

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

Ciudad, ciudadano, ciudadanía.

Andrés Recasens Salvo.

Cita:

Andrés Recasens Salvo. (2001). *Ciudad, ciudadano, ciudadanía. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/44>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/Oz3>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Ciudad, ciudadano, ciudadanía

Andrés Recasens Salvo*

I. Introducción

En el resumen de la ponencia que presentara para el Congreso —y que constituye esta introducción—, se encuentran prácticamente todos aquellos temas que he estado investigando y trabajando en este último tiempo. Sin embargo, en la ponencia misma no están todos ellos desarrollados; más bien, diría que a medida que avanzo en el trabajo, me he ido encontrando con más problemas de los que esperaba. En las últimas dos décadas, los conceptos «ligados» de *ciudad*, *ciudadano* y *ciudadanía* han estado ocupando la atención de cada vez más disciplinas sociales, entre ellas la antropología social, instalándose en la encrucijada de los enfoques urbano y político de ésta. Y una de las proposiciones que cruza estos conceptos es la de una distribución tripartita de lo social: sociedad civil, sociedad política y Mercado, lo que se da comúnmente como algo evidente, y que lleva a pensar en una distribución tripartita del poder, con un sentido de equidad, de democracia cumplida, todo lo cual no parece ser tan evidente.

Por otra parte, las experiencias totalitarias de reciente data en gobiernos latinoamericanos y los procesos homogeneizadores de la globalización, han puesto en evidencia la necesidad de colocar en la discusión académica y política, qué papel juegan conceptos tales como el de ciudadano y sociedad civil en la práctica y en las instituciones políticas actuales, qué significados y sentidos tienen para los individuos que las viven, que en su ausencia los reclaman, o que, simplemente, no figuran en las agendas de sus vidas cotidianas; y qué lugar ocupan o debieran ocupar en los procesos de endoculturación, socialización y educación de las sociedades en las cuales son utilizados en el imaginario político. Y, principalmente, si los conceptos de *ciudadano* y *ciudadanía* solamente están ligados social, política y culturalmente a contextos ya desaparecidos, a algún hábitat del mundo griego, latino o del renacimiento que poco o nada tendrían que ver con la experiencia real del *ciudadano* «legal» actual.

La reposición en la escena política del concepto de *ciudadano*, entonces, debiera implicar un serio esfuerzo de resemantización de éste y de otros que le están estrechamente ligados. Por ejemplo, el concepto de *ciudadanía* que uno entiende que se desea «reencantar», el cual, para que deje de ser un *fósil* de las filosofías griega o latina, o una aspiración que murió guillotizada a fines del siglo dieciocho, requiere de una redefinición de ciudad como entidad política, y de un *ciudadano* que, por un lado, se encuentre integrado a una base social, intermediado por organizaciones sociales que proporcionen una trama sociocultural a su identidad y pertenencia y, por otro lado, que dichas organizaciones sociales se encuentren integradas y legitimadas en el todo social, de modo tal que el *ciudadano*, al sentirse solidariamente respaldado y defendido, se encuentre en condiciones de ejercer efectiva y activamente sus derechos y obligaciones ciudadanos, que en su sociedad han sido con antelación claramente definidos e informados.

También, veo la necesidad de construir el vínculo entre *microespacios* y *macroespacios*, el cual permitiría superar el abismo existente entre las personas y la *cosa pública* y el consecuente deterioro de la responsabilidad de la segunda con respecto a las primeras, y viceversa, y la progresiva marginación de la «gente» con relación a «lo político».

Esta síntesis de lo que busco investigar, no deja dudas que la realización del trabajo propuesto puede llevar un tiempo largo, pero también que sería cosa muy conveniente interdisciplinar la tarea, una vez provista una base que podría ser el presente documento.

II. La Ciudad

En la ciudad, cada espacio, privado o público, contiene una dramaturgia más o menos textualizada que orienta hacia actuaciones sociales, según los fines que a dichos espacios se le hayan fijado de antemano. Cuando Manuel Delgado(1) pone en duda la proposición de

* Antropólogo Social U. de Chile
Licenciado en Filosofía con mención en Historia

Goffman sobre las características del espacio público, lo hace oponiéndole un ente urbano que nos parece habría que manejar bajo la idea de lo efímero, lo transeúnte, un espacio de los encuentros fortuitos, en donde se cruzan "frases de intercambio social que no llevan ningún mensaje y ni siquiera se escuchan". Uno piensa que está frente al correr de la imaginación de Italo Calvino cuando hace que Marco Polo construya relatos sobre *ciudades invisibles* para el Gran Kublai Khan.

Delgado da una mirada a la ciudad desde fuera, la mirada aerofotográfica que ve moverse de ahí para allá, sin sentido, a una muchedumbre sin conexiones ni compromisos. Como la de alguien que observa una partida de ajedrez sin conocer que las piezas por algo se mueven. En cambio, la mirada de Goffman es la del investigador que se encuentra observando abajo, con la gente, en cada micro espacio, cada día, en cada organización o institución, descubriendo la textualidad que los enlaza, las evasivas o las responsabilidades, la superficialidad o el compromiso que sustenta cada una de las interacciones que los vincula(2). Pienso que Goffman habla del espacio público en términos de un espacio social que es *ambiente cultural*, en donde hay interacciones simbólicas entre sujetos que juegan roles de una alta *especificidad prescriptiva* hasta aquellos a quienes sólo les interesa evitarse problemas. Mientras que Delgado no ve protagonismo alguno, claro, nítido, estructurado, en la trama de la sociedad urbana. No ve nombres ni apellidos, ve personajes que "clandestinizan todas y cada una de las estructuras en que se integran –siempre a ratos–, para devenir nada ambulantes, perfiles nihilizados, seres hipertransitivos (...) trajinando de un lado para otro".(3) Estas «nadas» son menos concretas que las efímeras interacciones que hacía jugar el antropólogo Anthony Wallace, y que designaba como «estructuras equivalentes», interacciones de carácter mecánico en las que ni siquiera es necesario intercambiar palabras, ya que bastan algunos gestos estereotipados para resolver un encuentro o situación cualesquiera.(4)

Las proposiciones que cuestiono parece que pretenden ver la ciudad detrás de un lente desintegrador de «lo social». Ni las visiones más oscuras de la ciudad del siglo diecinueve en Fedor Dostoievski o en Charles Dickens, dejaron de ver «lo social», aún en el submundo, palpitando. En las ciudades hay lugares en donde las personas intercambian, establecen, negocian interacciones transitorias o duraderas, en los que la amistad, el afecto y el amor no están ausentes, ni tam-

poco la posibilidad de estabilizar de manera perdurable una relación significativa y con sentido con una persona o con un grupo. A cada rato y en cada punto de la ciudad se da inicio al nacimiento de una familia. Y también hay lugares de tránsito, y el recorrerlos en un metro, en el auto, o a pie «deambulando» o paseando por una plaza o un parque, es una forma de vivir la ciudad en la superficie. También la tosca ternura por proximidad que noche tras noche se prestan dos vagos en algún rincón abandonado de la urbe. No así el *viandante*, que no es un personaje de la ciudad, pues para él ésta es un mero pasaje en su caminar por las vías u orillando las carreteras en un continuo desplazamiento *interurbes*.

