

acciones individuales y una explicación causal de su interacción”, en tanto los sujetos tienen intenciones y en la interacción de dichas intenciones tendrá su lugar la teoría de los juegos. “La necesidad de una teoría de juegos se plantea tan pronto como los actores individuales dejan de considerarse unos a otros como restricciones impuestas a sus acciones y empiezan a considerarse como seres intencionales... La esencia del pensamiento estratégico es que nadie puede considerarse como un privilegiado en comparación con los demás: cada uno tiene que decidir partiendo del supuesto de que los otros son racionales en la misma medida que él” (Elster, 1984, p.39).

Así, la adopción del individualismo metodológico involucra linealmente a la teoría de juegos y los modelos de acción racional como la única opción “racional” y explicativa que permitiría al marxismo dar cuenta de sus concepciones más “fuertes” y de la posibilidad del cambio.

No obstante, no queda muy claro cómo, partiendo de la acción individual y de la multiplicidad de opciones del actor racional, sería posible explicar el comportamiento de “agregados” tales como el capitalismo, el estado o las clases sociales. Si se admite que el todo es igual a la suma de las partes, el problema quedaría resuelto. Pero si se toma como verdadero lo que el propio Elster plantea acerca de la existencia de entidades supraindividuales, no se comprende cuál podría ser la operación lógica que las explicara.

Una pequeña digresión: parece importante aclarar algunas cuestiones en relación al problema de la información requerida para conformar un mapa acabado de las opciones racionales. Si aquella es completa o perfecta y el individuo actúa racionalmente, se elegirá la mejor opción. Pero si la información es parcial o imperfecta, nos encontramos ante una situación de significativa incertidumbre. Lo importante, dirán los adláteres de la teoría de los juegos, es lograr el “punto de equilibrio”, de suerte tal que con la información accesible sea posible elegir una opción óptima en el logro de una situación de equilibrio. La pregunta, obviamente, es cuál es el umbral mínimo de información que se requiere para que un actor individual o colectivo pueda fundamentar una elección racional. En el caso de los países del Tercer Mundo, en donde la información no sólo es ostensiblemente imperfecta sino que, además, el acceso a ella está fuertemente bloqueado por la apropiación cuasi monopólica que de la misma hacen los grupos dominantes: ¿se puede avanzar demasiado lejos en nuestra comprensión de los procesos sociales y políticos con modelos que postulan la racionalidad de las decisiones y un acceso casi ilimitado a la información?

Wright contaba que cuando era estudiante se veía sistemáticamente enfrentado a la necesidad de probar empíricamente, ante los representantes de la sociología positivista, la “verdad” contenida en los principios teóricos a los cuales adhería. Por eso sostiene que, para el marxismo es de fundamental importancia armarse de una herramienta metodológica que le permita neutralizar el cuestionamiento del positivismo que lo excluye del ámbito de la ciencia. La intención de los analíticos va a estar centrada en una doble articulación: por un lado las categorías teóricas marxistas, cuya preeminencia está fuera de discusión, y por el otro el desarrollo de un método concreto de análisis que permita una adecuada e inequívoca referencia a los antecedentes empíricos y que despoje al marxismo de toda reminiscencia metafísica. De ello dan cuenta los trabajos del mismo Wright sobre las clases sociales, los de Robert Brenner sobre la transición del feudalismo al capitalismo, los de Adam Przeworski sobre la social democracia y los partidos políticos en los capitalismos avanzados, o los de Joel Rogers acerca de la interacción entre el estado y el movimiento obrero en la historia norteamericana. “Mientras que ninguno de estos proyectos se basan en la creencia de un “test” empírico simple para probar ideas teóricas complejas, todos sin embargo concuerdan con el precepto científico convencional de que los avances teóricos dependen, al menos en parte, de su vinculación con datos relevantes derivados de la investigación empírica” (Wright, 1989, p.42).

Esto conduce a la necesidad de hallar y articular los microfundamentos constitutivos de la macroteoría, pero esa evidencia, de acuerdo a Wright, no implica necesariamente la adopción del individualismo metodológico, y mucho menos realizar el análisis de los microfundamentos desde los modelos de acción racional. Según Levine, Sober y el propio Wright “hay muchas otras clases posibles de microfundamentos de los fenómenos sociales. Se pueden utilizar también las teorías de la socialización que hacen hincapié en la inculcación de las normas, los hábitos y los rituales, o incluso las teorías psicoanalíticas del inconsciente. La teoría marxista de la ideología, entendida como una teoría del proceso de formación de los sujetos sociales, puede también servir de base para la elaboración de los microfundamentos” (Levine et al, 1987, p.155).

Como puede observarse, la necesidad de analizar los microfundamentos parece ser un punto de convergencia dentro de esta corriente teórica, aunque no así la metodología utilizada para estudiarlos. La relevancia de este enfoque está centrada en la posibilidad de conocer más exhaustivamente el universo a investigar, para así formular las preguntas y los objetivos de la investigación de manera más precisa. Esto habrá de producir grandes beneficios para la ciencia, al encontrar respuestas con un mayor grado de exhaustividad y alcance explicativo.

3. Conclusiones

Parece evidente que la crisis desatada en los últimos años en el mundo académico obligó al marxismo a caminar sobre sus pasos y de ese modo reformular algunos de sus “verdades” aceptadas hasta entonces como inapelables.

El eje de esta revisión se situaba en la dificultad de encontrar desde el marxismo (y ése fue el tradicional flanco de ataque de sus adversarios) un método de análisis empírico que permitiera darle estatuto de ciencia reconocida al materialismo histórico. Enfrentados con la necesidad de comprobar fácticamente sus hipótesis, los marxistas analíticos adoptaron el individualismo metodológico, la teoría de juegos y los modelos de acción racional como la tabla de salvación que consagrara la científicidad de sus trabajos.

Este esfuerzo de los marxistas analíticos suscita no pocos interrogantes. Su preocupación por dotar a la teoría de una sólida base empírica y por el cuestionamiento de algunas de sus debilidades es enriquecedora. Ello no obsta la necesidad de reflexionar sobre algunos aspectos que también merecen ser cuidadosamente examinados: ¿es posible articular la relación entre las categorías holísticas del marxismo clásico y el modelo de acción racional como recuperación de la acción individual sin hacer mella en el núcleo fundamental y distintivo de esta tradición teórica?

Por otro lado no es menos cierto que la aplicación de estos modelos enfrenta ciertas dificultades basadas en la concepción de racionalidad, implícita en ellos. Por citar uno, es sabido que los resultados de investigaciones en el terreno de la psicología sostienen que el actor puede a veces elegir acciones que no lo benefician y que no son racionales, con lo cual no sería tan evidente la existencia de la acción racional como una constante en todo momento y lugar.

En relación con el concepto de “conflicto”, parecería que el modelo está pensado para sociedades que se articulan sobre la base de una búsqueda del equilibrio óptimo a través de modelos de cooperación o dilemas que finalmente se resuelven por la vía del consenso. Nuestra impresión es que ni siquiera los así llamados ‘Juegos no cooperativos’ incluyen la idea de conflicto en términos compatibles con el sentido estructural que dicho concepto tiene en la teoría marxista. El principal problema que de allí se desprende se vincula a la centralidad del conflicto en la teorización marxista, al punto que resulta imposible interpretar cualquier proceso histórico sin su concurso, aún cuando el concepto mismo de historia se encuentre cuestionado debido al fracaso de los socialismos reales y la concepción lineal del avance de la historia.

De todos modos, parece irrefutable la saludable reformulación que el marxismo analítico introdujo en las preocupaciones sobre la rigurosidad del método, intentando sin lugar a dudas aggiornar al marxismo a las nuevas preocupaciones, y quizás dar respuestas en el terreno académico que pudieran cristalizarse en acciones políticas frente a la crisis.

Parfraseando a Wright, quien se interrogara acerca de qué tiene de media la clase media, convendría preguntarse :¿Qué tienen de marxistas los marxistas analíticos? Este planteo generó polémicas al interior del propio marxismo, manifestadas en forma de adhesiones y cuestionadores rechazos.

Quizás esta pregunta no sea la más relevante, pero nos parece que constituye el dilema más difícil de dilucidar.

Nuestra impresión es que una discusión seria sobre este punto sería importante para el inicio en América Latina de una profunda revisión de algunos problemas sobre los que recién se está comenzando a reflexionar. Es por eso que Perry Anderson acordaría en darle la bienvenida a esta puesta en duda y discusión de ciertos principios teóricos del marxismo clásico sin que por ello adscriba a las tesis del individualismo metodológico, puesto que el resultado final habrá de ser un robustecimiento de la científicidad de la teoría: “La presencia de errores es uno de los signos de toda ciencia: la afirmación de que no los hay sencillamente ha desacreditado la pretensión del materialismo histórico de ser una ciencia” (Anderson,1985, p.137).

Adam Przeworski, sin embargo, se inclina por aceptar el individualismo metodológico, observando no obstante que su aplicabilidad mediante la teoría de los juegos no ha logrado todavía el desarrollo suficiente como para permitir su cabal aplicación a algunos conceptos holísticos como el estado, el capitalismo y las clases sociales. De todos modos su actitud abre un crédito al desarrollo futuro de la teoría de los juegos y con ello a los modelos matemáticos, que en su interacción con la teoría marxista podría llegar inclusive “...a explicar la historia... en función de las acciones de los individuos orientadas hacia unos objetivos” (Przeworski, 1987, p.136).

Una de las posiciones más críticas en relación a los marxistas analíticos, formulada por Ellen Meiksins Woods, sostiene que el análisis teórico y epistemológico de esta corriente transita por caminos análogos a los que recorrieran en su momento el althusserianismo y el post-marxismo. Ellos también comenzaron estableciendo la necesidad de fundar la “cientificidad” del marxismo y concluyeron con su repudio teórico y práctico. Dado que éstos situaron el eje del cambio en el discurso y no en los verdaderos protagonistas, y que los analíticos lo hacen en el plano abstracto de las decisiones racionales y los dilemas de la teoría de los juegos, surgen serias dudas acerca de si los nuevos teóricos están refiriéndose a lo que efectivamente ocurre en la historia (Wood, 1989).

Lo cierto es que, más allá de acuerdos o desacuerdos, el desafío está planteado. Los marxistas académicos anglosajones, con una producción de enorme envergadura y la firme convicción de salvar al marxismo del olvido, se han hecho cargo del mismo y año a año reformulan y dan respuestas a los interrogantes más conflictivos del marxismo clásico. Sería de enorme importancia para quienes de alguna manera compartimos estas preocupaciones que nuestros teóricos debatiesen sobre ellas y sobre otras quizás más acuciantes, y así colaborar en la rearticulación de un pensamiento progresista, fortalecido desde la teoría, frente a la arrolladora embestida del neoconservadorismo.

Este artículo, publicado en Doxa Nro. 2, Buenos Aires, Noviembre de 1990, fue el resultado de las inquietudes surgidas en un Curso de Verano de la Universidad de California, San Diego, sobre Sistema Político Norteamericano. Agradezco a mis compañeros latinoamericanos las largas horas de intercambios tratando de dilucidar, con la perspectiva del Sur, algunos de los conceptos allí aprendidos.

Mi agradecimiento a María Clelia Guiñazú, compañera de EURAL, quien colaboró intensamente en la revisión de todos y cada uno de los conceptos aquí vertidos. Finalmente y muy especialmente, mi agradecimiento a Atilio Boron por el camino compartido "tras las huellas" de la utopía. c

Bibliografía

- de Francisco, Andrés, (1988) "Marxismo Analítico: teoría y método", *Zona Abierta*, Nro. 48/49 (Julio/Diciembre)
- Przeworski Adam (1987) "Marxismo y Elección Racional", *Zona Abierta* 45 (Octubre/Diciembre)
- Wright Erik Olin (1989) "What is Analytical Marxism" en *Socialist Review*, Vol.19.4 (Octubre/Diciembre)
- Levine Andrew, Sobert Elliott y Wright Erik Olin (1986/87) "Marxismo e individualismo metodológico", *Zona Abierta* 41/42 (Octubre/Marzo)
- Elster Jon (1984) "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico", *Zona Abierta* 33, (Octubre/Diciembre)
- Elster Jon (1987) *Making sense of Marx* (Cambridge, Cambridge University Press)
- Anderson Perry (1985) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México, Siglo XXI)
- Wood Ellen Meiksins (1989) "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle" en *New Left Review*, 177 (Septiembre/Octubre)
- Powers Nancy (1990) "Rational Choice Theory: A Critique of the Theory and Practice of an Economic Model for Political Science", mimeo
- Carver Terrell and Paul Thomas (1995) *Rational Choice Marxism (Pennsylvania)*, The Pennsylvania University Press)
- Roberts Marcurs (1996) *Analytical Marxism. A Critique* (London, Verso)
- Vasilachis de Gialdino Irene (1994) "El aporte de Max Weber al surgimiento del paradigma interpretativo en la sociología" en Agulla Juan Carlos, *Cuadernos Weberianos I* (Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias)

Datos biográficos

María Alicia Gutiérrez, socióloga, Master en Estudios Europeos Universidad de Brafford (Inglaterra). Docente Universidad de Buenos Aires, investigadora EURAL. Miembro del colectivo editorial de la Revista Doxa.

1 (Madrid, Siglo XXI de España-Editorial Pablo Iglesias, 1986)

2 Para la discusión sobre el análisis funcionalista en el marxismo ver, además de los trabajos ya citados, Wood Allen W. "Materialismo histórico y explicación funcional" en *Zona Abierta* 43 -44-Abril- Setiembre 1987. Cohen G.A. "Réplica a Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos de Elster?" en *Zona Abierta* 33 - Octubre/Diciembre 1984.

Van Parijs Philippe "El marxismo funcionalista rehabilitado. Comentario sobre Elster?" en *Zona Abierta* 33 -Octubre-Diciembre 1984.

De Francisco, Andrés "Marxismo Analítico: teoría y método". en *Zona Abierta* 48-49. Julio-Diciembre 1988.

q

MARXISMO ANALÍTICO Y JUSTICIA: ¿MÁS ALLÁ DE RAWLS?

© María Clelia Guiñazú

¿ Existe en el pensamiento marxista una concepción específica sobre la justicia? Esta pregunta surge casi naturalmente cuando nos concentramos en los aspectos estrictamente normativos de la teoría marxista. La respuesta no es tan sencilla como podría parecer a primera vista. Por una parte, la concepción de Marx sobre la sociedad, la política y la economía proporciona una explicación acerca de por qué sociedades basadas en diferencias de clase -especialmente las sociedades capitalistas- se sustentan en mecanismos de explotación y son, por ende, injustas. Sin embargo, la visión de Marx sobre la justicia misma es mucho menos específica. En particular, sus comentarios sobre el ideal comunista ofrecen solamente un esquema muy preliminar con respecto a cuáles deberían ser los principios rectores de una sociedad justa. Por otra parte, la tradición marxista ha ignorado largamente el examen de la idea misma de justicia¹. Esta falta de interés se vincula, entre otros factores, al legado de la propia concepción de Marx sobre la política y la justicia “burguesas”. Esquemáticamente, Marx consideraba a aquélla última como un velo que oscurecía el carácter de clase de la dominación burguesa en el capitalismo².

Ciertos procesos históricos recientes tales como la crisis y ruptura de los “socialismos reales”, el retroceso del estado de bienestar en la mayoría de los países desarrollados y en vías de desarrollo, el fracaso electoral de coaliciones políticas reformistas durante los ochenta, la debilidad estructural de la clase obrera, y la repentina resurrección y éxito de las recetas neoclásicas de ajuste económico, han afectado profundamente el universo teórico del marxismo. Como señalaba John Roemer algunos años atrás, el marxismo contemporáneo debe enfrentar dos desafíos magníficos: explicar la crisis del mundo socialista, y aceptar, ni más ni menos, que el capitalismo parece estar lo suficientemente vivo y saludable como para no desvanecerse en el aire en breve (Gutiérrez, 1990). En tal contexto, el tema de la construcción utópica, y en particular del ideal de justicia del marxismo, asume una significancia renovada para esta teoría.

