos humanos sobre la base de la emergencia de una nueva hegemonía popular, etc. (Martínez, 1986, 332).

Es, entonces, tarea de hoy, una necesidad y un imperativo, el repensar la ciudad latinoamericana. Un repensar que, obviamente, implica discutir y redefinir nuestro quehacer investigativo y nuestra esencia como agentes sociales.

En esta perspectiva se inscribe el siguiente trabajo.

2. LO REAL: la crisis urbana (6)

Desde hace algunos años, en América Latina la lógica de acumulación se ha desplazado del campo a la ciudad, como consecuencia de la aceleración del proceso de urbanización: paso de las formas de acumulación semicolonias o primario exportadoras a las nuevas de sustento urbano industrial, teniendo como base al hecho de que la plusvalía extraída de los sectores minero y agrícola, que anteriormente fluía directamente hacia los centros metropolitanos, comienza a ser acumulada localmente a través del desarrollo, aunque incipiente, de la industria, de la banca, del comercio, etc. (Quijano, 1975), es decir de actividades con base urbana. De allí que no cause sorpresa que ahora la población sea, también, predominantemente urbana.

De esta manera, la ciudad actual es enteramente diferente a la que existía hasta no hace muchos años: nacen ciudades y otras

(6) "Entendemos por crisis urbana a la agudización de la contradicción entre relaciones de producción y la socialización de las fuerzas productivas (la ciudad, a más de ser una fuerza productiva es el lugar privilegiado donde se concentran), que se expresa al momento en que la organización territorial, en todas sus manifestaciones, no puede cumplir con la amplia gama de requerimientos impuestos por el desarrollo histórico del resto de la sociedad". (Carrión, F. 1987).

se redefinen o estacan. Existe una nueva forma de organización territorial, una nueva organización social urbana con presencia significativa de movimientos sociales urbanos (7) y nuevas formas de capital como el de promoción. Hay una nueva administración urbana que no es de exclusiva competencia municipal y es más de tipo empresarial.

Es una ciudad segregada social, étnica y espacialmente. Es una ciudad antidemocrática, es una ciudad pluricultural. Su proceso excluye del beneficio de la urbanización a miles de habitantes y, lo que es más grave, se agudiza permanentemente y a niveles superiores: territorial, económico, social, cultural, político. En otras palabras, el modelo de desarrollo urbano actualmente vigente tiende a producir y acrecentar esta situación.

La lógica a partir de la cual pretende la ciudad ha mostrado sus limitaciones: así, por ejemplo, las relaciones campo-ciudad son relaciones harto más complejas que la tradicional reducción a contradicciones y/o continuos (8); o la consideración de la urbanización a partir de criterios ecológicos-demográficos, entre otros. Sin embargo es muy poco reconocida como tal.

Por qué y cómo se desarrolla este tipo de urbanización?

La configuración regional deducida de la geografía y de la resistencia social al desarrollo capitalista definen en mucho las

-
- (7) Nos estamos refiriendo a organizaciones alrededor del problema del inquilinato, a los comités barriales, a las cooperativas de vivienda, a los clubes deportivos, a las organizaciones de los sin casa y con casa, entre otras.
- (8) "La multiplicidad de biparticiones de oposición y hasta de complementaridad (que no sería una dualidad propiamente dicha) y la constante creatividad del mundo andino, nos obligan a abandonar esquemas preconcebidos para su abordaje y comprensión". (Ramón, 1985, 144).

peculiaridades del tipo de urbanización. No se puede señalar taxativamente la existencia de procesos plenos de aculturación ni tampoco la presencia total de relaciones de producción capitalistas, pero sí que el desarrollo capitalista, a la vez que destruyó ciertas relaciones, también adecuó, subordinó y redesarrolló, conflictivamente, formas no capitalistas de producción, sobre todo campesinas y de economía "informal urbana". Estas relaciones sociales se dieron no sólo por la imposición del capital étnico-culturales no capitalistas típicas de culturas indígenas y subordinadas (Calderón, 1985, 24).

El peso de los Andes ha jugado un rol sustancial en la constitución regional. Así el altiplano, los valles, el llano, la costa son geografía, cultura y economía; son ecología con carga económica y cultural. Pero también en términos de la apropiación simbólica del espacio por la población, en el desarrollo de economías campesinas, en la constitución del poder, en la formación de movimientos sociales con identidades peculiares, etc.

Este tipo de urbanización tiene una secuela intraurbana que se relaciona con los siguientes aspectos:

1. Una organización territorial que tiene características especulativas excluyentes. El precio de la tierra crece sobre la base de una expansión urbana sin requerimientos sociales reales: la mayor parte del suelo urbano es vacante, es libre, es de uso especulativo.
2. Una organización social donde prima la demanda económica sobre la social y en la que tiende a recaer con más fuerza el peso de la reproducción. Se multiplican las estrategias de sobrevivencia, ante la carencia de alternativas.
3. Una administración urbana en crisis: económica, de legiti-

midad, de representatividad. El municipio ha entrado en procesos de privatización y de pugna intraestatal (clientelismo). La ausencia de política urbana es el signo dominante. Las políticas sociales se reducen, las tarifas de los servicios se incrementan, las inversiones se contraen.

Este tipo de urbanización ha terminado por hacer crisis. Ya no es posible que la ciudad se siga (sub)desarrollando así. La crisis urbana se manifiesta a través de una problemática múltiple, que logra superar los ámbitos tradicionales de "lo local".
Cuáles son los problemas urbanos principales?

Desarticulación de la estructura urbana en su totalidad, que se expresa en los problemas del transporte, en la crisis de centralidad, en la carencia de servicios y equipamiento colectivo, en el desborde de la capacidad de control municipal (9), en el déficit de vivienda (10), en el desempleo y subempleo (11).

El crecimiento de la ciudad, la modernización del Estado y la crisis de legitimidad del municipio alejaron la posibilidad de participación a la población en la solución de los problemas.

-
- (9) El municipio ha sido superado por la magnitud y complejidad de problemas como la crisis urbana, la redefinición de las relaciones entre los poderes central y local en el marco de la modernización, la propia caducidad de las estructuras municipales. No obstante, correlativa y paradójicamente, esta crisis municipal se acentúa en momentos del auge petrolero y como consecuencia de su conversión el principal agente urbano y se muestra de cuerpo entero dentro de la crisis económica de los primeros años de la década del ochenta.
 - (10) En el Ecuador el déficit acumulado de vivienda superó el millón de unidades y se incrementa anualmente en 75.000.
 - (11) El 10^o/o de la población económicamente activa se encuentra en condición de desempleo abierto y más del 50^o/o subempleada.

Pero también la población perdió el sentido de pertenencia, de identidad.

El futuro de la población urbana (que ya es mayoría) está en peligro: por un lado, el crecimiento anárquico y expansivo está acabando con el medio ambiente y la ecología (12) y, por otro lado, la juventud se recrea y se forma en condiciones deplorables.

La ciudad se encuentra bajo una administración acéfala. Primero, porque sobre ella actúan desestructurada y desestructuradoramente muchas instancias estatales (gobierno central, instituciones descentralizadas, consejo provincial, municipio); porque el municipio, que en principio debería ser el encargado de la gestión de la ciudad, se ha visto limitado en sus atribuciones y posibilidades y, por tanto, ha ido perdiendo su legitimidad; y porque los procesos de descentralización económica han conducido a la privatización de muchos de los servicios y equipamientos urbanos. Por otro lado, la ciudad de hoy es muy diferente y mucho más compleja de la que existía anteriormente. La gestión que existía y la que hoy existe, no pueden ser las mismas; porque la ciudad ya no es la misma.

Se requiere de un nuevo proyecto de ciudad, de la construcción de una utopía urbana. El actualmente vigente ha demostrado sus limitaciones a través de la anarquía y crisis que reinan. Los problemas señalados nos relevan de mayor comentario. Y el problema es mayor si vemos que tenemos crisis de ideas para salir de esta situación. La crisis urbana que experimentan algunas urbes es también una crisis respecto de las ideas y conceptos que la definen; pero, por sobre todo, de la carencia de alternativas. No hay idea de futuro ni en las propuestas de planificación y peor

(12) "No hemos heredado la tierra de nuestros padres, sino que la hemos tomado prestada a nuestros hijos".

en el análisis urbano de la ciudad ecuatoriana. No existe utopía de ciudad (13).

Es decir que la crisis urbana es más clara ante la ausencia de utopías: no sabemos qué tipo de ciudad queremos alcanzar aunque, por lo pronto, sólo estemos en capacidad de afirmar que se requiere de un nuevo proyecto o modelo de ciudad, de la construcción de una utopía urbana, y decimos que es más grave la crisis urbana porque si partimos de su raíz griega —que significa un momento de decisión, un momento de cambio— veremos que no se conoce la dirección y las características de su salida.

Crisis y utopía son, entonces, conceptos pares.

3. EL PENSAMIENTO: La crisis de los paradigmas

A estas alturas del conocimiento de la “cuestión urbana” es muy poca la gente que niega la crisis de los paradigmas que buscan su explicación. Es una crisis que se realiza en un ámbito de confrontación que tiene dos niveles interrelacionados: al interior del propio paradigma y entre paradigmas. Las confrontaciones permiten el desarrollo teórico, y son encarnados por sus portadores: los investigadores, los burócratas, los promotores, los tecnócratas, etc. que, a su vez, también, tienen niveles de conflictividad y lucha. Este hecho está demostrando que en los

(13) A diferencia de la problemática del sector agrícola, donde de alguna manera se avizoran planteamientos alternativos (reforma agraria, desarrollo agrario, etc.), en lo urbano ello no acontece: a lo sumo las soluciones se inscriben dentro de planteamientos exclusivamente redistributivos de los servicios, equipamiento, suelo, etc. tendientes a solventar lo que se ha llegado a definir como eje del problema: los déficits.

paradigmas y en sus relaciones existe confrontación y, por tanto, vida, movimiento, desarrollo.

Así, las valiosas y ricas críticas que se produjeron, por ejemplo en la década del setenta, a la urbanización dualista propia de las teorías de la modernización y desarrollistas (Cardoso, Folletto, Arubla) o las discusiones que se desarrollaron alrededor de la urbanización dependiente (Castells, Singer Quijano) o de la reproducción de la fuerza de trabajo (Nún, Cardoso, Kowarich) (14); han dado paso, en los ochenta, a las polémicas que tienden a rever algunos de los planteamientos centrales de la urbanización en América Latina. Son debates que buscan un replanteamiento generalizado, en el que están inscritos problemas que no necesariamente son propios a lo urbano pero que, sin embargo, no le son ajenos, tales como transformación social-desarrollo; estado-sociedad civil; lo cultural, el economicismo; los sujetos sociales, los movimientos sociales, las clases; la heterogeneidad; lo general, lo particular.

¿Han sido los paradigmas vigentes capaces de entender y captar los procesos urbanos reales y sus problemas? ¿Hay necesidad de un nuevo paradigma para interpretar la urbanización en América Latina? ¿La urbanización en América Latina puede ser considerada una unidad de análisis válida? sobre todo porque las interpretaciones realizadas no han incorporado ciertas particularidades propias, como, por ejemplo, de la realidad Andina. Sánchez-Parga (1985,122) lo pone en evidencia cuando señala que

(14) Desgraciadamente nos quedamos fuera de ellas por nuestra entrada tardía al estudio de lo urbano y, en cierto sentido, porque su referencia más a nivel global de América Latina, excluyó lo andino, con las excepciones del Perú y Colombia, que fueron más bien incorporadas dentro de esa homogeneidad construída y no como portadores de una realidad cuestionadora.

“Los conceptos espaciales de la cultura occidental de territorio y frontera dentro de los cuales se define un grupo social no parecen corresponder con la misma exactitud a las categorías andinas. Ya la antigua institución del ayllu, de los mitimaes, y la concepción de una economía vertical, imponen una reconsideración del espacio donde es posible que dentro de un territorio se hallen otros territorios pertenecientes a grupos sociales distintos, convirtiendo así la misma idea de frontera en algo cuestionable y necesariamente redefinible en base a esa superposición territorial”.

En otras palabras, se han desarrollado estudios a través de sistemas conceptuales que no han sido capaces de revelar la complejidad de la realidad urbana. Evidentemente, ello no significa negar la importancia y los aportes que hicieron en su momento, ni desmerecer tampoco los procesos de investigación que se van consolidando en la actualidad.

Pero, ¿hasta qué punto se pueden generalizar en América Latina interpretaciones basadas en el análisis de casos provenientes de los países de mayor desarrollo? ¿Hasta qué punto la urbanización puede ser vista como resultado de atributos de concentración poblacional que excluye las relaciones sociales, y cuando las incluyen tienen un sesgo económico dominante que elimina la posibilidad de entender, por ejemplo, lo cultural-étnico como componente fundamental de la urbanización andina? Las ciudades latinoamericanas en general y las andinas en particular, ¿pueden ser entendidas como espacios de reproducción de la fuerza de trabajo? En otras palabras. ¿hasta qué punto se ha generalizado lo sucedido en países de mayor desarrollo a los de menor (¿colonialismo interno?); ¿se ha encasillado una realidad en otra; se ha velado la problemática andina (15)?.

(15) En el Arca Andina la ley general del proceso de urbanización latinoamericana

¿Está zanjada la discusión respecto de los “sujetos” que construyen la ciudad: es el mercado, la planificación, la lógica del capital, los movimientos sociales? ¿Qué rol juegan dentro de ello las mujeres, los niños, la clase obrera?

Hoy, como nunca, se ha hecho presente el problema teórico-metodológico. ¿Será factible analizar la realidad como si fuera resultado de opciones dicotómicas? Así, por ejemplo, tenemos algunos de estos ejes centrales:

- Unidad/diversidad
- General/particular
- Micro/marco (casos/globabilidad, totalidad).
- Estructuras/prácticas y lógicas de acción de los sujetos.
- Teoría/empíria.

Pero también se viene discutiendo respecto de las formas de relación con la realidad: por un lado, en términos de las modalidades de investigación (acción, participativa, académica) y por

americano (macrocefalia urbana) no tiene validez. Se presenta exclusivamente en el caso de peruano y como un caso de excepción que confirma, más bien, la ley inversa en la subregión. En el Ecuador se asiste a un proceso bicefálico de urbanización, adscrito a una constelación de “ciudades intermedias”. En Bolivia se tiene una “primacia” compuesta por un eje que articula tres cabezas. En Colombia son cuatro las ciudades que estructuran una “red urbana atípica”. Es decir, la “ley general” del Area Andina en la excepción en América Latina y, lo que es más, la ausencia de un rasgo distintivo fundamental (la macrocefalia) se convierte, metodológicamente, en el punto de referencia obligado, aparentemente necesario para interpretar los casos nacionales de urbanización. Es como si la misma “teoría” exigiera esta comparación o, dicho de otro modo, la metodología planteada obligara a buscar tendencias generales como mecanismo que reemplace a la construcción de una conceptualización del fenómeno. (Carrión F., 1988).

otro, en cuanto al carácter del investigador (colectivo, individual). Por lo pronto se puede decir que el conocimiento es social tanto en su producción como destino final, lo cual nos conduce a negar la existencia del investigador individual (Crusoe) y afirmar, en cambio, la de un colectivo (comunidad académica). Sin tomar partido frente a alguna de las modalidades señaladas, y más bien asumiendo la definición de investigador colectivo, se puede aceptar que todas ellas son válidas, en la medida en que se adecúen al objeto de investigación y se inscriban en las prioridades de la división del trabajo.

Pero tampoco se puede negar, que este investigador colectivo ha conducido a problemas, justo es decirlo, provenientes de la misma práctica de la investigación que evidencia el agotamiento de un modelo de producción de conocimientos cerrado basado principalmente en el autoconsumo de la producción académica por la misma comunidad, y como consecuencia de una ausencia relevante de prácticas de gestión y eficiencia social.

Estas discusiones teóricas son imprescindibles e importantes para cualquier desarrollo de la teoría, lo cual no significa desconocer los procesos reales particulares. El plantemiento que se formula implica reconocer el estado de crisis en el que se encuentra la teoría, y ello supone aceptar, primero, su carácter dialéctico, propio de la teoría (está viva y no inmutable), segundo que es conflictiva, contradictoria y, tercero, que es necesario desarrollarla.

El proceso de pensamiento sobre la ciudad en América Latina, con la producción de conocimientos en otros países y regiones, parece que se va completando. Los estudios sobre el Area Andina, Centro América y el Caribe, así como respecto de ciudades pequeñas e intermedias, regiones y pueblos lo atestiguan. En la actualidad se siente un proceso de homogenización en el

conocimiento que, más bien, tiende a variar según las condiciones de cada país.

Existen también nuevos temas de lo urbano. Si originariamente lo urbano fue anatemizado con temas como la vivienda o la barriada, propios de la arquitectura y de los arquitectos, hoy se asiste a un verdadero estallamiento temático que ha traído consigo una entrada, así mismo, multivariada de disciplinas y de profesionales. En la actualidad es un campo interdisciplinario en la medida en que, al superar aquella visión puramente “espacialista”, pasó a ser considerado como problema social que no puede ser entendido aisladamente. Allí convergen antropólogos, arquitectos, sociólogos, ingenieros, economistas, abogados.

Sin embargo, ello no supone la inexistencia de temas poco desarrollados e inexplorados, como por ejemplo, la comprensión de la importancia de la cultura o culturas urbanas, la historia en la construcción y la administración de las ciudades, la búsqueda de tecnologías acordes con las posibilidades de nuestros países, entre otros. La investigación también se inclinó al análisis de las grandes aglomeraciones, como si lo urbano estuviera determinado por un tamaño definido arbitrariamente. En este sentido, y más recientemente, comenzó un interés por comprender el rol de los centros intermedios y pequeños en el desarrollo, lo que llevó a entender mejor la relación entre sistemas productivos a escala microregional con los procesos de cambio social.

La entrada de nuevos países, temas y disciplinas al análisis de lo urbano significa que estamos en un momento importante y necesario para intentar nuevas reflexiones globalizadoras y generales para América Latina. La investigación urbana debe recuperar “lo real” revalorizando la teoría. Pero, una teoría que, a la par que interpreta los procesos, pueda ser protagonista directa de la organización de un futuro deseado.

Sobreponernos a las modas, a la atomización temática extrema y recuperar el sentido de la teoría, mediante la reconstrucción del campo que nos interesa. Es decir, definir la unidad de lo urbano y discutir metodológicamente el proceso de tematización deseado. Ese es el reto y el desafío del momento actual.

Si bien no se avizora un paradigma explícito, es dable estructurar un objetivo: “organizar el campo de las ideas acerca de lo urbano a partir del objetivo de transformación de la realidad desde la perspectiva popular” (Coraggio, 1987, 26).

En esa perspectiva y tratando de “organizar el campo de las ideas acerca de lo urbano”, se nos ocurre que el reto actual puede sintetizarse en un doble sentido: por un lado, en la reconstrucción de la unidad de análisis urbana para, posteriormente, fragmentarla temáticamente y, por otro lado, en la búsqueda de nuevas globalizaciones y generalizaciones para América Latina.