Contraponer lo rural con lo urbano, cuando se trata de interacciones sociales, puede llevar a error por las definiciones que se han dado de los tipos polares creados, *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*: las relaciones impersonales en la urbe y las relaciones «cara a cara» en lo rural. Lo cierto es que en lo urbano se dan relaciones «cara a cara», compromisos y lealtades, por ejemplo, surgidas en torno a la construcción de un espacio ajeno en espacio propio, de la condición de allegados o de habitantes de campamentos marginales a pobladores por la toma de un terreno. Acciones comunes en torno a proyectos locales que le dan sentido a los participantes y a aquello en que se participa. Por otra parte, en la aldea rural, los protocolos de urbanidad son más obligatorios, normativamente, que alternativos. Lo que se plantea sobre la frecuencia de las interacciones sociales en las aldeas, de todos los días y de todas las personas, no tiene que ver con la realidad de algunas de nuestras localidades rurales. Hay más estereotipos de los que uno habría pensado, que fijan el comportamiento en la interacción, haciéndola menos flexible. En otra parte(5), contaba que las mujeres dueñas de casa, se visitaban y se veían sólo en algunos eventos especiales. Y el conocimiento que éstas tienen del exterior, con la calle, lo obtienen mediante «el visilleo», el observar a través de los visillos de las ventanas, que por los resultados obtenidos en información para los «comadreos», hacen pensar en el uso de sofisticadas tecnologías. Lo espontáneo está lejos de ser favorecido. Me tocó observar cierta rigidez en el encuentro de las mujeres a la salida de una iglesia de aldea, el cuidado de no perturbar, de no decir algo que recuerde lo indecible, aquello que puede traer al presente viejas rencillas familiares, pleitos por límites de tierras u otras situaciones que pueden generar una disrupción, un conflicto que, se quiera o no, puede involucrar a numerosas fa-

milias. Esta infrecuencia en las visitas o encuentros, tratan de evitar lo imprevisto que puede surgir por una reiteración de las interacciones, sobre todo si los espacios sociales son reducidos.

No trato de hacer una apología de la ciudad, pero es pasar una enorme máquina demolidora por sobre las casas, y de las «casas sobre casas» como llamaban los niños aymaras a los edificios de más de dos pisos de la ciudad de La Paz, porque dentro de ellas, hay familias, escuelas, instituciones, industrias, organizaciones, que para muchos son también lugares en donde se desempeña toda una vida. Si no fuera así, le sería más fácil a Sísifo llegar al fin con su roca a la cima de la montaña, que a nosotros pensar siquiera en la construcción de una sociedad civil.

Es cierto que en la ciudad se eluden encuentros de manera intencional, eligiendo pasar de largo y no establecer una conversación, para evitarse posibles problemas. A veces, las personas prefieren arriesgarse a la soledad a fin de no asumir una relación social que podría significar una molestia, y la ciudad hace posible un relativo aislamiento social. De similar manera, en las sociedades tribales, a pesar de su pequeña escala, había casos en que ciertos encuentros sociales se evitaban por estar prohibidos, precisamente, para prevenir conflictos. Se trata de un rasgo cultural denominado «evitación de la suegra», que prohibía las interacciones entre dos roles: el del esposo con el de la madre de la esposa, eludiendo así antagonismos al nivel familiar y social. La suegra pasaba a ser una extraña para su yerno, aunque hubiesen tenido buenas relaciones antes de convertirse en tales parientes. Se puede decir que otorgar el carácter de «extraña» a una persona con respecto a otra de una misma aldea, era un artificio establecido por la experiencia y la costumbre, por estimarse que ambos eran potenciales causantes de conflictos que podrían involucrar a gran parte de la tribu, por las amplias redes de relaciones de parentesco en que cada uno estaba inserto y que entrañaban compromisos de lealtad y colaboración. Por tal motivo, dentro de un mismo espacio social, dos personas, por el hecho de tener determinados roles, quedaban mutuamente «invisibles» una para el otra. Así, los conflictos entre yernos y suegras que en nuestra sociedad compleja se asumen mediante chistes y bromas, en algunas sociedades tribales se asumían a través de un arreglo cultural socialmente prescripto.

En las sociedades urbanas, no siempre —pero tampoco como una excepción—, se da un tipo de evitación dentro de un espacio social compartido. En los edificios de

departamentos, se produce a veces un acuerdo tácito tendiente a soslayar encuentros que originen compromisos sociales entre vecinos. Este es un uso cultural no fácilmente reconocido por el egoísmo e individualismo que refleja. Pero también está motivado por razones prácticas culturalmente aceptadas: resguardo de la intimidad y la privacidad de cada uno. No hay duda que la experiencia de vivir en un edificio de departamentos ofrece muchas razones para establecer este tipo de «evitación». Por ejemplo, el no querer exponerse a peticiones de cosas o préstamos en dinero, aunque sean pequeñas cantidades, que por lo general nunca se devuelven y que pueden crear tensiones que perturben una convivencia que se ha logrado establecer con límites muy precisos: saludar con un leve movimiento de cabeza cuando se produce algún encuentro en un pasillo, o un escueto saludo verbal si éste sucede en el ascensor, situación que crea un interés desmesurado en algún papel colocado por la administración del edificio: «qué hacer en caso de accidente», «no fumar dentro del ascensor», etc., lo que da una excusa para hacer «invisible» a la otra persona y hacerse uno mismo «invisible», y que autoriza a no hablarle, como así mismo, de inhibir cualquier intento por parte de ella de iniciar una conversación y romper el cerco de intimidad con que, unos más y unos menos, se protegen de la persona a la que se sigue designando con el nombre de «vecina».

La ciudad, a su manera, se viste de ruralidad a algunas horas y en algunos días con los feriantes. A veces, roles coloniales irrumpen en el centro de lo urbano actual a ciertas horas y días y son requeridos y aceptados: el organillero, el afilador de cuchillos con su especie de flauta de Pan, el yerbatero y, también, aquel que monta una burra llevando una o dos más enlazadas por una cuerda, a la vez que grita su oferta de leche para embellecer la piel y sanar de cicatrices. Y en el caso que alguien le desee comprar, ahí mismo, en la calle, da inicio a la ordeña. Pienso que desintegrar la ciudad desde el punto de vista de la sociabilidad que se practica en su interior, de diversos matices e intensidades, deja sin tierra donde cultivar y hacer que enraíce una ciudadanía.

Tenemos gran facilidad para adoptar conceptos de contextos extraños a nosotros, sin que los acomodemos a nuestra idiosincrasia. Algunas veces, hemos salido en defensa del fenómeno de globalización y, otras veces, lo hemos denostado, sin tocar lo central del problema, que es que el fenómeno tiene dos polos: un grupo pequeño de países globalizan y un gran grupo de

países están siendo globalizados por éstos. Nosotros, países del Tercer Mundo, estamos en el segundo grupo. Fenómeno que se reproduce al interior del país, en que algunos estratos pertenecientes a una minoría globalizan a una mayoría. Por ejemplo, el presupuesto total correspondiente a investigación y desarrollo al nivel mundial fue de 250.000 millones de dólares en 1992. A Estados Unidos, Europa y Japón corresponde el 83% de ese total, mientras que a América Latina sólo un 1% y a África un 0,5%. Con respecto a la producción de patentes de inventos durante 1993, a los tres primeros corresponde el 90%, en tanto que América Latina y África juntas produjeron el 2%. Se podría derivar que la globalización no hace más que reforzar la relación estructural de marginación y de subdesarrollo en lo que atañe a los aspectos tanto científicos y tecnológicos, como económicos y socioculturales.

El otro problema de abordaje inmaduro es que también nos hemos subido al carro de la modernidad y algunos hemos llegado a considerarnos postmodernos. Y sufrimos porque nos sentimos engañados por el incumplimiento de las promesas de la modernidad y nos declaramos postmodernos por desencanto de lo anterior. Pero lo cierto es que los teóricos de la modernidad, los que en el siglo XIX hicieron las promesas acerca de: – el amor como principio, –el orden como base y –el progreso como fin, nunca pensaron en nosotros. La modernidad no fue pensada para los países, en esa época, colonizados de África y de Asia, ni tampoco para las emergentes repúblicas independientes de América. Esta costumbre nuestra de salir con las piraguas llevando collares de flores al primer barco con ideas traídas de Europa, nos ha derivado a pobres intentos por construir ideas que tengan que ver con nuestras propias realidades y con nuestros propios destinos.