Entre las innumerables preguntas que plantea este tema hay un conjunto de cuestiones que parecen exigir especial consideración. Por ejemplo: las nociones normativas de la teoría marxista ¿entrañan un ideal de justicia atractivo? ¿Es posible compatibilizar el énfasis de la teoría marxista en la igualdad con un sistema de libertades básicas -”burguesas”- como el propuesto por John Rawls? Y si tal fuera el caso, ¿podría hablarse de una crítica específicamente marxista a los sistemas de justicia contemporáneos?. Junto a estos interrogantes, hay uno en particular que plantea desafíos aún mayores. Tal como

lo señala Rawls, la idea de Marx sobre una sociedad comunista plenamente desarrollada parece situarse “más allá de la justicia”, es decir, presupone una comunidad armoniosa que ha “eliminado todas las ocasiones en las que resulta necesario apelar a los principios del derecho y la justicia” (Rawls, 1971, 281). ¿Sobre qué bases, entonces, podría el pensamiento marxista ser capaz de redefinir una teoría de la justicia si se asume que existen ciertos límites en la “fuerza de la motivación social y altruista?” (Rawls, 281).

La vertiente analítica de la teoría marxista ha intentado dar cuenta de algunas de estas preguntas, procurando por su parte criticar el intento arquitectónico de Rawls de compatibilizar libertad e igualdad. Entre otras contribuciones, el marxismo analítico ha examinado críticamente la noción de explotación, una pieza conceptual clave del sistema de pensamiento de Marx que resulta sin dudas central a la hora de embarcarse en el empeño de repensar el ideal marxiano de justicia. Como señala Jon Elster, esta categoría juega un rol doble en la teoría marxista. Por un lado proporciona una base fundamental para criticar al capitalismo desde un punto de vista ético, y por otro ofrece a los explotados una explicación y una justificación para la acción -ya sea colectiva o individual- contra el sistema (Elster, 1991, 166).

Este trabajo tiene como propósito analizar el aporte del marxismo analítico para repensar la categoría de explotación y para discutir las dificultades que presenta el ideal rawlsiano de justicia. Los argumentos que examino a continuación llevan a concluir que si bien las críticas del marxismo analítico dan en el blanco al marcar las debilidades del intento rawlsiano, existen evidentes limitaciones para ofrecer una propuesta realmente alternativa a la esgrimida en *La justicia como equidad*.

Con este fin describo brevemente, en primer término, la concepción de Marx sobre el concepto de explotación. En segundo término, examino la revisión crítica que el marxismo analítico ofrece sobre dicha noción, prestando especial atención a los argumentos planteados contra la explotación como una categoría plausiblemente fundamental para las preocupaciones éticas del marxismo. A continuación, subrayo las diferencias y coincidencias entre el ideal rawlsiano de justicia y el del marxismo analítico. Aquí argumento que, aún cuando ambas concepciones comparten un fuerte interés por reconciliar libertad e igualdad, difieren en el tema crucial de la propiedad privada de los medios de producción. Finalmente, sostengo que la noción de explotación, entendida como transferencia forzada de plus-trabajo sobre la base de una distribución desigual de los medios de producción, crea problemas al liberalismo igualitario de Rawls.

La explotación según Marx

Para Marx, en el proceso de satisfacer sus necesidades materiales, los seres humanos se expresan y se auto-desarrollan a través del trabajo. El trabajo es el medio por el cual los sujetos actúan sobre la naturaleza, y al mismo tiempo crean y organizan las condiciones materiales de su existencia. El trabajo siempre se realiza socialmente y contribuye a modelar la estructura económica de toda formación social. Como es bien sabido, Marx consideraba que en la base misma de un conglomerado humano cualquiera, era posible distinguir entre las llamadas fuerzas productivas (trabajo humano, materias primas e instrumentos de producción) y las relaciones de producción, es decir, las relaciones sociales, políticas y jurídicas que diferentes grupos sociales establecen entre sí de acuerdo a su posición y control sobre el trabajo y los medios de producción.

Aún a riesgo de esquematizar groseramente, puede afirmarse que mientras las fuerzas productivas constituyen, por así decirlo, el background tecnológico de cualquier sociedad, las relaciones de producción involucran una relación entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos o, en palabras de Marx, una relación de clase. Tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción articulan la estructura de las sociedades humanas. A dicha estructura corresponden a su vez sistemas de dominación legales y políticos específicos. La contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción determina el desarrollo histórico. Cada etapa histórica o modo de producción emerge como un producto de la contradicción entre el desarrollo de nuevas fuerzas productivas y la acomodación previa de las relaciones sociales de producción (relaciones de clase), que ya no pueden contener más el desarrollo de esas nuevas facultades. La lucha de clases propela la dinámica histórica, articulando el pasaje de una etapa a otra.

En conjunto, Marx concibe la historia como un proceso por el cual los seres humanos se emancipan de los crudos límites impuestos por la naturaleza así como de las relaciones sociales de subordinación que escapan de su control y elección. En particular, Marx considera que el desarrollo de las fuerzas de producción en la historia involucra explotación, esto es, una relación social caracterizada por la transferencia forzada de un plusvalor social por parte de los productores directos hacia las clases que controlan y poseen los medios de producción (por ejemplo, del esclavo al amo en el modo de producción antiguo, o del siervo al señor en el feudalismo).

En tanto modo de producción, el capitalismo se organiza alrededor de la producción y el intercambio de mercancías, requiere de una división del trabajo sofisticada, e involucra un alto grado de desarrollo tecnológico. Al nivel de las relaciones

sociales de producción el sistema capitalista, requiere también la separación de los productores directos de sus medios de producción, y consecuentemente da lugar a la constitución de dos tipos diferentes de poseedores de mercancías. Por un lado los propietarios del capital y los medios de producción, y por otro los trabajadores libres, quienes sólo poseen su propia fuerza de trabajo. De este modo, la propiedad privada de los medios de producción determina una relación desigual entre dos clases básicas: la burguesía y el proletariado. Esta relación social desigual se funda en la apropiación privada de plusvalor generada por los trabajadores en el proceso de producción por parte de la clase capitalista.

En otras palabras, a cambio de vender su capacidad de trabajo a los capitalistas, los trabajadores obtienen un ingreso que representa sólo una porción del valor que ellos han contribuido a crear por medio de su trabajo. En la visión de Marx, los trabajadores no sólo son expropiados del producto de su propio trabajo, sino que además, y principalmente, son forzados a trabajar más allá de lo que realmente necesitan para reproducir cotidianamente su fuerza de trabajo. La explotación consiste precisamente en esta transferencia forzada del plus-trabajo de los obreros a los capitalistas. Para Marx esta transferencia adicional es ‘forzada’, no porque esté basada en una coerción de tipo extra-económica, sino porque, dada la distribución desigual de los medios de producción, los trabajadores no tienen otra opción que vender su capacidad de trabajo con el objeto de proveer a su subsistencia.

Según Marx, entonces, la explotación genera desigualdad y falta de libertad, situación que por otra parte no es evidente, sino que permanece oculta detrás del velo creado por el ‘fetichismo de las mercancías’. El fetichismo de las mercancías implica que la relación real de dominación entre clases, que emerge del reino de la producción, aparece como una relación neutral entre objetos en la esfera de la circulación, es decir, en el mercado. Del mismo modo, a través del intercambio en el mercado, la relación entre obreros y capitalistas (o entre vendedores y compradores de fuerza de trabajo, como dice Marx en *Das Kapital*) aparenta ser una relación voluntaria y libre entre iguales. En este sentido, la libertad y la igualdad son en el capitalismo meras ilusiones. Para Marx, la libertad sólo puede lograrse en una comunidad constituida por productores asociados, que regulen su intercambio con la naturaleza y coordinen sus actividades bajo condiciones de igualdad (propiedad colectiva de los medios de producción) y de prosperidad material (el punto de desarrollo más alto de las fuerzas productivas). El ideal comunista entraña la abolición de la propiedad privada y del estado, al tiempo que involucra la creación de un mundo donde los seres humanos recuperan su libertad aboliendo las relaciones de dominación políticas y económicas que impedían el desarrollo pleno de las fuerzas productivas.

Repensando la explotación: el marxismo analítico

Como hemos visto, Marx consideraba que la apropiación de plusvalor por parte de la clase capitalista, ya sea por medio de la extensión de la jornada laboral o a través de la incorporación creciente de capital fijo (plusvalor relativo), genera explotación. Más aún, para Marx la explotación se ubica en el núcleo de un conjunto de injusticias inherentes al sistema capitalista. Ahora bien, ¿deberíamos tomar la categoría de explotación como una noción fundamental de la teoría moral?, o dicho de otro modo, ¿hasta qué punto podría el marxismo apoyarse en esta categoría al construir una teoría marxista de la justicia? De acuerdo a lo que sostienen Jon Elster y John Roemer, este concepto exige un análisis más profundo, y ambos autores proporcionan argumentos bastante sólidos para mostrarnos por qué.

Según Roemer³, la categoría de explotación es un tanto ambigua como para permitirnos aprehender las preocupaciones éticas del marxismo. El pensamiento Marxista, sostiene, ha usado la teoría de la explotación para dar cuenta de diferentes fenómenos tales como la acumulación, la dominación, la alienación, la desigualdad y la expropiación. Estos usos de la explotación no deberían superponerse, ya que cada uno de ellos constituye un ámbito analítico y normativo diferente (Roemer, 1991, 38). Por ejemplo, si nuestra preocupación se vincula con el tema de la dominación en el sistema capitalista, no necesitamos elegir el sinuoso camino de las transferencias de plusvalor para dar cuenta de dicho fenómeno.

Los dos tipos básicos de dominación ejercidos por la clase burguesa sobre los trabajadores son por una parte el mantenimiento y vigencia legal de la propiedad privada de los medios de producción, y por otra la existencia de relaciones jerárquicas y no democráticas en el lugar de trabajo. Esto debería llevarnos más bien a examinar la distribución desigual de los medios de producción y el funcionamiento de los lugares de trabajo en el capitalismo, antes que la explotación. En este contexto, Roemer sostiene que la teoría de las clases sociales es un camino mucho más fructífero para el análisis. Algo parecido ocurre con el interés normativo por la alienación diferencial del trabajo. La pregunta principal en ese terreno es si una persona “tiene o no tiene el derecho a no ser forzada a ejecutar más trabajo alienado que otra” (Roemer, 1991, 51). Esta cuestión nos lleva una vez más a pensar en el modelo de propiedad de los medios de producción antes que en la explotación porque, según Roemer, la alienación es inherentemente injusta sólo si está ligada a la ausencia de una división equitativa de bienes y oportunidades (Roemer, 1991, 52).

En síntesis, Roemer sostiene que es difícil encontrar argumentos fuertes para defender a la explotación como categoría central en una teoría marxista de la justicia. En primer lugar, tal como he señalado, la explotación constituye “un desvío innecesario de otras preocupaciones” (Roemer, 1991, 53). En segundo lugar, y más importante aún, tal como ocurre con el caso de la alienación, las transferencias de plus-trabajo son objetables si y sólo si provienen de una distribución injusta de bienes (por ejemplo, acumulación originaria forzada), o de una distribución desigual del ingreso (por ejemplo, casos donde “la riqueza adquirida justamente se utiliza para obligar a las personas a vender su fuerza de trabajo”) (Elster, 1991, 228).

Un breve ejemplo podría ayudar a subrayar la importancia del segundo punto. Imaginemos por un momento una sociedad socialista en la que los medios de producción son propiedad pública. Las oportunidades de trabajo se encuentran distribuidas de manera igualitaria entre las personas. Los proyectos de inversión se discuten democráticamente dentro de las unidades productivas y se asignan según las necesidades sociales. Hay mercados descentralizados funcionando, y aquellas personas que han sido desfavorecidas en términos de sus ventajas naturales son compensadas por medio de un sistema equilibrado de distribución de ingresos y políticas sociales. Además, esta sociedad asegura la vigencia de un sistema básico de libertades individuales fundado en el respeto por la autonomía personal y la dignidad humana. Para funcionar, esta sociedad necesita de la transferencia de plus-trabajo por parte de los ciudadanos a un “distribuidor social”, que ubica recursos según fines y medios democráticamente elegidos. En esta sociedad ideal las transferencias de plus-trabajo no son injustas. Por una parte, las personas aceptan la transferencia voluntariamente. Por otra, la transferencia retorna a los ciudadanos vía los bienes y servicios provistos por el “distribuidor social”. Por lo tanto, para que la explicación ética del marxismo sobre la explotación fuera más consistente, necesitaría especificar, tal como muestra este ejemplo, las condiciones bajo las que dichas transferencias de plus-trabajo son forzadas, y por ende injustas.

Desde una perspectiva como la de Roemer, la respuesta a este problema se encuentra básicamente en el acceso desigual a la propiedad privada de los medios de producción. Tal como él señala, la postura ética del marxismo es mucho más sólida cuando concibe a la explotación como la consecuencia distributiva de “una desigualdad injusta en bienes y recursos” (Roemer, 1991, 65).

Jon Elster, por su parte, acuerda con este argumento y sostiene que la noción de explotación puede ser útil principalmente en explicaciones y “pantallazos históricos generales” donde los problemas éticos y analíticos planteados por el albedrío humano (human agency) no están en juego de manera significativa (Elster, 1991, 229). En relación con la teoría moral, sin embargo, el concepto resulta infructuoso debido al hecho innegable de que las personas difieren en habilidades naturales, gustos ligados al ocio o al trabajo, placeres y preferencias con relación al uso del tiempo (Elster, 1991, 229). Por lo tanto, una crítica ética y consistente del capitalismo no puede fundarse en un concepto que podría conducirnos a conclusiones de carácter contra-intuitivo como, por ejemplo, “la sociedad ideal que usted acaba de describir es injusta porque permite la transferencia forzada de plus-trabajo de la gente al distribuidor social”. Más aún, como muestra Kymlicka, el énfasis en las transferencias de plus-trabajo podría llevar al marxismo a dar pasos innecesarios para explicar, por ejemplo, cómo y por qué aquellas personas que son forzadas a no vender su fuerza de trabajo -tales como los desempleados y las mujeres en muchos casos- deberían incluirse en la categoría de los explotados (Kymlicka, 1990, 178).

El principio de la diferencia y la crítica marxista

Para John Rawls, la justicia es “la primera virtud de las instituciones sociales”, atributo que aplica a la estructura básica de la sociedad y que presupone la cooperación voluntaria entre sujetos morales iguales para beneficio y respeto recíproco (Rawls, 1971, 3). Los principios según los cuáles una sociedad justa asigna derechos y deberes, y distribuye beneficios y obligaciones entre iguales, son centralmente dos. Por un lado, cada persona tiene igual derecho a un sistema de libertades básicas (políticas, religiosas, de expresión, reunión, propiedad personal, etc.). Por otro, este sistema de libertades puede ser realmente efectivo sólo si las desigualdades sociales y económicas se organizan de manera tal que: a) se vinculen a posiciones de autoridad y cargos públicos abiertos a toda la sociedad bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades (Rawls, 1971, 61); y b) funcionen para el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la comunidad (principalmente en términos de riqueza y ventajas naturales). Este último punto es el llamado “principio de la diferencia” (Rawls, 1971, 61).