Ello implica iniciar una relectura de los textos sobre la base de estos nuevos planteamientos en construcción. Es decir, hay una intención marcada de reconstruir la problemática a partir de las temáticas que consideremos relevantes y de la práctica de investigación concreta. Esta proposición surge de la crítica que se ha realizado a las principales concepciones y su contrastación con “lo real existente” en materia urbana.

4. LA AUSENCIA DE UTOPIAS COMO COMPONENTE DE LA CRISIS URBANA

¿Por qué no tenemos esta utopía? ¿Por qué no hemos sido capaces de crearla? Al respecto hay, al menos, dos hipótesis que nos interesa formular:

1. La primera tiene que ver con las teorías.

¿Cómo las teorías limitaron la posibilidad de una utopía urbana, mucho más si esta nació en las ciudades (16)? De alguna manera, se puede señalar que la teoría nos ha castrado esta posibilidad y es ella misma la que nos debe devolver su viabilidad y perspectiva.

La investigación urbana se ha movido bajo dos líneas contrapuestas: el empirismo, alrededor de las concepciones ecológico-demográficas, culturistas, ecologistas, y la generalización extrema, funcionalista o dependientista.

Respecto de las primeras, no es raro encontrar grupos que se precian de izquierda o de derecha que, mientras reniegan de la teoría, tienen una posición apologética de lo inmediato. La ven como algo abstracto que no tiene que ver con lo real, es supérflua y destinada sólo a las élites. De esta manera se funcionaliza la teoría, al grado extremo que deviene en pragmatismo, en empíria, en técnica. Pero por otro lado, el empirismo, al atomizar la realidad de una manera extrema, muy difícilmente puede provocar un proceso que reconstruya la unidad de lo urbano desde la totalidad. Es por ello que la utopía desaparece en las elaboraciones surgidas a partir de la "sistematización" de las prácticas de sobrevivencia extrema a las que están sometidos los sectores populares. Así han surgido las famosas propuestas que con tanta fuerza recorren por América Latina y que se sintetizan en "libertad para construir" (Turner, 1976), "autoconstrucción" (Banco Mundial, 1975), "esfuerzo propio y ayuda mutua" (ALPRO, 1986), "informalidad de la economía" (De Soto, 1987), entre otras más.

(16) Moro y Campanella construyeron sus utopías para la sociedad desde la ciudad.

Pero también el **espacialismo**, como la forma más elevada del empirismo en nuestro campo, redujo sus proposiciones a prefigurar una imagen deseada de ciudad que tiene que ver con los modelos ideales-imaginarios que con la realidad urbana. Allí se inscriben, por ejemplo, las propuestas de planificación urbana propias de la escuela de Chicago (el famoso "zooning"), o los planteamientos racionalistas ("ciudad industrial"), culturalistas ("ciudad jardín"), organicistas ("máquina de habitar"), etc. De alguna manera expresan una forma de negar la realidad partiendo de la "modelística"; lo cual, en otras palabras, significa una forma de evasión hacia el futuro a través de propuestas quiméricas.

Respecto a las segundas, la sociedad es tratada sin diferenciación territorial y bajo un mecanismo reduccionista que, al buscar distinguirse de las concepciones espacialistas (17), cae en su antítesis: en un "sociologismo" que conduce a eliminar el carácter específicamente social, subyacente y propio de la producción del territorio (organización y forma territorial), con lo cual pierde su carácter y esencia y termina convirtiéndose en un fenómeno natural, ahistórico, y por tanto, no social.

Sus planteamientos se inscriben, y quedan mediatizados por la fuerza metodológica que se le asigna, en la denominada "teoría del reflejo", basada en un determinismo unicausal y unívoco de lo social en lo espacial. De allí que las diferencias entre estas concepciones provengan del carácter de la "estructura social" y no se diferencien mayormente en el análisis sobre lo territorial. Sus determinaciones provienen, entonces, desde afuera de lo territorial, desde "la sociedad" y es allí donde se dan las grandes diferencias: mientras en la una la sociedad marcha armó-

(17) Un espacialismo propio de las concepciones fisicalistas, funcionalistas, organicistas, ecologistas, etc.

nicamente de lo inferior a lo superior (evolucionismo, continuum), en la otra lo hace en base a rupturas. Sin embargo, no se puede desconocer que a estas concepciones teóricas les debemos el rescate de lo urbano para la política y la discusión ideológica.

Cuando estos estudios se precian de históricos, la metodología conduce a un proceso más bien de la sociedad, de manera exógena a la organización territorial. La ciudad no tiene historia. Lo urbano no tiene leyes que le sean propias y, por lo tanto, tampoco proceso propio. Su proceso es el de la "sociedad". La ciudad queda reducida a una entelequia, cosificada y desaparecida en relaciones sociales que no le son parte. De esta manera, lo territorial, la ciudad termina siendo un epifenómeno de lo social, perdiendo su condición social. Se construye un nuevo fetichismo y, lo que es peor, termina "espacializándose" (es un escenario de lo social y no "social"), con lo cual se regresa a la concepción que se quería debatir: el espacialismo.

Las visiones estructuralistas, al reducir lo espacial a lo social por la vida de la "teoría del reflejo", no sólo que muestran un tipo de análisis unicausal sino que, también, han producido una suerte de postergación o de puesta en segundo término de la problemática urbana. De esta manera, la teoría del reflejo fetichiza al espacio, niega la posibilidad de verlo como proceso histórico (sólo como dinámico y, como tal, tributario de otros procesos más generales) y separa lo social de lo espacial. El espacio es naturaleza y sólo existe en la medida en que lo social así lo determine. Es posterior y no variable co-constitutiva de lo social.

Por ello se ubicó a la investigación urbana en un nivel secundario, no relevante, dentro del análisis de la formación social. Pero también porque fuimos considerados sociedades agrarias, atrasadas, tradicionales y, por tanto, no urbanas. Esta condición

no nos ha permitido prever que, como dice Quintero (1986), “en la última década el Ecuador se ha convertido en un país en el cual las ciudades son ya el hábitat predominante de la lucha política. Y también el lugar del principal juego político en aquella institucionalidad democrático-liberal que nos rige. En cierta forma, entonces, el ojo visor de las ciencias sociales muy poco nos ha preparado para ello” (subrayado propio).

En estrecha relación con las teorías, está la forma de relación que establecen lo real. Sea porque prima lo coyuntural (lo inmediato), sea porque nos hemos convertido en cronistas. La práctica de investigación guiada por la teoría descrita, ha conducido a que seamos exclusivamente opositores y críticos de hechos sucedidos; en pensadores del pasado y no en constructores de un futuro deseado. No hemos estudiado lo real desde el futuro porque la razón de ser de nuestras investigaciones ha sido principalmente la denuncia, la reivindicación o la crítica.

En definitiva, no tenemos utopía de ciudad, porque nuestra utopía proviene de la sociedad y, como ésta mecánicamente genera la organización que le corresponda. . . De esta manera, también hemos perdido nuestra razón de ser como investigadores de un campo, en el mejor de los casos, secundario y vanal. . . Sin embargo, lo espacial no desempeña exclusivamente la función de mero continente de procesos más generales, sino que es intrínseca y recíprocamente causa y efecto de ellos.

2. La segunda tiene que ver con las políticas urbanas.

En la década del cuarenta, las teorías urbanísticas permiten formular los denominados planes reguladores en ciudades como Quito, Latacunga, Ibarra, Loja. Allí se prefigura una imagen deseada de ciudad; aunque, desgraciadamente, tenga más que ver con los modelos ideales-espacialistas traídos del exterior que con

la realidad urbana.

El aporte al pensamiento sobre la ciudad puede resumirse, al menos, en dos puntos: es un intento por tratar a la ciudad como preocupación independiente, con ciertos visos unitarios y verla como algo deseable y construible hacia el futuro mediante la planificación. Es decir, hay una definición dinámica de la misma, donde la voluntad política puede jugar un rol definitorio, aunque no se muestre cuál ni cómo. Que sea dinámica su visión de ciudad no significa, bajo ningún concepto, que se use una concepción histórica. Sin embargo, el futuro que encierra la posibilidad de transformación de la "situación actual" es muy importante.

Desgraciadamente este primer acercamiento no tuvo continuidad, entre otras cosas, porque esta tradición espacialista se vió truncada por sus propias limitaciones: visión idílica de lo urbano, en la medida en que el espacio era, per se, la explicación de la ciudad y por tanto no captaba las fuerzas sociales capaces de encarnar su interés particular en un interés más amplio. Pero también porque la sociedad y el Estado nacional aún no lograban trascender más allá de sus ámbitos locales.

Para los años sesenta las teorías de la acción social cobran mucho peso y son ellas las que guiaron las inversiones en servicios y vivienda como parte de las políticas redistributivas del ingreso y de la contención del avance social, propias de la Alianza Para el Progreso. La planificación urbana será planteada como la solución al problema urbano y la teoría de la marginalidad la alternativa individual. De esta manera, la planificación y la marginalidad aparecen como dos caras de la misma moneda: mientras las teorías desarrollistas y modernizadoras concebían a la planificación regional y urbana como las panaceas, la marginalidad se convertía en su visión pesimista.

La década de los setenta, con las propuestas tecnocráticas de planificación urbana —surgidas más de la necesidad del control del medio social urbano que de su transformación— el Estado no sólo que reconoce a lo urbano como problemática de interés general, sino que desde el principio la planificación aparece como la vía posible para resolver “las patologías” urbanas. En otras palabras, la solución a los problemas urbanos era una posibilidad real que dependía de planes elaborados bajo preceptos desarrollistas. Ello explica la oleada planificadora que recorre América Latina desde esos momentos (18).

La concepción espacialista renace en estos años pero, a diferencia de la anterior, como parte de la iniciativa global del Estado por controlar la vida social urbana. Esta vez no es una proposición surgida desde lo local, sino que, por el contrario, denota su constitución en problemática con ámbito nacional, desde lo nacional. Ello no es casual, ya que obedece al agudo proceso de urbanización que vive el país y a la crisis urbana que se manifiesta. Lo urbano se convierte en un problema nacional con visos de alta conflictividad, logrando desbordar su ámbito local tradicional. Su expresión más clara volverá a ser la búsqueda de una normatividad a través de la planificación urbana. O más bien, por intermedio de ciertos planes o textos ideológicos, el poder central logra expresar una toma de posición urbanística: “control del medio social urbano” (Ledrut, 1978).

Pero no sólo ello, sino que lo hace reemplazando el sentido de transformación o de futuro por el de apuntalamiento a las ten-

(18) No hay que olvidarse que desde la década del cincuenta, en el marco de la CEPAL y de la Teoría del desarrollo, la alternativa a los problemas urbanos se encuadraron dentro de lo que en aquella época consideraron como soluciones: la planificación urbana, los polos de desarrollo, la industrialización sustitutiva.

dencias generales del proceso urbano, basándose en una visión de la realidad totalmente fragmentada que no permite ver a la ciudad como unidad. El discurso será mucho más tecnocrático, con lo cual la "visión humana" presente en las propuestas de la década del cuarenta desaparece por completo en el conjunto de cifras, fórmulas y apartados. . .

En los ochenta, la tónica general será la exclusión de lo urbano como parte sustancial de las políticas públicas. La política urbana se reduce a su inexistencia: la eliminación de subsidios de los servicios y equipamientos, la reproducción de la fuerza de trabajo recae más sobre la sociedad civil que sobre el estado (estrategias de sobrevivencia extrema, robo, prostitución), la administración de la ciudad desaparece.

En suma, al optimismo que nos deparó la década del sesenta, creyendo que la transformación social estaba a la vuelta de la esquina (19), le sucedió la crisis a todo nivel en los ochenta. Del optimismo, unas veces venido de la teoría, otras de la realidad externa, hemos devenido en el pesimismo. Del desarrollismo (sustitución de importaciones, planificación) y el nacionalismo (estatizaciones, nacionalizaciones, reforma agraria) hemos caído en el liberalismo a ultranza del dejar hacer y dejar pasar.

Si bien el estado, por su presencia en el conjunto de la sociedad, ha logrado impregnar estos pesimismos y optimismos, la teoría también se ha encargado de que ello acontezca. Resultado: en la actualidad domina el pesimismo, el escepticismo y la falta de sentido de futuro, de utopía que guíe nuestra acción y reflexión. Es por ello que en la actualidad es mucho más urgente

(19) La izquierda del sesenta fue crítica desde un sentido de utopía (dominada por la denominada vía cubana al socialismo), pero excluyó a lo urbano dentro de ella. Era de alguna manera su lógica consecuencia.

tener una propuesta de ciudad, porque a la par que rescate el sentido y la posibilidad del futuro de las lógicas mercantiles tan en boga, esta es la única forma de enfrentarlas.

5. LA CONSTRUCCION DE UTOPIAS COMO SALIDA A LA CRISIS URBANA Y DE LOS PARADIGMAS.

¿Por una Ciudad Democrática o el Derecho a la Ciudad?

Partiendo que es necesario hacer del futuro la tarea de hoy, creemos que la responsabilidad de la comunidad académica es la de empezar a reflexionar este problema, lo cual significa pensar la investigación posible en el contexto actual de la crisis. O en otras palabras, realizar investigaciones que conduzcan a definir y construir el futuro desde la perspectiva popular anteriormente señalada.

Para ello se deberá tomar en cuenta, tal como indica Pradilla (1987), el contexto en términos de que "Habiendo iniciado su desarrollo durante la fase expansiva de la economía, la investigación urbana crítica ponía énfasis en los problemas generados por el desarrollo capitalista y, para ello, se apoyaba fundamentalmente en los aspectos de la teoría que explican la reproducción y acumulación del capital. En la fase actual, la persistencia de la crisis y las modificaciones estructurales que genera, hacen que el énfasis deba ser puesto en aquellos elementos de la teoría que nos permiten explicar la otra cara del capitalismo: su crisis."

Pero —también— dándole un nuevo sentido a la planificación urbana, pues vimos una realidad tan cambiante en la que, por ejemplo, una medida de corte monetario, como la devaluación, puede dar al traste con cualquier propuesta. Entender la planifi-

cación como un nuevo ámbito de confrontación, como una modalidad de socialización, como una práctica contradictoria, es fundamental para, por un lado, detener el avance del proyecto neoliberal y, por otro, generar una alternativa distinta.

La posibilidad de encontrar una salida a la crisis urbana, históricamente diferente, depende de las respuestas que seamos capaces de dar, entre otras, a las siguientes preguntas. En este contexto, ¿qué tipo de ciudad deseamos?Cuál es la ciudad a la que queremos llegar? Quiénes deben ser los beneficiados de la nueva ciudad? Quiénes serán los sujetos principales que encaren este proyecto?

La construcción de las utopías urbanas es un proceso abierto --no una teleología-- que construye su viabilidad en un contexto más global. Su construcción descansa en su desarrollo teórico (recuperar el sentido de totalidad) y con un contenido político particular en el que se especifiquen los sujetos sociales que la asumen y se benefician. Es un proceso colectivo en el cual están inscritos, en distintas posiciones, partidos políticos, movimientos sociales, intelectuales.

En el campo de la sistematización teórica algo se ha caminado en esta perspectiva. Así tenemos, por ejemplo, el trabajo de Rodríguez (1985) sobre Chile, donde se plantea la "la ciudad democrática", o los desarrollos que se van obteniendo en el proceso del "repensar la ciudad latinoamericana" (Hardoy 1986); o los avances que se expresan en el plan de acción y gobierno municipal de Barrantes en Lima, traducido en la consigna: "una ciudad para todos". Pero también en nuestras ciudades, de manera anónima y dispersa, se va construyendo paulatinamente formas utópicas de desarrollo vecinal y urbano: nuevas formas de propiedad, nuevas formas de legalidad y participación vecinal, redes de solidaridad etc., aunque, por desgracia, sea un proceso que se man-

tiene fraccionado, atomizado, localizado.

En la actualidad, pensar en el futuro de las ciudades significa reflexionar sobre las perspectivas de la mayoría de la población. De allí que una propuesta urbana sea, a su vez, un proyecto nacional, sea conducir y representar al país y, también, un problema estructural.

Por lo pronto, se puede adelantar que se busca una ciudad diferente, venida de la diferencia y que transita hacia la diferencia; es decir una ciudad que respete las identidades culturales y sociales. Queremos una nueva ciudad que respete el pasado histórico, que construya desde hoy un futuro socialmente equilibrado. Que permita una vida digna, justa y creativa. Que respete la naturaleza. Una ciudad que exprese el "derecho a la ciudad". Una ciudad democrática. Queremos una ciudad más humana donde los niños, los jóvenes, los ancianos organizadamente (la ciudadanía) hagan suya su ciudad y su futuro. Es por ello un problema para la mayoría y una responsabilidad de todos.

Una ciudad que tenga una gestión urbana democrática y participatoria, planificadora, descentralizadora, eficiente, honesta. Un ejercicio del poder salido de la participación democrática de la población organizada, que sirva de eje de intermediación y lugar de encuentro entre la población y el estado. Que la participación sea un derecho y una obligación de la ciudadanía (20).

Una ciudad que garantiza el derecho a ejercitar el cuerpo y la mente de manera creadora y organizada socialmente, en la búsqueda de la satisfacción de las necesidades de las mayorías. Fortalecer las identidades culturales afincadas históricamente y fundadas en lazos de solidaridad, amistad y vecindad.