III. Sociedad Civil

Decía al comienzo de este trabajo, que desde hace dos décadas se ha estado incluyendo en el discurso político conceptos tales como *ciudadano*, *ciudadanía* y *sociedad civil*. Hoy en día son términos de uso diario en los análisis políticos, en los discursos electorales o en las promesas de participación social. La noción de «sociedad civil» ha servido para ilusionar a la «gente» sobre su posibilidad de sustituir al sistema de partidos en la institucionalidad política, en la eventualidad que éstos se desprestigien por ineficacia o corrupción. Pero ese sueño no asume la realidad política actual en donde la distribución del poder se plantea más que nada

entre el Mercado y la sociedad política, mientras que la sociedad civil es "la nada misma", "una cualquier cosa", pues «la gente» no está en la arena del poder; por el contrario, se la mantiene en la pieza de los juegos, en la fascinación del espectáculo.

La recuperación del concepto de sociedad civil, como de los otros citados anteriormente, resulta una operación más fácil que el rescate de los entes políticos que éstos suponen. En el Tercer Mundo, la apelación reiterada de los *mass media* a una sociedad civil que se da como «existente», oculta el drama político producido por la artificialidad de la figura requerida. Sin embargo, la sola circunstancia de haber traído al presente estos términos, ha despertado al atomizado ciudadano y lo ha hecho soñar despierto. Cree abierta la esperanza de poder influir en las decisiones políticas: ¡Se puede ser ciudadano! Tal vez se trate de un sueño honesto que se quiere compartir o de otro engaño. Mientras, ¿quién nos cambia el actual *comic* donde el Mercado rumia los últimos trozos del estado, con nosotros como espectadores, atónitos y en la indefensión más absoluta? Alguna vez los ciudadanos fueron un componente primordial del sistema social. Pero no veo por medio de qué artilugio volveríamos a ser de nuevo un conglomerado social, con espíritu de cuerpo, unidos frente a la sociedad política a la que damos vida mediante nuestra voluntad constitucional, y ante el Mercado, al cual habríamos aprendido a disfrutar al tiempo que defendernos de él. Pero hasta ahora no se sabe cómo nos podríamos asomar a ese escenario... pero de ningún modo mintiendo.

Si se pudiese avanzar paralelamente en la conceptualización y en la puesta en práctica de las ideas de ciudadano, ciudadanía y sociedad civil, de tal modo que hubiesen mutuas correcciones... Condorcet, autor del ensayo *Proyect d'une declaration des droits* (1789), y que fue uno de los propulsores de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en el mismo año, prefirió envenenarse en su celda cinco años después, antes de ser guillotinado por orden de los que estaban encargados de cautelar dichos derechos, entre los cuales estaban los del mismo Condorcet. Meses después, sus acusadores fueron guillotinado, entre otros, Robespierre y Saint-Just. Este último justificó su voto por la muerte del rey Luis XVI, diciendo: ¡¡¡Nadie puede reinar inocentemente!!! Frase terrible que cayó sobre él poco después de haber sido elegido Presidente de la Asamblea Nacional, y que ensombreció y ensombrecerá a los gobernantes de todos los tiempos: pues *reinar*, equivale a *gobernar*.

Importa recordar, que la parte más significativa de los ideales políticos modernos, como por ejemplo, el de justicia, libertad, régimen constitucional y de respeto al derecho, la iniciaron los filósofos griegos cuando reflexionaron acerca de las instituciones de la ciudad-estado. De ahí que haya que considerar la distancia y la discontinuidad en la tradición de dichas instituciones y que no han sido menores las modificaciones sufridas por tales términos en la larga historia del pensamiento político. Como también, que las transformaciones en cuanto a densidad, extensión y estructura organizacional de las sociedades actuales, nada tienen que ver con la ciudad-estado. Para Aristóteles, la comunidad política no debía ser ni demasiado pequeña pues no podría sobrevivir, ni demasiado grande, pues ya no se trataría de una *polis* sino de una nación, en donde mantener la ley y el orden sería tarea de los dioses. Para el filósofo, la *polis* ideal debería ser de tamaño reducido, ya que, si se entiende que la ley es orden y la buena ley es buen orden, en una gran multitud se carecería de ambos.(6)

Hay una profunda fe, según Jung, fundada de manera exclusiva en la autoridad de la tradición. Y la tradición es, sin duda, el sedimento más «consistente y denso» de la cultura. Lo que permite decir que se trata de una fe «legítima», puesto que el poder de la tradición, es de una importancia decisiva para la continuidad de la cultura. Pero si tal fe se transforma en mero hábito, provoca una indolencia espiritual y una inercia cómoda ausente de ideas, que amenaza provocar una paralización y, por ende, un retroceso de la cultura. Hago mención a estas ideas de Jung, porque pienso que es posible hacer una relación con lo que sucede con conceptos tomados en «préstamo» de culturas de antaño, creando una dependencia mecánica, sin adecuación a la realidad, y así pierden el sentido y vigor que tenían en el discurso de sus autores y contemporáneos. De tal modo que en el uso extemporáneo del concepto puede no haber comprensión cabal, no producir influencia válida en nadie, ni menos traer al centro social una fuerza vinculante que le otorgue significado y sentido a la vida.(7)

El mundo político de hoy se desplaza cada vez más hacia la heterogeneidad, la multiculturalidad, lo que implica una mayor conciencia social en el ejercicio de la vida pública y política. Mientras más aumentan los desplazamientos humanos, por migraciones estacionales o permanentes, más complejas se hacen nuestras sociedades, más segmentaciones hay hacia su interior. Y estas segmentaciones llevan a un mayor

desconocimiento de los Otros, los extraños a nuestros entornos cotidianos. Para el pensamiento griego todos seríamos bárbaros, los unos para los otros, dentro de un mismo país. Bastaría escuchar hablar alemán a un inmigrante paquistaní en Berlín. Se dice hoy en día, que el reconocer la importancia del Otro, en política, es reconocer el derecho de su «alteridad» para integrar –a pesar de su diferencia– el todo social del cual yo soy sólo una parte. El problema es reconocer al Otro su parte.

La evolución de los *homínidos* tiene que haber ido acumulando contenidos éticos a lo largo de los milenios, pues se han encontrado señales en yacimientos arqueológicos que demuestran que vivió en grupos organizados y numerosos, en donde había mujeres, niños e impedidos a los que había que alimentar y eventualmente defender. Razón por la cual pudieron desarrollar posteriormente culturas neolíticas de aldeas. No oscurece lo anterior el hecho de la guerra, por muy brutales que hayan sido la mayoría. Es cierto que la guerra es creación del hombre, pues las bestias no la tienen. Lo mismo la agresión interespecífica. Pero los actores de la violencia, los que promueven y predicán las guerras son una mísera porción de la humanidad. Lo que sucede es que circunstancias especiales hacen surgir en la gran masa, de manera conjunta, el instinto del rebaño y una larga tradición cultural de amansamiento, pudiendo ser llevados de aquí para allá y de allá para acá, bastando un disparador, pudiendo ser éste un encendido discurso. Sin embargo, es desde esa masa donde la humanidad recoge sus grandes reservas. Por cada Hitler o cada Stalin emerge desde la Humanidad muchos Albert Schweitzer o varias Teresa de Calcuta.

