

Cohesión Social en América Latina:  
Bases para una Nueva Agenda Democrática



## **Cohesión Social y Democracia**

– **Comentarios a las versiones preliminares de los *papers* de Zamosc, Jerome, Szmukler, Oro y Mitre –**

Juan Carlos Torre

2008

Este trabajo fue escrito en 2007 como contribución al proyecto *Nueva Agenda de Cohesión Social para América Latina*, realizado por el iFHC-Instituto Fernando Henrique Cardoso y el CIEPLAN-Corporación de Estudios para Latinoamérica. El proyecto fue realizado gracias al apoyo de la Unión Europea y el PNUD. Las informaciones y opiniones presentadas por los autores son de responsabilidad personal y no expresan necesariamente, ni comprometen, a las instituciones asociadas al proyecto.

**Coordinadores del proyecto:** Bernardo Sorj y Eugenio Tironi.

**Equipo Ejecutivo:** Sergio Fausto, Patricio Meller, Simon Schwartzman, Bernardo Sorj, Eugenio Tironi y Eduardo Valenzuela.

ISBN: 978-85-99588-20-8

Copyright ©: iFHC/CIEPLAN. 2008. San Pablo, Brasil, y Santiago de Chile.

El texto, en parte o en su totalidad, puede ser reproducido para fines no comerciales dentro de los términos de la licencia de Creative Commons 2.5

[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/deed.es\\_CL](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/deed.es_CL)



## **Cohesión Social y Democracia**

**- Comentarios a las versiones preliminares de los *papers* de Zamosc, Jerome, Szmukler, Oro y Mitre -**

**Juan Carlos Torre\***

Al examinar los trabajos dedicados al estatuto ciudadano de las poblaciones indígenas una primera constatación se impone y emerge a la luz. Son trabajos que se ocupan de procesos sociales y políticos que tienen un signo diferente a los que fueron comentados por D.Martucelli. En el centro de estos últimos el fenómeno relevante es la revolución de las expectativas en clave individual. Echando una mirada a distintas facetas de los países de América Latina, a través de la hoja de ruta de Peralva, Larreta, Vaillant, Quevedo, Yudice, el comentario de Danilo nos llama la atención al debilitamiento de la consistencia de los lazos sociales y al surgimiento, a través de sus grietas, de la figura de individuos a la busca de trayectorias propias y por senderos con pocas o nulas conexiones con sus sistemas político-institucionales. A mi juicio, el contraste con el panorama que se perfila a través de los trabajos de Mitre, Szmukler, Zamosc no podría ser mayor: en ellos, la revolución de las expectativas tiene un carácter colectivo, porque son “clases de personas” – las poblaciones indígenas- las que se movilizan con vistas a extraer de sus sistemas político-institucionales el otorgamiento de derechos en nombre de su diversidad étnico-cultural.

Una vez yuxtapuestos, estos dos conjuntos de trabajos nos confrontan a los efectos de las dinámicas socio-políticas opuestas que atraviesan a los países de la región, por cierto con distinta intensidad en todos ellos. En forma esquemática, estamos asistiendo a la multiplicación de demandas cuyo eje está en un caso en la realización de planes individuales y en el otro en el reconocimiento de comunidades particulares. Las novedades presentan, pues, un carácter mixto y tienen seguramente por sujetos a segmentos sociales distintos; es bueno no perder de vista ese contraste a la hora de analizar los problemas de “la cohesión social en democracia” en los tiempos actuales de América Latina.

Dirigiendo ahora la atención a la cuestión del estatuto ciudadano de las poblaciones indígenas y antes de entrar a la problemática que plantea hay un hecho que merece destacarse. Y este es que en la década de los noventa los rasgos “monoculturales, monoétnicos, monolingües” de los países de América Latina comenzaron a ser modificados por políticas de ciudadanía multicultural. Como resultado de ello hoy en día numerosos países ha introducido en distinto grado diversos derechos colectivos a las poblaciones indígenas: educación bilingüe, propiedad colectiva de tierras comunales, status oficial al derecho consuetudinario, formas de autogobierno territorial y de representación política diferenciada. Considero que estos logros deben ser colocados en perspectiva porque dicen mucho sobre los tiempos actuales.

---

\* Profesor de la Universidad Torcuato di Tella,

Con frecuencia se sostiene que las democracias de América Latina son democracias a medias: si bien ofrecen libertades políticas no reúnen las condiciones ex ante que garantizan el usufructo efectivo de esas libertades políticas; más concretamente, no ponen al alcance de sus ciudadanos niveles básicos de bienestar y de protección de la ley. En consecuencia, para amplios sectores de la sociedad la pobreza y la indefensión legal constituyen formidables obstáculos a su autonomía y, por consiguiente, a su libertad. Por mi parte, estimo que este énfasis sobre las desigualdades que afectan al proceso democrático en los países de la región es defectuoso como clave interpretativa de la historia presente. Y es defectuoso porque no hace justicia a la importancia que tiene el reconocimiento de la igualdad política como expectativa social y como oportunidad política.