Según este autor, entonces, las desigualdades económicas y sociales son objetables solamente cuando no benefician a todos los miembros de una sociedad dada bajo las condiciones impuestas por el principio de la diferencia. Este principio evita que las desigualdades se transformen en un obstáculo para que las personas puedan desarrollar sus potencialidades como sujetos morales libres. De acuerdo a esta teoría, los principios de justicia son compatibles con una democracia de propietarios y, al menos hipotéticamente, con un régimen socialista similar al de mi ejemplo anterior. Consecuentemente, en la medida en que tanto el capitalismo democrático como el “socialismo liberal” logran satisfacer los principios básicos de justicia, ambos sistemas constituyen, en esta perspectiva, sociedades bien organizadas y justas (Rawls, 1971, 280).

Con el propósito de retomar el tema de la explotación me propongo ahora examinar el principio de la diferencia a la luz de la crítica marxista. Resulta claro que este principio permite la explotación concebida en términos de transferencias de plus-trabajo de los trabajadores a los capitalistas. Sin embargo, el sistema de Rawls no deja lugar al argumento de que tales transferencias son *per se* injustas. En primer lugar, las transferencias se conciben como funcionando en beneficio de quienes están en posiciones de mayor desventaja, y al mismo tiempo como contribuyendo al bienestar de todos los miembros de la sociedad. En segundo lugar, teniendo en cuenta la cláusula de Elster, las transferencias acontecen en un contexto social que protege fuertemente el derecho de los sujetos a la auto-determinación. Por consiguiente, argumentar que hay algo moralmente objetable en la contribución al bienestar de otros miembros de la sociedad a través de nuestro trabajo es una crítica bastante débil al ideal rawlsiano de justicia.

Sin embargo, algunas desigualdades admisibles bajo el principio de la diferencia calzan dentro de la concepción de Roemer sobre la explotación. Básicamente, el principio de la diferencia es compatible con un acceso desigual a los medios de producción. Es en este punto central, justamente, donde la idea rawlsiana de justicia difiere del marxismo analítico.

Desde una perspectiva marxista la propiedad desigual de los medios de producción actúa de varias formas, en detrimento tanto del principio de libertad como de la igualdad de oportunidades, independientemente de cuán cerca pueda encontrarse una sociedad determinada del punto igualitario “óptimo”. En las sociedades capitalistas los propietarios de los medios de producción preservan poder de veto sobre una variable social clave: la inversión (Cohen, G., 1991; Przeworski, 1989). Dicha variable no sólo afecta la eficiencia, crecimiento y estabilidad del sistema productivo, sino además las transferencias distributivas que garantizan, en el modelo rawlsiano, la igualdad económica y social. En consecuencia, los propietarios de los medios de producción pueden usar su poder estratégico para afectar las decisiones públicas. Por ejemplo, tal como sugiere Przeworski, la crisis económica del setenta demostró que existe un umbral crítico más allá del cual las políticas sociales y de ingresos resultan incompatibles con la lógica de la acumulación capitalista (Przeworski, 1989). En tales situaciones, el poder asimétrico de los propietarios de los medios de producción muestra ser decisivo en la configuración de resultados políticos. De este modo, podría afirmarse que cuando los incentivos de las clases dominantes son contradictorios con el bienestar efectivo de las clases subalternas, las primeras tienen muchos más recursos disponibles para afectar el destino de las segundas.

Asimismo, el poder político y social desigual de los propietarios de los medios de producción también afecta el justo funcionamiento de las instituciones democráticas. Como señala Joshua Cohen, los ciudadanos con mayores recursos pueden usarlos para financiar a sus candidatos, para crear y mantener partidos políticos y maquinarias electorales, para formar redes organizativas a fin de promover sus intereses, y para publicitar sus puntos de vista modelando la información disponible para el resto de la sociedad (Cohen, J. 1992). De hecho, Rawls reconoce que la propiedad privada de los medios de producción puede funcionar en detrimento del valor efectivo de la libertad política. Más aún, él cree que la herramienta más efectiva para preservar dicho valor fundamental es, como hemos visto, mantener la propiedad y la riqueza distribuidas del modo más igualitario posible. Adicionalmente, el diseño de medidas tales como un reparto adecuado de ingresos impositivos a los partidos políticos podría, para Rawls, impedir que los intereses económicos privados se fusionen con las instituciones representativas.

No obstante, para marxistas como Przeworski el diseño legal e institucional no es suficiente para sentar límites estables a la distribución desigual de poder que caracteriza a las sociedades capitalistas. Tal como sostiene el autor, existe una tensión inherente entre capitalismo y democracia, y la extensión de la democracia política depende, en buena medida, de la configuración histórica de la lucha de clases y de las alianzas políticas dentro de una formación social determinada (Przeworski, 1989).

Por último, la crítica marxista subraya que la propiedad privada de los medios de producción establece límites definidos a la movilidad social en las sociedades capitalistas, y paralelamente, a lo que Rawls llama el valor de la libertad. Este argumento puede ilustrarse por medio del análisis de G.A. Cohen sobre la estructura de carencia de libertad del proletariado. Para éste: “Parte del ingenio de la explotación capitalista consiste, a diferencia de la explotación que procedía utilizando la coerción extra-económica, en que no requiere de la ausencia de libertad de individuos específicos. Por el contrario, existe un anonimato ideológicamente valioso entre los dos polos de la relación de explotación”.

Cohen afirma que en las sociedades capitalistas cualquier trabajador es libre de escapar del proletariado. Sin embargo, la falta de libertad del proletariado es colectiva, o en sus palabras, se trata de una “clase prisionera” (Cohen, G.A., 1991, 484). Existen tres razones principales para explicar por qué las puertas de “salida” para abandonar el proletariado no están “atestadas de posibles fugitivos” (Cohen, G.A., 1991, 484). En primer lugar, aunque es cierto que resulta probable escapar, también es cierto que la mayoría de los sujetos “no intentan lo que es posible pero difícil” (Cohen, G.A., 1991, 484). En segundo lugar, factores tales como una larga permanencia en el estrato subordinado nutren la idea de que la situación es natural e inevitable. Por último, no todos los trabajadores desean para sí la libertad de escapar individualmente. La

solidaridad de clase puede conducir a los trabajadores a buscar una liberación mejor: liberarse no meramente de la clase trabajadora, sino de la sociedad de clases en su conjunto (Cohen, G.A., 1991, 485). Desde la perspectiva marxista, el principio de la diferencia no presta atención ni contribuye a alcanzar este ideal.

Reflexiones finales

A pesar de las críticas señaladas, el marxismo analítico comparte, como hemos visto, la preocupación rawlsiana por reconciliar libertad e igualdad. La pregunta entonces es la siguiente: ¿podría utilizarse el principio de la diferencia como un criterio de justicia distributiva en el caso de una sociedad socialista como la bosquejada en mi ejemplo? Aunque Rawls no proporciona detalles acerca de tal posibilidad, su respuesta es sin duda afirmativa. Tanto como sé, la respuesta del marxismo analítico pareciera ser positiva también, al menos como una opción provisoria. Como demuestra Jon Elster, el ideal marxista de justicia no puede apoyarse fácilmente en los principios distributivos bosquejados por Marx en el *Programa de Gotha*. El principio de contribución -"a cada uno proporcionalmente según su trabajo"⁴- otorga un criterio menos que óptimo para determinar condiciones de igualdad en la primera fase de transición a la sociedad comunista. Este principio asegura que "nadie ganará un ingreso sin trabajar", pero más allá de tal idea general, no se obtiene una medida clara del espectro de desigualdades compatibles con dicho principio (Elster, 1991, 230). En este sentido, Elster sostiene que el principio de la diferencia de Rawls proporciona una guía mucho más cierta que el principio de la contribución, al menos en el camino de aproximación al ideal comunista plenamente desarrollado. Con respecto al principio más depurado de Marx -"de cada uno de acuerdo con su habilidad, a cada uno de acuerdo con sus necesidades"-, Elster intenta demostrar que no carece de defectos. Por ejemplo, dicho principio podría contribuir a la expansión de necesidades altamente onerosas o permitir cierta anarquía de gustos y preferencias incompatible con la preservación de la comunidad. En otras palabras, para Elster este principio rector del ideal comunista no considera, entre otros factores, que los deseos individuales pueden ser colectivamente auto-destructivos, al tiempo que su eventual regulación podría ejercerse de manera arbitrariamente autoritaria.

La cuestión es, entonces, cómo reconciliar la realización personal tal como la concebía Marx, con los requerimientos de la organización social en el socialismo. En la medida en que el marxismo no ha resuelto este enigma, el sistema de Rawls, funcionando en un contexto donde los medios de producción han sido socializados, pareciera ser una respuesta adecuada a las preocupaciones éticas del marxismo analítico. c

Bibliografía

- Cohen, G.A. 1991. "Capitalism, Freedom, and the Proletariat" in Kymlicka, Will (ed) *Justice in Political Philosophy*, vol I. Cambridge: Edward Elgar Publishing
- Cohen, Joshua. (1992) Second and third lectures on Egalitarian Liberalism
- Elster, Jon. 1991. *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gutierrez, María Alicia. 1990. "Para leer al Marxismo analítico: controversias metodológicas e implicancias teóricas". *Doxa*, N°2. Buenos Aires
- Kymlicka, Will. 1990. *Contemporary Political Philosophy*. New York: Clarendon Press
- Macpherson, C.B. 1989. *Democratic Theory. Essays in Retrieval*. New York: Clarendon Press
- Marx, Karl. 1978. "Capital" (excerpts, vols. one and three), in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton and Co
- Marx, Karl. 1978. "The German Ideology", (excerpts, part I) in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton and Co
- Marx, Karl. 1978. "Critique of the Gotha Program", in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton and Co

- Marx, Karl. 1978, "The Communist Manifesto", in Robert C. Tucker ed. *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton and Co
- Przeworski, Adam and Wallerstein, Michael. 1989. "El capitalismo democrático en la encrucijada", in *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid: Alianza
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Harvard University Press
- Roemer, John. 1985. "Should Marxists be interested in Exploitation?". *Philosophy and Public Affairs*, Winter 1985, Vol. 14, N° 1

Notas

1 En esta caracterización excesivamente esquemática del pensamiento marxista no estoy incluyendo a la vertiente socialdemócrata. Es suficiente mencionar, entre otras, la contribución de Herman Heller a la teoría constitucional para notar que la socialdemocracia ha sido mucho más sensible a esta problemática que, por ejemplo, el leninismo.

2 Ver, entre otros trabajos de Marx, la *Ideología Alemana*.

3 Aunque la concepción de Roemer sobre la explotación nos ayuda a entender algunos límites del concepto de plusvalor, ciertas suposiciones del autor merecen, en mi opinión, un análisis más detenido. Por ejemplo, su justificación acerca de por qué la teoría del valor fundada en el trabajo es, en conjunto, estéril despierta no pocas controversias. Si bien es cierto que los intentos de traducir valores en precios ha sido infructuosa, este hecho no necesariamente invalida el poder explicativo de algunos aspectos de dicha teoría.

4 Aquí me baso en la abreviación de Elster del principio de contribución (Elster, 1991, 229)

DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA DE MUJERES: ENCRUCIJADAS TEÓRICAS Y POLÍTICAS

c **Alejandra Ciriza**

“La moda es un salto de tigre al pasado. Pero este salto se produce en un terreno donde manda la clase dominante”

Walter Benjamin
Tesis de filosofía de la historia

Este trabajo procura arrojar algunas hipótesis a propósito de la cuestión de la democracia y la ciudadanía a partir de una serie de determinaciones que procuraré delimitar brevemente. Determinaciones procedentes por una parte de las condiciones bajo las cuales la democracia ha devenido la forma dominante de organización del orden político sobre el fin de siglo, y por la otra de las formas legitimadas de teorizar en un tiempo en que muchas de nuestras certezas se han conmovido.

Es indudable que la cuestión de la democracia y la ciudadanía constituyen hoy un tema relevante en el debate teórico y político, incluso para tradiciones teóricas y sectores políticos que no hace demasiado tiempo estaban lejos de incluir estos asuntos en el campo de sus interrogaciones. La democracia, una democracia sin apellidos, como indica Franz Hinkelammert, parece ser no sólo la forma dominante de organización del orden político, sino la utopía que ha reemplazado a otras. Sin ir más lejos, la de la construcción del socialismo.

Sin embargo, ciudadanía y democracia distan de ser significantes unívocos. Si remitimos a los procesos de constitución del orden político moderno, al momento fundacional, cuando en el siglo XIX el ciclo de revoluciones burguesas inaugurara una nueva forma de relación con el poder político, la democracia era entendida como ejercicio del poder a partir de la delegación pactada de la autoridad. Democracia se oponía entonces a poder soberano del rey y a privilegio. Sin embargo aquellas democracias eran indudablemente restringidas. Sus ciudadanos eran individuos varones, burgueses y propietarios, con exclusión de una enorme cantidad de otros que habitaban los márgenes de la incapacidad económica o intelectual, la inmadurez, la incultura. El ejercicio de la ciudadanía se basaba sobre una paradoja que sería duradera, en la medida en que la idea liberal de ciudadanía implicaba al mismo tiempo un nuevo principio de legitimación universalista y una práctica de exclusión ligada al trazado de una serie de barreras invisibilizadas sobre las cuales descansaba la exclusión de algunos sujetos. A diferencia de las sociedades de soberanía, organizadas sobre el reconocimiento expreso de la desigualdad y del establecimiento de barreras visibles ligadas al nacimiento, las sociedades modernas, hijas del capitalismo emergente, las revoluciones burguesas y la ilustración, consagraban un espacio de circulación universal a partir de la instauración de un criterio formal de igualdad, a la vez que re-introducían la exclusión sobre una serie de parámetros ligados a la naturaleza.

Ella explicaba la expulsión de las mujeres, los negros y los indios, los locos y los niños respecto de los cuales sí regían, y no sólo como residuos del antiguo régimen, relaciones de jerarquía. Tendencialmente el orden burgués se presentaba como un mundo de iguales donde el mérito podía compensar por la desventaja de nacimiento.

Desde una perspectiva si se quiere liberal sobre la democracia, ésta refiere al ámbito de lo político, es decir, los temas que conciernen al ciudadano son los del derecho, la igualdad ante la ley, la tolerancia, la discusión ilimitada. Ello oculta la percepción del conflicto social, y cuando éste asoma es bajo la forma de amenaza a la democracia misma. El juego político construido sobre la base del modelo contractual importado de la economía se cumple a condición de excluir la economía de la incumbencia de lo político. La economía atañe pues al mundo de los intereses privados del sujeto. Si la escisión entre público y privado marca los límites de injerencia de lo político, también establece qué clase de sujetos son sujetos de derecho: los varones propietarios.

Desde una cierta perspectiva histórica, entre aquel momento fundacional de la modernidad y este fin de siglo no sólo han transcurrido doscientos años, sino que se ha producido un proceso de expansión y borrado de fronteras. Hoy asistimos a un proceso de globalización que corroe las fronteras nacionales, a la reconfiguración de la articulación entre lo público y lo privado, proceso por el cual las excluidas de la ciudadanía son hoy ciudadanas a los efectos de los procesos descolonizadores acontecidos a mediados del siglo XX, que resquebrajaron de manera definitiva la idea eurocéntrica de un mundo civilizado rodeado de primitivas tribus bárbaras a las que había que incorporar a la verdadera cultura, a la auténtica civilización. Visto desde esta perspectiva, el siglo que termina ha conocido un proceso de expansión sin precedentes de los derechos, la ciudadanía y la democracia. Sin embargo, esto acontece bajo un signo por lo menos ambiguo.