El mensaje del platonismo sugiere que cada ciudadano se ponga al servicio de la comunidad y le entregue todo su esfuerzo, con su oficio propio, en el sentido de aquello que, mediante la educación, encontró que era lo suyo, mientras el estado se va configurando hasta contener todos los componentes sociales que permiten su desarrollo: funcionarios, administradores, campesinos, comerciantes, asalariados, etc. Todos sirven los intereses del Estado y éste, a su vez, debe servirles a ellos. La justicia se identifica con el bien y la virtud, y por este camino se prueba que lo justo es el bien del Estado, el que de este modo se mantiene por los hombres sabios carentes de interés por enriquecerse y aprovecharse de otros, sólo atentos a procurar el bien de la comunidad entera. Siendo lo propio de la sabiduría y de la virtud el buen gobierno, el filósofo considera que la ley no es necesaria para el gobernante ideal. Sin embar-

go, más tarde introduce Platón el concepto del derecho, porque, si la ley era un impedimento para el gobernante ideal por poseer un auténtico conocimiento del bien, para el gobernante real, que puede haber ascendido al poder por habilidad o ambición, la ley puede ser una limitación para que sus acciones no sean injustas(8).

Para Aristóteles, el Estado se basa fundamentalmente en el hecho que el individuo y la familia son realidades originarias y primeras y, lo que es primordial, que nunca han de ser sacrificadas en beneficio de una idea que, sin aquellas realidades, carecería de todo sentido. En el orden de la génesis y del tiempo, el Estado viene a ser el término de un proceso que empieza con el individuo, luego la familia, la tribu y el pueblo. Y éste posee una adecuada constitución, cuando en ella se asegura a todos los ciudadanos una cierta participación en el poder. La verdadera justicia no está en una igualdad niveladora, sino en la *equidad*. Para alcanzar ésta, la justicia debe estar acompañada de otra virtud, la amistad, que sería, además, una sustancia aglutinante que prestaría una calidez o dulzura al quehacer político del hombre.(9)

A comienzos del siglo diecisiete, Althusius, entre otros, sigue el pensamiento aristotélico al ver las comunidades como una jerarquía de agrupaciones de alcance cada vez más comprensivo: en la base, la familia; las familias se unen en aldeas y gremios; los gremios en ciudades; las ciudades y aldeas en provincias y las provincias en reinos. Althusius pone el énfasis para el logro de una asociación humana en comunidad –convivencia justa, conveniente y feliz– en la idea de *concordia*, que para él es una necesidad vital de las comunidades políticas; vale decir, *el logro del consenso de los ciudadanos entre sí y con su gobierno*. Este pensador subraya la *base contractual* de la asociación humana en comunidad.(10)

Pensadores del derecho natural, como Grocio, Hobbes, Pufendorf, Tomassius y Locke, entre otros, formularon distintas doctrinas sobre el gobierno civil. En algunos, como Grocio y Pufendorf, se descubre un sentimiento más claro de una comunidad de valores y creencias compartidas; en otros, como Hobbes, su contrato implica una sumisión al soberano por parte de individuos que quieren escapar a su temor y ansiedad. (11) Pero es John Locke quien se encuentra generalmente presente en el pensamiento de los pensadores actuales, que han intentado reencantar la idea de sociedad civil. Pues en Locke hay proposiciones importantes que tienen que ver con las relaciones de la sociedad civil y el

gobierno civil. Al referirse al origen de las sociedades políticas, dice que al ser los hombres (...) “todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad. (...) Así, cuando un grupo de hombres ha consentido en formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados en un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de todos.” Habría que agregar, no obstante, que el desarrollo actual de la democracia sugiere que el papel de la minoría –la oposición– sea el de conjugar con la mayoría, políticas de bienestar general para el país, por lo que ambos grupos deben mantener abiertos los canales de comunicación que eludan la imposición y se abran a los debates para llegar a acuerdos constructivos.

Aún cuando para el filósofo inglés, el gobierno es indispensable y su derecho es, por consiguiente, de alguna manera inviolable, es también responsable ante la comunidad que rige, a la vez que su poder está limitado por la ley moral y por las tradiciones y convenciones constitucionales que son inherentes a la historia del reino.(12) Este argumento basado en la realidad social y corporativa de la comunidad, es un principio de la escolástica. Todo lo contrario de Hobbes, a quien le parece ilusorio pensar que los hombres se puedan poner de acuerdo para defenderse unos de los otros y, además, que pueda dejarse a sus arbitrios el cumplimiento de los pactos que suscriban. Por ello, identifica el poder del Estado con la fuerza. Para él, la seguridad de los hombres dependerá en último término de la fuerza y el poder de coerción que tenga el Estado, ya que: “los pactos que no descansan en la espada, son solamente palabras”.(13) Maquiavelo, en *El Príncipe*, dirá que entre tener buenas razones o tener buenas armas, es preferible tener buenas armas. Siempre ha habido y hay en la actualidad, políticos que suscriben estas últimas ideas. Pero éstos están lejos de desear el fortalecimiento de una sociedad civil.

Los derechos y deberes morales, para Locke, eran intrínsecos a la naturaleza del hombre y tenían prioridad sobre el derecho; de tal modo que los gobiernos esta-

ban obligados a poner en vigencia por medio de la ley todo aquello que era natural y moralmente justo. Tan pronto como una mayoría ha acordado constituir un gobierno, "todo el poder de la comunidad está naturalmente en él. La forma de gobierno depende del uso que la mayoría —o, dicho de otro modo—, que la comunidad haga de su poder. Puede conservarlo o delegarlo a un cuerpo legislativo de una u otra forma. (...) El poder legislativo no puede nunca ser arbitrario, ya que ni siquiera el pueblo que lo establece tiene tal poder; no puede gobernar mediante decretos impremeditados, ya que los hombres se unen para tener un derecho y unos jueces conocidos; (...) el ejecutivo está limitado, además, por una dependencia del legislativo y porque su prerrogativa está restringida por el derecho." Cuando dice que para asegurar la libertad del pueblo, el poder legislativo y el ejecutivo no deben encontrarse en las mismas manos, pienso que habría que hacer extensiva la proposición en el sentido de, además, inhibir el intento del gobernante de buscar la sujeción o la colaboración complaciente de una facción que sea mayoría en el legislativo. De ese modo, se resguarda el espíritu de la proposición del filósofo. Sin embargo, para que sea viable lo anterior, es necesario también la existencia de un parlamento legislador y contralor moralmente responsable. Otro problema se crea cuando plantea que el poder político se genera cuando los hombres delegan en sus representantes el derecho a gobernarse a sí mismos, pues uno de las dificultades de la relación entre la sociedad civil —o la «gente» cuando la anterior no existe— y la sociedad política, es la del principio de delegación. Es claro que éste ha pasado a ser, en la práctica política, una «delegación obligada» por una «pérdida de funciones» que ya no pueden ser ejecutadas por las «personas comunes», debido a la diversificación, especialización y complejificación que dichas funciones han alcanzado.