En primer lugar, como expectativa social porque al iluminar la inconsistencia entre la vigencia formal de los derechos políticos y las carencias en términos de derechos civiles y sociales opera como incentivo para un aumento activo de las aspiraciones. No hay movilización social allí adonde hay congruencia, sea porque hay un disfrute efectivo de la gama de derechos ciudadanos ya que en este caso es previsible la presión institucional y no la movilización; sea porque la privación de los derechos ciudadanos es generalizada, lo que se traduce en un retraimiento, que puede estar pautado por explosiones esporádicas de protesta pero no por una movilización sostenida. En segundo lugar, el reconocimiento de la igualdad política dilata, asimismo, la estructura de oportunidades al permitir el acceso a recursos que estimulan la acción colectiva. Puede decirse que, a la vista de montos similares de aspiraciones insatisfechas, ciertos contextos políticos incrementan mientras otros disminuyen las chances de pasar a la acción. Los contextos políticos que aquí importa destacar son aquellos democráticos, en los cuales los derechos políticos abren las puertas a ámbitos de participación que a su vez devienen en plataformas para la movilización en demanda de la ampliación de la ciudadanía.

Con estos elementos es posible ir al encuentro de la pregunta que se interroga en qué medida y bajo qué condiciones los sectores marginados pueden usar sus derechos políticos como ariete para luchar por sus derechos civiles y sociales. Entendemos que el marco de la promulgación de las políticas multiculturales en beneficio de las poblaciones indígenas constituye una buena ilustración de esas condiciones propicias. Así parece confirmarlo un hecho ampliamente reconocido: dichas políticas tuvieron, por telón de fondo, “la tercera ola” de la democratización que a principios de los años ochenta arribó a las costas de los países de América Latina.

Vista en perspectiva, la trayectoria de las reformas institucionales centradas en el estatuto ciudadano de las poblaciones indígenas se desarrolló a través de varias fases, según se desprende de los trabajos consultados. En una primera fase, la redemocratización tuvo por efecto que ganara relevancia pública la situación de exclusión y de discriminación étnica de las poblaciones indígenas. Este estado de cosas generó en ellas una expectativa de reconocimiento y con ella un potencial de movilización social. En una segunda fase ese potencial de movilización se hizo efectivo gracias a la apertura de una estructura de oportunidades favorables, que varió según los países pero que tuvo por denominador común la valorización del poder de transformación de la acción colectiva. En el elenco de oportunidades favorables estuvieron aquellas de índole institucional. Este fue el caso de los

procesos de descentralización administrativa y fiscal implementados en la región por las políticas neoliberales. Dichos procesos, al transferir decisiones hacia abajo, impulsaron la activación de la capacidad de iniciativa de las comunidades locales de base indígena. También hay que mencionar entre las oportunidades favorables las propiamente políticas, como fueron las creadas por las asambleas constitucionales llevadas a cabo en diversos países: el trámite abierto y competitivo de sus debates ofreció a esos sectores marginados condiciones más ventajosas para formular demandas y gravitar. Finalmente, en una tercera fase se asistió en los años noventa y en el marco de fuertes movilizaciones, a la adopción de políticas multiculturales en favor de los ahora llamados, en virtud de su novel reconocimiento, “los pueblos originarios” de América Latina.

La reconstrucción, por cierto estilizada, que hemos hecho de los procesos a través de los que se gestaron las políticas multiculturales han tenido un objetivo de orden conceptual: llamar la atención hacia una dinámica política con frecuencia soslayada debido al énfasis habitualmente puesto sobre la idea de “la democracia a medias”, esto es, a la dinámica política que pone en marcha la disponibilidad de los derechos políticos de la democracia en un contexto de grandes desigualdades. A continuación nos ocuparemos de una cuestión diferente, de carácter más normativo, como es la que plantean las políticas multiculturales para el status de la ciudadanía democrática.

Aquí entramos en una zona de problemas y conflictos que los trabajos comentados traen al primer plano. Así, Mitre advierte que “no cabe esperar una relación tranquila o simbiótica” entre los efectos institucionales del “ascenso de los movimientos de base indígena y el fortalecimiento de las pautas democráticas asociadas a la llamada “tercera ola”. Y agrega luego, “el reconocimiento de formas de participación y representación política así como la promoción de instituciones y valores consuetudinarios choca, a veces, frontalmente con la agenda liberal democrática”.. Queda así colocado un dilema, que en palabras de Szmukler consiste en ¿“cómo conciliar la diversidad –que supone la valoración de los derechos de las minorías- con la universalización de la ciudadanía en los estados nacionales”?