(20) Definición que implica participación política (Grecia y Roma) y que se opone a la del consumidor propuesta por el neoliberalismo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- CALDERON, Fernando, *Urbanización y etnicidad: el caso de la Paz*, Ed. CERES, La Paz, 1984.
- CALDERON, Fernando, "Pensando esas culturas", en : David y Goliat, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 1985.
- CALDERON, Julio, "Estudios sobre la cuestión urbana en el Perú", en: *Pensamiento Iberoamericano*, Ed. ICI, Madrid, 1985.
- CARRION, Fernando, *El proceso de urbanización en el Ecuador. Antología*, Ed. CIUDAD-El Conejo, Quito, 1986.
- CARRION, Fernando, *Quito: Crisis y política urbana*, Ed. CIUDAD-El Conejo, Quito, 1987.
- CARRION, Fernando, *La investigación urbana en el Area Andina*, Interurbani-Tiers Monde, París, 1988 (en imprenta).
- CORAGGIO, José Luis, *Territorios en transición*, Ed. CIUDAD, Quito, 1987.
- CHIRINOS, Luis, "Gobierno Local y participación vecinal. El caso de Lima Metropolitano", en: *Ciudades en Conflicto*, Ed. CIUDAD-El Conejo, Quito, 1986.
- DE SOTO, Hernando, *El otro sendero*, Ed. INLIDE, Lima, 1987.
- HARDOY, Jorge Enrique, *Repensando la Ciudad Latinoamericana*, Ed. Buenos Aires, 1986.
- HARDOY, Jorge y ACOSTA, Maruja, *Reforma urbana en Cuba Revolucionaria*, Ed. Síntesis Dosmil, Carácas, 1971:
- JARAMILLO, Samuel, *La configuración del espacio regional en Colombia*, ED. CEDES, Bogotá, 1987
- JARAMILLO, Samuel, "Apuntes para la interpretación de la naturaleza y de las proyecciones de los paros cívicos en Colombia, en: *Ciudades en Conflicto*, Ed. CIUDAD-El Conejo, Quito, 1986.
- MARTINEZ, Jorge, "El proceso de conformación de un sistema de asentamientos humanos el desarrollo de la hegemonía popular: el caso de la zona especial III. Nicaragua", en: *Ciudades en Conflicto*, E. CIUDAD-El Conejo, Quito, 1986:

- MAURO, Amalia, *Albañiles y campesinos*, Ed. CIUDAD, Quito, 1986:
- PADILLA, Emilio, "Crisis económica, política de austeridad y cuestión urbana en América Latina," mimeo, 1987 .
- QUIJANO, Anibal, *Dependencia urbanización y cambio social en Latinoamérica*, Ed. Mosca Azul , Lima, 1974.
- QUINTERO, Rafael, Prólogo al libro de Menendez Amparo, *La conquista del voto*, Ed. CEN, Quito, 1986.
- RAMON, Galo, *La vivienda andina: espacio, simbolismo y ritualidad en Cagahua*", En *Revista Cultura*, Ed. BCE, Quito, 1985.
- RODRIGUEZ, Alfredo, *Por la ciudad Democrática*, Ed. SUR, Santiago, 1985.
- SANCHO, Rafael, "Un nuevos estilo de gestión de los gobiernos seccionales: la experiencia de Pastaza", en: *Ciudades en Conflicto*, Ed. CIUDAD—El Conejo, Quito, 1986.
- SANCHEZ-PARGA, José, "Matrices espaciales y comunidad andina", en *Revista Cultura*, Ed. BCE, Quito, 1985.
- TURNER, John, *Libertad para construir*, Ed. Siglo XXI, México, 1976.

PUBLICACIONES DEL CAAP

Serie: Cuadernos de Educación Popular

- 1. ESTAS TIERRAS SON NUESTRAS ***
- 2. NUESTRA HISTORIA; TRABAJO, EXPLOTACION Y LUCHA ***
- 3. NUESTRA HISTORIA: ORGANIZACION Y LUCHA ***
- 4. GUIA DEL ALFABETIZADOR ***
- 5. SEGUIR LUCHANDO ES NUESTRA HISTORIA ***
- 6. DEMOCRACIA? ***
- 7. CARTILLA DE ALFABETIZACION: 1o. NIVEL ***
- 8. ALFABETIZACION: GUIA DIDACTICA ***
- 9. PROGRAMA DE ALFABETIZACION: GUIA DE CONCIENTIZACION ***
- 10. CARTILLA DE ARITMETICA: 1o. NIVEL ***
- 11. LAS MUJERES DE MI BARRIO ***
- 12. NOSOTROS LOS TSACHILLAS – COLORADOS ***
- 13. LOS CAMPESINOS PENSAMOS Y OPINAMOS ***
- 14. COMUNA RIO SANTIAGO: 100 AÑOS DE NUESTRA HISTORIA ***
- 15. ASI SOMOS LOS YANAHURCO ***

*** Agotado**

LA UTOPIA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

Fr. Luis Luna Tobar, O. C. D.
Arzobispo de Cuenca

Contamos con una interpretación de "utopía" que, desligada de lo imposible ideal, resulta un posible difícil que, por lo mismo, está muy dentro de lo que llamamos cristiano: lo crucificado, comprometido, perseguido o, al menos, incomprendido. Es riesgo de lo utópico la incomprensión y basta con saberlo y esperarlo. Marcos da a entender (9, 6) que Pedro, cuando vio a Cristo transfigurado y confirmó su sospecha de la divinidad del Maestro, se enloqueció de tal forma que pretendió mantener la divinidad en una choza y hacerla con su mano, sin saber nada del oficio de constructor. Sin embargo, la actitud de Pedro fue un caso de auténtica utopía y profetizó lo que nuestra fe anuncia y vive: Dios en el hombre, Cristo en nosotros. Quevedo define al hombre: "polvo enamorado".

Es indiscutible que la utopía, al estilo Bloch, se proyecta en todos los órdenes personales y sociales. Fatigados de un realismo craso o de un idealismo inútil, pretendemos conjugar el posible difícil en lo privado y en lo comunitario. Lo personal tiene su espacio propio de desarrollo y su tiempo y lugar de crisis. La conciencia se encarga generalmente, de no mediar alienaciones o aculturaciones, de centar lo utópico, de quitarle elementos de imaginación y fantasía y dar realismos a quien lo busca y sigue.

Pero cuando se trata de una actitud social utópica, que también podría llamarse una real utopía comunitaria, nos enfrentamos con una fuerza a la que no se puede dejar sola sin defraudarla muy profundamente: el pueblo, los grupos en proceso de comunidad, las comunidades; originalmente heterogéneas, cuando comienzan a asimilarse, exigen vivir sus utopías, sentir las posibles, por difíciles que fueran, luchar. . . En este instante, algunos pensadores, sin mucho afincamiento en la práctica —tal vez predicadores sin pastoral— comienzan a encontrar que lo utópico siempre litigará o al menos, tropezará con lo conocido y practicado; y si esto se traslada al sentimiento social religioso, se dirá que lo utópico es la antítesis de lo devocional, sacramental, etc. Aquí comienza la “guerra entre santos”, que diría Teresa de Jesús.

De allí que, en lo presente, sea muy difícil un intento de análisis de la utopía religiosa vivida en comunidad, al menos si en ese análisis no se procede con mucha paz, sin caminar con bordes ni alternativas extremas, sino por el sendero, siempre estrecho, pero auténtico, que lleva a la fuente: a la “palabra” que inspira y realiza toda la realidad religiosa, tal como la siente, vive, rechaza o fuga la sociedad actual.

Reconozcamos que nuestra sociedad no es dogmáticamente irreligiosa. Por ausencia de conocimientos teológicos y por super-

abundancia de logros técnicos, lo religioso no entra muy claramente, en cuanto dogma, en el espacio social presente. Por eso hay florecimiento de ciertas expresiones de piedad sensible, muy emocionales. Lo sensible se avicina a la praxis con facilidad, aunque su eficacia práctica sea muy contingente y fugaz. Por eso también los movimientos apostólicos austeros, profundizadores de la "palabra de Dios", cundan combatidos. También acontece que, de la ausencia de profundización teológica, sobreviene una tendencia religiosa activista, que reduce la expresión de fe a una lucha por la justicia o a sistemas pasajeros de promoción misericordiosa.

Ante la evidencia de una situación social religiosa en la que se pretende fijar todo en lo sensible y se olvidan las raíces de fe, que fundamentan la praxis de justicia y solidaridad, al analizar nuestra situación creyente de cara a la utopía, tenemos que ubicarnos con mucho realismo, en situaciones muy definidas. De esa forma podemos y debemos afirmar que la auténtica y única utopía religiosa presente, tal como la siente nuestra sociedad y la vive buena porción de ella, es la comunidad.

Se llega a esta posición desde el significado de evangelización y, sobre todo, desde el carácter evangelizador de nuestra fe, que ha cobrado en la generación cristiana presente una categoría muy definida. Los creyentes de nuestra generación saben que el bautismo nos hace "en Cristo, sacerdotes, profetas y reyes" (Liturgia bautismal). Si el significado de utopía al que nos adherimos, tiene tanta importancia lo escatológico y trascendente no podemos negar que quienes la aspiran y viven, experimentan tiempo y que el tiempo, para el que es profeta, resulta constantemente una exigencia de revelación. El bautismo hace de cada cristiano profeta una Buena Noticia para su momento, para su cultura, para su espacio; así como Cristo fue y es Buena Noticia en su historia, en el univer-

so y en todos los siglos que dan testimonio de El. Ser Buena Noticia en este momento nuestro, de acuerdo a lo que la "palabra" nos enseña, es ser un anuncio del Reino: el bautizado es sacerdote, profeta y rey. El Reino de Cristo es la comunidad, en la que se realiza todo su plan: el de la historia y en el de la trascendencia, ecología y teología.

Tenemos unos valores que nos acercan al entendimiento de la utopía religiosa, en el análisis cristiano: palabra, reino, profecía, evangelización, tiempo, comunidad. Ensamblarlas es un precioso compromiso de vida de fe y de convivencia comunitaria. Intentaremos.

Después del Concilio Vaticano II, y como fruto de uno de los Sínodos que en él se originaron, Pablo VI le dio a la Iglesia un documento que no ha tenido parangón en la historia de ella hasta lo presente. No sería aventurado llamarle un Quinto Evangelio o un Código Evangélico. La "Exhortación sobre la evangelización del Mundo contemporáneo" titula su primer capítulo así: "De Cristo evangelizador a la Iglesia evangelizadora". Se nos asegura que no es fácil llegar a una definición del significado de evangelizador (7). Pero el mismo documento (8), hablando de Jesús evangelizador nos abre camino para una definición: "Cristo en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un Reino, el Reino de Dios, tan importante que en relación a El, todo se convierte en "lo demás", que es dado por añadidura" (Mateo 6-33). El Pontífice insiste en su exhortación en prevenirnos sobre la dicha o bienaventuranza de pertenecer a ese Reino, afirmando que es una dicha paradójica, —la paradoja es una vecindad que frecuentemente anuncia la utopía—, conformada por valores que el mundo rechaza: pobreza, lágrimas, paciencia, hambre y sed, limpieza de corazón, trabajo por la paz, solidaridad en el sufrimiento y en la edificación social. (Mateo 5 - 7).

Considero imprescindible transcribir un párrafo del documento que venimos comentando, en el que se nos ofrece con nitidez un análisis de la íntima relación de Reino con Buena Noticia y, por lo mismo, la determinación de Cristo al constituir la comunidad como centro y objetivo propio de evangelización (E. N. 11):

“Cristo llevó a cabo esta proclamación del Reino de Dios mediante la predicación infatigable de una palabra de la que se dirá que no se admite con ninguna otra: “Qué es esto?: una doctrina nueva y revestida de autoridad” (Marcos 1 - 27), “Todos le aprobaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca” (Lucas 4 - 22), “Jamás hombre alguno habló como éste” (Juan 7 - 46). Sus palabras desvelan el secreto de Dios, su designio y su promesa, y por eso cambian el corazón del hombre y su destino”.—Cómo realiza su designio y su promesa y dónde actúa para cambiar el corazón del hombre y su destino?. El mismo documento nos responde de seguida diciéndonos que Cristo establece unos signos evangélicos indiscutibles por los que aclara su designio y afirma su promesa. Entre esos signos, amén de despertar muertos, dar pan a hambrientos y curar toda dolencia, hay uno fundamental: en su nombre se forma la gran comunidad de los que creen en El (Lucas 4 - 43 y Juan 11 - 52); esa comunidad recibe una orden, que es la sustancia de nuestra “utopía”: “Id y anunciad la Buena Noticia” (Mateo 28 - 19 y Marcos 16 - 15). Pablo VI termina con este comentario la proclamación de la cualidad evangelizadora de la Iglesia, descrita en las anteriores proposiciones: “La Buena Noticia del Reino es que llega y que ya ha comenzado para todos los hombres y de todos los tiempos; aquellos que ya la han recibido y que están en la comunidad de salvación pueden y deben comunicarla y difundirla”. La Iglesia es comunidad evangelizadora. Nos hemos acercado ya a las lindes

de la utopía.

Siguiendo las líneas del Pontífice Pablo VI, asumimos unas palabras fundamentales del Evangelio, como punto de partida hacia lo utópico: "Id y anunciad la Buena Noticia". Ese es el programa de la utopía. En pocas palabras se retienen un designio y un proyecto. También una problemática y posibles soluciones.

La palabra "id" tiene un imponderable contenido inmenso. Sobre todo predica una exigencia de desprendimiento de sí mismo. Para ir hay que salir de lo personal a lo desconocido abismal, misterioso trascendente. Caminar hacia lo trascendente, dejando lo personal e inmanente, entre la aventura y la esperanza, exige mucha tensión, generosidad, olvido de lo propio: sobrevienen las tentaciones de lo mágico y las confusiones entre lo real y lo ideal. El Evangelio recoge y nos ofrece momentos humanos evidentes de desgarramiento, despojo y desprendimiento íntimo y social en los que por seguir a Cristo, han debido dejarse a sí mismos: "dejaron la barca, el telonio, la casa, el oficio y le siguieron, sin saber a dónde", porque "las zorras tienen madriguera, pero el Hijo del hombre no tiene donde recostar su cabeza" (Mateo 8 - 20 y Lucas 9 - 38). Salieron de sí mismos y le siguieron.

De camino y dentro del seguimiento, la comunidad de Cristo vive un proceso de conformación, a veces lento, que en algunos momentos empieza la integración total. No olvidemos una severa discusión entre Jesús y Pedro, porque en el criterio de éste algunas palabras del Maestro, no tenían suficiente prudencia política. (Mateo 16 - 23). Hay quejas en el discípulo, porque Cristo usa muchas parábolas, demorando en la entrega de toda la verdad. Hasta se da el caso de un predilecto que le vende, Cristo fracasa de frente al duro corazón de Judas: había sido uno de los escogidos para formar la comunidad básica de Jesús. Las llamadas de Jesús y el tono de las respuestas humanas se repiten en la sinceridad

y prontitud, como en algunos cálculos y traiciones.

Sin embargo, a pesar de conocer esa posibilidad, Jesús no deja de llamar y a todos considera capaces de anunciar a debido tiempo la Buena Noticia y más aún, a pesar de haberles impuesto a sus discípulos, muchas veces, la obligación de guardar secreto como en el caso de la transfiguración y algún otro episodio excepcional (Mateo 17 - 9), les hizo comprender que ese silencio sacrificador, macera y madura la palabra y prepara el corazón para transmitir a tiempo la Buena Noticia y darles poder de seguir trasmitiéndola a aquellos que recibirán de sus labios y de toda su vida la llamada a conformar la comunidad creyente (Juan 17 - 20).

Si el “id”, desde la palabra o el silencio, desde la fascinación seguidora o desde el dolor del desprendimiento, fue el punto de partida para la congregación de la comunidad; el “anunciad la Buena Noticia” resulta la sustancia integradora de la vitalidad comunitaria. Lo esencial en la comunidad es vivir la Palabra anunciándola existencialmente, en toda parte y circunstancia, a tiempo y a destiempo (2 Timoteo 4 - 2).

En este instante es preciso recurrir a una de las expresiones evangélicas que permiten comprender mejor cómo se vive la Palabra, o cómo la comunidad se realiza existencialmente en la Palabra viva, llena de vida y comunicadora de ella. Para los que amamos los riesgos y las consecuencias íntimas de nuestra fe, siguiendo a Vaticano II, aceptamos indiscutiblemente aquello que se dice en Lumen Gentium 11 sobre la Eucaristía: “summum y cumbre de nuestra fe”. Si todo sacramento tiene un sentido y destino comunitario, los invitados a la mesa del Señor, sentimos en la convocatoria y comensalidad una llamada a la comunidad que se enraíza en el sentido interior del ser, en lo fundamental de la fe. En la institución de la Eucaristía y en la renovación sacramental de ella, los que tenemos la bienaventuranza de realizarla, pronun-

ciamos con amor y sobrecogimiento, las palabras consagradoras de Cristo, como si fuéramos El, como si viviéramos su tiempo, su instante de entrega y de poder y, llegamos a pronunciar con una ternura agradecida para con El, las palabras finales de la consagración: “Haced esto en memoria mía” (Lucas 22 - 19). Al vivir estas palabras, hay un encuentro de todos los tiempos en la memoria de amor; el amor le da a la memoria la capacidad de hacer presente todas las verdades de los siglos; Dios le da al hombre una participación muy íntima en su propio Ser Buena Noticia.

Podríamos decir con propiedad que todo lo que hacemos en memoria de El nos hace partícipes de su vida, porque su memoria es vital y el ejercerla o reanimarla es sustancialmente existencial. “Donde dos o tres están consagrados en mi nombre, allí estoy yo” (Mateo 18 - 20). Y su nombre en su definición, explica su designio y su designio es vida.

Digamos con sinceridad que estas verdades dogmáticas, de cara a la palpable grosería de la existencia diaria y al realismo de sus exigencias, no suelen hacer el milagro de conformar comunidades ideales, perfectas, armónicas. Tal vez conforman grupos de devoción o ciertas sociedades de tendencia apostólica. La comunidad evangelizadora que trasmite la palabra que vive, tiene que pasar por un proceso, generalmente lento y costoso de desprendimiento personal y asimilación social. La palabra de Dios —el “sígueme” de Cristo— (Juan 21 - 20) es persistente e incansable. Cristo siempre habla. Hasta su silencio es transmisivo. No se cansa de congregar. San Juan de la Cruz dice que “el amor ni cansa ni se cansa”. Pero la convivencia de la palabra, el recibirla, participarla, comunicarla y construir con ella todo el argumento de cada día, es el lugar humano y el sitio social en donde comienzan los posibles difíciles de la “utopía”.

La convivencia comunitaria, convocada por la Palabra única, que es Cristo y que jamás puede ser otra, trae consigo todos los problemas que suelen aparecer en la conformación de cualquier cultura, más aquellos que siempre inciden en todos los procesos de creencia, expuesta a la angustia, la duda o el retorno a los sentimientos primitivos. La cultura universaliza lo personal y subjetiviza lo universal. Las dos fases, puestas a nivel de fe, implican grandes problemas de adecuación mental y de asimilación cordial. Conocerlos, fijarlos, establecer sus orígenes, purificar sus exigencias, moderar sus violencias, importa esfuerzos muy grandes. Los comprometidos en la formación de comunidades debemos sufrir mucho hasta llegar a una comunitaria aceptación y reflexión de la Palabra, para que ella pueda ser estímulo y fuente de vida. Entonces se siente el valor de una verdad cordial enseñada por Cristo: “Mi carga es ligera y mi yugo suave. Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón” (Mateo 11 - 29). Se puede aprender menesteres de corazón, se puede asimilar mansedumbre y humildad.

Hemos llegado, por el yugo y la carga, por la humildad y la mansedumbre —cuatro realidades que determinan pobreza— al espacio de la realidad comunitaria en el que, por una parte se realiza el plan de Dios y, por otra, se vive en la comunidad las presiones del mundo por destruir ese plan. “Yo me regreso a Tí, Padre Santo, pero ellos se quedan en el mundo”, (Juan 17 - 11).

