

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



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 rellerta 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 terroristas, 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 el romanticismo 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 mortuorio.

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 cientistas 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 cientistas 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 drogadictos 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 las 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. Ya 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 denominante 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 tópica 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 librará 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 germen 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)?

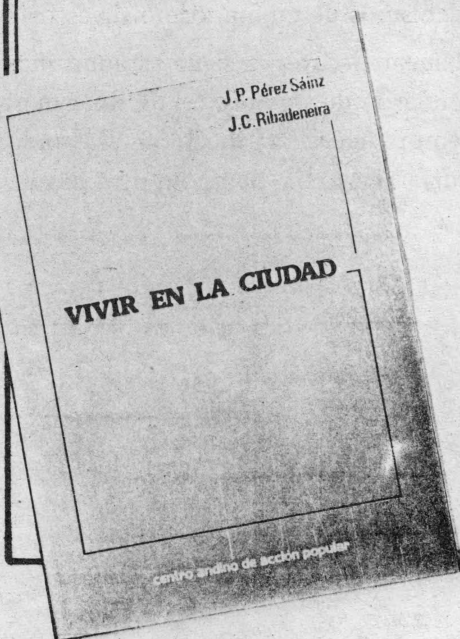
Pero no nos dejamos embaucar: la utopía sigue estando más allá del Estado, y el mismo "sendero" de De Soto (el de Reagan el de la Thatcher o el de Chirac) siempre necesitará de él. Sin el Estado, incluso ese "otro sendero" podría algún día, de uno u otro modo, volvéseles "luminoso".

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. Juan Pablo Pérez — Juan Carlos Ribadeneira. Precio: 300 sucres. Distribuye Librería CIMA.