La magnitud efectiva del conflicto que Mitre anticipa y del ejercicio de política que Szmukler propone dependen mucho del tipo de reivindicaciones que las poblaciones indígenas reclaman. Este es un señalamiento que muy apropiadamente introduce Zamosc al distinguir dos variantes dentro de ese repertorio de demandas. Por un lado están las demandas que colocan las poblaciones indígenas cuando se encuentran en una posición demográficamente minoritaria en los países; se trata de demandas de protección con vistas a asegurar la supervivencia de grupos étnicos y culturas amenazadas. Por el otro lado, están las demandas de poblaciones indígenas que tienen por el contrario un peso demográfico sustantivo; aquí estamos ante demandas que apuntan a una igualdad efectiva de derechos dentro del estado-nación. Si el primer tipo de demandas es circunscrito y puede ser resuelto por la vía de un fuero especial, el segundo tipo comporta, en cambio, mutaciones importantes en las principales instituciones del estado-nación. En su trabajo Jamosc reseña los avatares de estas dos variantes de reivindicaciones en los respectivos países y promete abordar sus implicaciones para el proceso de democratización desde el punto de vista del fortalecimiento de la cohesión social.

Esta es un área de problemas que examinaremos enseguida pero antes vale la pena rescatar una observación hecha por Smuckler con relación al desenlace de esas reivindicaciones en el plano institucional, bajo la forma de las políticas multiculturales. Allí adonde Zamosc nos ha ofrecido una reconstrucción de los conflictos que rodearon a la promulgación de esas políticas, Smuckler destaca otra dimensión a tomar en cuenta. Las repercusiones efectivas de las diversas políticas multiculturales, una vez promulgadas, sobre la condición de las poblaciones indígenas se han visto trabadas regularmente por la gravitación molecular de “culturas políticas de la desigualdad” que cuentan con un hondo arraigo y una extendida difusión en las sociedades jerárquicas características de los países andinos.

Poniendo el foco sobre las implicaciones de las políticas multiculturales para el proceso de democratización Zamosc nos previene que, en cualquiera de sus formatos, éstas son normativamente problemáticas ya que ponen en cuestión, como lo han destacado asimismo Mitre y Smukler, la noción misma de ciudadanía en la tradición liberal. Más concretamente, señala Zamosc, en dicha tradición “los derechos ciudadanos son vistos como universales e individuales, en el sentido que corresponden a todos por igual y su ejercicio es una atribución de los individuos como tales”; entre tanto “el planteamiento de derechos especiales para los indígenas implica una contradicción para esa tradición, ya que se trata de derechos colectivos, es decir, de prerrogativas a las cuales tienen acceso los individuos que pertenecen a una colectividad particular”. Colocado en estos términos el contraste nos ubica ante visiones contrapuestas de la ciudadanía y a través de ella de la pertenencia a la comunidad nacional.

Entre la variedad de cambios institucionales promovidos por las políticas multiculturales hay uno que pone plenamente en evidencia las implicaciones problemáticas a las que hemos aludido: es el que tiene por materia la defensa y protección de los usos y costumbres de las poblaciones indígenas. Para colocarlo en las palabras de Szmukler, “los pueblos originarios plantean el respeto al derecho consuetudinario y ello entraña una tensión entre las prácticas que se desprenden de la aplicación de ese derecho y el repertorio de los derechos humanos sobre el que se levanta la agenda liberal-democrática”. Confrontados a este estado de cosas, y al dilema que coloca, Szmukler invita resolverlo por medio del diálogo intercultural. Este es, sin duda, el camino indicado, en línea con el respeto al pluralismo que es consustancial a una cultura política que se quiere democrática.

Ahora bien, entrando al terreno del diálogo intercultural, ¿cómo encararlo? Para que sea productivo todo diálogo descansa en la existencia de una zona de intersección entre las partes involucradas. Ocurre, sin embargo, que es precisamente sobre la existencia y los alcances de esa zona de intersección que se delinea el problema cuando desde un lado se aboga por la defensa de la diversidad cultural y del otro se levanta la carta de los derechos de cuño liberal. Siempre puede invocarse, como suele hacerse, la necesidad de combinar la diversidad y la unidad, promoviendo el otorgamiento de derechos especiales, a fin de reconocer las demandas de comunidades por mucho tiempo marginadas, sobre el fondo común de la vigencia de unos derechos universales para el conjunto de los miembros de un estado-nación.