Al final de su segundo tratado, Locke se cuida de los abusos del gobernante. La sociedad civil y el gobierno civil son dos cosas distintas. El segundo existe para procurar el bienestar de la primera, y un gobierno que pone en serio peligro los intereses sociales puede ser justamente cambiado. Locke distingue en esta parte entre guerra justa e injusta, expresando que un mero agresor no consigue adquirir derecho alguno, como tampoco un conquistador en una guerra justa puede establecer un derecho que contravenga el derecho a la libertad y propiedad de los conquistados. Esta posición es claramente contraria a la forma en que se llevó a

cabo y a los resultados de la conquista y dominación de los países europeos sobre los pueblos indígenas de América, casi dos siglos antes de publicar Locke su trabajo.(14) El principio es, en esencia, el mismo que desarrolló más tarde Rousseau, para el cual, «validez moral» y «fuerza» son dos cosas distintas y contrarias, de modo que el orden moral se considera como un bien permanente, en tanto los gobiernos legítimos son factores del orden moral.(15)

Las ideas de justicia y libertad, nos han sido legadas desde los comienzos de la escritura en la humanidad, por tanto, uno puede pensar que ésta recogió la tradición de milenios sobre las mismas ideas transmitidas de boca a oídos. Eso les viene a otorgar la misma fuerza de cualquier mito de origen. No son proyectos de ahora, de la modernidad, ni de los griegos, sino de muy atrás. Vienen engarzadas en una voluntad que de algún modo hacen pensar en lo adecuado del concepto de «intrínseco» con el que algunos filósofos las acompañan. Locke sugiere que todo aquello que en un momento dado es justo o injusto, lo es de manera eterna; así, el derecho positivo no aporta nada a la cualidad ética de la conducta, sino que presta una estructura para su mejor aplicación.(16) No obstante, siento la necesidad de advertir sobre la necesidad de estar atento frente a la *Idea*. Porque la situación tensa que produce el vacío entre idea y concreción, la sociedad política tiende a resolverla con la aplicación de doctrinas de «seguridad nacional». En la historia humana desbordan ejemplos de dictaduras asentadas gracias al triunfo de una *Idea*. Desde el momento mismo en que la *Idea* sobrepasa cualquier realidad, nadie puede estar seguro de encontrarse a la altura de ella. Y el peligro surge cuando una autoridad totalitaria, aprovecha este desfase entre idea y realidad, para poner en la cárcel y ejecutar a sus enemigos políticos o a cualquiera de quien recele, además de poder obtener de la víctima una confesión de sus «crímenes», porque no hay duda que ésta no puede menos que reconocer que no ha cumplido con la exigencia de la *Idea*. Y, si a algún procesado se le ocurre pensar que si él es culpable de lo que se le acusa, la autoridad que lo acusa tiene que ser culpable de lo mismo, entonces, el juicio y la ejecución se llevan a cabo sin público. El modo en que los revolucionarios convertidos en burócratas protegen una «revolución», es asesinando a los revolucionarios que no supieron, no pudieron o no soportaron convertirse en burócratas.

IV. Los micro-espacios

Se ha avanzado en algunos aspectos conceptuales con respecto a las ideas de ciudadano, ciudadanía y sociedad civil. Esta última, en síntesis, en el sentido de un conglomerado integrado, un tejido social que recupera o instala en los hechos los grupos, asociaciones y organizaciones, las vías y caminos por donde circula el ejercicio de la democracia por la ciudadanía y da así vigencia real al ciudadano. Años antes, en nuestro país, unir a la «gente» era la promesa de unir a la sociedad civil y a la sociedad política en un todo social vinculado en la construcción de país. Yo imaginaba un proyecto de sociedad civil, una campaña en la que cada familia, vecindario, localidad, comuna, provincia, región, sin exclusiones de ningún tipo se integraban a un proyecto nacional conociendo las razones por las cuales lo hacían. Cada uno valoraba llegar a constituir un cuerpo institucional con capacidad de operar, compartir, decidir y participar en el gobierno de la nación.

¿De quiénes debe partir la preocupación por construir sociedad civil? Un gobierno democrático debiera tener como uno de sus objetivos más fundamentales, crear un basamento sólido sobre el cual la democracia se realice. Una democracia sin sociedad civil es una mascarada. Pero habría que recordar lo que plantea Locke sobre los derechos y deberes morales tanto de los ciudadanos como del gobierno, citado en páginas precedentes. Igual la idea de Althusius acerca de que el logro de una asociación humana en una *convivencia justa, conveniente y feliz* se obtiene mediante la *concordia, el consenso de los ciudadanos entre sí y con su gobierno*. Porque, sin una conciencia democrática profunda, el político no buscará formar ciudadanos en torno de una sociedad civil, sino a electores en torno a su partido o a su campaña electoral.

Cuando hablo de tejido social —que es la carne y piel de la sociedad civil—, me refiero al refuerzo de la sociabilidad en la base, no en el sentido de estrato, sino de pueblo en su sentido político más integrador. Pero ubicado físicamente en espacios sociales, en entornos urbanos, suburbanos o rurales en donde tienen las posibilidades de constituir relaciones vinculantes sobre un soporte de confianza, solidaridad e intimidad, que son la escuela básica en donde se origina el aprendizaje ciudadano: el generar, proteger, cautelar el desarrollo humano de las nuevas generaciones, defender todos aquellos principios constitucionales que se han consensuado o heredado y aquellas normas que definen la participación integral en lo social, cultural, políti-

co y económico. En los micro-espacios se posibilita el establecimiento de redes articuladas con el objetivo de elevar la calidad de vida de las personas involucradas. Son redes de solidaridad y cooperación que los grupos generan y que tienen una aptitud para la asociatividad. Esta capacidad de vínculo social para fines de interés común, que algunos autores llaman «capital social», implica la presencia de una sociabilidad que conduce a la organización, a normas de convivencia y de cooperación, como también al ejercicio de valores comunitarios. Un grupo local que posea estas condiciones o al que se le desarrollen dichas potencialidades, estaría en condiciones de comportarse como un crisol en donde se formen ciudadanos.

En el nivel local, la vida cotidiana sigue un ritmo de cadencias acompasadas por labores, desplazamientos, visitas, conversaciones, riñas, diversiones; todo lo cual va siendo contrapunteado por acontecimientos familiares: bodas y funerales, aniversarios y nacimientos; y en el entorno vecinal, se entretienen eventos tales como campeonatos deportivos, encuentros sociales, actividades artísticas, trabajos comunitarios, etc. Ahí se vuelcan las capacidades de emoción, de sentimientos y de entrega. Pero algunos espacios urbanos se construyen fríos, áridos, feos, aburridos, pobres, opacos, y no ayudan a crear un ambiente propicio al establecimiento de relaciones vecinales.

Los espacios sociales más inmediatos a la persona, —hogar y vecindario—, representan la base de su experiencia de endoculturación y socialización; es en donde, primariamente, construye su identidad personal y cultural, generando a la vez su sentido de pertenencia. Tanto el hogar como el vecindario son —o debieran constituir— espacios socioculturales integradores. El grupo vecinal puede no ser el mismo para todos los miembros de la familia. Los jóvenes pueden crear sus grupos de pares en espacios urbanos más alejados del hogar que el vecindario inmediato en donde generan sus relaciones primarias los padres. Pero, en todo caso, todas estas relaciones, en donde se amalgaman el decir, discutir, reclamar, escuchar, rebatir y consentir, van definiendo realidades y sentidos a medida del aprendizaje que producen las continuas interacciones de los actores sociales. Ahí está la posibilidad de construir vías de encuentro y de comprensión a pesar de los roces y malos entendidos. Hay pequeños proyectos, planes se podría decir, que se conciben en grupo y se llevan a cabo en conjunto. Las organizaciones o asociaciones vecinales son grupos en los cuales los miembros de una localidad van aprendiendo por la experiencia colectiva las ventajas de

una colaboración solidaria. Estas estructuras aseguran una participación más ordenada y eficiente de las personas. Pueden llegar a transformarse en *núcleos operativos de educación ciudadana*.