A la vez que se produce una expansión creciente de derechos formales, y, si hemos de entender la ciudadanización como la conquista de tales derechos para colectivos otrora excluidos, a la vez que se habla de un nuevo derecho internacional, las desigualdades crecen incluso al interior de las sociedades industriales avanzadas. Los destinos se individualizan a medida que aumentan las inseguridades. La desigualdad, una nueva desigualdad, recorre el mundo en medidas tales que teóricos europeos advierten acerca de sus efectos sobre sociedades de cuya ventaja relativa respecto de la nuestra es difícil dudar. Rosanvallon y Fitoussi indican: “Hay en la actualidad dos maneras profundamente diferentes de hablar de la sociedad francesa: celebrar la buena salud relativa de nuestra economía, cuarta potencia mundial, o deplorar el ensanchamiento de la fractura social”¹.

Es decir, la cuestión democrática retorna bajo un signo ambiguo. Al parecer sin apellidos, es decir, reforzando el filo agudo y eficaz que en los orígenes de las democracias modernas produjera la escisión entre el burgués y el ciudadano, entre economía y política, entre sociedad política y sociedad civil. También lo hace en un momento en el que nuestra relación con el futuro se ha oscurecido.

Hace no muchos años, apenas 30, el futuro ofrecía a quienes procedíamos de la tradición de izquierda una serie de interrogantes, pero también un conjunto de certezas. Una, al menos, se presentaba con la evidencia de aquello que irónicamente podríamos llamar ideas claras y distintas. Era claro, por ejemplo, que el futuro sería seguramente mejor. Al menos para muchos de nosotros, aparecía como el tiempo siempre prorrogado pero siempre promisorio de expansión de derechos civiles, políticos y sociales. Muchas de las imágenes, categorías y metáforas aceptadas para la descripción de la sociedad y la historia daban cuenta de la fuerza de esta imagen compartida. Hace de esto 40 años, Thomas Marshall, un clásico cuando de debatir el asunto de la ciudadanía se trata, sugería que la ciudadanización pasaba por la conquista de derechos civiles, políticos y sociales. Las imágenes de gradualidad, sucesión y extensión de los derechos constituían un presupuesto no menor de su enfoque.

Hoy el asunto de la democracia y de la ciudadanía constituye uno de los puntos fundamentales de debate en el campo de la filosofía y la teoría política. Sin embargo el debate se lleva a cabo bajo condiciones en las cuales las certezas, tanto respecto del futuro como de la democracia y la ciudadanía se han oscurecido. Como en la célebre metáfora de Benjamin, el ángel de la historia ve acumularse las ruinas del pasado a sus pies, pero no puede detenerse.

Aun más, el oscurecimiento no sólo afecta al futuro. En última instancia los sujetos leen su futuro sobre la base de las claves que el presente les ofrece y de su posición en el conflicto. El presente de la convulsionada Europa de 1848 hacía que Marx anunciara el fantasma a la vez amenazante y emancipador del comunismo, mientras Tocqueville avizoraba un futuro ante el cual sólo un cauteloso escepticismo era posible. Ello no constituye en realidad una novedad, pero pareciera que es necesario recordarlo en el marco de un clima intelectual que, amparado en el fin de las certezas, parece propicio para extender el juicio. Si nuestras certezas oscilan es porque las ideologías han muerto, porque el fin de siglo parece acompañado de un estruendoso y apocalíptico anuncio de todos los finales. Sin embargo, el fin de las certezas no es necesariamente el fin de la historia, ni de las ideologías. Las formas bajo las cuales leemos el presente y el futuro siguen obedeciendo a la posición política e ideológica que portamos. Esto es demasiado conocido. Sin embargo algo ha cambiado, tanto como para que sea necesario recordarlo.

¿Cómo interrogar el dilema democrático? ¿Cómo teorizar acerca de la cuestión de la ciudadanía en un contexto político en el cual el desciframiento de los procesos parece más bien obedecer a ciertos talentos? O bien se celebra el presente y la mano invisible del mercado, o bien se lamenta la destrucción del orden perdido como si fuera posible una restauración sin más del pasado. Los años de expansión capitalista que permitieron la estabilización democrática en los países centrales no retornarán. Tensados en una condición que no elegimos, sin las herramientas conceptuales para leer un mundo que ha perdido legibilidad, oscilamos entre la tendencia a la restauración nostálgica de las soluciones del pasado y la tendencia, también hija de la crisis, a hablar con un lenguaje prestado². Sin embargo ese lenguaje, como lo sugiere Benjamin, procede del pasado, un pasado que pertenece, como este presente duro y regresivo que nos toca vivir, a las clases dominantes: “sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado de la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”³.

1. Escisiones y herencias

La herencia ante la cual nos situamos cuando de hablar de democracia, ciudadanía, emancipación e individuo se trata, es indudablemente la de la Ilustración. La luminosa época que soñara con la emancipación humana, con hacer del sujeto el dueño de su razón y su voluntad, fue también la que trazara las grandes dicotomías a partir de las cuales hemos aprendido a hablar el lenguaje de la teoría. El intento de resolver en teoría las tensiones que cruzan el mundo real nos ha condenado no pocas veces a navegar entre Escila y Caribdis.

El punto de partida, a mi entender, se sitúa en la escisión entre economía y política. Marx indica en *La cuestión Judía* que las revoluciones burguesas sitúan a lo político en un nivel de abstracción tal que la emancipación política se cumple a condición de desglosar al hombre real del ciudadano abstracto. La igualdad política ha de cumplirse bajo rigurosas condiciones de abstracción de las desigualdades reales⁴. Sin embargo, la promesa igualitaria de la ilustración calaría con fuerza en los programas políticos de los diferentes colectivos comprometidos en la lucha por la conquista de derechos a lo largo de este siglo. Tal vez podamos extraer algunas conclusiones de la forma bajo la cual la noción teórica y práctica de igualdad cruza los programas políticos de los sujetos y dimensiones excluidos de la ciudadanía liberal clásica.

La noción liberal de igualdad, como igualdad formal ante la ley, instalaría una paradoja. En el espacio universal del derecho los sujetos son considerados “como si” fueran iguales. El “como si”, ligado a la escisión entre sujeto político y sujeto social, entre economía y política, entre individuo neutro e individuo sexuado, entre individuo racional y libre y sujeto constituido por lo que los ilustrados llamaran la “fuerza de la costumbre” constituyó el campo de batalla sobre el cual los excluidos de hecho reclamaron aquello que, tácita y ambiguamente, se establecía por derecho. Es decir, sobre un suelo previamente establecido, los excluidos de diverso tipo intentaron tomar por asalto la ciudadela de los incluidos. Sin embargo, y es preciso recordarlo, tales batallas se produjeron, tanto en su dimensión práctica como teórica, sobre un terreno no elegido, el establecido por las clases dominantes.

Gramsci recordaba que la diferencia entre la historia de las clases dominantes y la de los sectores subalternos reside en que mientras la primera puede reconstruir su pasado desde una cierta unidad de sentido, la historia de los sectores subalternos es fragmentaria y discontinua, ligada a los momentos de ascenso de las masas populares.

La tensión entre derechos formales y condiciones efectivas para su ejercicio, la dualidad entre el burgués y el ciudadano, produjo al interior de la tradición marxista una fuerte repulsa hacia la igualación jurídica, considerada como mascarada del orden burgués. Ligado a los procesos de abstracción a través de los cuales el capitalismo iguala formalmente a los sujetos que explota, y a los procesos tecnoburocráticos de administración de las sociedades complejas, la cuestión de la juridicidad constituyó, durante largo tiempo, un asunto casi irrelevante para la tradición marxista.

Mientras la tradición liberal insistía sobre el asunto de la legalidad, la extensión de derechos y la racionalidad y universalidad que ello conlleva, las tradiciones contestatarias insistieron sobre la cuestión de las condiciones reales bajo las cuales se accede al goce de derechos. De allí que la demanda de derechos sociales haya estado históricamente ligada a la tradición teórica y política de la izquierda, a excepción de los años de expansión capitalista, en los cuales se logró una incorporación eficaz de las mayorías al orden económico.

La escisión típicamente burguesa entre economía y política produjo como contrapartida un intento de reducción de la política a epifenómeno de la economía. No es de extrañar que sobre la base de la aceptación de esta condición no elegida se produjera una visión dual del conflicto social. Si la democratización de la política implicaba la aceptación de la dimensión económica como constitutiva del proceso de ciudadanía, la representación del conflicto político se ligó a la idea del surgimiento de un nuevo sujeto hegemónico, la clase obrera, que, a semejanza de lo acontecido durante las revoluciones burguesas, conquistara progresivamente el aparato institucional y burocrático del estado.

Aun más, el incumplimiento de las previsiones socialdemócratas de principios de siglo, que ligaban la realización de las promesas revolucionarias de que era depositario el proletariado al carácter irresoluble de las contradicciones tópicas del capitalismo, produjeron la emergencia, dentro del campo teórico y político del marxismo de una serie de preocupaciones que abarcaron desde los debates por la cuestión nacional al vuelco hacia el análisis de la ideología.

El intento de restituir densidad a la esquemática metáfora de la base y la superestructura abrió el campo a una vasta investigación sobre las condiciones culturales de constitución de los sujetos políticos.

Los estudios históricos y culturales realizados por Edward Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall mostrarían la complejidad de las tradiciones que configuraron la identidad de la clase obrera inglesa. La posibilidad de advertir la densidad de la experiencia de los sectores populares produjo un efecto doble: por una parte una capacidad mayor para advertir la multiplicidad de determinaciones que constituyen a los sujetos sociales y políticos, y por la otra favoreció la tendencia a la autonomización de una visión, por así decir, culturalista⁵... La clase monolítica, constituida sobre la base de determinaciones económicas en el sentido restringido de la palabra, fue cediendo lugar a una profundización de la perspectiva histórica y materialista. La formación de un sujeto político es compleja, multideterminada, procesual, conformada por una mezcla inestable de tradiciones locales, identidades sexuales, prácticas muchas veces fragmentarias y heteróclitas. La historia, avenida segura hacia el porvenir, se transformó en el terreno de una experiencia matizada y compleja en la cual conviven aquello que hemos sido con lo que comienza a nacer.

La crisis de los sujetos clásicos de la política, la sencillez de las visiones monocausales, cedió lugar a una enorme multiplicación de perspectivas. No sólo se trataba del reconocimiento de la complejidad de los procesos a través de los cuales una clase se constituye y actúa como tal, sino de la emergencia de un conjunto de conflictos no inmediatamente reducibles al de clase. Apenas superada la mitad del siglo, Sartre escribía en 1961, en el prólogo al libro de Fanon: "... las voces amarillas y negras seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad... No dudábamos que aceptasen nuestro ideal, puesto que nos acusaban de no serles fieles; Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva: los negros grecolatinos... Vino otra generación que desplazó el problema... trataron de explicarnos que nuestros valores no se ajustaban a la verdad de su vida, que no podía rechazarlos del todo ni asimilarlos"⁶. Un profundo desajuste surgía en el orden de lo real. La idea de una humanidad, de una sola forma posible de la igualdad, la libertad, la fraternidad, se resquebrajaba.

También por entonces la cuestión femenina hallaba nuevas perspectivas. La honda conmoción causada por la irrupción del feminismo es puesta en palabras por Rossana Rossanda: "...un feminismo que desvinculaba la desigualdad femenina de una simple desigualdad de derecho, como habían creído las primeras feministas, y desvinculada de la idea de que la opresión de las mujeres no era sino una variante de las opresiones capitalistas (como habíamos creído nosotros), obligadas a enfrentarse con las raíces de la sexualidad, ese inextricable nudo entre naturaleza e historia, comenzaba un laberinto de paradojas y caminos obstruidos"⁷.

Sobre el fin de siglo nos enfrentamos a una situación paradójica: por una parte, la multiplicación de perspectivas y demandas de ciudadanía por parte de colectivos diferentes de los sujetos clásicos de la política. La multiplicación de las demandas, la politización de aspectos antes excluidos de lo político, implicó la visualización de un conjunto de relaciones de poder antes invisibilizadas. Se advertía que la ciudadanía no era sólo un asunto de conquista de derechos para colectivos homogeneizados en función de su situación de clase, sino que la forma bajo la cual tales derechos podían ser efectivamente ejercidos dependía de un conjunto sumamente complejo de determinaciones históricas ligadas por ejemplo a la nacionalidad, las tradiciones locales, el sexo. Por otra parte, el triunfo económico y político del neoliberalismo que insiste, como un síntoma, sobre la escisión entre la conquista de derechos formales y derechos sociales. La reestructuración capitalista llevada a cabo a partir de la era Reagan desde los países centrales, pero no exclusivamente en ellos, deja pocas dudas acerca del carácter regresivo de las recetas sociales aplicadas. La ciudadanía recitada por los organismos internacionales halla su límite claro de ejercicio en las barreras "invisibles" establecidas por el mercado.

Sin embargo, lejos de haber retornado la cuestión acerca de la articulación entre economía y política, la diferencia entre ser miembro del club del mercado y serlo del de la ciudadanía, no parece una pregunta relevante cuando de la cuestión de la ciudadanía se trata. La cuestión ciudadana se articula con mayor naturalidad a la indagación por las estrategias y modalidades de pertenencia cultural que a la inquietud por las formas de garantizar la inserción social de los sujetos. Sin lugar a dudas se ha producido un desplazamiento en torno de los modos bajo los cuales se practica y se teoriza la cuestión ciudadana, que requiere de un esfuerzo para poner en debate las formas bajo las cuales el mercado devora la política sometiéndola a sus reglas, a las reglas del comercio, el espectáculo y la publicidad. Se trata entonces de pensar bajo la nueva luz de la multiplicidad de dimensiones de la cuestión ciudadana, el problema de la articulación entre política y economía, un viejo tema que sin lugar a dudas implica la invocación de viejos fantasmas.

Para decirlo brevemente: no se responde a la demanda de ciudadanía de las mujeres, las etnias subalternas, los sujetos portadores de otras orientaciones sexuales, garantizando su expresión verbal, sino realizando sus contenidos. Las estrategias de desasimilación entre economía y política, la culturalización de la problemática de la ciudadanía, neutraliza su politicidad, convoca a ignorar la necesidad de que los derechos estén garantizados desde el estado, desde la instauración de un espacio de seguridad jurídica que garantice que el goce de derechos sea independiente de los privilegios obtenidos como miembro del mercado. Tal vez cabría recordar que la ciudadanía en su sentido más elemental, a la vez que implica la sustitución de la figura del súbdito por la del ciudadano (esto es aquel que goza de derechos iguales, no de privilegios, aquel que no está sometido a la voluntad arbitraria de alguno, sino al imperio abstracto de la ley), requiere de condiciones de inserción económica y no sólo simbólica sobre las que se sustente la autonomía. El goce de derechos por parte de los y las beneficiadas como miembros del club del mercado los convierte en burdos privilegios.

2. Debates a propósito de la ciudadanía: contractualistas y comunitaristas

El tema de la ciudadanía ha conocido en los últimos tiempos una suerte de explosión⁸, debido en buena medida al auge de la cuestión de la democracia. La multiplicidad de abordajes existentes, tanto los procedentes del campo de la filosofía como de la teoría política, suponiendo que fuera posible establecer una escisión taxativa entre ambas, hacen sumamente dificultoso el trazado de un recorrido relativamente inteligible, una suerte de mapa a partir del cual orientarse. Y es que el campo está cruzado por interrogaciones sumamente complejas. Por una parte, la cuestión de la ciudadanía aparece ligada al problema de los derechos individuales. Por la otra, a los modos de ejercicio de esos derechos a partir de los lazos de pertenencia a una comunidad particular.

El debate entre contractualistas y comunitaristas dentro del campo de la tradición anglosajona parece ilustrar de un modo claro, aunque tal vez un tanto simplificado, los dilemas actuales de la ciudadanía.