Este ha sido el libreto bajo cuyos auspicios se llevaron a cabo cambios institucionales, reconociendo un status público al derecho consuetudinario, pero aclarando que ese status público estaba sujeto a que “fuera compatible” con las garantías ideales del sistema jurídico del país. Ahora bien, esta demanda de compatibilidad ¿no degrada acaso a ese derecho consuetudinario al someterlo al “control de calidad” de un marco normativo elaborado sobre principios disímiles de cuño liberal, de factura universal e individualista? El criterio prudencial que ha recubierto la promulgación de políticas multiculturales - como la evocada “demanda de compatibilidad”- en los hechos deja abierta la puerta a la intromisión de los poderes públicos en la vida de las comunidades, por medio de ulteriores regulaciones. Pretextos no les faltan, como son las prácticas punitivas de las poblaciones indígenas que legitiman el recurso a fuertes castigos físicos. Frente a prácticas semejantes, en las que las comunidades juzgan y sancionan a sus integrantes de acuerdo a normas que están reñidas con las garantías ideales de las personas en orden liberal, ¿cuál es la conducta apropiada?

La lógica normativa que preside las políticas multiculturales nos provee una respuesta acerca de qué hacer. La discriminación positiva a favor de grupos marginados suele venir acompañada por la exigencia de no intromisión de los poderes públicos sobre sus prácticas ancestrales. La aspiración es a que los poderes públicos pongan pocas o nulas limitaciones al trato que las comunidades dan a sus integrantes. A la hora de las opciones concretas, la cláusula de la compatibilidad no termina, pues, de ofrecer una salida al dilema que destacamos antes. Y no la ofrece porque cualquier interferencia externa, para ir en auxilio de derechos de las personas en peligro, puede ser cuestionada como un atentado a la cohesión y la identidad de esas comunidades. En los hechos, la prédica multiculturalista tiende a recomendar a los poderes públicos la mayor acomodación posible en nombre del respeto de la diversidad cultural. En sus versiones más ortodoxas, éste es un punto de vista que exalta, por un lado, la autonomía de los grupos, porque ella resguarda sus usos y costumbres y, por el otro, percibe a la defensa de la autonomía de las personas como una nueva vuelta de tuerca de antiguos patrones de hegemonía cultural.

Es comprensible que en estas circunstancias el diálogo intercultural tenga dificultades para organizarse y avanzar. Ahora bien, sería equivocado ver a las visiones culturales como “cárceles de larga duración”, destinadas a reproducirse ciegas y sordas a los desafíos que propone tanto el medio ambiente siempre cambiante como la exposición a libretos alternativos. La adaptabilidad es el presupuesto que sostiene el llamado a la conversación por sobre la frontera de las tradiciones contrapuestas. Al respecto, Smukler advierte que luego de los cambios institucionales producidos hay que levantar la guardia frente a los riesgos de una deriva esencialista de las identidades étnicas; ello pudo justificarse como una forma de resistencia pero en el presente puede conducir a un repliegue puertas adentro de las comunidades de origen.

Sin embargo, hay otros riesgos cuyas consecuencias negativas no deberían tampoco ser pasados por alto. Nos referimos a los riesgos que entrañan las apelaciones a los poderes públicos con miras a que se abstengan de postular la defensa de la libertad y autonomía de las personas para no frustrar el diálogo intercultural. Más específicamente, se pide que pongan entre paréntesis las garantías ideales de matriz liberal en zonas del territorio nacional con el fin de recubrir con un manto de tolerancia su frecuente violación por parte de los usos y costumbres de las poblaciones indígenas. En una región como América

Latina donde esas garantías ideales han sido y son regularmente menoscabadas, sea por regímenes autoritarios, sea por los micro autoritarismos cotidianos, esos riesgos no tendrían que ser desvalorizados.

La cuestión del estatuto ciudadano de las poblaciones indígenas delimita un campo de conflictos. A propósito de conflictos, Albert Hirschman ha distinguido los que se desprenden de las políticas de distribución y los que están asociados a las políticas de reconocimiento. Sin haber dejado atrás la saliencia de los primeros la agenda pública de América Latina está hoy en vilo por la fuerza de los segundos. Ambos tiene lógicas políticas diferentes. Los conflictos alrededor de la distribución de un bien son divisibles y giran en torno de “un más o un menos”; los conflictos asociados a las políticas de reconocimiento, que afectan a una identidad, son en cambio conflictos indivisibles y se plantean sobre “una cosa o la otra” o “esto o lo otro”. En teoría los primeros son negociables y se prestan al compromiso, por su parte la naturaleza de los segundos bloquea esa vía de salida porque lo que está en juego es la propia identidad. El diálogo intercultural se levanta sobre el trasfondo de estos conflictos de reconocimiento. En consecuencia, para ser productivo requiere que sea posible “desactivar” sus componentes innegociables. Las dificultades para lograrlo son formidables.