Y estas relaciones vinculantes entre las personas, deberían reproducirse con la misma fuerza entre las personas y las instituciones, como asimismo, entre las diferentes instituciones: e ahí la estructura del tejido, de la malla social, que sólo necesita para funcionar la persona y el espíritu del ciudadano que ejerce su derecho de ciudadanía. Se le podría imaginar como el árbol del sueño de Jacob, cuyo ramaje y vida se extiende desde el suelo, donde enraíza, hasta el universo mismo. Cuando el tejido social está roto o no existe como tal, el abismo que se produce entre la clase política, la sociedad política y la «gente», crea una desvinculación que impide la participación de ésta en la gestión pública. Lo que resta es meramente una tendencia hacia la democracia que, por lo mismo, permite con facilidad incubarse en ella un «huevo de serpiente», que lleva en sí el peligro de totalitarismos de cualesquier cuño.(17)

Algunos intelectuales del Cercano Oriente, cuando se refieren a las comunidades o a los «micro-espacios» como sociedades totales, proporcionan ejemplos de lo que debieran ser las organizaciones locales. Por ejemplo, para el antropólogo iraní, Majid Rahnema, un micro espacio humano y culturalmente conformado, es un universo complejo y viviente por sí mismo, que tiene una historia y generalmente una sola lengua. Es un espacio poblado por seres humanos que tienen algo en común, que se relacionan con ese espacio y que se identifican como pertenecientes a él. Sus relaciones están definidas por reglas y normas de conducta que, aunque no escritas, se hallan bien establecidas, sean respetadas o violadas en la práctica. Su definición se acerca a la idea manejada por nosotros de «comunidad», pero es más flexible pues parte de espacios básicos, como los hogares y las familias numerosas, además de los poblados, las formaciones rurales y las comunidades étnicas. La manera en que caracteriza los microespacios es esencialmente cualitativa, al señalar que la vida dentro de ellos se encuentra definida –o en gran medida lo está–, “por los seres humanos que pertenecen a ellos, con toda su riqueza y sus debilidades, su complejidad, su singularidad y el no ser previsible.” El antropólogo iraní discute la idea que las pequeñas comunidades de base sean débiles y carentes de poder. Por el contrario, señala que quienes viven en un «micro-espacio» son precisamente los que forman la base del poder, son en la práctica el poder y tienen

poder, aunque de diferente forma. Y lo dice con una analogía: “tienen el poder de la semilla del árbol que da al árbol todo su potencial de crecimiento y le permite reproducirse. En cambio, el poder de los gobernantes es en cierta forma artificial, si es que no es ilusorio. Se parece al del leñador, al del propietario o vigilante temporal de un árbol, que puede servirse de su posición y de diversos medios (hachas, abono, agua, etc.) sea para dañar el árbol o para ayudarlo a crecer.” Rahnema recuerda el movimiento gandhiano, que se basó en la premisa que las comunidades rurales de la India tenían un poder que había que potenciar. El problema se reducía, entonces, a que sus dirigentes entendieran la dinámica del movimiento y que ayudaran a las poblaciones a recobrar la confianza en su propio poder para utilizarlo y regenerarlo plenamente. El mensaje permanente de Gandhi era que el poder del «macro-nivel», – en ese caso particular el del gobierno colonialista–, no era real y que los que le oponían resistencia no debían tampoco tratar de apoderarse de él. Con relación a la idea de los planificadores gubernamentales, acerca de que lo pequeño habría pasado de moda, que sería improductivo o, en el mejor de los casos, sólo bonito, Rahnema dice que el problema consistiría en que: “a) lo que les parece pequeño a los planificadores es la médula misma de lo grande que ellos piensan que les interesa; y b) pensar en grande no significa gastar grandes cantidades en macro planeamiento y macro realizaciones sino, en última instancia, trascender la dicotomía artificial entre lo pequeño y lo grande.”(18)

V. El Mercado

Todavía en el Renacimiento, el Mercado se seguía percibiendo como algo ligado a eventos festivos, que llegaba a las ciudades conjuntamente con espectáculos de feria y farándulas, a pesar de que hacía mucho tiempo que había dejado atrás la inocencia en su despliegue transnacional. En abril de 1204, los mercaderes venecianos programaron y financiaron el desvío de una cruzada organizada para recuperar del islamismo los Santos Lugares, hacia la toma y saqueo de Constantinopla, capital del Imperio Cristiano de Bizancio. Lo que se había acumulado en tesoros artísticos y objetos de valor cultural durante nueve siglos de civilización cristiana, fue brutalmente saqueado o torpemente dañado o destruido. Parte del botín aun se exhibe en la cristiana Venecia.(19)

Decía al comienzo de este trabajo, que sentía cierta incomodidad frente a una representación tripartita de

lo social, como asimismo que eso significara alguna distribución tripartita del poder político: sociedad civil, sociedad política y Mercado. Pienso que este último *no tiene una relación por un origen común*, como es el caso de la sociedad política que se genera desde la sociedad civil, esto es, que integra con ésta un «nosotros», por muchos extravíos que sufra dentro del sistema uno de los dos componentes. El Mercado tiene siempre un carácter de extraño, de extranjero, de paso, de gentes que vienen de «otra parte», de «muy lejos», gentes que crearon las «rutas» de la seda, de las especias. Y, cuando se asientan, generan espacios urbanos de exclusión y son denominados por nombres que los tipifican como Otros diferentes. No hablo de la economía interna de un país, de su comercio interior, que ya en la antigüedad se trataba de aquel que se efectuaba sin intermediarios entre productores y consumidores, especialmente de víveres y utensilios domésticos, en donde la ciudad obtenía de los agricultores frutas, granos y hortalizas y suministraba a éstos artículos domésticos elaborados y de lujo. En tanto que el Mercado no entra fácilmente a formar parte del conglomerado social. Se les ve instalándose transitoriamente en un entorno de la ciudad, en la plaza, que es espacio de eventos especiales, o en las afueras, según sea la familiaridad o desconfianza que los ciudadanos demuestran hacia los mercaderes.

Se perciben como algo pasajero, como algo que se genera con el gesto de alguien mostrando el polvo que levanta la caravana de camellos o de mulas en el horizonte, según sea el lugar geográfico de que se trate, luego de cruzar desiertos o montañas. Dan lugar a la noticia que corre de casa en casa aprestando monedas o mercancías de trueque para comerciar con los extranjeros que instalarán sus tiendas, extenderán sus alfombras, en donde desparramarán sus vistosas y exóticas mercancías, sedas, especias, joyas, útiles, perfumes, etc. Toda la vida de estos nómades está montada sobre sus camellos, su identidad y pertenencia está en el grupo, en lo que portan y en su destreza y arte adquirida y demostrada en el mercadeo. Su *hábitat* pertenece a lo transitorio, es el lugar en donde se detienen para acampar o negociar.

Del comercio internacional se tienen noticias aproximadamente desde el tercer milenio a. de C., en manos de los cananeos, a quienes los griegos llamaron posteriormente fenicios. Sus barcos cubrieron gran parte del mediterráneo. Heródoto relata la llegada de naves fenicias a Argos, ciudad principal de Grecia en la época que traían géneros de Egipto y Asiria. Desembarcaban

sus mercancías y las exponían en la playa, con orden, por alrededor de seis días a pública venta.(20) Fundan factorías en toda la costa meridional mediterránea hasta el Atlántico. El mercader profesional crea y cruza diferentes rutas de comercio: de Egipto, para llevarse sus productos industriales y materias primas; sus adornos, utensilios y tejidos. De Fenicia y del Líbano, maderas de cedro y de ciprés. De Arabia, oro, plata, marfil, incienso, animales exóticos y piedras preciosas. De las ciudades del alto y medio Eufrates, vestidos de lujo, mantos de púrpura y brocado, tapices multicolores, maromas trenzadas. Crean necesidades, las satisfacen y crean nuevas. Agregan el lujo a la vida simple de los pueblos, son esperados con ansiedad, con curiosidad, pero sin embargo se sospecha de ellos y no gozan de prestigio. Homero relata que Ulises, en su peregrinar, puede ser tomado equivocadamente (y despreciado como tal) por un «patrón de marinos mercantes atento a las ganancias y robos» (21).