La cuestión del retorno del contrato constituye, desde mi punto de vista, una respuesta a los dilemas y tensiones planteados por las actuales condiciones materiales de existencia. Es decir, si el contrato retorna, no es sólo en función de la necesidad de establecer un ajuste de cuentas con la herencia de la ilustración. Si vuelve, es porque constituye tal vez la forma más acabada de teorización del orden establecido. Como alguna vez dijera Marx, si el mundo se ve invertido, es porque lo está. Si los dilemas del orden establecido bajo el triunfo del neoliberalismo son la escisión entre economía y política, y a la vez el sordo dominio de la economía sobre la política, que hace decir a Fitoussi y Rosanvallon: “Hoy, luego de quince años de transición hacia la economía de mercado que la globalización hace irreversible... el mercado impone las transformaciones sociales que la política se aplica a llevar a cabo: la intendencia política acata”⁹, entonces, ¿qué mejor representación del orden político que la proporcionada por un modelo explicativo que, a la vez que se articula sobre la organización capitalista de las relaciones sociales, elude toda referencia a la economía?

Bajo el triunfo político y económico del neoliberalismo, el mundo se presenta ante los sujetos como un orden abstracto, organizado por una legalidad impersonal. El orden contractual obedece no sólo a la lógica autónoma de la política, como muchos de sus teóricos pretenden. Aún cuando reprimida, la economía deja sus marcas definitivas sobre el campo de la política. Dice Toni Negri: “El capitalismo alcanza su mayoría de edad cuando automatiza lo que en el período de la acumulación originaria era simple expropiación arbitraria, desposesión salvaje... La normalidad sucede a la anomalía, la legitimidad a la ley de la jungla, la plusvalía al robo. Todo es conforme a la ley, conforme al valor, y el ciclo de la reproducción se basta por sí solo, con muda constricción, para garantizar su continuidad ampliada”¹⁰.

La expulsión de las relaciones sociales, la exclusión de las determinaciones efectivas de los sujetos reales, posibilita una representación del orden político como un asunto de racionalidad, consenso, legalidad. No se trata, obviamente, de unificar bajo el mismo rótulo a todos los liberales, ni de acusar de mala fe a quien, como Rawls, no ha dejado de abogar por la justicia y la equidad en un momento en el que las voces que se alzan en tal sentido son más bien escasas, sino de mostrar cuáles son las condiciones que posibilitan la asociación, a primera vista espúrea, entre la cuestión de la ciudadanía, el contrato y los derechos, con el desinterés neoliberal por las condiciones de ciudadanía de los excluidos. En pocas palabras: la escisión entre economía y política convierte a los teóricos del contrato en liberales ilustrados, seguramente bien intencionados y progresistas, pero cada vez más impotentes para articular la teoría a los procesos efectivos, cada vez más impotentes para detener la avanzada de la nueva derecha, ese enemigo que no ha dejado de vencer¹¹.

La cuestión del retorno del contractualismo plantea no pocos dilemas. Por una parte proporciona una descripción sin dudas inmejorable de la posición de la política, constituye una ficción que sustituye las relaciones reales entre los sujetos por relaciones inscriptas en un orden abstracto y universal, indica los modos de articulación de los sujetos individuales al orden político y la ineludible necesidad de derechos formales como una instancia inapelable en la constitución de la ciudadanía.

Marca con nitidez aquello que es imprescindible en la organización del orden político, a saber: la instauración de un espacio de universalidad y de derecho en el cual dirimir las diferencias entre los múltiples sujetos reales que el orden político debiera incluir.

Indudablemente, la seducción que la figura del contrato ejerce sobre otras tradiciones teóricas se debe a cuánto de emancipatorio contuviera en los momentos fundacionales de la modernidad, a sus ambivalencias y sus esquizias, a las brechas por las cuales, a partir de las promesas de libertad e igualdad, fuera posible el ingreso de las demandas de los excluidos. Sin embargo, es también necesario, como indica Marramao, “.....no dejarse llevar por la tentación de convertir el primado de la política en una nueva filosofía... Lo político no constituye el cenit de un supuesto movimiento ascendente del proceso social, sino el modo de ser del proceso mismo entendido en toda su integralidad”¹². ¿Por qué negarse a aceptar todas las dimensiones del análisis contractualista? ¿Por qué insistir sobre lo denegado, a saber, la articulación entre economía y política, entre política y sociedad civil como lugar dilemático de la teoría del contrato? En primer lugar, indudablemente, como hemos dicho ya antes, porque a la vez que seculariza las bases del ejercicio de la autoridad, el contrato encubre la violencia y la dominación presentándolas bajo la forma de la libre aceptación. Sin lugar a dudas: “La expulsión de la materialidad, y la tendencia contractualista a plantear el asunto desde la antinomia formalización del pacto-naturalización de las condiciones de la sociedad civil, presenta un hiato inconciliable. En ese hiato anidan las críticas: socialistas y feministas lo han señalado con insistencia. El contrato encubre las formas de dominación y el ejercicio de la coacción, invistiéndolas bajo la forma de libre aceptación. El contrato de trabajo encubre la explotación. El contrato sexual encubre la opresión de las mujeres. Aún más, la historia del contrato social denegó la historia del contrato sexual”¹³.

De las antinomias del contrato no sólo surge la crítica comunitaria, discurso intermitente, como indica Michael Walzer, transitorio pero de seguro retorno, sino los conflictos entre los propios liberales¹⁴... Mal que les pese a algunos de ellos, el liberalismo no sólo es sinónimo de emancipación humana, racionalidad y derecho, lo es también de la crítica de la nueva derecha a la ciudadanía. Dice Carlos Thiebaut: “Lamentablemente, y una vez perdidas -excepto, sorprendentemente, en el ámbito anglosajón- las connotaciones progresivas que el término tuvo otrora entre nosotros..., el término tiende a entenderse, desde la teoría económica y sus avatares, en el sentido de lo que el lenguaje político cotidiano llama ‘neoliberalismo’. Este término se convierte en muchas expresiones del imaginario cultural, incluso en antagónico de las mismas ideas que el liberalismo filosófico y político defendieron: la dignidad y la libertad humanas, la solidaridad o la igualdad”¹⁵.

Aún suponiendo que aceptáramos sin sospechar en absoluto de las razones por las cuales el liberalismo se aproxima al neoliberalismo sobre este fin de siglo, es decir a una posición teórica y política que pone en dudas el derecho liberal a tener derechos, una de las buenas razones para discutir con los liberales a secas es porque re-conducen una discusión que debiera inscribirse en torno a la desnaturalización del orden capitalista establecido, hacia el asunto de los valores y las virtudes ciudadanas.

La negativa a poner en tela de juicio el orden económico construido por el capitalismo, y en ese sentido la negativa a ahondar en las esquizias del contrato, tiende a naturalizarlo y deshistorizarlo. Mientras discutimos acerca de la ética los neoconservadores, también hijos del liberalismo, aunque económico y no político, afirman con crudeza que la ciudadanía como una condición política y social depende de la capacidad de los sujetos para ganarse la vida. Los individuos deben, pues, ser capaces de bastarse a sí mismos: “El no poder satisfacer las obligaciones comunes es un obstáculo para la pertenencia a la sociedad tan grave como la ausencia de derechos iguales”¹⁶. El mercado decide, entonces, la suerte que corresponde a cada uno, que deberá compensar las desigualdades iniciales con iniciativa individual y competitividad.

Los contractualistas, por su visión consensualista de la sociedad y por la ceguera frente al tipo de relación que el orden capitalista construye entre economía y política, tienen una fuerte incapacidad para advertir los conflictos que no puedan resolverse por la vía de la interacción comunicativa, y para discutir a fondo las condiciones materiales de los procesos de ciudadanía o de ingreso al orden del contrato. Es verdad que una instancia normativa es necesaria, una idea reguladora acerca de la sociedad deseable, una utopía que mueva el deseo. Indudablemente es necesaria la construcción de una utopía ciudadana en la cual cada uno de nosotros y nosotras pueda ser dueño de su razón y su voluntad, esto es, un sujeto “liberal, poscreyente, reflexivo, capaz de tomarse el mundo moralmente en serio... alguien que se piensa a sí mismo en función de pensar desde la perspectiva de otro diferente, poniéndose en su lugar”. Sin embargo, es también necesario hacerlo desde el conjunto de condiciones materiales de existencia que constituyen a ese ciudadano como sujeto.

Los comunitaristas han insistido, a diferencia de los liberales, no tanto sobre las virtudes necesarias o los dispositivos procedimentales, sino más bien sobre las condiciones bajo las cuales los sujetos “diferentes” se incorporan a la ciudadanía.

En buena medida la crítica comunitarista nace también de las esquizias del contrato. La escisión entre sociedad civil y sociedad política, ligada indudablemente a la cuestión de lo que Bobbio ha llamado una de las dicotomías exhaustivas de la teoría política, a saber, la división entre público y privado, constituyó uno de los criterios de delimitación de lo político. Lo privado incluye no sólo los intereses económicos de los sujetos, su forma de inserción en el proceso de producción y

reproducción de la vida misma, sino además el conjunto de relaciones que los ligan a otros sujetos en el espacio doméstico, las creencias particulares, las prácticas e identidades sexuales y raciales. Es decir, desde un punto de vista estrictamente liberal, que todo cuanto es real constituye un espacio no sólo en principio excluido, sino, en sentido estricto, impolítico. El resquebrajamiento de las fronteras entre lo público y lo privado, no sólo a partir de la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo y de su salida masiva de la reclusión doméstica obligatoria, sino también a partir de la politización de cuestiones que como la orientación sexual, la violencia doméstica o el aborto eran considerados asuntos estrictamente privados y personales, puso a la orden del día las marcas duraderas que las diferencias “políticamente irrelevantes” producen sobre los sujetos en orden a su incorporación al espacio público en cuanto trabajadores o ciudadanos. Sobre este terreno se ha construido la crítica comunitaria, terreno ambiguo por cuanto remite a los procesos de inculcación de la cultura, a la cuestión de la relación entre culturas dominantes y subalternas, al tema de la relación entre política y subjetividad en términos diferentes del “individuo sin atributos” que parece encarnar el individuo liberal, para ocuparse de la relación entre el ámbito público y un sujeto marcado por su historia previa, su pertenencia étnica, su sexo.

Si bien hablar en términos generales de la crítica comunitaria tiene sus riesgos, la oposición entre contractualismo y comunitarismo puede constituir una taxonomía útil, aun cuando haya de mi parte no pocas reservas. Respecto de las objeciones podría decir que por una parte se arriesga a borrar, bajo un rótulo común que muy probablemente sea sólo compatible con la tradición anglosajona, críticas que anidan en conflictos, posiciones, determinaciones históricas, ángulos críticos muy diferentes entre sí. Sin lugar a dudas, como indica Joelle Affichard a propósito de las diferencias entre Francia y Estados Unidos, “En la tradición de integración en el estilo anglosajón... las comunidades con sus diferentes valores están destinadas a jugar un papel esencial en la integración, y las minorías tienen de ese modo una existencia legítima en el espacio público”¹⁷. Por otra parte, la recurrencia de la dicotomía en la bibliografía reciente autoriza de algún modo el uso¹⁸...

Entonces, simplificando y aceptando que lo hacemos, la crítica comunitarista se liga a la tensión entre un orden abstracto y globalizado, un orden en el cual el nuevo derecho internacional ha cobrado sentido en la medida en que se liga a la organización material del mundo, y las marcas que la pertenencia a una cultura, una etnia, un sexo determinado imprimen sobre los destinos no sólo individuales sino también grupales de los sujetos.

La cuestión de la igualdad se vuelve revulsiva en las sociedades complejas. Por una parte el desideratum igualitario se instala como idea reguladora cuyo potencial crítico y negativo no podemos abandonar. Sólo en las sociedades que se proclaman igualitarias la diferencia, transformada en criterio de exclusión, se convierte en una paradoja. La exclusión pierde fuerza y naturalidad. Por otra parte, el estallido de las diferencias, la politización de un conjunto de comportamientos, prácticas, problemáticas que la visión abstracta recluía en los límites de la privacidad, ha producido no sólo una conmoción de la noción de universalidad, sino una permeabilidad mayor, que pone en crisis la noción misma de lo político. Aún más. La cuestión de los diferentes se instala en un momento en el que las desigualdades no han cesado de crecer, tanto como para que Joelle Affichard constate que la discusión sobre la desigualdad en los ‘90 ha cambiado radicalmente. El asunto no es sólo el de la desigualdad a secas, sino más bien la pregunta acerca de cuál es la relación que existe entre desigualdad y exclusión. La exclusión ¿es una forma radical de la desigualdad, o algo diferente?

El asunto, a mi entender, radica en que mientras la exclusión hace referencia a la satisfacción de necesidades mínimas (aquellos derechos que eran considerados como indispensables en relación con la condición ciudadana, es decir, la inserción social en términos de trabajo, salario, salud, educación, seguros jubilatorios), la cuestión de la diferencia en cambio se inscribe en el proceso de disolución de los antagonismos clásicos al interior de las sociedades tardo-capitalistas. Si la cuestión de la exclusión convoca a los liberales a la estigmatización de los excluidos, la cuestión de la diferencia no está libre de dificultades. La tolerancia liberal hacia los diferentes exige de la consideración de la diferencia como simple diversidad. Dice Sheldon Wolin: “La diversidad es débilmente democrática: reconoce la mera desemejanza. Se podría decir que su padrino intelectual es John Locke en su *Letter on Toleration*. Enfrentado a la diversidad de visiones de los grupos religiosos adoptó una táctica que reducía el poder a religión organizada... la religión era ante todo una cuestión de creencias individuales y no de representaciones colectivas”¹⁹.

El asunto central para los comunitaristas es el de las diferencias. Ante ello podemos mantenernos escépticos e indicar, como por otra parte lo hace Jameson, que la atención a las diferencias grupales que encarnan los nuevos movimientos sociales y su problemática de índole más bien cultural, es en definitiva tolerable para el capitalismo. Claro, a condición de que las diferencias sean concebidas como meras segmentaciones en la aparente diversidad de mercancías culturales. Sin embargo, también la explosión de las diferencias como lugar de constitución de nuevas identidades políticas puede verse como un síntoma, una crítica en acto del presente que procura borrar en la abstracción universalista del nuevo derecho internacional, o en la suerte del individuo sin atributos frente al mercado, las pertenencias concretas de los sujetos sociales. En pocas palabras, la cuestión acerca de la politización de diferencias culturales, étnicas, sexuales, constituye un filo delgado donde puede estar gestándose una forma diferente de la política. También, y de allí los recaudos, sólo un signo de nostalgia

por el orden pre-moderno de la comunidad, como consuelo y refugio ante la intemperie abstracta y arrasadora del presente que vivimos sin cuestionar a fondo el orden capitalista que lo produce.

En última instancia, lo que a menudo borran los comunitaristas es cualquier hilo de filiación que pueda conducir a una cierta articulación con el marxismo. No está de más recordar que si el esquema dual del conflicto social no es hoy representativo, la multiplicación de sujetos diseminados, o la “hiperpolitización de la deconstrucción”²⁰ a la que apela Chantal Mouffe, no es sino una multiplicación impotente de lo político. No se accede a la multiculturalidad o a un mundo bigenérico garantizando la expresión verbal de las diferencias, buscando la legitimidad de los puntos de vista teóricos de los estudios culturales, escamoteando el carácter históricamente determinado de las múltiples contradicciones que hoy agitan lo social. La remisión de la cuestión de las diferencias a un asunto que se dirime exclusivamente en el orden del discurso, la supresión de toda referencia a las diferencias históricas, la eliminación de toda vinculación con la emergencia de nuevos sujetos políticos y sociales con los distintos ciclos del capitalismo, la homogeneización de discursos sumamente diferentes con genealogías y problemáticas distintas bajo el rótulo de post-coloniales, la supresión de toda referencia a los sujetos, sus luchas y sus historias en esos procesos, promete una politización que resulta finalmente escamoteada.