En la emergencia, los países de la región han procurado hacerlo recurriendo, en distinto grado, a la fórmula del pluralismo jurídico. Ciertamente, el reconocimiento de la diversidad cultural fortalece el sentimiento de pertenencia a la nación en momentos en que la emergencia política de clivajes étnicos pone en peligro su consistencia. Ahora bien, entendemos que si ese reconocimiento viene de la mano de un cierto relativismo con relación a la libertad y autonomía de las personas la pertenencia que de ese modo se obtiene no será en favor de una nación organizada de acuerdo a una matriz liberal; será en favor de una entidad muy diferente, en el límite, una sumatoria de “ciudadanías diferenciadas” sin los vasos comunicantes de valores universalistas compartidos y vertebradores de una nación.

## II Populismo y Democracia

El trabajo de Francine Jácome: “¿Renovación/Resurgimiento del Populismo ?” en el que se ocupa de la llamada “revolución bolivariana” en Venezuela, bajo el liderazgo de Hugo Chávez, nos abre otra ventana sobre las vicisitudes actuales de la experiencia democrática en América Latina. Comencemos por poner esta nueva ventana en perspectiva. En los trabajos vistos en la primera parte de este comentario la fuente principal de esas vicisitudes fue localizada en los efectos colaterales de dos procesos en curso: la revolución de las expectativas en clave individual y la revalorización de las identidades étnico-raciales. Librados a su trayectoria natural, que es la del astillamiento de la ciudadanía, esos procesos tienen un punto de llegada: la erosión del sentimiento de comunidad que sirve de marco y sostiene la convivencia democrática.

El impacto del fenómeno del populismo es igualmente negativo si bien opera de otro modo. Esto es, exalta el sentimiento de comunidad pero ésta es una comunidad reducida a la unidad en torno de un polo, “el pueblo”, que habla con una sola voz, la del líder, al tiempo que se sitúa en una relación de fuerte e irreconciliable antagonismo con el resto de las expresiones políticas, el polo de “el anti-pueblo”. El resultado es conocido: la puesta en marcha de una dialéctica de denegación recíproca entre ambos polos que debilita y, al final, cancela las negociaciones y los intercambios que son propios de un orden pluralista-democrático.

La cuestión que me propongo explorar en esta sección del comentario a partir del trabajo de Jacome es la relación entre populismo y democracia. En consecuencia, habré de dejar de lado las peculiaridades del “Socialismo del siglo XXI” venezolano y el perfil de las nuevas izquierdas, que son temas centrales de ese trabajo. Para iniciar el comentario comenzaré por introducir algunas consideraciones generales. Con ese objetivo y retomando el señalamiento anterior diría entonces que, visto como la expresión de una lógica de acción que redefine el espacio político en términos de inclusión/exclusión, amigo/enemigo, el populismo es un fenómeno estrictamente político. Como tal es, pues, compatible con las más diversas ideologías –derecha, izquierda, reaccionaria, progresista- y con los más diversos programas económicos, desde el estatismo distribucionista al neoliberalismo. A su vez, en tanto fenómeno político, el populismo debiera ser distinguido de rasgos que aunque son parte de su naturaleza no lo definen del todo. Me refiero a la personalización del poder y a los comportamientos anti-institucionales. Estos son rasgos que pueden presentarse con independencia del populismo.

Así, en los tiempos de las comunicaciones de masas quienes ocupan el vértice del gobierno tienen de por sí asegurada una gran visibilidad pública; esto ha llevado que el ejecutivo se haya convertido en un púlpito desde donde en primera persona se interpela a la población en su conjunto. Por lo demás, gobernar “por encima” de los partidos y de las legislaturas, apelando a procedimientos que están en el límite de la legalidad, es una práctica decisionista esperable en todos los gobiernos embarcados en grandes reformas del statu quo. Las mutaciones de la esfera pública y las políticas de reforma dan lugar, pues, a manifestaciones tanto en la forma como en el ejercicio de los poderes públicos que están lejos de ser intrínsecas al fenómeno del populismo. En breve, el populismo es más que un estilo político.

Para capturar lo que tiene de característico el populismo como fenómeno político es bueno recordar lo que nos dice la literatura sociológica sobre sus orígenes. Al respecto, hay acuerdo en señalar que los orígenes del populismo están en una crisis de representación en democracia, es decir, en el ahondamiento de la brecha que, por definición, separa a los representantes de los representados debido a la dificultad manifiesta de los partidos para mediar entre ellos en forma efectiva. Las causas de esa dificultad pueden ser varias; podemos enumerar algunas teniendo como marco de referencia, entre otras, la experiencia de Venezuela. En el inventario de causas figuran los problemas de adaptación de las organizaciones partidarias a los desafíos que pone el cambio de las reglas de juego de la economía, y que se traducen en respuestas insatisfactorias a las demandas sociales. También está el descrédito que genera la tendencia a la entropía de los partidos con una prolongada trayectoria, que los lleva a debilitar sus vínculos con los electores y a colocar en

primer plano su propia supervivencia por medio del uso y abuso de los recursos estatales. Otra de las causas radica en la existencia de importantes sectores de la población ubicados en la periferia del sistema político, con una nula o escasa participación.