El mercader crea en torno a él y sus mercancías un espacio en donde el engaño es parte de la relación; esto es, si alguien se deja engañar, ha dado una oportunidad al mercader de agregar un sentido de gozo a la transacción, un engaño que no es otra cosa que perder la ocasión de comprar por menor valor algo que se ha comprado por mayor valor, por desconocer el juego del regateo, tocar la tela, palparla y reconocer su textura, su procedencia, la maestría de las manos que ejecutaron ese diseño o tal flor. Pero la gracia del regateo no siempre se realizaba dentro de un juego honesto, y el fraude acompañaba a estos mercaderes. Esto obligaba a los reyes o jefes de ciudades a dictar normas que sancionaban con castigos el uso de pesas y medidas fraudulentas. Ya en los primeros códigos escritos de la humanidad, de Esurna y de Hamurabi, se establecen reglas especiales y sanciones para el comercio. Veinte siglos a. de C., el fundador de la tercera dinastía de Ur, llamado Ur Nammu, promulgó un código en donde enumeraba las medidas tomadas en favor de su pueblo, entre las cuales estaban aquellas que garantizaban la honradez en el comercio, regularizando pesas y medidas.(22) En el Libro Egipcio de los Muertos, está el discurso que debía hacer ante Osiris todo aquel que fallecía, demostrando que había vivido en *justicia y verdad*, y que: (...)«No engañé en el peso. No falseé pesos ni medidas. ¡Jamás defraudé en las medidas! ¡Jamás cometí fraude!»(23)

El sentido de los preceptos bíblicos con respecto al comercio, de los que he elegido dos o tres de entre un gran número de ejemplos, es indubitable, a pesar de

los «acomodos» que han sufrido en distintos tiempos y lugares: **Lev 19 35-37**: “No cometáis injusticia en los juicios, ni en las medidas de longitud, de peso o de capacidad: tened balanza justa, peso justo, medida justa. **Dt 25 13-16**: “No tendrás en tu bolsa pesa y pesa, una grande y una pequeña. No tendrás en tu casa medida y medida, una grande y una pequeña. Has de tener un peso cabal y exacto, e igualmente una medida cabal y exacta, para que se prolonguen tus días en el suelo que Yavéh tu Dios te da. Porque todo el que hace estas cosas, todo el que comete fraude, es una abominación para Yavéh tu Dios.” En el Salmo 15 David pregunta a Yahvéh: “¿quién morará en tu tienda? ¿quién habitará en tu santo monte? Y luego se responde: –Aquel que (...) no presta a usura su dinero, ni acepta soborno en daño de inocente.”(24)

En nuestro tiempo, por lo visto y las señales que nos llegan, de lo que se ha tratado hasta ahora es de una economía mundial y no de un imperio mundial. Sin embargo, habría que estar atento porque desde «ayer» pueden estar cambiando las cosas, y podríamos estar cerca de llegar al segundo mientras se respalda a la primera. Hasta ahora, el Mercado generaba la idea de una cierta «tortuosidad» porque a todas luces no era un «ente», como podrían serlo la sociedad civil y la sociedad política; éstas todavía tienen nombres, responden a censos, se conocen los mecanismos constitucionales por medio de los cuales la primera genera desde su seno –cuando hay democracia– a la segunda. Pero el Mercado no parece ser un «ente», es más bien un «intangibile». Sin embargo, fue sorprendente lo que se jugó en el escenario internacional en casi sólo un mes: el presidente norteamericano que llama la atención a los gobiernos cuando quieren salirse “un poco” del régimen de libre mercado para detener una crisis, anuncia al mundo *su* decisión de salirse de la ortodoxia del libre mercado por tres años, aplicando aranceles hasta del 30% a las importaciones de acero. Entonces, surgen preguntas: ¿Hay un imperio mundial detrás del Mercado? O, lo que sería una cosa distinta y no sabría si peor ¿hay un Mercado que se construye un imperio mundial?

No obstante, mientras subsiste la duda acerca de si es una economía mundial o un imperio mundial lo que vivimos, o ambas cosas, lo que es cierto es que la sujeción a la economía mundial puede ser tan coercitiva y despiadada como la dependencia a un poder político mundial. La dependencia al Fondo Monetario Internacional es un ejemplo de lo anterior, por sus exigencias, a veces brutales, a los países que están en crisis y que

le han solicitado ayuda para salir de ella. La humillación a Corea del Sur fue evidente, durante la llamada “crisis asiática”. Hay casos posteriores tan infortunados y afrentosos como el anterior.

La economía neoliberal aparece como el brazo ideológico del Mercado, mientras que el brazo armado lo proporcionan los gobiernos neoliberales. Los ideólogos, sin querer queriendo desenmascaran la insensibilidad del sistema, cuando se trata de la defensa del equilibrio macroeconómico de los países desarrollados y de los estándares de vida que han alcanzado. Hay algo de *darwinismo social* en la sentencia expresada por el Premio Nobel de Economía Friedrich von Hayek: “*En caso de una aguda crisis de recursos, habría que dejar libradas a la muerte por hambre a los pueblos del Tercer Mundo que no supieran autoayudarse*”(25). Aquí se está decidiendo sobre una parte de la población tercermundista, como si fuese un submundo integrado por poblaciones que pueden ser *dejadas de lado*, porque se habrían convertido en problemas para sí mismas y para las *elites* del mundo. Pienso en las hambrunas de Sudán, Etiopía y otras regiones de África en las últimas décadas, como si a sus poblaciones se las hubiese declarado *prescindibles*. Hans M. Enzensberger, hace ver que el Mercado aparece como una instancia superior y anónima que declara *superfluos* a sectores cada vez mayores de la humanidad. Lo que se traduce en un aumento creciente de personas que «salen rebotadas» del sistema(26). Podríamos aventurar, que al interior de las sociedades desarrolladas puede haber personas que de la noche a la mañana resulten *superfluas* para el sistema económico que rige sus vidas. Entonces, ¿qué hacer con ellos? ¿considerarlos como si fuesen del Tercer Mundo y aplicarles la misma recomendación de von Hayek a que hacíamos referencia?

Años atrás, se escuchó decir a Felipe González, cuando era Primer Ministro de España, en una entrevista dada al Presidente Aylwin cuando visitaba ese país, que ya no se trataba de políticas económicas globales hacia los países del tercer o cuarto mundo o de bloques continentales norte/sur, sino que se trataba, primordialmente, *de la existencia de países ‘atractivos’ o ‘no atractivos’ para los inversores de los países desarrollados*. Esta declaración me pareció de un pragmatismo bruto, tosco y básico, pero al mismo tiempo de una claridad meridiana y sin los eufemismos humanistas con que generalmente adornan sus discursos los líderes mundiales, como aquello de la *solidaridad hacia los países pobres* (que en algunos casos, históricamente, debiera entenderse como una justa re-

paración por expoliaciones del pasado). Entonces, los países pobres deben mostrar una cara atrayente, usar un buen maquillaje que los vuelva «encantadores» para seducir a los inversionistas que buscan mayor rentabilidad y protección para la inversión de sus capitales. Un tipo de prostitución al nivel de países.

Hay una interesante aproximación a la antropología política, cuando Friberg y Hettne dicen que es posible distinguir la emergencia de un tercer tipo de poder (el poder popular), fundado en: – la conciencia, – la organización y – la acción, entre el poder económico (las empresas transnacionales) y el poder político (los estados). De este modo, triangulan –a la manera renacentista– el sistema del Poder en tres actores principales: el Príncipe (el primer sistema), el Mercader (el segundo sistema) y el Ciudadano (el tercer sistema). Los ciudadanos, cuando no buscan el poder gubernamental o económico, constituyen el Tercer Sistema. Están hablando, por supuesto, del y desde el mundo del desarrollo.