José Gómez Izquierdo, entregándonos una definición de pobreza, la identifica con incertidumbre; tan sólo sabe lo que es la pobreza la que ha debido vivir cualquier estado de incertidumbre. En la práctica de conformación de nuestras comunidades cristianas de base, en cuya figura pensamos siempre que hablamos de comunidad, en cuanto concreción de utopía, encontramos que la íntima y natural relación de pobreza con Palabra de Dios, confi-

guran la comunidad. Los que viven pobreza auténtica se demandan interiormente, libres de los estorbos que le llegan al pensamiento desde la hartura, —cuáles pueden ser las razones por las cuales el pobre tiene mayor capacidad de escucharle y entenderle a Dios y para comprender— en su palabra la propia pobreza. Si el hombre busca esas razones, alrededor de su situación, se siente frente a muchas otras personas con la misma demanda a la vida o con algunos técnicos que le ofrecen programas de solución para sus incertidumbres.

Las comunidades saben que, aunque se hayan ofrecido muchas soluciones técnicas para todas las incertidumbres humanas, todavía no se llena la soledad, no se satisface el hambre, no se construye una choza, no se conforma una familia humildemente unida, con fórmulas, sistemas, teorías, promesas buenas o violentas. De allí nace una exigencia evidente: hay que unirse para comunicarse, hay que comunicarse para participar incertidumbres y buscar iluminación y serenamiento, hay que solidarizarse en el sufrimiento y en la liberación. A quien se puede acudir como comunicador, a quien se debe buscar como enlace coparticipador, con quién se cuenta para constituir actitudes y convivencias solidarias? Y las comunidades se dan una sola respuesta: a la palabra de Dios.

Nuestras experiencias frecuentes de encuentro de la Palabra de Dios con personas y comunidades que viven en incertidumbre, han conformado un fondo de fe vivida muy rico. Desde ese fondo podemos seguir sacando, inagotablemente unas consecuencias o resultados comunitarios, cuyo peso y valoración, nos permiten creer, sin dudas técnicas ni apriorismos pesimistas, que la utopía, en cuanto posible difícil, se está realizando entre nuestras comunidades de base. No en todas. Sí en aquellas en las que el ensamble humano y sobrenatural de incertidumbre con fe, de pobreza con

Palabra de Dios, nó es fórmula, sistema o teoría, sino experiencia humilde, verdad sencilla y realidad normal.

Estos son los principales elementos de experiencia que nos permiten creer firmemente en la utopía de la comunidad:

— La incertidumbre tiene muchos rostros y en cada rostro hay expresiones muy diversas de pobreza. Pero toda pobreza busca solidaridad.

— Es esta búsqueda, si alguien ofrece la Palabra de Dios, la respuesta de la incertidumbre-pobreza es inmediata y fiel.

— El pobre o incierto tiene una disponibilidad, muy desnuda y desposeída, para oír la Palabra; pero también exigen una interpretación muy humana de ella.

— Esta interpretación muy humana, no quiere decir jamás para el pobre-incierto una reducción del mensaje al nivel estrictamente material o social de lo humano; sino una palabra que llegue, profundice, se entremezcle con el dolor, con la esperanza, con el valor o coraje, con la alegría y solidaridad de los que, desde su incertidumbre, se sienten comprendidos, defendidos, amados.

— Por lo mismo, quien les entrega la Palabra, tiene que conocer profundamente su significado trascendente e histórico. El pobre y sobre todo los pobres que han descubierto cómo la Palabra les solidariza, les hace comunidad, exigen del que les entrega la Palabra dos condiciones: que la viva y que la interprete con la más fundamentada fidelidad.

— La comunidad llega “a vivir como hermanos” (José Luis Caravias), siempre que su fraternidad se siente vigorizada por la voluntad idéntica de ser hermanos —autenticidad— y por el sentido fiel, sobrenatural y humano, con el que les entrega el mensaje —fidelidad—.

— La fidelidad en la entrega del mensaje y la experiencia de una Palabra vivida, dan los argumentos comunitarios de Iglesia: la comunidad se reconoce partícipe de ser Iglesia, cuando la Palabra que les han entregado —evangelización— les hace vivir la misma caridad y justicia: fraternidad.

Esa es nuestra utopía.

LA UTOPIA DE LA ECOLOGIA

Vladimir Serrano *

INTRODUCCION

¿Puede una ciencia marchar del brazo de la Utopía?, sería la obvia pregunta a formularse cuando se hace referencia a las derivaciones políticas y sociales que ha ocasionado la Ecología en el presente siglo; puesto que si algo pretende ser absolutamente realista y pegado a los principios de la razón-lógica, es el método que utilizan las ciencias naturales en la búsqueda de la exactitud sobre el objeto estudiado. Sin embargo hoy se enarbolan banderas políticas en nombre de una de las ramas de la Biología, sin que por otra parte, sean muchos los que se atrevan a prohibir que una disciplina científica no se convierta en ideología política.

* Movimiento Ecologista Ecuatoriano

Por tanto el oikos que forma la raíz de la palabra Ecología parecería que se complementa extraordinariamente bien con el topos que constituye la terminación de Utopía, y el sin lugar por el contrario se convierte en la utopía, es decir el sitio o lugar que hay que defender para la subsistencia de la vida sobre el planeta, motivo por el cual el Ecologismo (expresión con la que correctamente se debe referir a los principios filosóficos y políticos derivados de la Ecología), en sí un planteamiento utópico, puesto que lucha por la esperanza de que las generaciones futuras puedan habitar una Tierra en paz, verde y en la que impere la justicia para todos sus habitantes. Recoge además el concepto total de libertad que le fue caro al Anarquismo, el sentido comunicativo del cristianismo evangélico y el enjuiciamiento radiográfico del sistema capitalista formulado por el Marxismo. Pero a más de esto su lucha toma partido por las minorías raciales, el tercer mundo y cuestiona severamente a la sociedad patriarcal-falocrática, abanderándose también de reivindicaciones feministas y de los homosexuales; es decir combate todo tipo de dominación, razón que le obliga a denunciar el burocratismo destructor y enajenante, el cual rompe cualquier iniciativa participativa de los ciudadanos y aunque no todos los ecologistas son antiestadistas, la gran mayoría asigna al Estado papeles moderados en la conducción de la vida social, puesto que lo importante es que la sociedad recuperando su control reasuma su propia dirección, siendo por lo tanto indispensable la revalorización de la Sociedad Civil, no como agente de capital, sino de esfuerzos comunitarios y con miras a la creación de la civilización, de la conviabilidad (1), donde los seres humanos libres del consumismo y la alienación tecnocrática puedan manifestarse de acuerdo a sus capacidades afectivas.

(1) Términos utilizado por Ivan Illich y divulgado por los autores que propugnan, la existencia de la Sociedad Alternativa.

Siendo estos los planteamientos que el ecologismo formula, entonces está claro que forma parte de un movimiento que ha comenzado a tomar cuerpo en el mundo desde la década del sesenta y que quizás el único calificativo que se le deba otorgar es el de "alternativo", puesto que no se identifica en forma clara con ninguna de las corrientes políticas e ideológicas que desde comienzos de siglo se tornaron en dominantes; tal el caso del marxismo tradicional o de los partidos políticos que luego de la Segunda Guerra Mundial auspiciaban la Reforma. Más bien el movimiento alternativo ha nacido de situaciones sociales muy particulares, como por ejemplo los hippies en los países desarrollados o las comunidades cristianas de base en la América Latina. Para algunos esta comparación les resultará repugnante, empero si se analizan ambos contextos sociales se encontrará que en todo caso, guardan la semejanza de haber surgido en contraposición a lo oficial y como una manifestación * biofilia frente a la represión y destrucción que soporta el mundo. Lo alternativo creció socialmente y siempre guardó la característica de luchar por el cambio radical, es decir desde la raíz misma, pero con métodos y estrategias absolutamente distintas de las que habían dominado la política. Más aún muchos de los partidos que hasta entonces habían esgrimido la palabra evolución como arma, fueron identificados, como lo que eran: piezas de recambio del statu-quo. Ese fue el caso de los socialistas y comunistas franceses frente a la revuelta de Mayo del sesenta y ocho.

Pero a todos los permanentes anhelos siempre frustrados de cambio humanista se juntó algo nuevo, el inmenso peligro de extinción del planeta, por el agotamiento de la Biósfera, la conta-

* Biofilia, concepto de Erich Fromm, para identificar las tendencias sico-sociales positivas de amor a la vida.

minación del ambiente y más aún la Guerra Nuclear, es entonces que la Ciencia, devino en conciencia y debía convertirse en Utopía o simplemente afrontar la muerte como expone en uno de sus libros el antiguo socialista francés René Dumont, quien en 1974 fue candidato de los ecologistas a la Presidencia de su país, entrando con mucho vigor a formar parte de la Utopía-Alternativa, la Ecología.

Siendo este el nacimiento del Ecologismo, (aunque de una trascendencia enorme) conviene para fines de una delucidación mayor sobre sus planteamientos utópicos, comenzar refiriendo a su estructuración científica propiamente dicha para luego adentrarnos más en su imbricación social, profética e histórica.

1. LA ECOLOGIA UNA CIENCIA PARA EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

La Ecología está de moda indudablemente, todo el mundo habla de ella y le dan las más diversas acepciones, y por cierto no solamente los no iniciados expresan conceptos contrapuestos, sino los mismos ecólogos que no alcanzan a definir lo que debería ser y hacer.

Según Francisco di Castri (2), ciertamente la ecología es ante todo una ciencia, sin embargo, no por esto deja de ser una ética con miras a salvar animales, un movimiento de impugnación crítica contra la energía nuclear y la contaminación, un sentimiento neorromántico de vuelta a la naturaleza, en fin una filosofía,

(2) Francisco di Castri, es un ecólogo italiano que ha sido secretario del MAB (programa de las Naciones Unidas para el Hombre y la Biósfera).

un mito, etc., pues la Ecología ha entrado en el campo de las ciencias llamadas holísticas (3) o de síntesis, las mismas que se esfuerzan por comprender, los sistemas en sus conjuntos, mediante el estudio de las interacciones entre sus elementos, con lo cual intentan equilibrar la tendencia reduccionista con la generalista y producir la integración de lo natural y lo social.

El conocimiento ecológico prácticamente nació con el hombre, puesto que desde sus inicios en las cavernas debió comprender el funcionamiento de los habitats de los animales que les servían para su alimentación. Siglos después muchos pueblos aprendieron a cultivar en clara armonía con la naturaleza como el caso de los incas o aprovechándose de las aparentes catástrofes, a la manera de los egipcios. Pero la formulación de la ciencia como se la estudia hoy en día fue solamente en el siglo pasado, correspondiéndole al biólogo alemán Ernst Haeckel, tal tarea en el año de 1.986, quien la definió como la ciencia que estudia las interrelaciones entre un organismo y su medio ambiente. Biólogo visionario, partidario de las teorías de Darwin, Haeckel, introdujo gran número de nuevos términos en sus obras.

Las ciencias que se pueden considerar como troncos de la Ecología, son obviamente la Botánica, la Zoología, la Climatología, la ciencia de los Suelos, la Geografía física, después la Bioquímica y la Microbiología (para el estudio de los procesos de producción biológica) o las matemáticas superiores (para la modelización), y por último, la Sociología Humana, La Psicología e incluso las ciencias económicas.

Establecidos de esta manera los orígenes de la ecología, resulta difícil sostener que se trate de una ciencia absolutamente coherente y homogénea, ya que las disciplinas que la forman

(3) Holística, viene del griego holón que significa todo.

no han sido aún armonizadas en su enfoque y en su interacción. Probablemente no lo serán nunca conforme lo señala Francisco di Castri.

En los inicios del siglo pasado, la ecología era todavía un estudio descriptivo de la naturaleza, una especie de Historia Natural que se inspira en los trabajos de los grandes exploradores u observadores de la naturaleza. Tal es el caso del naturalista francés Jean Henri Fabre, cuyos recuerdos de un entomólogo (1870-1889) sorprenden en nuestro tiempo por la precisión de sus observaciones y por el fervor lírico con que describe los fenómenos de la naturaleza.

Al poco tiempo se estudió de manera muy detallada el medio en que vive una especie dada, así como sus relaciones de simbiosis o de antagonismo con otras especies. Nació así la autoecología (4) o ecología centrada en una sola especie. Sus aplicaciones han sido y siguen siendo importantes, particularmente en lo que respecta a los aspectos agronómicos de la lucha biológica, a las investigaciones sanitarias sobre la transmisión de enfermedades y a la prevención antiparasitaria.

Sin embargo una especie, a pesar de que se la estudie en sus relaciones con otras, es solamente un pequeñísimo fragmento de un vasto conjunto formado por miles de especies vegetales, animales y microbianas que ocupan un espacio dado: un bosque, una laguna, una playa. Por ello en 1925, nació la ecología de las comunidades, sinoecología o ecología de los conjuntos de especies, ligada en particular a nombres como los de August Thienemann,

(4) La Historia de la Ecología que aquí se consigna, se la ha estructurado a partir de los datos extractados del artículo de Francisco di Castri: La Ecología moderna: génesis de una ciencia del hombre y la naturaleza, publicado en El Correo de la Unesco de abril de 1981.

J, Braun-Blanquet y Charles Elton.

Fue entonces que se aplicaron conceptos básicos tales como la "cadena alimentaria" o la pirámide de las especies en la que el número de individuos disminuye progresivamente desde la base hasta la cúspide (desde las plantas hasta los herbívoros y los animales de presa). Vito Volterra, G. F. Gause y Umberto Dancona formularon varias leyes matemáticas que rigen la dinámica de las poblaciones de agrupaciones de especies de interrelación, estudios que demostraron sobre todo su utilidad en materia de ecología acuática, para resolver los problemas de la pesca marítima, o para comprender los fenómenos de las invasiones de insectos.

La publicación de 1949 de un grueso volumen escrito por cinco autores norteamericanos: W.C. Alle, Alfred Emerson, Orlando Park, Thomas Park y Karl Schmidt, titulado "Principles of Animal Ecology" puso de relieve dos aspectos, uno positivo y el otro negativo. Por un lado, el libro mostraba que, en el amplio abanico de sus disciplinas, la ecología había adoptado un enfoque rigurosamente científico. En cambio por otro, parecía evidente que la ecología se dispersaba en demasiadas direcciones heterogéneas y, sobre todo que le faltaba una unidad de estudio, como el átomo para la física, la célula para la citología, el tejido para la histología o el órgano para la fisiología.

Esa unidad de estudio iba a ser el ecosistema, al que podría definirse como una entidad circunscrita en el espacio y en el tiempo, que incluye no sólo todos los organismos que en ella habitan sino también las condiciones físicas del clima y del suelo, así como todas las interacciones de los organismos entre sí y con las condiciones físicas del clima y del suelo, así como todas las interacciones de los organismos entre sí y con las condiciones físicas. A manera de ejemplo podemos mencionar el caso de una selva

tropical en un lugar y en un momento dados, con los millares de especies vegetales, animales y microbianas que habitan en su parte aérea y en el suelo del bloque, los millones de interacciones específicas que se producen entre aquellas, las diversas influencias que ejercen sobre la vida de esos seres múltiples, el clima y el suelo, la modificación que éstos experimentan por efecto de las distintas actividades de los organismos, a causa de la existencia misma del bosque.

El término de ecosistema fue propuesto en 1935 por Arthur George Tansley, En 1942, Raymond Lindeman, verdadero precursor, esbozó las principales líneas conceptuales y metodológicas que iban a permitir estudiar un sistema tan complejo: los flujos de energía y los ciclos de los elementos nutritivos que pasan a través de todos los componentes vivos y no vivos del ecosistema. La historia de Lindeman (muerto a lo 27 años antes de que la Revista "Ecology" publicara su artículo, con carácter póstumo) muestra a qué violencia, a qué limitaciones —en este caso las que impone el establishment científico— pueden verse sometidos el progreso y la evolución de una ciencia. Su artículo, que ha influido en la teoría ecológica de los últimos treinta años y que hoy es un clásico, fue primeramente rechazado por los consejeros científicos de la revista; y es que a decir verdad, estaba muy por delante de su época.

Durante los años cincuenta y los primeros de los sesenta, la utilización del concepto de ecosistema comenzó a dar frutos: estudios sobre la eficacia de la captación y de la entrada de energía en el ecosistema mediante los fenómenos de la fotosíntesis, sobre la eficacia de la transformación de la materia al pasar de un eslabón a otro del sistema, sobre el reciclaje y la recuperación de los elementos nutritivos en el suelo: en resumen una elucidación de los fenómenos que determinan la productividad biológica de

los ecosistemas. Gracias al establecimiento de analogías entre el funcionamiento de un ecosistema y el metabolismo de un organismo se han podido comprender también las relaciones que existen entre los diferentes niveles de organización de la vida.

Sin embargo el estudio de un ecosistema en su totalidad requería un instrumento más perfeccionado (que iba a aportar el progreso de las computadoras y de la informática al hacer posible la modelización de sistemas complejos), unos recursos mucho más importantes que los existentes hasta entonces y la movilización masiva de grupos de investigadores de distintas disciplinas. Estas tres condiciones reunidas en unos cuantos países industrializados, permitieron la puesta en marcha del Programa Internacional de Biología (5) (1964-1974). Fue ésta la época de la "Big Biology" de Frank Blair, de las investigaciones científicas realizadas en escala mucho mayor que antes.

Entonces comienza a comprenderse el funcionamiento de ciertos ecosistemas, particularmente el de los más simples, tales como las tundras, algunos desiertos, los bosques de coníferas, algunos lagos, las estepas y los pastizales de las zonas templadas. Pero se ha tropezado con grandes dificultades al estudiar ecosistemas tan complejos como el de las selvas tropicales higrofiticas o húmedas o tan heterogéneas en el espacio como el de monte bajo Mediterráneo o las sábanas tropicales. De todos modos, los resúmenes de los resultados obtenidos por el PIB, publicados en diversas lenguas, seguirán constituyendo en los veinte o treinta años próximos una base para comprender la biología de los ecosistemas.

La década de los setenta se constituye en testigo de la crisis del medio ambiente, la que permitió cobrar conciencia del carác-

(5) Cuyas siglas son PIB

ter limitado de los recursos naturales y de los peligros que amenazaban al planeta en su totalidad; así mismo la crisis energética, con sus repercusiones económicas y sociales, se perfila en muchos países; las regiones en desarrollo se dieron cuenta de que las diferencias con los países industrializados no hacían más que aumentar. Dentro de este contexto, los responsables políticos y los planificadores planteaban a la ecología cuestiones apremiantes a las que ésta no podía responder, puesto que la noción de tiempo no había desempeñado un papel esencial en la investigación ecológica.

Los países en desarrollo que comenzaron a interesarse en los problemas de su ambiente a raíz de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo en julio de 1972, tenían derecho a exigir a la ecología consejos realistas sobre otras posibilidades de utilización de los ecosistemas de las regiones tropicales y de las zonas áridas. Pero la ecología, que no había tenido en cuenta los factores sociales y económicos no estaba en condiciones de aconsejarles. Por otro lado la ecología "fue recuperada", particularmente por ciertos movimientos o grupos de acción que luchaban contra la tendencia hacia una industrialización en sentido único, a la que consideran alienadora y peligrosa, buscando una nueva calidad de la vida más allá de la sociedad de consumo.