Dicho esto, hay que agregar que la crisis de la representación política es una condición necesaria pero no una condición suficiente del populismo. Para completar el cuadro de situación es preciso introducir otro factor: una “crisis en las alturas” a través de la que emerge y gana protagonismo un liderazgo que se postula eficazmente como un liderazgo alternativo y ajeno a la clase política existente. Es él quien, en definitiva, explota las virtualidades de la crisis de representación. Y lo hace articulando las demandas insatisfechas, el resentimiento político, los sentimientos de marginación, con un discurso que las unifica y llama al rescate de la soberanía popular expropiada por el establishment partidario para movilizarla contra un enemigo cuyo perfil concreto si bien varía según el momento histórico –“la oligarquía”, “la plutocracia”, “los extranjeros”- siempre remite a quienes son contruidos como responsables del malestar social y político que experimenta “el pueblo”. En su versión más completa, el populismo comporta entonces una operación de sutura de la crisis de representación por medio de un cambio en los términos del discurso, la constitución de nuevas identidades y el reordenamiento del espacio político con la introducción de una escisión extra-institucional.

Al echar una mirada a vuelo de pájaro sobre “la revolución bolivariana” creo que es posible identificar en sus orígenes las condiciones de posibilidad del populismo recién evocadas. Por el lado de las causas de la crisis de representación tenemos en primer lugar los desajustes económicos y sociales provocados por el viraje abrupto del gobierno de Carlos Andrés Pérez a las reformas de mercado; sus secuelas condicionaron, a su turno, al sucesor en la presidencia, Rafael Caldera, quien, electo como crítico del neoliberalismo, terminó asociado también a políticas de ajuste escasamente populares. Asimismo, está el eclipse del sistema político consociativo administrado durante años por los dos grandes partidos, AD y COPEI y el surgimiento de nuevas expresiones políticas. Finalmente, hay que destacar la situación de alienación política de vastos sectores de la ciudadanía y de la que las altas tasas de abstención electoral eran una ilustración elocuente. Entre tanto, por el lado de “la crisis en las alturas” tenemos la rebelión de jóvenes militares en 1992 que, no obstante su fracaso, proyectó a su jefe, Hugo Chávez, al centro de la escena pública, desde donde se convirtió en eje de agregación de un difuso y multifacético disconformismo con una fuerte crítica a “la partidocracia” y una retórica de exaltación nacionalista.

La reconstrucción de la empresa política de Chávez a partir de 1998, el año de su elección en la presidencia, hecha por Jácome ilustra bien la índole de los problemas que plantea el populismo transformado en régimen desde el punto de vista de las instituciones democráticas. Así, la autora nos señala que el itinerario recorrido por “la revolución bolivariana” ha sido el de una progresiva concentración y delegación de facultades decisorias en la figura de su inspirador y conductor. En estas circunstancias, la trama de equilibrios y controles que distinguen a la democracia como orden constitucional ha experimentado un profundo y sostenido deterioro. Previsiblemente, el deterioro alcanzó igualmente al pluralismo político por obra de las ambiciones hegemónicas del nuevo régimen y del repliegue de sus opositores detrás de un cuestionamiento sin concesiones. Con este trasfondo, en la vida pública prevalece un clima de creciente polarización, que

desborda las arenas institucionales y se manifiesta por medio de “la política de plaza” y el carácter faccioso de las posturas políticas en pugna.

El mérito de Jácome está en no haberse limitado a describir estos avatares de la convivencia democrática, sobre los que se demoran habitualmente los análisis de la Venezuela de Chávez; su trabajo nos introduce, además, a los desarrollos que están ocurriendo dentro de las filas de la propia “revolución bolivariana”. En este plano lo que destaca es que las promesas de “la democracia participativa” en cuyo nombre Chávez aglutinó agrupaciones políticas y corrientes de opinión se están diluyendo; en su lugar se perfila la creación de una estructura de encuadramiento. La propia organización del partido único de reciente formación, compuesta por batallones, pelotones y escuadras, habla por sí sola del principio jerárquico que preside la visión del orden político en gestación para reemplazar a la estigmatizada democracia representativa. En círculos de los intelectuales adictos hay preocupación, anota Jácome; también la hay en los sindicatos, que temen perder su independencia. El hecho es que “la revolución bolivariana” parece haber entrado en la dinámica de los regimenes populistas, una dinámica que es hostil a las expresiones de autonomía e impulsa la subordinación de sus apoyos sociales y políticos al líder, el intérprete directo y autorizado de “el pueblo”.