Sin embargo, tienen interés para nosotros las preguntas que se hacen y las respuestas que se dan: ¿Qué es lo que busca el Ciudadano? ¿Cuál es la esencia de la Política del Tercer Sistema? Y se responden: se trata fundamentalmente de una defensa del poder autónomo, originalmente en manos del pueblo, frente a las intrusiones tanto del Primer Sistema como del Segundo Sistema (del Príncipe y del Mercader). Porque, aducen, históricamente esas intrusiones han estado asociadas con la formación de los estados y el desarrollo del capitalismo(27). Sin embargo, estimo que la dimensión monstruosa que han alcanzado algunos príncipes y el enorme poder alcanzado por el Mercado transnacional, no auguran para nuestro protociudadano del mundo del subdesarrollo, un cumplimiento fácil de las promesas y anuncios de las últimas dos décadas, acerca de la llegada de un ciudadano pleno de ciudadanía, fortalecido por una sociedad civil que ha restaurado su legitimidad, ambos ecesarios para realizar la triangulación propuesta.

No es algo nuevo la relación íntima entre política y economía. Eso fue un rasgo característico de la cultura del capitalismo inicial del Renacimiento, en donde la reciprocidad de intereses entre ambas era inseparable. Los grandes mercaderes que mediante el poder económico habían conquistado el poder político, seguían una política de expansión territorial en medio de una competencia sangrienta entre genoveses y venecianos, apoyados tanto en el interior como en el exterior por un Estado que había sido derivado al servicio de sus inte-

reses. Todo estaba permitido. En el Libro Mayor del mercader veneciano Jacobo Loredano figura una significativa partida: “al Dogo Foscari, por la muerte de mi hijo y de mi tío”, y luego, después de haber eliminado al mismo Foscari y al hijo de éste, anota la contrapartida: “Pagado”. La corrupción y la violencia que acompaña a la expansión de los mercados, hace decir a Martín Lutero con respecto al capitalismo: “Sería más conforme con Dios aumentar la agricultura y disminuir el comercio.”(28)

Decía antes que el Mercado aparecía como un «intangible». Por supuesto que al nivel más alto. Y esta especie de «invisibilidad» permite jugar, al azar, con algunas preguntas: ¿de dónde vienen? ¿cómo formaron sus fortunas iniciales? ¿tienen país de origen hacia el cual se sientan solidarios? ¿cómo seducen a los mercaderes nativos? ¿qué pasa con éstos que, al desnacionalizar su fortuna, se desnacionalizan ellos? ¿qué rito de pasaje sufren que les arranca la primera raíz y los compromete con alguna extraña galaxia? ¿tenían cordón umbilical cuando nacieron? ¿dónde están sus cementerios? ¿son distintos los riesgos que corría un mercader profesional fenicio que cruzaba el mediterráneo de este a oeste para comerciar, que los de un rentista/empresario que hace viajar sus dineros de Banco a Bolsa y de Bolsa a Banco, utilizando su computador? ¿qué cordón umbilical mantiene a los productores nativos, que por generaciones corren los riesgos del comercio, madrugan atentos a su ganado y comparten el crecimiento y madurez de los cafetales o trigales que sembraron? ¿qué fuerza los mantiene de pie a pesar de los golpes en el rostro que reciben de los monzones, los temporales o las lluvias torrenciales? ¿a quiénes habría que pensar incorporados al sistema social y, por tanto, sentirse éste solidario hacia ellos?

No tengo dudas que los temas abordados caen dentro del ámbito de la antropología, por el amplio espectro interdisciplinario por el que se desplaza el interés de ésta y las vinculaciones que realiza. Algunas veces es con la historia y la filosofía con quienes establece relaciones, otras veces es a la economía o a la ciencia política a las que requiere información y colaboración. De todos modos, reitero la necesidad planteada al comienzo de este documento, en el sentido de interdisciplinar la continuación de este trabajo.

Finalmente, tengo la convicción que si se comenzara la tarea de construir un tejido social en alguna parte de este mundo, en donde la «gente», soñándose ciudadanos por hambre y sed de ciudadanía, dieran inicio a la construcción de una sociedad civil, en un proceso en el que fueran haciéndose forma y fondo de la misma, si

así fuese, más de algún antropólogo desearía participar en dicho esfuerzo.

Bibliografía citada

- (1) Delgado, Manuel 1999 *El animal público*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- (2) Goffman, Erving 1959 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores, Buenos Aires. También, 1967 *El ritual de la interacción*. Editorial Tiempo Contemporáneo.
- (3) Delgado, op. cit. (págs. 200-201).
- (4) Wallace, Anthony 1963 *Cultura y personalidad*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- (5) Recasens Salvo, Andrés 1992 *Pueblos de mar: Bucalemu y Boyeruca*. Colección Spitze. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
- (6) Forrest, W. G. 1966 *La Democracia Griega*. Ediciones Guadarrama, Madrid. También Glotz, Gustavo 1964 *La Ciudad Griega*. UTEHA, México.
- (7) Jung, Carl G. 1953 *Transformaciones y Símbolos de la Libido*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- (8) Platon 1969. *La República y Las Leyes*. En: Obras completas. Editorial El Ateneo, Buenos Aires.
- (9) Aristóteles 1959 *La Política*. Editorial El Ateneo, Buenos Aires.
- (10) Sabine, Georg. 1968 *Historia de la Teoría Política*. Editorial del Fondo de Cultura Económica, México.
- (11) Sabine, Georg op. cit.
- (12) Locke, John 1994 *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial, Madrid.
- (13) Hobbes, Thomas 1940 *Leviatán: o la materia, forma y poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Editorial del Fondo de Cultura Económica, México.
- (14) Locke, John op. cit.
- (15) Rousseau, J.J. 1966. *El Contrato Social*. Obras Completas. Editorial El Ateneo, Buenos Aires.
- (16) Locke, John op. cit.
- (17) Recasens Salvo, Andrés 1999 *Las Barras Bravas*. Libro. 2da. edición. Colección Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, Santiago.
- (18) Rahnema, Majid 1988 *Poder y procesos regenerativos en los microespacios*. Revista Internacional de Ciencias Sociales. UNESCO, septiembre.
- (19) Lehmann, Johannes 1989 *Las Cruzadas: los aventureros de Dios*. Ediciones Martínez Roca, S. A., Barcelona.
- (20) Heródoto 1961 *Los 9 Libros de la Historia*. Editorial El Ateneo, Buenos Aires.
- (21) Homero 1961 *La Odisea*. Editorial Juventud, S. A., Barcelona.
- (22) Godoy, Genaro 1965. *Historia del Cercano Oriente Antiguo*. Editorial Universitaria, Santiago.
- (23) Álvarez Flórez, José Manuel, (Traducción de) 1979 *El Libro de los Muertos*. VERON Editor, Barcelona.
- (24) La Biblia de Jerusalén. 1967 *El Antiguo Testamento*. Editorial Desclée de Brouwer, Bélgica.
- (25) Véase Apel, Karl Otto 1986 *Estudios éticos*. Editorial Alfa, Barcelona.
- (26) Enzensberger, Hans Magnus 1992 *La gran migración*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- (27) Friberg, M. y Hettne, B. 1988 *Movilización local y política del sistema mundial*. Revista Internacional de Ciencias Sociales. UNESCO, septiembre.
- (28) Martin, Alfred von 1970 *Sociología del Renacimiento*. Editorial del Fondo de Cultura Económica, México.