El asunto de la diferencia, de las determinaciones reales de los sujetos, no puede ser independiente del proyecto, tal vez excesivamente clásico y político, de construcción de un bloque histórico y del radical cuestionamiento de la inevitabilidad del capitalismo. De allí mi resistencia a aceptar para el conflicto de la diferencia denominaciones tales como “comunitarismo”, que rechazan toda perspectiva de análisis que implique una referencia al punto de vista de la totalidad. Obviamente no se trata de totalizaciones sistemáticas, sino de una perspectiva heurística de análisis que permita advertir las relaciones que articulan lo económico, lo social y lo político en un momento histórico determinado, de una mirada que permita descifrar en el presente las huellas del pasado.

La sola apelación a la comunidad, a la diferencia, a la multiculturalidad, sin hacer referencia a la desigualdad y la exclusión económica, corre el riesgo de constituir una aceptación de una posición subordinada y subordinante a partir de la cual se nos invite a aceptar mansa y blandamente en los márgenes cada vez más estrechos que ofrece el sistema, lo cual sólo es posible para aquellos a los que en esto no les va la vida.

Aún más. El retorno a la comunidad, entre nosotros, en el marco de una tradición política muy diferente de la anglosajona, puede sospecharse a menudo como simple delegación en la sociedad civil de las responsabilidades sociales de las que el estado ha desertado. Posibilidad de participación, es verdad, pero con escaso poder de decisión.

Existen desde mi punto de vista al menos dos buenas razones para articular la potencialidad crítica que los diferentes encarnan a un punto de vista marxista. Por una parte, la irreformabilidad del capitalismo. Por la otra que, como dice Atilio Borón, la teoría marxista ha implicado no sólo una formidable potencialidad crítica de lo real dado como inmodificable, sino que “...incluso un acérrimo crítico del marxismo como Leopold Von Mises ha observado que el socialismo, ampliamente definido, fue un movimiento que, como ningún otro, logró concitar la adhesión de un grupo tan heterogéneo de hombres y mujeres de las más diversas condiciones sociales y superior inclusive a la misma universalidad alcanzada por el cristianismo”. Según este autor se trata del “más potente movimiento de reforma jamás conocido en la historia, la primera tendencia ideológica no limitada a un segmento de la humanidad sino que es apoyada por gentes de todas las razas, naciones, religiones y civilizaciones”²¹.

3. Una encrucijada de diferentes: la ciudadanía feminista

Procuraré, en este apartado, trabajar sobre la cuestión de la ciudadanía de las mujeres teniendo en cuenta, por una parte, los dilemas de la ciudadanización de los diferentes, pero también las formas desiguales bajo las cuales se realiza la incorporación de las mujeres como sujetos de derecho en las democracias actuales en función de la peculiaridad de las historias nacionales y de las marcas que esas historias han impreso sobre el colectivo de mujeres.

Se trata por una parte de tener en cuenta que, si el problema de la ciudadanía ha devenido una cuestión internacional - internacionalización de derechos, internacionalización de mercados, sensibilidad ante las diferencias-, como bien dice Rosi Braidotti, “Antes de devenir ciudadanas del mundo, deberíamos, tal vez, aclarar nuestros modos de pertenencia, compromiso e implicación en nuestras culturas nacionales”²². Se trata también de interrogar acerca de la articulación entre teoría y política, acerca de los límites legítimos entre economía y política, entre consideraciones descriptivas y normativas en un campo de reflexión que está tensado por la pretensión de interpretar el mundo para transformarlo bajo condiciones en las cuales el vínculo entre teoría y política se ha inestabilizado.

Si bien existen un conjunto de problemas políticos que nos afectan a todas las mujeres, la forma bajo la cual nos afectan y las maneras de teorizarlos implican desde mi punto de vista una especial atención a las determinaciones que la historia ha

impreso sobre la forma de plantearlos: es neurálgica la consideración de la conexión entre formas de la política y perspectiva teórica.

Por una parte, la cuestión de la ciudadanía para las mujeres se instala en la Argentina con el retorno de la democracia. Las condiciones bajo las cuales los temas ligados a la ciudadanía mujeril ingresan como una problemática específica en la agenda política están cruzadas por un haz de tensiones contrapuestas. El país volvía de la noche del terror envuelto en aires de pesadilla, una pesadilla que no ha cesado de atormentarnos desde entonces. El terrorismo de estado y la fuerte reconversión económica producida por la dictadura dejaron marcas duraderas sobre lo que metafóricamente, y tal vez no tanto, podríamos llamar el cuerpo social.

En pocas palabras, ¿a qué obedece la preocupación por la ciudadanía de los diferentes en un país en el cual las desigualdades no han dejado de crecer? ¿Por qué la insistencia, tal vez un poco machacona, en la especificidad y diferencialidad de la ciudadanía de las mujeres, en una encrucijada en la que el asunto de la diferencia puede ligarse a una problemática absorbible para el capitalismo? ¿Qué hace de la cuestión de la ciudadanía un punto relevante para las políticas feministas?

Si 1976 marca un hito en la historia nacional, 1983 constituye también el comienzo de un período peculiar. La cuestión democrática, la preocupación tanto en el campo político como teórico por resolver asuntos estrictamente procedimentales ligados al funcionamiento de la democracia era, y es aún, mal que nos pese, un asunto urgente. La baja cultura institucional, una historia de golpes militares como forma de alternancia del poder político, un aparato represivo intacto, una tradición política autoritaria, constituyeron la herencia del nuevo gobierno democrático. A ello se suma la centralidad adquirida por el asunto del derecho en una sociedad en la cual todos los derechos habían sido sistemáticamente violados.

La cuestión del derecho merece un breve excurso. Si bien el orden de los derechos ha sido interpretado muchas veces como simple mascarada del orden burgués, la experiencia de la desaparición de personas, la fragilidad de los mecanismos procedimentales de la democracia, la fragmentación de la legalidad en una sociedad en la cual la arbitrariedad en el ejercicio del poder y la imposición de una lógica particularista en el manejo de los asuntos públicos, bastan para hacer necesaria su consideración como un punto relevante en el debate. En ese sentido, el asunto de la ciudadanía en términos de “derecho a tener derechos” es un problema político prioritario.

La controversia en torno a los derechos remite a una doble cuestión. Por una parte, al grado de abstracción y formalización necesario como para considerar a un sujeto como sujeto de derechos, y por la otra a la abstracción como condición de la inscripción en el orden de la ley. Las homologías que pueden trazarse entre las metáforas de Rousseau y las de Freud no obedecen a la casualidad. Ambos relatos, como por otra parte lo ha señalado Carole Pateman, narran la historia de la sustitución del derecho parterralista por el derecho fraternal propio de las sociedades modernas²³. El ingreso a la sociedad humana, tantas veces metaforizada como un cuerpo, se constituye a partir de la renuncia al cuerpo real. Sólo como sujeto de derecho un sujeto es existente para el cuerpo social, y sus actos sancionados con la fuerza de la ley que instauro lo permitido y lo prohibido. Ello a la vez faculta para la realización de una inmensa gama de acciones. Quien no entre en el orden de la ley está por fuera del orden humano. Dios o bestia, su lugar es el del extranjero. En la Argentina del subversivo apátrida, pura carne innominada, excluido hasta tal punto de la sociedad humana que la condena incluyó la negativa a los rituales del duelo que sella, con una ceremonia de adiós, la muerte humana.

Si las mujeres hemos sido consideradas durante tanto tiempo como extranjeras de la política, es precisamente en razón de esa diferencia que hace de la bipolaridad naturaleza-cultura un punto recurrente cuando de las políticas de las mujeres y su ciudadanización se trata.

Venimos a demandar como derecho aquello que es inherente al cuerpo real, a la inmediatez de la naturaleza, al borde entre naturaleza y cultura, donde se juega qué son la vida humana, el sexo, la sucesión de las generaciones.

Y bien, la cuestión de los derechos ciudadanos de las mujeres en la Argentina se inscribe en ese complejo marco de problemas. En primer lugar, la cuestión de los derechos ha cobrado relevancia a partir de la coyuntura internacional, dado que existen nuevas regulaciones a las relaciones entre los individuos que proceden de organismos internacionales. Por otra parte, bajo las actuales condiciones políticas, la cuestión de la institucionalidad, el derecho, la legalidad, constituyen instancias universalizadoras indispensables en una sociedad amenazada no sólo por la exclusión social, sino también por la conversión de los sujetos en súbditos más que en ciudadanos. Finalmente, se trata de la conquista de derechos que consideren la sexuación de los sujetos como inherente a su condición ciudadana. Si la ciudadanía se construye sobre uno solo de los cuerpos sexuados de la humanidad, excluirá irremediamente a las mujeres. La conquista de derechos con relación al propio cuerpo, o para decirlo brevemente, el derecho ciudadano a decidir sobre sí, constituye un punto estratégico en relación a la conmoción del orden patriarcal.

Aún hay otras razones para ello, y específicamente en lo que a las feministas y al movimiento de mujeres en la Argentina se refiere. Si por una parte la cuestión de la ciudadanía está investida de significado estrictamente político, por

cuanto se trata de una estrategia ante el amenazante retorno de formas de ejercicio del poder que consideran a los sujetos en tanto súbditos, por la otra la tendencia a restringir la noción de ciudadanía a su dimensión exclusivamente política (un buen antídoto sin lugar a dudas contra la “inflación normativa del concepto”) corre el riesgo, bajo protestas de realismo, de predicar una definitiva subordinación de la política a la economía. Para Danilo Zolo, por ejemplo, los derechos lo son sólo del individuo, y “la ciudadanía produce desigualdad y libertad del mismo modo que el mercado genera desigualdad y riqueza”²⁴. La ciudadanía, en ese caso, obedece a las reglas del mercado. Por decirlo irónicamente, será ciudadano/a, pues, quien disponga de suficientes recursos como para no necesitar derechos.

La aceptación plena de las premisas liberales e individualistas en relación a la ciudadanía conducen, mal que le pese a Zolo, a predicar, sin saberlo y probablemente sin desearlo, un retorno a la barbarie. Efectivamente, una de las tensiones de la ciudadanía es precisamente la de requerir de un mínimo de inserción con vistas al goce de derechos. De allí la importancia de tener en cuenta la tensión, y no la mutua exclusión, entre economía y política.

La consideración puramente política de los derechos deriva en su configuración como privilegios. En la Argentina, por ejemplo, la adquisición de derechos generizados se produjo bajo el signo del triunfo político y económico del neoliberalismo. El desfondamiento de las condiciones materiales de acceso efectivo a la ciudadanía priva a algunas incluso del derecho a tener derechos. El dilema entre la excepción y la regla retorna como un viejo asunto para la teoría y las prácticas políticas feministas en un país donde las desigualdades sociales se han profundizado. Si por una parte, entonces, la conquista de derechos civiles para las mujeres (a diferencia de lo que sucede en el caso del feminismo norteamericano) constituye un objetivo político de las feministas, es también claro que con ello no basta. Derechos civiles sin políticas públicas, derechos civiles sin garantía de un mínimo de inserción, son en realidad privilegios para pocas.

Por otra parte, sin el derecho muchas mujeres abortan, y algunas, las beneficiadas por el mercado que dispensa riqueza y pobreza, como dice Zolo, no mueren, no al menos de abortos mal practicados, pero sus actos constituyen no sólo privilegio, sino el objeto de secretos. No secretos de aquellos que protegen la intimidad, sino de esos inconfesables de los que ha estado poblado por siglos el mundo de las mujeres. Inscribir nuestros derechos en el orden de la ley es un objetivo para una política feminista.

Si he de decirlo seriamente, es verdad que desde el advenimiento de la democracia se ha producido un proceso de ciudadanía para ciertas mujeres. Pero las ciudadanizadas no son sino aquellas que en razón de su condición previa podían no sólo portar esos derechos, sino también reclamarlos. Para las otras, las excluidas por el mercado, están las cada vez más fragmentarias políticas sociales en el marco de una situación de creciente corporativización tanto de la economía como de la política. La intensificación de la extracción de excedentes, la expulsión de miles de personas del mercado de trabajo, la conversión del estado en “estado predatorio”, que ya no garantiza la ciudadanía de los sujetos sino que es condición para el saqueo del excedente societario, hace necesaria una consideración simultánea de lo que Marshal llamaba las tres dimensiones de la ciudadanía: derechos civiles, sociales y políticos.

El dilema es pues aceptar que la lucha por la ciudadanía de los diferentes, en este caso las diferentes, nosotras, las mujeres, se inscribe en condiciones que no elegimos. Luchamos por una ciudadanía que tal vez no se diseñó para nosotras y que muy probablemente no nos contemple plenamente. Pero la alternativa es aceptar el grado de renuncia y abstracción que esto implica, o realizar una política de subjetividades desgarradas, marcada por el anhelo, esta vez sí esencialista de hallar en el retorno a la esencia perdida de la feminidad el refugio ante la inclemencia del capitalismo. Si, como dice Françoise Collin, quien tiene el poder puede deconstruirlo, quien jamás lo tuvo tiene por objetivo político conquistarlo. La cuestión de la ciudadanía de las mujeres ha de aceptar grados altos de abstracción y ha de considerar también no sólo las tensiones de la diferencias, sino las mucho más duras antinomias de la desigualdad.

Probablemente mi posición implique una elección tal vez demasiado fuerte en favor de la igualdad, pero parto de la convicción de que es preciso actuar a partir de los medios de los que se disponga para comenzar a modificar la situación de las mujeres. Ello, obviamente, no sin recaudos. La diferencia sexual es y no es política, lo cual nos conduce inevitablemente a estar presentes para obtener resultados que dejan siempre un exceso, un plus sin cubrir, un resultado que, como dice María Luisa Boccia, hace perfectamente visible la excentricidad y la no-inscripción en el orden político de nuestra propia subjetividad.

La cuestión de la ciudadanía de las mujeres plantea sin lugar a dudas un problema para el que no hay una respuesta teórica definitiva. Sólo tanteos conceptuales provisorios, apenas bosquejados en función de la emergencia de nuevas determinaciones y contradicciones en el territorio incierto que limita la subjetividad individual y la constitución de un sujeto político que ya no será uno. Por una parte, se inscribe indudablemente en el estallido de diferencias y reclamos específicos no reducibles a la unidad de “un sujeto”. Por la otra, no puede dejar de atender a los procesos generales, a los aspectos más abstractos y, por utilizar una expresión tal vez muy pasada de moda, estructurales, de la inserción mínima de los sujetos en la sociedad.

Si es indudable que la cuestión de las diferencias ha cobrado visibilidad y relevancia, lo es menos que estas demandas puedan alcanzar un grado de formulación política suficiente como para adquirir fuerza e instalarse en el espacio público articulándose a los conflictos que hoy se juegan en el campo social y económico, es decir, al viejo conflicto de clases, que no por innombrable ha dejado de existir. La desarticulación de las demandas del campo del conflicto social, la apelación a identidades comunitarias o a diferencias culturales o sexuales, la fragmentariedad de los reclamos, muchas veces concluyen en la aceptación, como non plus ultra, de la enunciabilidad de una palabra diferente en un clima de impotencia política. c

Notas

1 Jean Paul Fitoussi, Pierre Rosanvallon, *La nueva era de las desigualdades*, Bs. As., Manantial, 1997.

2 Fitoussi y Rosanvallon. indican que este tiempo está marcado por dos procesos heredados de la modernidad, por una parte la tendencia a la internacionalización de la economía, por la otra un creciente proceso de individualización de los destinos con su ambigua carga de inseguridad y potencial emancipatorio. La tensión produce un oscurecimiento en la legibilidad de lo social. Las viejas categorías de lectura se muestran impotentes a la hora de descifrar una sociedad que ha perdido homogeneidad

3 Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Para una crítica de la violencia*, México, Premia, 1982, p. 108 s.