Llegados a este punto, en el que es posible reconocer las señas de identidad de un autoritarismo, creemos necesario alargar la perspectiva porque cuando lo hacemos lo que cobra forma es ciertamente un autoritarismo pero se trata de un autoritarismo de masas. El propósito de esta precisión a los efectos de caracterizar la experiencia política hoy en curso en Venezuela es reponer en el cuadro de situación un rasgo que también le es propio. Me refiero a la experiencia de participación que “la revolución bolivariana” ha ofrecido a vastos sectores populares, hasta hace poco confinados a la periferia del sistema político y ahora devueltos al centro por medio de un reconocimiento de oportunidades y derechos que ha reforzado su sentido de pertenencia a la comunidad nacional. Este es un aspecto que no debiera ser soslayado al dar cuenta de las adhesiones que rodean y sostienen el liderazgo de Chávez. A mi juicio, la explicación de esas adhesiones por el camino corto del clientelismo no hace, en verdad, justicia a la transformación de las fronteras de la ciudadanía operada por “la revolución bolivariana”.

Escribiendo en 1956, poco después de la clausura de una experiencia política que tiene muchos puntos en común- estoy aludiendo al régimen populista de Perón (1946-1955) - Gino Germani supo ver más allá del clima de euforia por la recuperación de la democracia y sostuvo: *“Según la interpretación generalmente aceptada, el apoyo de las clases populares se debió a la demagogia de la dictadura. Una afirmación tan genérica podría aceptarse, mas es, por lo menos, insuficiente. Pues lo que tenemos que preguntarnos a continuación es en qué consistió tal demagogia. Aquí la interpretación corriente es la que por brevedad llamaremos del “plato de lentejas”. El dictador “dio” a los trabajadores unas pocas ventajas materiales a cambio de la libertad. Creemos que semejante interpretación debe rechazarse. El dictador hizo demagogia, es verdad, Mas la parte efectiva de esa demagogia no fueron las ventajas materiales sino el haber dado al pueblo la experiencia (ficticia o real) de que había logrado ciertos derechos y que los estaba ejerciendo. Los trabajadores que apoyaban a la dictadura, lejos de sentirse despojados de la libertad, estaban convencidos de que la habían conquistado. Claro que aquí con la*

*misma palabra, libertad, nos estamos refiriendo a dos cosas distintas. La libertad que habían perdido era una libertad que nunca habían realmente poseído: la libertad política a ejercer sobre el plano de la alta política, de la política lejana y abstracta. La libertad concreta que creían haber ganado era la libertad concreta, inmediata, de afirmar sus derechos contra capataces y patronos, de sentirse más dueños de sí mismos*". No ignoro, por cierto, que la composición de los séquitos populares de Perón y Chávez no es la misma (con más predominio de los trabajadores formales en el primero que en el segundo), que los logros en materia de derechos en una experiencia y otra pueden haber sido distintos. Lo que procuro, con la cita de Germani, es llamar la atención a un aspecto del fenómeno populista, la valorización de la auto-estima y del protagonismo en los sectores populares, el reconocimiento de su condición de ciudadanos de primera clase.

Podrá discutirse, es verdad, cuanto de esa valorización, cuanto de ese reconocimiento es genuino o ilusorio. Pero este interrogante, una vez planteado, nos obliga a ser consecuentes y colocarlo también respecto de la democracia, con vistas a establecer si ella está mejor dotada para producir esa valorización, ese reconocimiento sin los excesos del autoritarismo. En un trabajo reciente, Francisco Panizza propuso que el populismo es un espejo de la democracia, un espejo que muestra lo que la democracia realmente existente es y lo que no es. Las tentaciones populistas que periódicamente conocen los países de América Latina parecen estar mostrando que nuestras democracias, con sus elecciones periódicas, sus partidos, sus reglas institucionales no alcanzan a colmar las demandas de inclusión de amplios sectores de la población. Así las cosas, estimo, sin embargo, que hay que resistir la reacción de tantos que comienzan por comprender las razones del populismo para luego reclamar indulgencia para con sus políticas. En lugar de ello es preciso explorar cómo nuestras democracias, sin renunciar a sus principios, pueden extender y hacer efectivos los sentimientos de pertenencia a la comunidad nacional para que no haya que ir a buscarlos en otro lado.

Dejo por ahora abierta esta vía de exploración para comentar otro de los trabajos asignados: "Religión, Cohesión Social y Sistema Político en América Latina", de Ari Pedro Oro. La democracia y sus deficits de integración política como telón de fondo del populismo no está, en verdad, en el centro de este trabajo. No obstante, concentrando la atención en una esfera no estrictamente política, la esfera de la religión, Oro se interroga también acerca de la creación de un sentimiento de pertenencia colectiva en los sectores populares. Su análisis empieza por descartar que en los países de América Latina estemos asistiendo al proceso de secularización que caracteriza a las sociedades europeas modernas, con el consecuente repliegue de las creencias y valores religiosos. En lugar de ello, señala, la modernización latinoamericana se desenvuelve a través de una trayectoria histórica menos lineal, que combina la vigencia de un ámbito de generación de "sentido y de cohesión social" sobre bases religiosas en paralelo a otros ámbitos, que cumplen las mismas funciones a partir de principios más secularizados, en particular, la esfera política.