Es interesante analizar la manera cómo reaccionaron los ecólogos profesionales al ver que la ecología era lanzada súbitamente ante la opinión pública como una opción política o como un medio de presión. Algunos de ellos se asustaron de la confusión de términos que entonces se producía o de la utilización trivial que se hacía de los conceptos ecológicos. En países como España y Francia se adoptó una nueva terminología para diferenciar a los especialistas en ecología (ecólogos) de los militantes de movi-

mientos políticos de grupos de impugnación crítica (ecologistas como ya se dijo con anterioridad).

Ciertos ecólogos abrazaron la causa de la lucha por un cambio en la sociedad, con mayor o menor realismo o ingenuidad según el decir de Francesco di Castri, y con esto la ciencia se convirtió en una utopía, pues pretende ser una ciencia de todos los días, con lo cual a su vez, con mayor precisión en necesario hablar de una “conciencia”.

La Conciencia Ecológica. — Los miles de jóvenes que se reunieron en la ciudad de Estocolmo en 1972, con ocasión de la Primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, coreaban constantemente el grito de ‘No tenemos más que una sola tierra’, el sentido universalista de esta expresión, recordaba los viejos ideales humanistas de fraternidad mundial. Pero algo más se deducía del “Una Sola Tierra”, esto es una preocupación cósmica por el destino de todos los seres, ya no sólo del humano sino de su entorno. Si bien es cierto que desde los principios de la historia civilizada se manifestaron preocupaciones por el destino de los árboles, el agua, las montañas, el mar, etc.; y así Akhenaton, faraón de la XVIII dinastía, decretó para Egipto la existencia de reservas forestales, Asoka dictó leyes de protección de los peces, varios siglos antes de Cristo en la India, y por cierto todos los movimientos de corte humanista, siempre incluyeron entre sus principios la necesidad de la protección de la naturaleza, solamente en el siglo XX el conservacionismo primero y el ecologismo después se han convertido en filosofías delimitadas y coherentes que presentan un programa social de lucha en pro de la naturaleza.

Los primeros militantes del ecologismo provienen de todos los horizontes; han sido miembros de comités de defensa que se

multiplican en los países occidentales, antiguas asociaciones para la protección del mundo salvaje, grupos antimilitaristas que se desarrollan a partir de comités americanos contra la guerra de Vietnam. Algunos han probado la empresa comunitaria o el retorno a la Tierra, otros han participado en la organización del festival Pop de Woodstock, lucharon por el movimiento estudiantil norteamericano, cuyo más luminoso foco fue Berkeley o también se han ilusionado con las revueltas de mayo del 86. Leyeron a Henry David Thoreau, sintieron el grave temor del envenenamiento por pesticidas denunciado en la "Primavera Silenciosa" de Rachel Carson; escucharon o leyeron a ese extraño personaje y ex-sacerdote católico que es Ivan Illich, se apasionaron con las aventuras tercer mundistas del agrónomo socialista René Dumont; y por lo tanto comenzaron a condenar la utilización de los defoliantes, las pruebas nucleares, la caza de ballenas, la influencia de las sociedades multinacionales y la correspondiente explotación del Tercer Mundo.

Pero a más de todo esto no solamente los múltiples testimonios de destrucción de lugares, animales, culturas, golpean la nueva conciencia ecologista, sino particularmente el grave peligro de extinción que afronta la especie homo-sapiens, que se autodestruye y desprenda su medio, siendo uno de los ejemplos más duros de esto la extinción de étnias y culturas en el Tercer Mundo, en los mismos Estados Unidos y la Unión Soviética, por eso junto al slogan oficial de la Conferencia de Estocolmo de una sola Tierra, sus asistentes añadieron otro: "Un solo pueblo".

Pero en Estocolmo se observa otro hecho que caracterizó la lucha social ecológica de los años siguientes y esto es que mientras el oficialismo de Naciones Unidas auspiciaba la llamada protección del medio ambiente que fue recuperada por los gobiernos y los políticos del establishment, con lo cual crearán nuevos

ministerios y conceptos tales como espacio verde y distribución del tiempo, aparece también la militancia de oposición a las instituciones vigentes, etc, es decir al sistema capitalista, al estado o las burocracias, etc. que se llamarán de entonces en adelante ecologista, avanzando hacia una concepción política definitivamente global.

Sin embargo el ecologismo se fundirá en tantas fórmulas diferentes como países hay e incluso regiones. Serán en Alemania los burgerinitiativen, especies de comités de ciudadanos; en Japón los grupos militantes armados que no durarán en oponerse con violencia a los proyectos del gobierno; en los Estados Unidos grandes asociaciones organizadas en lobbies y en grupos de presión que podrán tomar parte en instituciones oficiales, federales e incluso internacionales.

En Francia el militantismo ecologista ha reunido en un mismo crisol social corrientes de origen diferente que se articulan sobre la transición contestataria salida de mayo del 68. Las cuales muy rápidamente han desarrollado un análisis específico de la economía, la tecnología el estado, el individuo, que se han ampliado en formulaciones de una sociedad más ecologista.

De esta manera el ecologismo asume un rol distinto al que poseyó su inmediato antecesor el movimiento conservacionista, puesto que éste último no cuestionó los modelos de sociedad como los causantes de la destrucción de la naturaleza, se contentó con conseguir la marginación de rodales de vegetación, el mantenimiento del paisaje o el impedir la extinción de especies animales. No buscó por tanto rebasar los ámbitos de la lucha civil, por cierto muy tenue y acercarse al combate político; razón por la cual en 1949, la organización de las Naciones Unidas para la Educación de Ciencia y la Cultura, a través de su Conferencia sobre los Recursos Naturales, creó la Unión Internacional para la Conserva-

ción de la Naturaleza y sus Recursos, la que consiguió integrar al movimiento conservacionista mundial, puesto que a esta institución se integraron, tanto Estados como organizaciones no gubernamentales, esto hace que la UICN constituya una importante fuente de recursos económicos y técnicos para la protección de la naturaleza y junto con otros organismos de Naciones Unidas como el * PNUMA se esfuerzan por mantener la atención mundial sobre los problemas del medio, y por lo tanto se conviertan en los típicos representantes de lo que en líneas anteriores se denominó el ambientalismo (también se podría llamar conservacionismo), es decir que preocupándoles la situación de crisis que vive la ecología en el mundo entero, por su propia esencia son incapaces de llegar a las raíces mismas políticas, económicas y sociales del problema.

En todo caso no se puede ignorar los logros del conservacionismo en lo que se refiere al menos a la creación de las reservas naturales; sin embargo su extrema especialización ha dado lugar a que no se comprenda a cabalidad la crisis ecológica y muchos desdeñosos izquierdistas, confundan al ecologismo con el mero "cuidado de los pajaritos", ubicándolo como una verdadera trivialidad frente a los graves problemas que afronta la humanidad.

Historiografía de la Ecología Política.— Si a esta altura de la lucha ecológica, es posible hablar de una Ecología Política, conviene hacer referencia, a algunos de los acontecimientos y luchas que la han originado. Para Santiago Vilanova (que introduce el libro de Dominique Simonet, titulado "El Ecologismo") (6) una primera hipótesis de partida situaría a la Ecología Polí-

* Programa de las Naciones Unidas para el medio ambiente.

(6) "El Ecologismo", Dominique Simonnet, Gedisa, Barcelona, 1980.

tica como un influencia tardía en el orden ideológico de inicio de la guerra nuclear como consecuencia de los genocidios de Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945, en los que se experimentó brutalmente el enorme potencial destructor de armamentismo atómico, pero aún antes de estos genocidios Lewis Mumford, en 1934 había reclamado un cambio de actitud de la civilización tecnológica a través de su difundido ensayo *Técnica y Civilización*. Más tarde serían las observaciones científicas efectuadas luego de la guerra del 39, sobre los efectos de las radiaciones ionizantes en el organismo humano, en el ciclo alimentario y en los ecosistemas en general, las que sensibilizarían a grupos de investigadores y a un sector de la opinión pública internacional.

Albert Einstein, premio nobel de física, autor de la Teoría de la Relatividad y quizás salvo Julian Huxley, el más grande científico humanista del siglo, después de contemplar con terror las fotografías que le mostraron de Hiroshima y Negasaki, dijo: "En toda la historia de la ciencia, la fabricación de la bomba atómica es la falta más grave que han cometido los científicos" (7). Los consturctores de la primera bomba atómica, el científico danés Niels Bohr, el alemán James Franck y el físico nuclear húngaro Leo Szilard trataron de evitar la horrible catástrofe, oponiéndose al empleo bélico del descubrimiento de la fisión de los atomos de uranio. Tras la muerte del Presidente Roosevelt, perdieron su influencia, y se impusieron los asesores del Secretario de Estado, James Byrnes.

Desde aquel momento el complejo militar-industrial ha estado apoyado por una superestructura científico-técnica que está suponiendo los mayores presupuestos de los estados nucleares

(7) Op. cit. pag. 25.

(USA-URSS).

En 1950 otros especialistas comenzaron a introducir la óptica ecológica de investigaciones a los pesticidas, abonos y plásticos. El famoso D.D.T. que había sido la solución al problema de los piojos y el paludismo, en el transcurso de la segunda guerra mundial y luego en la post guerra, se demostró con un agente de cáncer, que afectaba a los seres vivos a través de la alimentación. Los esfuerzos por conmocionar a la opinión pública con estos descubrimientos fueron vanos, puesto que con el auge económico alemán y la confianza en que todos los descubrimientos estaban destinados a mejorar el nivel de vida de los países desarrollados luego de la depresión económica. Tal triunfalismo entraría solo en crisis a partir de 1973, luego de los primeros embargos del petróleo por parte de los países árabes.

Santiago Vilanova insiste en que, los intentos por alcanzar la distinción nuclear en 1963, retrasaron prácticamente en diez años la difusión de la ecología política que se inicia en los Estados Unidos con la publicación de 1962 del libro de Rachel Carson "Silent Spring" (Primavera Silenciosa). El marco teórico de la contestación económica contra la era nuclear, se estableció gracias a la labor de dos científicos norteamericanos Eugene P. Odum, quien en 1963 publicó un manual sobre Ecología y Barry Commoner, profesor de ecología y autor de un texto universal "Science and Survival (Ciencia y Supervivencia) (8), que es un manifiesto para la supervivencia de la humanidad.

Los nuevos acontecimientos militares, especialmente la guerra química, biológica y bacteriológica de Vietnam, consiguen despertar definitivamente la indignación de algunas instituciones cientí-

(8) Ciencia y Supervivencia, Barry Commoner. Plaza y Janés, 1975.

ficas. Las críticas a Lyndon Johnson fueron las más duras hechas jamás a un Presidente de los Estados Unidos.

En 1966 más de cinco mil investigadores norteamericanos, entre los que se encontraban 17 premios nobel protestaron contra el lanzamiento de productos tóxicos sobre Vietnam fabricados por grandes empresas transnacionales, como la Dow Chemical, Thomson y Hayward.

Con estas aportaciones, más las de Aldos Huxley, Paul Ehrlich, René Dumont, Nicolás Georgescu-Roegen, Eugene P. Odum, Ivan Illich y otros, el movimiento inicia su incidencia en la sociedad civil. El informe sobre los límites del crecimiento presentado en 1972 en el Club de Roma por el profesor Meadows, junto con el manifiesto del equipo de la revista inglesa *The Ecologist* titulado "A Blueprint for Survival", aportaron elementos de crítica científica muy convincentes para que los grupos ambientalistas que tomaron esta decisión, iniciaran la politización de sus campañas.

A todo esto se juntó, la aparición de un movimiento paralelo contrario a las teorías del crecimiento y partidario de un modelo respetuoso con los principios de la termodinámica, encabezado por Georgescu-Roegen, Howard T. y Elisabeth C. Odum, Amory Lovins y Teddy Goldsmith entre otros, el que posibilita una salida alternativa a la crisis de civilización industrial. El libro de E.F. Schumacher, *Small is beautiful* (lo pequeño es hermoso) (9), es traducido a todas las lenguas y consigue convertirse en Best Seller en muchas naciones industrializadas. La experiencia del discípulo de Keynes, en países subdesarrollados le ha llevado a formular hermosos postulados económicos que parten de lo simple y eficaz.

(9) E. F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Hermann Blune, Madrid, 1986.

La teoría del crecimiento cualitativo, la formación de sindicatos de cuadro de vida y el desarrollo de las energías renovables irrumpen en todo el panorama político clásico. Conservadores, liberales, socialistas y comunistas aposentados en el confort del mito del crecimiento, empiezan a no hallar justificaciones económicas para resolver el paro, la inflación y la crisis energética. Keynes ha muerto. Y Marx? ¿Acaso las teorías marxistas más revolucionarias no se encuentran también en un callejón sin salida? Los parlamentos occidentales se ven sorprendidos por el creciente auge de los movimientos sociales mientras el abstencionismo electoral se produce con fuerza. La ecología política se va estableciendo día a día, integrada por una disciplina científica basada en la economía de los ecosistemas y una moral crítica frente a la civilización industrial. Y con ello se pasaría a la acción política.

El Movimiento Ecologista. — El inicio del movimiento ecologista propiamente dicho, es decir de los grupos que accionan y presionan por el cambio de políticas en materia nuclear industrial y de apoyo al Tercer Mundo, nacerá en forma masiva, profundizando sus actividades políticas, especialmente en los Estados Unidos y en Alemania Federal donde los grupos antinucleares se hallan más radicalizados hacia la década de los setenta. En Norteamérica la contestación ecologista surgió tras las posiciones críticas de científicos del Sierra Club, organización ambientalista fundada en 1892 en California, disidente de la Union of Concerned Scientists y del Worldwatch Institute, estructura científica que permitió el surgimiento de la organización de los Amigos de la Tierra que no tardó en establecer sedes en la mayoría de los países industrializados. Los amigos de la Tierra poseen un eje París-Londres-San Francisco que ha logrado ejercer una gran influencia en el movimiento ecologista europeo, puesto que pueden

ofrecer en virtud de sus relaciones con destacados científicos, información que circula en medios ambientalistas y ecologistas. Desde San Francisco se ha patrocinado en múltiples ocasiones estrategias como "El Día del Sol" y determinadas campañas anti-nucleares.

Los Amigos de la Tierra han sido acusados de no tener comportamientos coherentes, puesto que han hecho boicots en contra de la Westinghouse por la exportación de reactores a las Filipinas y no han tenido la misma actitud hacia la General Electric.

Igualmente se les criticaba por cierta falta de democracia interna, debido sobre todo a la no comprensión de la realidad de las naciones europeas y particularmente de España. Así mismo los Amigos de la Tierra tienen vinculaciones con el progresismo norteamericano y especialmente con el ex-gobernador de California Jerry Brown, puesto que la táctica de esta organización es colaborar con los organismos oficiales e instituciones siempre y cuando se pueda realizar una labor ecologista. Ese comportamiento ha llevado a que dentro del ecologismo se los mire solamente como reformistas sin embargo su injerencia en Naciones Unidas ha servido para que de alguna manera se inicie la contestación ecológica en países subdesarrollados. Gracias a ello la política alimentaria de la multinacional Nestlé en Africa ha logrado ser divulgada en todo el mundo.

A más de los Amigos de la Tierra y antes o conjuntamente con la aparición de los partidos verdes europeos, se produjo la formación de movimientos contra la deforestación, como fue el caso de la Sociedad Malaya de Protección del Medio Ambiente o de campañas en pro de la Amazonía llevada a cabo por la Asociación Gaucha de Protección del Ambiente Natural. Los ecologistas de las Naciones Unidas han ayudado a que se constituyera la Asociación de Consumidores de Pennang en Malasia y el Grupo

Ecológico Tolima que ha potenciado campañas contra los insecticidas y las fábricas de celulosa en Colombia. Desde el centro de enlace para el medio ambiente de Nairobi en Kenya, se lleva a cabo la coordinación de una política ecológica e informativa dirigida a los Países "Pobres".

Otro caso que debe mencionarse por su importancia es el del movimiento "chipko" surgido en los Himalaya de la India en 1960 como oposición a las operaciones de tala de bosques que se inició en la zona. Para 1973 el Movimiento había impedido eficazmente la tala de la región de Uttarakhand por la simple táctica de hacer que los aldeanos se abrazaran a los árboles marcados para la tala, de tal modo que no se les pudiera cortar ni tocarlos.

Como se ve entonces el ecologismo germinó en el mundo entero, como una respuesta vital en contra de la destrucción de la naturaleza y de las posibilidades de continuidad de la especie humana.

Con el objeto de no quedar sometidos a ghetto por las formaciones políticas clásicas, los ecologistas se decidieron a entrar en el juego electoral. Sin que por cierto tal decisión fuera aceptada por los sectores libertarios y contra culturales, aunque para algunos ha supuesto sin embargo una dinamización importante de los objetivos y ha clarificado el mensaje de los verdes ante la opinión pública. En 1974 los ecologistas franceses presentaron por primera vez un candidato a la Presidencia de la República, se trataba del agrónomo René Dumont, quien antes fue militante socialista seguramente muy pegado a la línea de Jaure, a partir de entonces en las naciones europeas los ecologistas van sosteniendo significativos porcentajes electorales, de tal suerte que incluso formaron parte del gobierno estatal de Hesse (estado de la República Federal de Alemania) junto con los social-demócratas.

Por cierto los partidos no se han constituído exclusivamente con elementos provenientes de la corriente ecologista, sino del feminismo, el pacifismo y otros grupos que pugnan por una sociedad alternativa. En el año 1984 la Diputada Gabi Gottwald, en una entrevista que concedió a la Revista Ecología y Medio Ambiente de Argentina, resumía así los ideales de su agrupación.

“Nuestro partido está estructurado en los principios de la democracia de bases; las decisiones se toman de abajo hacia arriba. Esto tiene que ver con nuestra historia, ya que el partido surge en pequeños grupos que se reúnen para defender cosas concretas, como crear una plaza, impedir el paso de una autopista, luchar contra la contaminación, etc”.

Sobre los orígenes y la composición de la agrupación dijo lo siguiente:

“Los Verdes no existirían sin el movimiento estudiantil de los años 60. Nuestros contenidos están fuertemente influenciados por ello”.

“Los verdes a pesar de ser pacifistas y abogar por los métodos no violentos apoyan la posición nicaragüense en contra de la agresión imperialista, aunque con ciertas salvedades en lo que respecta a la actitud de la junta referente a los indios Misquitos y la lucha de liberación emprendida por el pueblo salvadoreño”.