4 Cfr. Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1958, p. 36 s.

5 No trato de indicar que tal fuera la posición de Thompson. Tanto éste como Raymond Williams procuraban escapar a la reducción de la ideología y los productos culturales a la condición de meros reflejos de la base. Sin embargo las tendencias más recientes en los llamados estudios culturales tienden a olvidar este origen, como dice David Morley “... O’ Connor señala que uno de los rasgos definitorios de la apropiación de los estudios culturales británicos en los Estados Unidos (y su difusión por las academias periféricas, cabría agregar) consistió en perder el sentido del arraigo de los procesos de comunicación en la reproducción social y en la política”, en David Morley, *Televisión, audiencias y estudios culturales*, Bs. As., Amorrortu, 1996, p. 17

6 Jean Paul Sartre, “Prefacio”, en Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Bs. As., FCE, 1974, p. 8 s.

7 Rossana Rossanda, *Las otras*, Barcelona, Gedisa, 1982, p. 39

8 El estado de la cuestión presentado por Will Kymlicka y Wayne Norman, “El retorno del ciudadano. Un revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, *Agora*, N° 7, invierno de 1997 proporciona un mapeo de las cuestiones del debate actual. Se señalan en el texto algunos de los temas fundamentales, como la crítica de la nueva derecha a la llamada concepción pasiva de la ciudadanía, el desplazamiento de las preocupaciones de los liberales desde los asuntos procedimentales a la necesidad de las virtudes cívicas, y las demandas específicas de las llamadas minorías.

9 Fitoussi y Rosanvallon, *Ibidem*, p. 119.

10 Toni Negri, *Fin de Siglo*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 21

11 Los filósofos suelen decir en artículos periodísticos, de forma manifiesta, cosas que sonarían excesivamente brutales en el mundo académico. Richard Rorty, en un artículo publicado en *Clarín*, en agosto de 1996, titulado “La filosofía y los peligros del siglo XXI” dice : “El problema es que las desigualdades actuales en los niveles de vida no se puede reconciliar con una política socio - económica genuinamente internacionalista ... quienes toman las decisiones económicas.... sostienen que los trabajadores en las democracias industrializadas deben ajustarse los cinturones para ser competitivos con los trabajadores en Singapur o Taiwán... Santurronamente se proclaman interesados en justicia a nivel global. Pero hablar así de justicia suena como una excusa para traicionar a sus compatriotas...”. Con su agudo sentido práctico y un realismo político si se quiere excesivo, dice aquello que Rawls jamás aceptaría : la democracia sólo es practicable en el occidente rico, y así no sólo es, sino debe ser. Las desigualdades son necesarias ... fuera de las fronteras de Estados Unidos, y tal vez también dentro, dado que los pobres, los chicanos, los chinos y los negros no pueden asumir las responsabilidades exigibles a un ciudadano. Si por una parte el pragmatismo de Rorty recuerda sanamente los límites de la razón, por la otra tal vez implica una confianza excesiva en el efecto de mostración del “sueño americano”, producto del esfuerzo y el mérito, para generar los consensos y compromisos de corto plazo en los que consiste, desde su posición, toda política.

12 Giacomo Marramao “ Dialéctica de la forma y ciencia de la política”, en *Teoría marxista de la política* , México, Cuadernos De Pasado Y Presente, 1981 p. 26

13 Alejandra Ciriza , *El Rodaballo*, Año 3 nº5, verano de 1996-97.

14 Michael Walzer, “La crítica comunitarista al liberalismo”, *Agora* Nº 4.verano de 1996. P. 53.

15 Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 31.

16 Will Kymlicka y Wayne Norman, *Ibidem*, p. 10

17 Joelle Affichard y otros , *Pluralismo y equidad. La justicia social en las democracias*, Bs. Aires, Nueva Visión, 1995, p. 15.

18 Hacen referencia a la dicotomía contractualistas / comunitaristas Walzer y Wolin, lo cual no es de extrañar por cuanto responden a términos aceptados en el campo intelectual anglosajón, pero también Carlos Thiebaut y Joelle Affichard, aun cuando estos últimos deban aclarar de manera más o menos expresa que la distinción cobra , para la tradición continental europea otros sentidos. En mi caso el uso es... simplemente tentativo y si se quiere vigilante. Me temo que, cuando se recurre, y con no poca la frecuencia, a la peculiar interpretación norteamericana de una serie de debates en el campo de la filosofía y la teoría política o feminista se olvida que las formas de lectura se inscriben en campos de problemática. Si es verdad que las categorías teóricas no tienen marcas nacionales, también lo es que cuando de conceptualizar se trata se han de tener en cuenta las determinaciones impuestas por la clase de interrogantes a los que se buscaba responder, y las condiciones bajo las cuales esos interrogantes cobran relevancia a partir de selecciones que no son sólo teóricas. Suponer que la teoría responde sólo al impulso de responder las preguntas de otra o la propia teoría no es sino una versión más de aquella famosa tesis según la cual las ideas vienen de otras ideas, y no de las condiciones prácticas y políticas, de los límites y presiones que el campo del poder estatuye para lo formulable bajo la forma de discurso teórico en el campo intelectual.

19 Sheldon Wolin, “Democracia, diferencia y re - conocimiento”, en *La política*, Nº1, primer semestre de 1996, p. 154.

20 Chantal Mouffe (comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*, Bs. As., Paidós, 1998

21 Atilio A. Boron, “El Manifiesto Comunista, hoy: lo que queda, lo que falta, lo que ya no sirve”, mimeo

22 Rosi Braidotti, “Théorie des études féministes: quelques expériences contemporaines en Europe”, *Les cahiers du grif*, Nº 40, Automne, 1990.

23 Pateman ilustra la diferencia entre el patriarcado clásico y el moderno a través del análisis de la polémica entre Robert Filmer y John Locke . Mientras para Filmer el poder político deriva del poder procreativo del padre, Locke escinde familia y política. En el primer caso la familia, y la autoridad ejercida por el padre y esposo proporcionaba la metáfora para explicar la forma de ejercicio del poder político, en el segundo la familia es un espacio separado, discontinuo respecto del mundo de la política. A diferencia de la autoridad paternal, la autoridad política es convencional, y se crea a través del contrato. Cfr. Carole Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995, Capítulo 4.

24 Danilo Zolo, "La ciudadanía en una era poscomunista", en *Agora*, Nº 7, invierno de 1997, p. 111.

q

SUBJETIVIDAD: CAPITAL Y LA MATERIALIDAD ABSTRACTA DEL PODER (FOUCAULT Y EL MARXISMO ABIERTO)

c Ana Dinerstein¹

*“La forma del valor es pura y simple dominación,
una forma simple y pura de la política” (Negri, 1991b: 148)*

Introducción

La relación entre sujeto y sociedad y la constitución de la subjetividad social han sido y siguen siendo interrogantes para la teoría y la filosofía política. A lo largo de la historia, los distintos enfoques han fluctuado entre la autonomía del individuo respecto de la sociedad, la relación dialéctica entre ambos, el individuo como producto social y el sujeto como una creación del poder (Coole, 1995)²... El tema se ha vuelto particularmente urgente para el marxismo. Existen aún problemas para comprender la relación entre sujeto y estructura. El marxismo tampoco ha podido explicar cómo operan el poder y sus formas, y sobre todo, cómo se constituye la subjetividad social (Tarcus, 1993, comp.: 22). Las contradicciones y problemas que subyacen a la noción de subjetividad, central al análisis de la relación estructura-sujeto y lucha de clases, y la posibilidad real de la de-construcción de la relación del capital, no pueden ser simplemente eliminados por medio del voluntarismo político o teórico, pues permean la vida personal y social. Junto al análisis de las recientes transformaciones de las formas del dinero, del estado, de la ley, aparentemente “externas” a los sujetos sociales, hay que repensar cuál es la conexión entre dichas metamorfosis y las nuevas formas de ser sociales, no en términos descriptivos sino en términos de la dinámica contradictoria de su constitución y del discurso político y sociológico que la acompañan.

Este trabajo consta de una serie de notas teóricas sobre el tema de la subjetividad social en el capitalismo. Voy a presentar primero, y sintéticamente, la noción de poder y subjetividad en el pensamiento de Foucault. Segundo, algunos desarrollos recientes del marxismo británico (Marxismo Abierto) al cual pertenezco, y en el marco del cual realizo mi investigación sobre cambios en las formas del capital y en la subjetividad social en el caso argentino. Tercero, voy a presentar un ejemplo empírico ilustrativo del nexo entre transformación del capital y transformación de la subjetividad social y formas de lucha, en este caso, el “desocupado” y los cortes de ruta.

Mi interés en la teoría del poder en el pensamiento de Foucault se debe a varias razones. Su noción de poder no se ubica simplemente en el aparato estatal, no se trata de una visión funcionalista, sino que estudia las formas del poder, ubica a los sujetos en el centro del análisis, pues el poder produce realidad y produce sujetos, y, en tanto no es omnipresente sino incompleto, abre la posibilidad a otras formas de existencia social. Sin embargo, voy a sugerir que la concepción del poder como constitutivo de subjetividades en la obra de Foucault carece del contenido material abstracto a través del cual nos constituimos en sujetos y construimos nuestras identidades.³⁴ Como principal objetivo, me propongo explorar dicho contenido material y su proceso de abstracción para comprender la esencia de la constitución de diversas formas de subjetividad social y las contradicciones que subyacen a dicha constitución en vías de su de-construcción, en el marco del marxismo abierto. La importancia de entender el poder abstracto pero real del poder tiene importantes consecuencias para la acción política en términos de de-construcción de la relación del capital. Para explorar estos dos interrogantes debo provocar un nuevo encuentro entre Foucault y Marx.⁵ No es mi intención comparar ambos enfoques ni realizar una crítica profunda a Foucault, sino retomar sus ideas inspiradoras en el contexto teórico del marxismo abierto.

I. Notas sobre la teoría del poder y subjetividad de Foucault

El trabajo de Foucault sobre la genealogía del sujeto moderno, en tanto objeto del poder, está profundamente ligado a la emergencia de su preocupación como teórico político (Dumm, 1996). En la tarea de explicar subjetividad y transgresión, la obra de Foucault es más que esclarecedora. Existen importantes elementos positivos de su trabajo que pueden ayudar al marxismo a construir una teoría de la subjetividad⁶:

1. El poder como constitutivo de subjetividades:

- a) Foucault se interesó por el poder en tanto las distintas formas en las que éste convierte a los humanos en sujetos. La subjetividad es una creación del poder (Coole, 1995). En el proceso de *assujettissement*, la verdad, el poder y la ética se hallan tan ligados entre sí que los modos de ser sujeto solamente pueden ser opresivos (Simons, 1995);
- b) El poder es productivo, “se ejerce más que se posee...no se aplica pura y simplemente como obligación o prohibición a quienes ‘no lo tienen’: los invade, pasa por ellos y a través de ellos”(Foucault cit. por Lecourt, 1993: 73);
- c) existen distintas formas del poder que no modifican su esencia.

2. La propuesta de resistir y rehusar estas formas de subjetividad a las que nos obliga el poder, y esto incluye las filosofías y teorías políticas humanistas.

El poder es para Foucault los límites sobre nosotros mismos, en tanto éste:

- a) nos ata a nuestra identidad, definida por las verdades de las ciencias humanas, y
- b) en tanto somos gobernados. Estos dos niveles de poder se pueden distinguir analíticamente primero en tanto constitución de sujetos, y segundo como su regulación (Simons, 1995; Morris, 1991).

3. La contradicción del poder y la importancia de los límites.

Para Foucault los sujetos no estamos ni completamente auto-determinados, ni completamente sujetos al poder: los límites que se nos imponen, aunque sean represivos, nos brindan la posibilidad de tener una identidad y la capacidad para actuar, incluyendo la de resistir el poder que nos ha hecho ser lo que somos. La propuesta política es rehusar a lo que somos y resistir las verdades que las ciencias humanas producen. El trabajo sobre los límites es un ejercicio de libertad. Sin embargo, en esa práctica de la libertad, que nada tiene que ver con la libertad liberal, existe una tensión entre dos polos irreconciliables: por un lado, no hay forma de escapar de la sujeción, pues en caso de que ello ocurriera, estaríamos reemplazando un poder por otro. Pero por otro lado, hay una vía de escape a esas limitaciones. Existe una tensión entre las limitaciones y la libertad sin límites (Simons, 1995; Dumm, 1996).

4. Incompletitud del poder.

La resistencia y la transgresión son posibles porque en las relaciones de poder no hay estados de completa dominación: el poder es en realidad una red abierta, más o menos coordinada, de relaciones. La resistencia es posible cuando el poder empuja hacia sus límites. Hay que resistir las formas contemporáneas de la subjetividad y de identidad, y buscar modos alternativos de existencia (Simons, 1995; Fine, 1993).

5. Las relaciones de poder deben ser siempre analizadas en términos de lucha adversaria y estrategias confrontadas (Simons, 1995).

6. La crítica práctica.

Foucault parte del análisis kantiano de los límites. Sin embargo, para él, hay que transformar la crítica hecha bajo la forma de limitación necesaria, en una crítica práctica que tome la forma de transgresión posible. Primero, los límites no son universales y necesarios, sino históricos y contingentes, y por ello la crítica debe tener un enfoque histórico (al que Foucault, como Nietzsche, llama genealogía). Segundo, la crítica no debe ser sólo intelectual sino práctica: “si la libertad de Kant es en algún sentido cerebral, la de Foucault es también corporal” (Simons, 1995: 18).

II. Las preguntas a Foucault

Algunos han señalado que Foucault estructuró su teoría del poder en forma similar a la teoría del valor en Marx, pero que ha rehusado a reconocerlo (Janmohamed, 1995).⁷ Sin entrar en esta discusión, considero que su interpretación del marxismo como parte del discurso humanista de la modernidad, como teoría totalizante y teleológica, como teoría que tiene una concepción funcional del poder sin ocuparse de sus formas y que lo ubica en el aparato estatal, lo hizo alejarse de la crítica inmanente que Marx realizó contra las formas reales e ilusorias de existencia social en la sociedad capitalista, a pesar de que su noción del poder y las formas de subjetividad tienen una lógica de análisis marxista. Por su parte, el Marxismo ha rechazado la teoría del poder de Foucault porque, entre otras cosas, el poder pierde allí su determinación histórica. No hay detentadores del poder, que es voluntad absoluta (Anderson), aparece como forma a priori que produce realidad, o sea desde una concepción sobrenatural (Fine); existe una dispersión anárquica del poder que dificulta la organización política (Cacciari); el poder carece de fundamento material (Poulantzas), y no da cuenta de su carácter capitalista (Fine).

Las preguntas que quiero formular son: ¿cuál es el contenido material del poder? ¿Cuál es el proceso de abstracción de dicho contenido material, a través del cual constituimos nuestra subjetividad social? ¿Cuáles son las contradicciones de dicho proceso de abstracción que determinan tanto la capacidad como los límites a traspasar en el proceso de transgresión?

Ha dicho Foucault: “lo que más me impresiona del análisis marxista es que siempre abarca el problema de la lucha de clases, pero presta poca atención a una palabra de la frase: ‘lucha’” (Foucault, 1977, *Power and Sex* cit. Fine, 1993). Quisiera entonces explorar a continuación mis preguntas, haciendo hincapié en la contradicción y la lucha que subyace a la constitución de la subjetividad social, desde el marxismo abierto.