El rasgo que singulariza, pues, esta trayectoria histórica es la coexistencia de "racionalidades diferentes"; ello cancela que se esté cumpliendo en nuestras latitudes lo que se ha llamado "el fin de la religión". Con este diagnóstico, Oro examina el status de la religión desde varios ángulos; entre ellos uno nos parece pertinente para retomar la cuestión que tenemos planteada. Se trata de aquel en donde se pregunta por el papel de la religión y

procura establecer “por un lado, hasta qué punto llega su poder de producción de sociabilidades y su fuerza de cohesión social, y por el otro, cuál es su relación con la esfera política”.

Para responder a estas preguntas nos encamina principalmente a las concepciones y prácticas religiosas prevaletentes en los sectores populares. Esto es, aquello que configura lo que se denomina “la religiosidad popular”, el fruto del sincretismo entre las religiones oficiales y tradiciones de hondo arraigo en las culturas populares. Al revisar este ámbito, Oro extrae una primera conclusión: aquí, la experiencia religiosa no se condensa exclusivamente en el terreno de la subjetividad personal; también y sobre todo tiene implicaciones prácticas. Y las tiene porque se proyecta en la vida cotidiana de los sujetos y produce tanto redes sociales, que brindan apoyo y asistencia ante la necesidad, como espacios de interacción colectiva, ya que los rituales son ocasiones para la afirmación y el reforzamiento de identidades. Las funciones de la religión que el trabajo de Oro identifica creo que aportan otra perspectiva sobre la condición de los sectores populares en las sociedades de América Latina.

En efecto, la idea de la crisis de representación y su corolario, una situación de alienación política, tiende a venir junto con una visión de los sectores populares que los percibe como “estando en el aire”, sin vínculos, sin identidades, en síntesis, en un estado de “disponibilidad”. Según la perspectiva que nos propone Oro y los estudiosos de la religiosidad popular esa imagen de la desestructuración del mundo popular debiera ser por lo menos matizada en sus alcances. En realidad, nos dicen, vínculos hay, identidades también, en gran parte anclados en una experiencia religiosa que genera solidaridad en medio del infortunio y es portadora de sentido. Partiendo de aquí, la segunda conclusión de este trabajo es que esa religiosidad popular también es productiva en la esfera política. Más concretamente, existe en las sociedades de América Latina una base social muy sensible a los discursos que movilizan tópicos del universo religioso en la política, como “el pueblo de Dios”, “la pobreza y su radical injusticia”, “la santidad del compromiso y el sacrificio por el prójimo”.

Estos discursos pueden provenir desde dentro de las propias filas de las iglesias, (católicas, pentecostales) y sirven para acortar la distancia que suele existir entre los sectores populares y la actividad política. Pero también pueden ser hechos por líderes externos, como sucede con los populismos, que recubren el lenguaje por medio del que hacen su convocatoria política con símbolos extraídos de la religiosidad popular. Al respecto, Oro menciona el ejemplo contemporáneo de Chávez en Venezuela. Este último señalamiento nos ubica de nuevo frente a la cuestión de las relaciones entre populismo y democracia.

La retórica con la que el populismo va al encuentro de las demandas de inclusión de los sectores populares suele consistir, en efecto, en el llamado a la redención futura de “el pueblo” sometido por “las fuerzas del mal” y está generalmente acompañada por un dispositivo complementario: la escenificación de verdaderas comuniones políticas, marchas y actos de masas, que recrean los rituales religiosos y producen como ellos entre los participantes fuertes sentimientos de mutuo reconocimiento y fraternidad. Con esta imagen presente es que se ha dicho que el populismo es la expresión de una nostalgia comunitaria.

La caracterización podría ser aceptable si se la despoja de su sesgo peyorativo. Cuando se lo hace emerge a la luz una de las ventajas del populismo sobre la democracia: su capacidad de generar “calor” allí adonde las rutinas de las reglas democráticas son “frías”. Si el populismo puede funcionar como un espejo de la democracia su eventual eficacia en ese plano- el de la visión de un futuro y la experiencia de participación- parece estar diciendo que hay algo que excede los mecanismos que regulan la formación y ejercicio de los gobiernos y cuya ausencia representa, en grados variables según los países, una asignatura pendiente para el logro de “la cohesión social en democracia” en América Latina.