“Uno de los problemas fundamentales que enfrenta la humanidad en general y el viejo mundo en particular y que ha hecho que florecieran en todos los países de la OTAN los movimientos pacifistas, ha sido la posibilidad, cada día más cercana de un holocausto nuclear”. “Siempre hemos dicho que la

instalación de misiles atómicos se acerca a la locura humana y que los colocados ya sea de un lado o del otro amenazan igualmente a la vida. Nosotros no hacemos ninguna diferencia, pero pensamos que es importante marcar donde están los orígenes del armamentismo. Creemos que la OTAN es la fuerza motor, la que siempre ha llevado la delantera, mientras que el pacto de Varsovia no reacciona de la misma manera. Por esto consideramos que para romper el nudo hay que comenzar por occidente”.

“Los verdes como partido pacifista ven en la industria de armamento y en la política que esta conlleva, el verdadero peligro, la real amenaza”, “Reagan es para nuestra manera de ver la política, el símbolo del espanto, de modo que su reelección (hace referencia a las elecciones norteamericanas de 1984), sería una de las cosas más graves que pudieran ocurrir. Esto influiría sobre la política de armamentos, los intereses de las deudas externas, el conflicto centroamericano, etc.”.

Como se puede deducir de las declaraciones de la Señora Gottwald, el punto crucial de la política de los verdes alemanes es el relativo a impedir una guerra nuclear, quizás la clave de su nacimiento se puede encontrar en ese hecho, pero por lo mismo no asumen la posición de aliados de la política norteamericana que ha sido común a los partidarios demócratas y social-demócratas, compartiendo su pacifismo con movimientos también existentes (aunque en la gran mayoría de veces clandestinos) en los países de Europa Oriental. Pero en pleno conocimiento de los riesgos burocratizantes y de-sensibilizadores, que se corre en una estructura partidista, los verdes intentan ser, un partido antipartido, según la expresión de otra de sus dirigentes Petra

Kelly (10), puesto que si incurre en los mismos defectos que le son característicos a los partidos conservadores y burocráticos de izquierda la esperanza se perderá.

El partido verde está llamado a mantener estas cuatro columnas: la no violencia, la componente social y de solidaridad, la ecología y la democracia de base, sin ellas perecería ciertamente la utopía y por ende la humanidad correría el riesgo de aniquilamiento. Nunca como en los verdes se habían combinado principios ideológicos de fundamento tan humanista, la no-violencia por ejemplo hubiese resultado un contrasentido para cualquier revolucionario, pero es precisamente la esencia utópica del ecologismo, la que permite recuperarla. Los cambios tienen que ser necesariamente violentos, puesto que los antiguos opresores no permitirán su realización y se defenderán con las armas y la represión, dirán los más conspicuos revolucionarios; y la respuesta de los no violentos será: no hay cambio si se ha producido con violencia, ya que la ciencia violenta, que es opresión y dominación seguramente prevalecería en la nueva situación.

Si es posible, dice además Petra Kelly, reportar éxitos no violentos, tal el caso del movimiento americano de los derechos ciudadanos que ha influido considerablemente en la formación de la voluntad política y también en la transformación de la conciencia de los derechos de la población y en los tribunales de los Estados Unidos. No ha eliminado ningún gobierno, ningún parlamento, ningún tribunal, sino que ha intentado transformarles (11).

La no-violencia proviene de una energía síquica y espiritual, sostienen sus partidarios y entre esos los verdes, lo que demuestra

(10) Petra Kelly, *Luchar por la Esperanza*, Editorial Debate Madrid, 1984

(11) *Op. cit.* 39.

que esta agrupación política mantendría principios espirituales, aunque no necesariamente teísticos o religiosos tradicionales. Obviamente consideran al Mahatama Gandhi su preceptor y en su discurso está presente el Evangelio. Con lo cual el partido verde lo único que hace es recoger las ideas de quienes a lo mejor podrían ser llamados los precursores del Ecologismo en el siglo XIX, estos son León Tostoi y Henry David Thoreau, el primero aparte de creer en la vida comunitaria, exaltar los valores éticos del cristianismo a su máxima potencia, también se preocupó de la naturaleza, reforestó y condenó la cacería; el segundo habitó en el campo norteamericano, herborizaba, estudiaba los animales y propugnó la resistencia civil contra las leyes injustas.

Siendo éstas las propuestas de los verdes su responsabilidad histórica es enorme y por esto hacen bien en obligarse a sí mismos a producir en sus mismas personas el cambio.

EL PENSAMIENTO ECOLOGISTA

Luego de la transcripción que se ha hecho del surgimiento del movimiento ecologista de sus luchas y propuestas, es dable preguntarse, si existe un esfuerzo por sistematizar el pensamiento que él ha generado, aunque aquello pueda parecer un contrasentido a la libertad que caracteriza siempre a la reflexión ecologista, para no correr el riesgo de las doctrinas y los dogmas. Más en la búsqueda de la identificación de las propuestas, ya no solamente a un nivel pragmático, sino también filosófico, cabría hacer algunas identificaciones de quienes han elaborado propuestas ecologistas y por tanto han informado las acciones del movimiento. Ahora bien para cumplir con el propósito que anima al presente capítulo habría que identificar ciertos rasgos que le son comunes

a quienes podríamos llamar pensadores ecologistas y la primera de ellas será tener una concepción humanista del hombre y amar y respetar la naturaleza, comprendiendo que ésta no es una esclava de los seres humanos, sino su compañera cósmica. Dentro de esas condiciones el pensador que aparece hechando las primeras luces, es Juan Jacobo Rousseau, a quien se le achaca burdamente la propuesta romántica de volver a la naturaleza simplemente, aunque sin embargo hace formulaciones bien concretas para un auténtico cambio revolucionario en el "Emilio o la Educación", un excedente libro pedagógico, que demuestra el enorme conocimiento que del alma humana tenía el autor. Luego de Rosseau y aparte de los anteriormente mencionados Tolstoi y Thoreau, debe mencionarse a Albert Schweitzer, premio nobel de La Paz, 1953 y autor de una propuesta para el cambio de la civilización occidental, la que dejará a un lado como principio guía a la razón cartesiana y acogerá la razón ética, puesto que el hombre no debe quedarse egoístamente con el "pienso luego existo", sino, comprender que él mismo, "es vida que quiere vivir", junto a vida que también quiere vivir (12), con lo cual quizás se sintetiza las más caras tradiciones éticas de Oriente y Occidente es decir la Ahimsa (palabra de origen sánscrito que quiere decir sin muerte, aunque se traduce como no violencia) y el amor activo del cristianismo.

Pero aparte de estos filósofos, conviene decir algo sobre quienes sistematizaron principios ecológicos, con propuestas políticas y sociales, debiendo comenzar por Philippe Saint-Marc, abogado francés que propone la creación de una economía de bienes inmateriales, que asignó el papel de verdaderos recursos económicos a los elementos de la naturaleza, cuantificándolos con valores y costos, pero además, asume que es indispensable dar

(12) Albert Schweitzer, *Civilización y Etica*, Sur, Buenos Aires, 1962.

el salto del “Tener al Ser” (13) y por lo tanto apreciar los bienes inmateriales: como ser culto, sano, vivir recreativamente; en contra de los bienes materiales, alto suelo confort, etc. Además Saint-Marc, propone una Socialización de la Naturaleza (lo que precisamente le sirve de título a su famoso libro, publicado por primera vez en 1971), puesto que cada vez se encuentra en manos privadas y la gran mayoría de seres humanos, van perdiendo la posibilidad de su disfrute, para esto es indispensable producir un cambio humanista y socialista.

Otro francés René Dumont, propone una Ecología Socialista, para eso se basa en su larga experiencia como agrónomo que no solamente ha visto la realidad agrícola de su país, sino también la del tercer mundo y su preocupación aparte de las que le son comunes el resto de ecologistas, es el HAMBRE en el mundo, a la que considera como el más serio y grave problema ecológico, razón por la cual ha dedicado gran parte de su vida en resolverlo. Cree firmemente en el socialismo libertario y por lo tanto critica sin miramientos a los socialismos burocráticos, hoy imperantes y proclama que si no conseguimos la utopía, simplemente moriremos, así ha titulado el más famoso de sus libros la Utopía o la Muerte (14) donde dice: “Los realistas o al menos los mejores de ellos, nos muestran que el mundo va inevitablemente a la catástrofe. Entonces, ceden la palabra a los UTOPISTAS, a quienes se cita ante el tribunal y a quienes en cierto modo se pone en la obligación de buscar bases de diversos tipos de sociedad de menos desigualdad y de supervivencia. Digo las bases, y no los detalles de la organización, que sería prematuro perfilar y por lo demás,

(13) Tener o ser expresión de Carlos Marx, contenida en los manuscritos de 1844 y que se ha convertido en una de las claves del Marxismo - Humanista.

(14) René Dumont La Utopía o la Muerte EMECE, pág 4, 1976.

deberán ser la obra del mayor número. Ahora tratamos de establecer algunas ideas no demasiado incoherentes, algunos esquemas que a menudo sólo se podrán realizar después de haberse adquirido una conciencia más general. Por eso calificamos precisamente de utópico nuestro ensayo. . . (15)

El anarco-ecologismo está representado por Murray Bookchin, intelectual norteamericano que se entusiasmó con la revolución española del treinta y seis y que vivió, frustrado por el triunfo de Franco y la represión fascista.

Desde su cátedra universitaria ha reflexionado especialmente sobre la tecnología y sus consecuencias alineadoras, la posibilidad efectiva de hacer un uso ecológico de la tecnología, porque sobre todas las cosas le preocupa la libertad. No cree por consiguiente con el Marxismo clásico que arreglados los problemas del reparto económico inmediatamente llegue el paraíso. El problema de la dominación es la clave y así lo expresa: "La concepción sustancial de que la humanidad ha de dominar y explorar la naturaleza se deriva de la dominación y la explotación del hombre por el hombre, y hasta, remontándonos más en el tiempo, de la sumisión de la mujer al hombre en el seno de la familia patriarcal. A partir de ese momento los seres humanos fueron considerándose progresivamente, como simples RECURSOS, como objetivos y no como sujetos. Las jerarquías, las clases, los modos de apropiación y las instituciones estatales sirvieron para definir en la mente del hombre su relación con la naturaleza. Esta , a su vez se encontró progresiva y sistemáticamente reducida a la categoría de simple recurso, de objeto, de materia que conve-

(15) Op. cit

nía explotar tan implacablemente como a los esclavos en los latifundios. Esta concepción del mundo no se limitó a impregnar la cultura oficial de la sociedad jerarquizada; se convirtió además en la imagen que de sí mismos tuvieron los esclavos, los siervos, los obreros y las mujeres de toda clase. La moral del trabajo, la ética del sacrificio y de la renuncia, la sublimación de los deseos eróticos y la esperanza remitida al más allá (tema que Asia comparte con Europa) fueron los medios utilizados para que esclavos, siervos, obreros, y la mitad femenina de la humanidad acabaran reprimiéndose a sí mismos, forjando sus propias cadenas y encerrándose en su propia cárcel” (16).

Para Bookchim, como para ningún ecologista el sentido de la Utopía es el clave, puesto que si se necesita una transformación, esta deberá ser tan radical y completa que haga estallar incluso las nociones de revolución y de libertad que hemos recibido por herencia. “Ya no podemos contentarnos con hablar de nuevas técnicas que permitan conservar y enriquecer el medio natural; debemos encargarnos de la tierra de manera comunitaria, en tanto que colectividad humana, y romper las trabas de la propiedad. . . Debemos eliminar no sólo la jerarquía como tal; no sólo la familia patriarcal, sino todos los modos de la dominación sexual y paterna; no sólo la clase burguesa, sino todas las clases y formas de propiedad” (17).

De esta manera es necesario arribar a una sociedad sin dominaciones descentralizada y libertaria.

(16) Murray Bookchim, Por una Sociedad Ecológica, Gustavo Gili S.A. pág 138, 1978.

(17) Op. cit 140.

EL PENSAMIENTO ECOLOGISTA DEL TERCER MUNDO

¿Serán capaces los países del tercer mundo de forjar su pensamiento ecológico, o nuevamente copiarán fórmulas aplicadas en el mundo desarrollado? es la obvia pregunta. Afortunadamente esta vez la respuesta es positiva, porque teorizadores sobre el Subdesarrollo, como Josué de Castro, antes del aparecimiento de los verdes, ya definió los problemas del llamado tercer mundo, como típicamente ecológicos es decir de agotamiento de sus recursos naturales, puesto que la colonización primero y el neocolonialismo después han expoliado los ecosistemas de nuestros países que simplemente vamos camino del desastre ecológico. Más aún para de Castro, el subdesarrollo no es una carencia, es una consecuencia del Desarrollo de los otros, puesto que las minas, el petróleo, los mismos “postres” que inducen al monocultivo, constituyen el vivo ejemplo de la dominación de una pequeña parte del mundo sobre la gran mayoría de habitantes del planeta, con lo cual se concluye que los problemas ecológicos no son solamente productos de la tecnología, sino del egoísmo y por ello diariamente 500 millones de seres humanos, se acuestan todas las noches con hambre y 2.000 millones tienen problemas nutricionales. Y la gran paradoja es que los recursos biogénicos para la alimentación del futuro del mundo se encuentran en la zona tropical, subdesarrollada. Por esto es más que obvio que haya nacido tempranamente un pensamiento ecologista, que lamentablemente no se ha convertido en movimientos sociales hasta recientemente.

Está claro que cualquier reflexión ecologista para nuestros países pasa por el problema poblacional, hecho por demás controlado, pero concomitante a la solución del problema del analfabetismo, puesto que se consigue alta regulación de la fecundi-

dad, cuando el analfabetismo desaparece progresivamente. Muchas veces hemos sido objeto de presiones para controlar la población, por el miedo de los industrializados. Pero ni esto, ni posiciones dudosamente morales, deben inducir las políticas que cada pueblo soberanamente debe adoptar.

Los movimientos ecologistas en el tercer mundo tienen otro desafío, inducir y conseguir que se implemente un verdadero desarrollo. No el mero y peligroso crecimiento económico, puesto que el desarrollo tiene que tentárselo con recursos naturales, los que logran generarse solamente cuando existe continuidad en los procesos ecológicos.

Por lo tanto la lucha de los ecologistas tercermundistas es particularmente más dura que la de los europeos, norteamericanos o de las naciones socialistas, pero hay que enfrentarla.

En el Ecuador, luego del Primer Congreso Ecuatoriano del Medio Ambiente esta lucha ha comenzado, puesto que antes ambientalistas altruistas la hicieron, pero a partir de esa fecha, no solamente se deberá evitar que desaparezca la vegetación, sino que el mismo hombre no se extinga víctima de la injusticia social.

La lucha de los ecologistas, ecuatorianos, es utópica y por ello histórica, debemos transformar esta sociedad, no violentamente y en sus mismas raíces, lo que logremos será por la vida, lo que dejemos de hacer no nos permitirá justificarnos. Por lo tanto el Movimiento Ecologista, el Comité de Defensa de la Naturaleza, el Grupo futuro Verde, etc., debemos enfrentar con entereza el desafío.

CAMPESINOS, UTOPIA Y PLANIFICACION

Manuel Chiriboga

INTRODUCCION

El objetivo de este trabajo es discutir la difícil relación entre utopía y planificación, tomando como criterio de realidad a los campesinos. Las utopías como discurso contestatario hacen una construcción intelectual de la sociedad en un lugar y espacio imaginario, dotándola de características y comportamientos positivos frente a una realidad sufrida como negativa. La planificación es fundamentalmente una adecuación de medios, recursos materiales, financieros, humanos, combinados bajo una cierta voluntad política, con la finalidad de conseguir ciertos objetivos considerados importantes para una comunidad específica.

La relación entre utopía y planificación está dada por la tentación de construir la utopía: pasar de la descripción imaginaria

y crítica de la sociedad al intento de construirla; volverla real a partir de una voluntad política cuya finalidad es su concreción; adecuar los medios y recursos de una sociedad para conseguir la sociedad ideal. La sociedad regida totalmente por el mercado, por la organización de los productores, la desaparición del Estado, la igualdad total entre las personas como componentes de diversos discursos utópicos se tornan objetivos de la voluntad política.

La tentación contiene sin embargo las raíces del autoritarismo. Como lo ha señalado pertinentemente Franz Hinke-lammert en un artículo reciente los intentos de institucionalización de las utopías de la modernidad, sea a través de un Estado garante pleno del mercado o de un Estado garante de la construcción del comunismo, aunque paradójicamente ambos busquen su desaparición, contienen los gérmenes del autoritarismo.

Ello en sus dos variantes presupone modalidades de construcción de la voluntad política hegemónica de tipo excluyente. En el caso de las perspectivas liberales o neoliberales en su versión latinoamericanizada los empresarios y los intelectuales del mercado total presuponen una organización de la sociedad sobre la imagen de la empresa eficiente en términos del mercado. El Estado guardian debe asegurar que nada distancie a la sociedad de las reglas de la competencia capitalista: sindicatos, partidos, desempleados y campesinos. No acepta intervenciones de la economía ajena a aquellas del propio mercado. El Estado debe pues reflejar la voluntad de las empresas con exclusión de cualquier otro sector social y debe homogeneizar la sociedad bajo su imagen. La libre competencia asegura el desarrollo de las fuerzas productivas por lo que cualquier intervención en el mercado la frenaría.

En las perspectivas del marxismo estalinista el Estado como expresión de la voluntad política del proletariado, asegura su dictadura frente a las otras clases sociales, moldeando la construc-

ción de la sociedad bajo la imagen de la fábrica. Dicha dictadura se vuelve imprescindible para romper la creciente traba que significan las relaciones sociales capitalistas para el desarrollo de las fuerzas productivas. De allí que la dictadura del proletariado se vuelva una necesidad técnica para el desarrollo de la humanidad. La planificación debe asegurar la construcción racional de la sociedad y la economía desde el punto de vista del proletariado y en exclusión de cualquier otro sector social: campesinos, artesanos, partidos, etc. La imagen buscada es la de la industria moderna y eficiente y se busca homogeneizar la sociedad bajo sus parámetros.

Obviamente subyace en ambas caracterizaciones el presupuesto de la primacía de las fuerzas productivas como mecanismo sustancial del progreso de la humanidad. Son en cierta manera visiones contrastadas sobre la modernidad, sin cuestionar su fondo. Su visión y utopía homogeneizadora de la sociedad proviene del privilegio de las formas industriales de organización de la producción; es respecto a ella que debe moldearse la sociedad.

En este marco, una reflexión sobre el campesinado y en general de los sectores sociales con una racionalidad no capitalista y no industrial, puede a nuestro juicio aportar elementos adicionales para pensar la relación entre utopía y planificación o dicho de otro modo entre sociedad y Estado. Para ello recapitulamos brevemente la utopía campesinista construída por Chayanov, que constituye una crítica a las utopías liberales y a la de la dictadura del proletariado. A continuación señalamos la visión del marxismo en torno a la cuestión campesina, para concluir replanteando la problemática del socialismo como utopía liberadora.

LA UTOPIA CAMPESINA DE CHAYANOV

Alexander V, Chayanov edita en Moscú en 1920, a apenas tres años de la revolución de los soviets, un relato denominado Viaje de mi Hermano Alexei al País de la Utopía Campesina. En el Alexei, miembro del Consejo Económico Mundial y supresor de movimiento campesino ruso se ve transportado a Moscú de 1984, donde encuentra un inédito sistema social, que no se asemeja ni al socialismo, ni a la anarquía de Kropotkin, ni al capitalismo restaurado. En este país imaginario, “la ciudad parecía un parque ininterrumpido, en el interior de cual surgian a diestra y siniestra grupos de edificios que parecían pequeñas ciudades dispersas.” Moscú apenas tenía 100.000 habitantes. La población vestía trajes de vivos colores, se divertía en juegos típicamente campesinos. Era efectivamente la sociedad de los campesinos, construida desde 1934, “cuando los partidos campesinos tuvieron firmemente el poder en sus manos.”

Combinando el relato de la vida cotidiana en la sociedad de los campesinos, con explicaciones en boca de patriarcas campesinos Alexei nos introduce a esta utopía. En ella Chayanov pone en juego su excepcional conocimiento de la comunidad campesina rusa y de la economía campesina. La sociedad se estructura sobre estas, en forma de una organización económica descentralizada. Cada finca campesina de aproximadamente cuatro hectáreas se combina con otras para formar una aglomeración rural. La producción se establece según las necesidades de la población y da empleo a toda la población: “La agricultura nunca ha sido tan manual como ahora.”

La utopía campesina se estructura sobre la base de la familia patriarcal rusa. “En la base de nuestro sistema económico, como en la base de la antigua Rusia, está la hacienda campesina indivi-

dual,” donde se despliega el trabajo creativo del hombre en relación con la naturaleza. Adicionalmente el principal factor de riesgo de la economía campesina: el clima, ha sido controlado por un complejo sistema meteorológico que permite dirigirlo de acuerdo a las necesidades.

La función crítica de la utopía se despliega cuando en el relato se da cuenta de las formas de organización de la economía nacional, de despliegue de la actividad cultural y de organización política. Ello hace relación no solamente a los objetivos, sino también a los métodos para lograrlo: importa tanto el que como el cómo. La ausencia de una ideología monística en los campesinos y por el contrario la de una ideología pluralista por la cual “la vida encontraba su justificación sólo cuando podía manifestar todas sus posibilidades y desarrollar todas las semillas en ella contenidas”, favorece a que los problemas fueran solucionados socialmente y no por procedimientos de coacción estatal.

La crítica al socialismo como dictadura del proletariado se despliega cuando se señala que éste por su origen es concebido “como la antítesis del capitalismo; nacido en aquella cámara de torturas que era la fábrica capitalista alemana y llevado a su madurez por la psicología del proletariado urbano extenuado por el trabajo forzado de generaciones que habían olvidado todo trabajo y todo pensamiento creativos individuales, podía concebir el régimen ideal sólo como negación del régimen vigente.” Respecto a esa sociedad los campesinos organizan su producción sobre la base de la finca familiar, organizando cooperativas, allí donde las grandes haciendas son más eficientes que las pequeñas. En esta sociedad se mantiene de manera limitada la iniciativa privada capitalista, mientras que el Estado conserva el monopolio de los bosques, el petróleo y del carbón a partir de lo cual los campesinos dirigen la industria manufacturera.

La planificación de esta sociedad campesina no consiste tanto en la elaboración de planes rígidos, sino en un conjunto de controles y estímulos para hacerlos cumplir. Con ello se desplaza tanto la codicia capitalista como la burocratización del trabajo, Los controles por vía de impuestos indirectos aseguran una justa distribución de la renta nacional.

Politicamente la sociedad se organiza en torno a los soviets campesinos y se basa en la responsabilidad directa de los órganos de poder respecto a las masas, la discusión compartida a los diversos niveles de los actos legislativos, la aceptación de formas de autodeterminación política y la limitación al crecimiento del Estado, privilegiando las instancias de la sociedad civil. A ello se añade una política cultural dirigida a nivelar las posibilidades de acceso y creación cultural, mediante docenas de mecanismos de estímulo y de mantenimiento de la capacidad creadora de las masas. Como señala Santiago Funes "la condición de estabilidad del sistema utópico aparecería así como el reino de una hegemonía civil autogeneradora capaz de tornar invisible el papel del Estado y borrarle toda función de intervención en la vida social y económica."

La visión que nos brinda Chayanov en el país de la utopía campesina se basa en un conjunto de elementos ordenadores, que provienen de sus conocimientos del campesinado ruso. Normalmente la definición de los campesinos contiene una relación específica con la tierra, el papel de la familia y de la comunidad como estructuras básicas de interacción social, una estructura ocupacional determinada, influencias particulares del pasado y una estructura social específica. (Shanin: 1973; 240) Estos elementos los utiliza Chayanov para construir su utopía y contrastarla con las sociedades capitalistas y con las de la dictadura del proletariado.

En cuanto a la relación con la tierra esta se visualiza en el acceso familiar a la misma, en función de las disponibilidades del campesinado medio ruso. El objetivo de la producción es la satisfacción de las necesidades de los mismos campesinos, tanto individual como colectivamente, en términos de la sociedad de las aldeas campesinas. Las posibilidades de incremento están dadas por una atención particular a cada espiga, que no resulta de un capricho sino por las necesidades dictadas por la densidad de la población. El problema del riesgo agrícola ha sido solucionada por una complicada red de aparatos, con lo que se ha eliminado la incertidumbre y la inseguridad de los campesinos.

La familia como elemento central del sistema, así como el papel de la comunidad como estructura básica de interacción social está presente en la utopía chayanoviana. La familia rusa se estructuraba sobre la base del patriarca, en torno a quien vivían todos sus descendientes, compartiendo una misma mesa, un mismo esfuerzo productivo, etc. La identificación entre la unidad de producción y de la de consumo es pues evidente, como es la valoración de la finca campesina individual, lugar de creación humana por excelencia. En todo caso la utopía es un lugar de vida familiar intensa. Chayanov titula al capítulo séptimo: "para convencer a quién lo quiera de que la familia es la familia, y lo será siempre."

El desafío al colectivismo pregonado por los militantes proletarios provienen justamente de la finca familiar: mientras a esta se le asocia la idea de la creatividad, de relaciones internas igualitarias, de productividad, etc. a las fincas estatales se les asocia las nociones contrarias de repetitividad, de autoritarismo, de ineficiencia, etc. La gran empresa es eficiente solamente en ciertos casos, en ciertos cultivos donde es posible obtener economías de escala y es allí donde se organizan las grandes haciendas en la sociedad utópica. No hay superioridad pues en abstracto y en ge-

neral.

La influencia del pasado se reafirma cuando se señala que toda la sociedad utópica se organiza sobre los antiguos principios seculares, que habían estado en la base de la economía campesina. En cuanto a la estructura social el ideal campesino del igualitarismo es reafirmado constantemente, como también la desaparición de las estructuras estatales que sojuzgan a los campesinos. No solamente es la eliminación de los impuestos directos sino también de todos los procedimientos autoritarios por parte del Estado.

Para solucionar el conservatismo tradicional de los campesinos en su sociedad, Chayanov recurre a un procedimiento sui géneris: mecanismos de estímulo y mantenimiento del dinamismo social mediante la creación de una situación de tensión psicológica permanente sobre los campesinos, con la finalidad de lograr un sistema de agricultores campesinos “donde el trabajo no esté separado de la gestión creadora, donde la libertad de la iniciativa individual permite a cada ser humano desarrollar todo su potencial espiritual y simultáneamente le permite, cuando ello es necesario, hacer uso de todo el poder de la economía colectiva de gran escala y de las organizaciones públicas estatales.”

La utopía campesinista de Chayanov se basa pues en las características y racionalidad de la economía campesina y busca demostrar en momentos de discusión sobre el destino de la agricultura bajo el socialismo que los campesinos como sujeto social manejan una utopía diversa a la de los obreros, que se oponen a la colectivización forzada, a ser considerados unidades económicas inferiores. Los planteamientos de Chayanov serán fuertemente criticados por la escuela marxista ortodoxa, para la cual Chayanov no aplicaba el método marxista de análisis, se la critica su visión estática del campesinado y su no reconocimiento de los

procesos de diferenciación social, en fin su idealización de la economía campesina.

EL SOCIALISMO Y LOS CAMPESINOS

La utopía campesinista de Chayanov no puede entenderse por fuera de las discusiones respecto al papel de los campesinos en las revoluciones socialistas, que ocupan un lugar destacado alrededor del cambio del siglo. Ellas obviamente se aceleraron luego de la revolución soviética de 1917, sus primeros años y hasta la elaboración y ejecución de la Nueva Política Económica, N.E.P. En ese sentido la utopía chayanoviana debe entenderse como confrontación con otras utopías, particularmente las obreras y sus modelos en relación al sector rural.

La discusión sobre la cuestión agraria y la cuestión campesina en las corrientes socialistas europeas es paradigmática. Oscila entre el rigor de su teoría respecto al modo de producción capitalista y la necesidad de contar con un aliado, poblacionalmente importante, para los procesos revolucionarios. Aliado sin embargo paradójico, difícil de clasificar en relación a las clases fundamentales del capitalismo.

Si bien el joven Marx, en parte influenciado por Proudhon abogaba por una sociedad en que cada hombre pueda escoger su forma de vida, en la madurez el análisis riguroso de la revolución industrial le llevaría a privilegiar las unidades económicas de gran escala. Los cambios de la industria anunciaban para él los cambios que debían ocurrir en la agricultura. Los avances de la agricultura capitalista en Inglaterra y Alemania confirmaban ese supuesto. Francia era una excepción que confirmaba la regla. La agricultura campesina paulatinamente era desplazada,

la artesanía campesina era abandonada, las propiedades comunales se privatiza, el campesino caía en manos del usurero y el colector de impuestos; en fin no podía competir con la producción capitalista. El campesino no podía resistir al embate capitalista sino renunciando a la obtención de la ganancia y de la renta, contentándose con un salario auto-asignado de hambre, en base a un fuerte nivel de autoexplotación de la fuerza de trabajo. El resultado era la concentración capitalista tanto en la industria como en la agricultura.

En el Manifiesto del Partido Comunista escrito entre 1847 y 1848 Marx y Engels destacan que la única clase revolucionaria es el proletariado. Los campesinos como parte de las clases medias, si bien pueden tener diferencias con la burguesía, son fundamentalmente conservadores y más aun reaccionarios: “busca hacer que la rueda de la historia dé la vuelta al revés”. Sólo cuando se pauperizan, se proletarianizan toman una posición revolucionaria. Al mismo tiempo los fundadores del socialismo científico destacan la diferencia del socialismo obrero con el de la pequeña burguesía tal como el de Sismondi. Este último, según Marx y Engels adopta el punto de vista de la pequeña burguesía en relación al proletariado, lo que se manifiesta en sus propuestas de instalar el régimen patriarcal en la agricultura y el régimen corporativo en la manufactura.

En el 18 Brumario de Louis Bonaparte escrito en 1852 al analizar el papel del campesinado francés Marx destaca que el modo de producción parcelario aísla a los campesinos unos de otros, en lugar de llevarlos a relaciones recíprocas “La explotación de la parcela no permite ninguna división del trabajo, ninguna utilización de los métodos científicos y por consecuencia ninguna diversidad de desarrollo, ninguna variedad de talento, ninguna riqueza de las relaciones sociales”. Son una clase diferente para

Marx, pero incapaz de representar sus propios intereses, son como un saco de papas y por ello se subordinan en la sociedad al poder ejecutivo.

En *El Capital* al discutir la acumulación primitiva, la separación del productor de sus medios de producción, Marx dedica varias páginas al análisis de la expropiación de la población campesina y el paulatino surgimiento de las clases fundamentales del capitalismo: la burguesía y el proletariado. “La propiedad privada, fundada sobre el trabajo personal, esta propiedad que liga al trabajador aislado y autónomo de las condiciones exteriores de trabajo, va a ser suplantado por la propiedad privada capitalista, fundada en la explotación del trabajo de otro, del asalariado (Tomo II pag. 152). De allí siguen las leyes más generales de la centralización capitalista y se sientan las bases del socialismo. Como se señala en el mismo capital:

“Para transformar la propiedad privada y atomizada, objeto del trabajo individual, se necesitó naturalmente más tiempo, esfuerzos y sufrimientos que exigía la metamorfosis en propiedad social de la propiedad capitalista, que de hecho se basa ya en un modo de producción capitalista. Antes, se trataba de la expropiación de la masa por algunos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de algunos usurpadores por la masa”. (tomo II, pag. 153).

En 1872 Marx lleva a sus últimas consecuencias en el plano político su visión de la cuestión campesina. En su artículo denominado *La Nacionalización de la Tierra* fundamenta en el desarrollo económico y social, en el aumento y concentración de la población, la necesidad de los capitalistas rurales de emplear en la agricultura el trabajo colectivo y recurrir a las máquinas y otros inventos. Ello a su vez establece la necesidad de la nacionalización

de la tierra como una “necesidad social”, frente a la cual los derechos de la propiedad no tienen fundamentación (Tomo II, pag. 304).

La necesidad de trabajar la tierra en grande proviene en Marx del desarrollo de las fuerzas productivas: la irrigación, el drenaje, la carreta a vapor, los productos químicos, etc. De allí que Marx postule que “la nacionalización de la tierra transformará completamente las relaciones entre el trabajo y el capital y terminará por eliminar totalmente el modo de producción capitalista tanto en la industria como en la agricultura”. (Tomo II, pag. 305).

Ello establece la posición del movimiento socialista frente al campesinado. Como lo señala Marx en su análisis del libro de Bakourine “El Estado y la Anarquía”, el proletariado deberá tomar medidas de acercamiento a los campesinos que mejoren su situación pero que al mismo tiempo significará “su transición a propiedad colectiva” (Tomo II, pag. 430). Esta posición marcará los escritos posteriores de Engels y de la Internacional Socialista.

Engels en su trabajo sobre “La cuestión campesina en Francia y en Alemania” escrita en 1894, destaca la importancia para los partidos socialistas de convertirse en una potencia en el campo. Luego de destacar la diversidad del campesinado: pequeños campesinos, arrendatarios, pequeños burgueses, etc. centra su análisis en el pequeño campesinado. Engels lo define como el propietario de un pedazo de tierra que no es más grande que lo que puede cultivar con su familia y no más pequeño que lo que es necesario para su alimentación. Se diferencia del proletario en el sentido que mantiene en posesión medios de producción, se trata en definitiva de una sobrevivencia de un modo de producción ya pasado (Vol. III, pag. 489-490). Adicionalmente ha perdido la protección de la comunidad autónoma, su actividad manufacturera y esta

sujeto a los impuestos, malas cosechas, a la usura, en pocas palabras a la ruina y a la proletarización “(idem) Así, si bien tiende estructuralmente a desaparecer mantiene un sentimiento de propiedad, lo que le aleja de las posiciones del proletariado.

Para Engels esto impone una serie de problemas a los partidos socialistas. “¿Cómo llevar ayuda a los campesinos no como futuros proletarios pero como propietarios rurales actuales, sin violar los principios fundamentales del programa socialista general?” (pag, 492) o en otras palabras, según el mismo Engels: Como el partido obrero va a llegar a los pequeños campesinos en posesión de su pequeña propiedad campesina si esta está fatalmente condenada a desaparecer? Pregunta difícil porque como señalaban los socialistas franceses la revolución no podía hacerse en contra de los campesinos.

Engels responde a la pregunta planteada en los siguientes términos: a) se prevee la desaparición del campesinado pero los socialistas no van a encargarse de acelerarla; b) a través del ejemplo, sin obligarle, hay que convencer al campesino de pasar a la explotación colectiva; c) no hay que engañarle al campesino al ofrecerle lo que no se puede cumplir: la propiedad individual. Como señala textualmente Engels.

“El deber de nuestro partido es de explicar constantemente a los campesinos su situación, que no tiene esperanza, mientras el capitalismo esté en el poder, de mostrarle que es absolutamente imposible conservar su propiedad parcelaria como tal, que es seguro que la gran producción capitalista pasará por encima de su pequeña explotación, impotente y pasada de moda como un ferrocarril destruye una carretilla. Si actuamos así, lo hacemos en el sentido del desarrollo económico inevitable y este desarrollo mostrará a los campesinos lo justo de nuestras palabras”. (pag. 502-5.3).

Fué en el segundo Congreso de la Internacional de Laussane en 1867 que se planteó por vez primera la idea de la nacionalización de la tierra. Las demandas de los delegados franceses e italianos para una repartición de la tierra fué rechazada. Para el tercer congreso de Bruselas en 1868 la posición colectivista sobre la tierra se reafirmó. Un informe señalaba: “el suelo, con todo lo que está a su interior: y sobre el es un regalo de la naturaleza y por tanto una propiedad intransferible y común de toda la sociedad humana”. En el cuarto Congreso (Basilea 1896) este se declara por la abolición de la propiedad privada de la tierra, aún cuando se pronuncia por que los pequeños propietarios trabajen la tierra durante su vida.

Hacia fines del siglo XIX la aparición de los resultados de los censos de población revelaron, contrariamente a las expectativas teóricas de los socialistas un crecimiento de las unidades campesinas, En países tan disímiles como Alemania, Estados Unidos y Holanda. Ello impactó en el movimiento socialista. El partido Social Demócrata francés se pronunció en su congreso de 1892 y en el de 1894 a favor del pequeño propietario. Lo mismo ocurrió con los grupos socialistas de Alemania, Dinamarca, Bélgica e Italia. Ello tuvo dereivaciones teóricas y políticas en el movimiento socialista. Los mismos análisis de Engels, ya señalados tienen su origen en estas nuevas discusiones. Como señalaba Jaures la diferencia entre la gran propiedad y la pequeña no era solamente de grado sino de contenido, la una es una forma de capital, la otra una forma de trabajo. Dichas declaraciones no modificaron sin embargo el fondo de las posiciones socialistas, respecto a la nacionalización de la tierra, la colectivización y la desaparición del campesinado.

La dificultad del debate respecto al campesinado afectó igualmente la relación con el como aliado. Si bien el movimiento

socialista estuvo dispuesto a apoyar las reivindicaciones campesinas respecto a la limitación de los impuestos, la lucha contra la usura, la reducción de la renta, tuvo problemas en ofrecer la propiedad campesina de las tierras expropiadas a los grandes terratenientes. Las demandas de los militantes socialistas procampesinos chocaban con los líderes ortodoxos. Los partidos socialistas fueron consecuentemente partidos obreros, no dejaron lugar para las demandas campesinas. Como señalaba un delegado alemán al congreso del partido en Halle en 1890: "No tenemos hasta ahora un solo campesino social demócrata".

Ello sin embargo tuvo un enorme costo político para los procesos revolucionarios. Como señala David Mitriany "a través de toda Europa Central y Oeste el paso de los obreros del liberalismo al socialismo, llevó a los campesinos del liberalismo al conservadurismo" Las lecciones de las revoluciones francesas del siglo XIX y principalmente la comuna de París, donde los campesinos jugaron un papel crucial en la derrota del movimiento obrero, no trascendieron en la modificación del programa socialista para el campo.

Si este fue el caso en la Europa del Oeste, en la del Este el problema generó un debate aun más encendido. Europa del Este era fundamentalmente agrícola, una región caracterizada por la predominancia de la economía campesina de subsistencia y de fuertes comunidades rurales; la industria era reducida y dependiente del exterior. El feudalismo predominaba en amplios sectores. Consecuentemente se había desarrollado un importante movimiento populista y campesinista que destacaba las virtualidades de la economía campesina y de la comunidad, el MIR.

El mismo Marx en su borrador de respuesta a la carta a Vera Zassoulitch, escrita de 1881, señala que sus análisis se refie-

ren fundamentalmente a Inglaterra y a los otros países de la Europa Occidental. Destaca que el último análisis hay una transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad, situación que no puede encontrarse entre los campesinos rusos para quienes la tierra no fue jamás su propiedad privada. Igualmente señala que la comuna rusa, gracias a una acumulación de circunstancias únicas puede gradualmente abandonar sus características primitivas y desarrollarse directamente como elemento de la propiedad colectiva sobre una escala nacional. (Tomo III, pag. 160). Su contemporaneidad con la producción capitalista le permite asimilar paulatinamente los avances científicos sin disolverse. En ese sentido este tipo de unidad campesina puede constituirse en un mecanismo de transición a la sociedad socialista.

La respuesta de Marx debe entenderse en relación a los grandes debates de los revolucionarios rusos tanto populistas como marxistas. Mientras los primeros proclamaban las particularidades de la revolución rusa que no tenía que pasar a través del capitalismo industrial, convirtiendo a las masas en “esclavos asalariados,” los segundos pregonaban la ineluctabilidad del capitalismo y su papel destructor de las formas campesinas. En cierta manera Marx quiso personalmente llamar la atención a la ortodoxia de algunos de sus seguidores rusos.

Es seguramente la obra de Lenin: El Desarrollo del Capitalismo en Rusia, que sigue más cercanamente los puntos de vista teóricos del marxismo, al insistir que el bajo consumo era un resultado de las condiciones de atraso del Zarismo y no de las características del capitalismo. Para Lenin el capitalismo se desarrolla tanto a partir de la comuna rusa, el Mir, como a partir de la gran propiedad terrateniente, que implican dos formas de evolución agraria burguesa.

En el caso de la evolución terrateniente, esta se traduce en el sistema de prestaciones de trabajo que reúnen el antiguo y el nuevo régimen, que combina las prestaciones que reposan sobre pequeños productores no separados de los medios de producción y aquellos que reposan sobre un proletariado agrícola. En el caso de la transición desde la comuna, ella se origina en la pequeña producción y en la separación de la artesanía y la agricultura, en la descomposición de la comuna y en la desaparición de los mercados tradicionales. Como lo señala Ch. Decrishnoy, sin embargo, Lenin no explicita la articulación entre los dos procesos ni el papel de la violencia en la transición comunal. No queda claro por que la razón el campesinado se vincula al mercado si nada le fuerza. Los criterios de Marx en su respuesta a V. Zaslouitch no son tomados en cuenta.

El análisis de estas dos vías de desarrollo del capitalismo, que implican dos tipos de relaciones de producción, llevan a Lenin a postular la existencia en las áreas rurales de dos tipos de población: el campesinado medio, cuyo representante típico es el campesino patriarcal por un lado y el proletariado y la burguesía rural por otro lado. En otras palabras la clasificación en clases sociales está vinculada a la etapa y a la vía del desarrollo del capitalismo.

Los análisis socio-económicos tendrán hondas repercusiones en los planteamientos políticos que hace Lenin en relación a los campesinos. En 1901 Lenin plantea que el deber de los socialdemócratas es llevar la lucha de clase al campo. Hay dos tipos de contradicciones la de los obreros y patronos por un lado y la de los campesinos y los terratenientes por otro lado. La segunda obliga a luchar por la eliminación de los vestigios feudales en el campo, pero sin alimentar las demandas burguesas del campesinado. Ello plantea para Lenin la necesidad de tener una polí-

tica diferenciada respecto a las diversas capas del campesinado. El año de 1902 en su texto "A los campesinos pobres", Lenin llama a una alianza entre los obreros y los campesinos pobres, pero en tanto proletarios. El campesinado pobre debe "abandonar su propio punto de vista de clase y situarse en aquel del proletariado". Debe luchar con los obreros contra la burguesía y con el campesinado rico contra la autocracia.

En relación al campesinado medio seguramente el sector más importante del campo la posición de Lenin es ambivalente: "No es ni carne ni pescado, vive entre los dos bordes. No puede ser ni un verdadero jefe de cultura ni ser un obrero". Pero Lenin a inicios de siglo esta clase casta está destinada a desaparecer, por lo que llevar la lucha de clases al campo impulsará ese proceso.

Para 1905-1906 Lenin sustenta la idea de la alianza obrera y campesina para destruir la autocracia, es una alianza para el combate, no tanto para construir una nueva sociedad: juntos contra el sistema feudal, separados en la lucha por el nuevo régimen. En ese sentido, para Lenin, se debe apoyar las luchas del campesinado como movimiento democrático, pero desconfiar de él: "estar listo a combatirlo en la medida que actúa como reaccionario y adversario del proletariado". La gran consigna en ese momento es "marchar separados, golpear juntos"

Esto se visualiza en los planteamientos en torno a la nacionalización de la tierra. Lenin subraya en 1905 que se debe luchar por la confiscación de las tierras de los terratenientes, de la Iglesia, pero de ninguna manera comprometerse a sostener "la entrega de las tierras confiscadas precisamente a propietarios pequeños burgueses". Sin embargo desde 1906 la posición comienza a variar. La discusión sobre las dos vías de desarrollo del capitalismo en el agro: la prusiana y la americana entendidas ambas como vías

burguesas, lleva a los social demócratas rusos a privilegiar una de ellas, en su política de alianzas con el campesinado.

Por vía prusiana Lenin entiende el desarrollo del capitalismo a partir de la gran propiedad: “La explotación feudal se transforma lentamente en explotación burguesa a la manera de los Junkers, condenando a los campesinos a decenas de años de la más dura expropiación, y convirtiéndolos en desheredados y parias, manteniendo por la violencia el miserable nivel de vida de las masas y formando pequeños puñados de grandes campesinos burgueses” (pag. 146) El otro camino, el americano, supone también la destrucción del régimen feudal, pero en beneficio de la masa campesina. Este tipo de desarrollo “debe ser incomparablemente más amplio, libre y rápido, como consecuencia del crecimiento del mercado interior y de la elevación del nivel de vida, de la energía, de la iniciativa y de la cultura de toda la población” (pag. 297).

La línea de los social demócratas es apoyar la vía campesina, como vía del desarrollo del capitalismo, de descomposición y diferenciación del campesinado. Es siempre vista como tarea democrática. En 1907 Lenin señala que “el campesino lleva en sí el instinto del propietario, que no es tal vez hoy día, pero que puede ser mañana. Este instinto de propietario, de poseedor, aleja al campesino del proletario, hace nacer en él aspiraciones de volverse un burgués” Ello plantea que tarde o temprano entrará en contradicción con la clase obrera en la lucha por el socialismo.

Entre 1907 y 1914 la idea de una alianza táctica entre proletariado y campesinado se mantiene. No visualiza la posibilidad de construir un partido obrero-campesino, lo que considera en 1913 “la peor violación de las grandes consignas del marxismo”. A pesar pues de su aceptación de la vía campesina, ésta se entiende como un medio para la destrucción y desaparición del campesina-

do. Era la opción por una alianza táctica, sin alejarse de los principios teóricos del marxismo.

Con la revolución socialista las consignas de los bolcheviques se llevan a la práctica: la nacionalización de la tierra y su reparto entre los campesinos. Es un período de acercamiento de Lenin con las posiciones del campesinado que se manifestaba en la colaboración con los social revolucionarios de izquierda. La necesidad de una "coalición honrada" entre obreros y campesinos, a favor del socialismo se ratifica (pag. 379). Pero al mismo tiempo la revolución campesina en el seno de la revolución soviética planteó nuevos problemas, para los que los bolcheviques no tenían respuestas listas.

En el marco de la agresión externa e interna la revolución utilizó la requisición de la producción. Los campesinos reaccionaron reduciendo la producción a sus necesidades. Solamente con la NEP se puso la base de resolución al problema. En 1922 la expedición del Código Agrario aseguraba el derecho de los campesinos de escoger la forma colectiva o individual del producción de la tierra. Adicionalmente se eliminaron las requisiciones, se impusieron impuestos en especie y se dejó en libertad a los campesinos de utilizar sus excedentes. La producción agrícola aumentó en consecuencia entre 1922 y 1925. La combinación de una agricultura campesina libre con una industria controlada por el Estado Socialista parecía ser la forma escogida de transición. Los intentos de colectivización del campo se redujeron en consecuencia. La posición de Lenin y los bolcheviques fué combatida duramente por los dirigentes más ortodoxos como Trosky, Zinoviev y Kamenev, alarmados por el poder de los campesinos.

La posición de Lenin y la NEP permitió las grandes discusiones en torno al futuro de los campesinos en el socialismo, en las cuales los trabajos de Chayanov tuvieron un lugar destaca-

do. Discusión sin embargo cerrada con la muerte de Lenin, el ascenso de Stalin y la política del socialismo en un sólo país. Ello aceleró el proceso de colectivización de la tierra a la fuerza, abandonando las recomendaciones de Engels. La construcción de la utopía socialista se cerró a la de una sola perspectiva y a un solo movimiento social: la de los obreros.

IV UTOPIA Y SOCIALISMO

Indudablemente que las propuestas socialistas acerca del campesinado fueron construidas en función del paradigma de la industrialización y la modernización. Eran las necesidades del mismo desarrollo de las fuerzas productivas, de su creciente socialización y los límites impuestos a ellas por la concentración y centralización capitalista que plantea la necesidad del socialismo. En consecuencia la clase obrera es la portadora de dicho proceso; la clase capaz de construir la revolución socialista.

La visión del campo, de la cuestión agraria y de la campesina es construida desde estos paradigmas. El capitalismo implica la expropiación de los campesinos, presupone la concentración y centralización del capital y de la tierra, la proletarianización del campesinado. La única manera de aumentar la producción, es la producción en gran escala, donde puede darse la fusión con la ciencia. En ese sentido la utopía socialista en lo clásico es una utopía cerrada, técnicamente construible por medio de la planificación.

La utopía chayanoviana como horizonte volitivo nos plantea otro socialismo, donde la revolución se construye desde la granja y la comuna campesina, donde se plantea igualmente una

relación creativa entre producción y ciencia. Es a su manera también una utopía cerrada, aunque admite cierto pluralismo económico y cultural. Lo interesante es que plantea en el seno mismo de la construcción del socialismo, caminos diversos, casi confrontados, con aquellos de los intelectuales de la revolución obrera.

Seguramente, sea posible reconstruir para el mismo período de tiempo otras utopías existentes y confrontadas, tal el problema de las nacionalidades, que igualmente fueron afectadas por la teoría de la construcción del socialismo en un sólo país. Entonces como ahora, nuestras sociedades son escenario de utopías diversas en cuanto a la construcción del socialismo: clasistas, de género, generacionales, religiosas. A diferencia sin embargo de entonces, los paradigmas de la modernización y la industrialización se encuentran hoy en crisis.

En todo caso lo que esta en el centro del debate es el socialismo. Debe entenderse este como sistema cerrado, de una sola significación o como sistema abierto, donde caben múltiples utopías, múltiples significaciones? Franz Hinkelammert en su crítica a las utopías unimodales, destaca que ellas tienen permanentemente el germen del autoritarismo, particularmente cuando intentan su construcción. Las experiencias estalinistas en relación al campo justifican ampliamente su posición. Se ahogaron y destruyeron las utopías campesinas, incluyendo al mismo Chayanov, en la política de colectivización forzada.

Ello plantea según el mismo Hinkelammert que “la utopía es absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de la factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibilidades de la libertad, que llegan a ser visibles solamente por la misma inspiración utópica” (pag. 28-29).

Ello le lleva a plantear una relación de complementariedad entre mercado y planificación, entre Estado y Sociedad civil, en función de la mayor libertad de los sujetos. La posición de Hinkelammert sin embargo presupone una cierta homogeneidad de los sujetos en el marco de una crítica a la ideología del progreso ilimitado.

Nuestras sociedades, como las europeas de inicios del siglo --y no postuló ningún evolucionismo-- se caracterizan por la heterogeneidad de sujetos, económica y culturalmente. La crisis del industrialismo y de la modernidad parece impulsar aún más esa fragmentación en la actualidad. Ello plantea nuevamente la relación entre socialismo como sistema abierto y utopías heterogéneas. En esta perspectiva la utopía de un sector o movimiento social particular es irrealizable. Su existencia permite pensar su diferencia frente a otras utopías. Los intentos de construir una utopía desde un sector social genera autoritarismo frente a otras utopías. Ello plantea nuevas modalidades de relación entre sujetos sociales, que partan de la aceptación de la diversidad.

Lo anterior no puede entenderse sin embargo como renuncia a la utopía como horizonte movilizador de la acción colectiva, ni carente de perspectiva transformadora. Por el contrario, plantea la construcción del socialismo como sistema abierto, que se construye tanto en los elementos comunes a los movimientos sociales, como en sus diferencias. El resultado no está predeterminado en avance, sino que se lo construye. Es el reemplazo de la ingeniería social por la concertación, que parte del reconocimiento de las diferencias. Es regresar a aquel planteamiento de Engels de que la sociedad socialista no es "una cosa acabada de una vez por todas, pero debe ser vista, como todo orden social, en el cambio y la transformación continua". (Vol III, pag. 546); es regresar a la respuesta de Marx a Vera Zassoulitch.

Lo anterior plantea nuevas formas de relación entre los movimientos sociales: no hay hegemonía de un sector sobre los otros, hay construcción hegemónica de conjunto. Hay necesidad de visualizar como lo señalan F. Calderón y M. Dos Santos en el horizonte de los mismos (movimientos sociales) un conjunto de significantes convergentes en torno de valores de autogestión, de solidaridad y reciprocidad, de reconocimiento de la diversidad, de búsqueda de autonomía e independencia” (pag. 8) Es allí donde pueden construirse una voluntad colectiva efectivamente totalizante y transformadora. Solamente de esa manera puede construirse un sistema de acción social efectivamente abierto y visualizar el socialismo como utopía en construcción. Ello permite resignificar el papel de la planificación, como instrumento de construcción de los acuerdos entre sectores efectivamente diversos.



BIBLIOGRAFIA

- CALDERON, F. América Latina: Identidad y Tiempos mixtos, en David y Goliath No. 52, Sept. 1987, CLACSO, Buenos Aires.
- CALDERON, F. Movimientos Sociales y Gestación de Cultura Política
DOS SANTOS, M. Pautas de Interrogación, MIMEO, CLACSO, 1985
- CHAYANOV, A. Viaje de mi Hermano Alexei al País de la Utopía Campesina, en Chayanov et al, Chayanov y la Teoría de la Economía Campesina, Cuadernos del Pasado y Presente No. 94, Siglo XXI, México, 1981.
- DECRISHNOY, Ch. Lenine et la Paysannerie de 1895 a 1914, Collectif Ch, Beltelheim, Mimeo Paris, 1972.
- FUNES, Santiago E. Introducción a la Utopía de Chayanov, en Chayanov et al, Chayanov y la Teoría de la Economía Campesina, Cuadernos del Pasado y Presente No. 94, Siglo XXI México, 1981.
- HINKELAMMERT, F. Frente a la Cultura de la Post Modernidad: Proyecto Político y Utopía, en David y Goliath, No. 52, Sept. 1987, CLACSO, Buenos Aires.
- MARX, K. Ouvres Choisies, 3 Tomes, Editions du Progress, Moscú, 1970.
- ENGELS, F.
- MITRANY, D. Marx Against the Peasant, U. of Carolina Press, North Carolina, 1952.
- LENIN, V. La Alianza de la Clase Obrera y del Campesinado, Editorial Progreso, Moscú, 1981.
- KERBLAY, Basile. A.V. Chayanov. Su vida, carrera y trabajos, en Chayanov et al, Chayanov y la teoría de la Economía Campesina, Cuadernos del Pasado y Presente No. 94, Siglo XXI, México, 1981.
- SHANIN, T. Peasants as a Political Factor, in Shanin edit. Peasant Societies, Penguin, London, 1973.

PUBLICACIONES DEL CAAP

Serie: Cuadernos de Capacitación Popular

1. METODOS Y TECNICAS PARA LA EDUCACION POPULAR *
2. COMO HACER UN PERIDICO POPULAR *
3. CULTIVANDO PAPAS: ORGANIZARNOS MAS Y MEJOR *
4. ARBOLES Y LEÑOSAS PARA REFORESTAR TIERRAS ALTAS...*
5. EL CULTIVO DEL TOMATE *
6. CONTABILIDAD BASICA PARA ORGANIZACIONES CAMPESINAS
7. NUESTRA MEDICINA; LA MANZANILLA *
8. CONSTRUIR LA CASA CAMPESINA *
9. CUIDEMOS NUESTRA SALUD *

Revista Ecuador-Debate

1. CAMPESINADO Y DESARROLLO RURAL *
2. ESTADO Y ALFABETIZACION *
3. NACION, REGION Y PARTICIPACION POLITICA *
4. PROPUESTA POPULAR Y PROGRAMA ELECTORAL
5. RELIGIOSIDAD POPULAR E IGLESIA DEL PUEBLO *
6. CAMPESINADO Y TECNOLOGIA
7. BARRIOS POPULARES: REALIDADES Y PROBLEMAS
8. MIGRACIONES Y MIGRANTES
9. LA CUESTION ALIMENTARIA
10. LA VIVIENDA POPULAR
11. EMPLEO Y REPRODUCCION SOCIAL
12. ETNIA Y ESTADO
13. MOVIMIENTOS SOCIALES Y DEMOCRACIA
14. RIEGO EN LOS ANDES ECUATORIANOS

* Agotado

CONTENIDO

EDITORIAL

COYUNTURA: ELECCIONES: RENOVACION EN LA CRISIS O CONSTRUCCION DE LA DEMOCRACIA REAL

ESTUDIOS – ANALISIS: PARA PENSAR LA UTOPIA – UTOPIA Y ALTERNATIVA POPULAR ANTE LA DEUDA EXTERNA – MATRICES DE LA UTOPIA ANIDA: ACUERDOS Y DISENCIONES – LA AUSENCIA DE UTOPIA COMO COMPONENTE DE LA CRISIS URBANA – LA UTOPIA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD ACTUAL – LA UTOPIA DE LA ECOLOGIA – CAMPESINOS UTOPIA Y PLANIFICACION



caap

centro andino de acción popular