III. El “Marxismo Abierto”

¿Es capaz el marxismo de brindar el contenido material y explicar el proceso de abstracción que subyace a la constitución de las subjetividades, sin caer en la teleología, el totalitarismo teórico, el humanismo moderno que Foucault rechazara⁸, incorporando algunas de las ideas que sustentan sus nociones de poder, subjetividad y transgresión? Considero que sí, puesto que la versión del marxismo que voy a presentar ha tratado de superar estos tres problemas que sufrieron y sufren algunas corrientes marxistas. Es un Marxismo dispuesto a disolverse a sí mismo para ir más allá de mismo Marx (“todo lo que es sólido se esfuma en el aire”) al estilo foucaultiano, sin que ello signifique abandonar la capacidad crítica del legado de Marx.

La idea fue y es recuperar a Marx en su espíritu crítico, para restablecer la pertinencia del Marxismo como una teoría contra la sociedad capitalista, y por ello revolucionaria; como teoría sobre las contradicciones de la opresión (Holloway 1994), y por ello no teleológica; como teoría de la abstracción (Bonefeld, Neary, Postone, Taylor,); como metateoría, y por ello crítica inmanente (Gunn, 1992); como teoría del proceso de de-construcción, y por ello subversiva (Negri); que debe apuntar a explicar el todo y la particularidad al mismo tiempo (Clever). Voy a proponer que si bien el capital implica una noción holística de las relaciones sociales, su existencia contradictoria y fragmentada obliga a suponer que no existe una explicación totalizante acerca de las formas en que la relación del capital se expresa. La única universalidad que subyace a la dinámica social, y la unidad de la fragmentación, es la existencia del valor como forma perversa de existencia del poder humano de creación. Por lo tanto, el problema para el Marxismo es develar las contradicciones cambiantes que subyacen a la existencia del valor y explicar la constitución real e ilusoria de las distintas formas políticas, económicas, sociales, culturales, ideológicas y de ser, de dichas relaciones.

En los años ‘70, el marxismo desarrollado básicamente en Gran Bretaña superó al marxismo bidimensional, recuperando la visión unitaria entre política y economía. Esto no significó una nueva relación entre lo político y lo económico sino su disolución. A través de una crítica materialista del estado, reintrodujo la noción del capital como relación social y restableció el concepto de forma de Marx, es decir, la tercera dimensión⁹. Posteriormente, este marxismo restableció la conexión interna entre trabajo y capital, donde el trabajo existe en su forma de ser negada por el capital, como trabajo abstracto. Es decir, para

Marx, la dominación ejercida por el capital no sólo implica la explotación del trabajo al nivel de la producción, sino la necesidad del capital de compeler al trabajo a una modo de existencia abstracto. La esencia de este proceso de abstracción es el valor, forma histórica específica de existencia de la creatividad humana. El énfasis en la conexión interna entre capital y trabajo apuntó a superar la división entre estructuralismo y autonomismo, o sea, entre adscribir a la noción de reproducción del capital como una auto-lógica abstracta, o a la noción de lucha de clases como la experiencia de los sujetos contra el capital (Bonefeld 1995a, 1995b)¹⁰ Dicha conexión interna está dada por el hecho de que el capital es trabajo, aunque se objetiva como algo externo a éste, a través de múltiples formas sociales. El trabajo existe *en y contra* el capital, pues “es sólo el trabajo el que constituye la realidad social. No hay fuerza externa, nuestro propio poder es confrontado con nuestro propio poder, aunque en una forma alienada”(Holloway 1993a: 19). Los términos integración y trascendencia apuntan a entender esta forma de existencia contradictoria del trabajo donde ni la integración del trabajo dentro de la relación del capital ni la trascendencia revolucionaria del capital están lógicamente pre-supuestas ni históricamente determinadas (Bonefeld, 1995a).

Si aceptamos la existencia de la relación interna entre trabajo y capital, donde el trabajo existe en y contra el capital, las preguntas de cómo se constituyen la subjetividades sociales en la dinámica del en y contra el capital dada la existencia del trabajo en su forma de ser negada, y de cuál es la posibilidad de trascendencia, siguen en pie. En mi opinión estos interrogantes se abren al abismo, es decir, abren la puerta para el análisis de la cuarta dimensión, a lo cual estoy abocada junto a otros.

IV. Notas sobre Marx: crítica inmanente y teoría de la abstracción

La instauración del capitalismo como forma de producción y como principio de organización social ha requerido de la constitución simultáneamente material e imaginaria del individuo libre y separado de su capacidad y medios para crear y producir. El establecimiento del mercado como tal fue un proceso violento de expropiación. La generalización de la mercancía no es simplemente un aspecto económico, sino la forma en que la vida personal y social existe en el capitalismo. Por ello el capital no es una cosa sino una relación social, que no puede ser entendida simplemente en términos de teoría económica (Marazzi, 1996). La noción de trabajo tampoco designa simplemente a la categoría ‘proletario’, sujeto de la revolución, ni es sólo la actividad para transformar la naturaleza, diferente de otro tipo de actividades: “para Marx ‘trabajo’ incluye toda ‘actividad’ que ‘produce’ los componentes materiales y culturales que constituyen la sociedad” (Janmohamed, 1995: 36). El capital es una fábrica social (Negri), todos pertenecemos al proyecto del capital, y por ello el desafío es integrar al análisis aquellas subjetividades o formas de existencia humana que no parecen corresponder a la relación capitalista (Neary, 1997)

a. La crítica a la economía política

El problema de los clásicos fue la naturalización de lo que es en realidad una creación social alienada, pues la economía política reprodujo acríticamente las formas sociales alienadas de la sociedad capitalista dentro de la cual el poder social está mediado por cosas, y por lo tanto los poderes sociales aparecen como atributo de las cosas. Estas formas políticas, organizacionales, económicas y culturales, necesarias al mantenimiento de la existencia forzada de la vida humana bajo la forma mercancía, son producto de y están sujetas a la lucha cotidiana y al conflicto social (Dinerstein, 1998a). La crítica de Marx “no fue simplemente una crítica a la ideología mistificante, sino una crítica de las formas alienadas de la vida social que la economía política describe pero no puede explicar” (Clarke 1991: 85). Es decir, “convirtiendo sus categorías fundamentales en verdades eternas, la economía política hace de la sociedad a la que se corresponden esas categorías, una verdad eterna. Para la economía política, la sociedad capitalista es la mejor de todas las sociedades posibles porque evalúa toda forma de sociedad en los términos de las categorías de la sociedad capitalista”(Clarke, 1991: 85).

b. Forma

La naturalización y cosificación de creaciones sociales impide ver que, si bien el mundo es “subjetivamente” construido, creado por los sujetos, en el capitalismo las relaciones sociales se materializan a través de formas políticas, económicas, sociales, culturales, ideológicas y subjetivas que transforman el poder de la gente en el poder de las cosas. El fetichismo de la mercancía no es meramente una ilusión, sino una ilusión real. El estado, la ley, el dinero, son realmente poderosos. Pero “la ilusión no yace en el poder social de la mercancía, sino en creer que ese poder social se deriva de la mercancía como una cosa, en lugar de verla como la forma particular de relaciones sociales alienadas” (Clarke 1991: 103). Por ello, “la categoría ‘forma’ implica la naturaleza interna (no externalidad) de las conexiones entre ‘las cosas’. Hablar de dinero es hablar de

valor, hablar de valor es hablar de una forma de producir trabajo...es enfatizar la naturaleza interna de la relación entre valor, dinero, trabajo, relaciones sociales”(Holloway 1995: 165).

c. Valor

La explicación de la existencia de estas formas reales e ilusorias a la vez fue desarrollada por Marx a través de su análisis de la forma ‘mercancía’. En el capitalismo, el trabajo toma la forma de, y es socialmente creado a través de, la mercancía. Marx develó las formas relacionales contradictorias del valor que constituyen a la forma mercancía como valor de uso y valor. En esta condición concreta de utilidad, el trabajo es mediado por y llega a ser socialmente realizado a través de su opuesto: el trabajo abstracto. El tiempo de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía no es simplemente una medida cronológica de tiempo, sino la imposición de una forma particular de existencia del trabajo: trabajo abstracto (Dinerstein y Neary, 1998). Por ello, la teoría marxista del trabajo “no sólo atañe al trabajo como única fuente del valor, sino que a su vez, muestra que el trabajo está obligado a existir, no sólo como subjetividad explotada sino también en la forma abstracta de dinero través de la relación salarial o trabajo abstracto (Neary, 1998).

d. Teoría de la abstracción

Entonces, mientras la economía política es una teoría abstracta acerca de formas sociales mistificadas tales como el capital, el trabajo, el dinero, el estado, atribuyéndoles poderes propios y ocultando su verdadera naturaleza, la teoría de Marx es una teoría de la abstracción, es decir, una crítica que desenmascara las formas sociales simultáneamente “reales e ilusorias” que convierten el poder de la gente en el poder de cosas (Dinerstein y Neary, 1997). En palabras del propio Marx, “la conexión entre las personas es transformada en una relación social entre cosas; la capacidad personal en riqueza objetiva” (Grundrisse; ver Holloway 1991, 1995; Clarke, 1991). En el método de Marx, las “abstracciones no corresponden a ‘cualidades esenciales’ encarnadas en las cosas, sino a determinados procesos sociales”(Clarke, 1991). La comprensión de la existencia de la vida humana como trabajo abstracto no es metafísica, aún cuando parece serlo (Capital, vol. 1), sino que es resultado de la forma específica en la cual el trabajo no pago es extraído de sus productores, determinando la forma de la relación entre capital y trabajo, así como también la del trabajo consigo mismo.

Las abstracciones de las que Marx habla son abstracciones existentes, vivientes. El trabajo humano solamente existe en tanto es reconocido como parte de esta sustancia global, social y homogénea que es el trabajo abstracto. Esta existencia del trabajo en su forma de ser negado, implica que el trabajo humano como capacidad concreta se desmaterializa, y la real existencia humana es forzada a existir en la forma virtual del valor de cambio. En tanto abstracción real, la humanidad existe en formas de auto-expansión del valor. Esto sugiere que el sujeto real de la vida social no es el trabajo, sino el capital: “el capital no es un poder personal sino social...en la sociedad burguesa, el pasado domina el presente...el capital goza de autonomía y personalidad, mientras que el individuo activo vive en la coerción y la impersonalidad”(The Communist Manifesto: 98). Dicho de otro modo, el capital es la forma expandida del trabajo abstracto. Capital y trabajo entonces no se oponen simplemente el uno al otro como factores separados de la producción, sino que ‘el capital sólo existe en y a través del trabajo’(Bonefeld 1995b: 189). En la forma de trabajo abstracto, la vida humana existe como poder constitutivo en su forma de ser negada (Gunn, 1992). El proceso real del mundo social es así invertido. Esta relación es, entonces, profunda e irreconciliablemente antagonica. El capital sólo puede existir como relación social, no sólo explotando al trabajo eficientemente a nivel de la producción, sino además, si logra producir y reproducir la forma de existencia abstracta del trabajo. La noción de “forma de ser negada” permite comprender que el poder creativo humano es compelido a existir en diferentes formas abstractas que lo niegan y reconocen al mismo tiempo.

Una vez que aceptamos que el capital es expansión del valor, o sea, del trabajo abstracto, donde el trabajo existe en su forma de ser negado, ¿cuál es la relación entre las transformaciones del capital y la transformación de las subjetividades sociales?

V. Metamorfosis del capital como metamorfosis de las formas de subjetividad: la lucha de clases

1. En sus primeros escritos Marx explicó el proceso de alienación de la vida humana, pero no abordó completamente la constitución social del valor en la forma de trabajo concreto en abstracto (dinero) y en capital: “la producción no produce al hombre como una mercancía, la mercancía humana...también lo produce como un ser humano mental y físicamente deshumanizado...”(Early Writings: 336). En El Capital y en Grundrisse, Marx develó el fetichismo de las relaciones sociales capitalistas, partiendo de la categoría “trabajo” y poniéndola en movimiento como mercancía, dinero y capital, explicando así el *misterio* de la metamorfosis del valor en capital: el proceso de la metamorfosis del capital y sus circuitos no tiene ni principio ni fin: el valor deviene mercancías, la mercancía en dinero y el dinero deviene capital; luego, “la constante repetición del intercambio lo convierte en un proceso social normal...”(Capital, vol. 1: 182).

Si la obra de Marx es concebida correctamente como una obra orgánica, lejos de alejarse de la teoría de la alienación del trabajo de los Manuscritos de 1844 con el objeto de realizar un análisis “económico”, El Capital y Grundrisse la enriquecen (Clarke 1991: 90). Entonces, el proceso de metamorfosis del capital es el proceso que subyace a la constitución de la subjetividad social. Metamorfosis del capital es metamorfosis de la subjetividad. Movimiento contradictorio de alienación-desalienación-no alienación social. Este proceso puede ser llamado subjetivación / des-subjetivación en movimiento. La crisis y recomposición del capital implica la crisis y recomposición de las formas de ser sociales, es decir, un proceso de constante *assujettissement*. Alienación entonces, no sólo no es “falsa conciencia”, sino que “implica inevitablemente la noción de no alienación...no es una condición sino un proceso, una lucha constante” (Holloway, 1997: 147).

2. La constante repetición del proceso social normal de metamorfosis del capital y sus circuitos no podría ser pacífica, o simplemente conflictiva, sino que es cotidianamente contradictoria y antagónica. ¿Por qué? Porque el motor de dicho circuito es la transformación de energía humana en valor, su compulsión a existir en una forma abstracta, y la permanente recreación de dicha abstracción. La lucha de clases es esta contradicción inherente a la relación capital - trabajo: “la sociedad capitalista no se desarrolla simplemente *a través de* la lucha de clases. Más bien, la lucha de clases es un momento constitutivo de la relación capitalista” (Bonefeld 1995b: 202). Esta contradicción contiene el principio dinámico sustantivo a través del cual es posible afirmar que ‘todo lo sólido se esfuma en el aire’ (Manifiesto Comunista).¹¹ La lucha de clases no es entonces una lucha entre subjetividades no problemáticas “naturalizadas”, como por ejemplo trabajadores y capitalistas, sino una lucha por constituir y resistir / trascender las subjetividades alienadas a las que somos compelidos a existir, y que son a su vez producto de las relaciones sociales. Los sujetos no son “objetos” del poder sino que el mundo es construido por los sujetos y en ese proceso se produce la “objetivación” de los sujetos, de las instituciones, de la ley, del estado, de las técnicas del poder, del dinero. La constitución de subjetividades en lucha en un momento histórico preciso es la expresión dramática de la contradicción inherente al capital como relación social. Cada forma debe ser estudiada en su especificidad histórico lógica.

Ahora, si el proceso de metamorfosis del capital es a la vez un proceso de subjetivación / des-subjetivación, y la lucha de clases es la lucha constitutiva de este proceso, la pregunta es: ¿cómo se constituyen y transforman las distintas subjetividades sociales?

VI. La materialidad del poder y la abstracción real

El capital no sólo debe explotar al trabajo al nivel de la producción, sino que debe mantener su existencia negada, para arrebatárle su subjetividad. El sujeto del capitalismo es el capital. La materialidad del poder del capital reside en el valor como forma histórica específica de existencia del trabajo humano y su expansión: el capital. Pero esta materialidad es una materialidad abstracta, aunque no por ello irreal ó ideológica, donde el contenido se oculta a través de formas alienadas de existencia social. Indicar la existencia de esta materialidad abstracta del poder permite entender la dinámica de la constitución y de la transformación de las subjetividades sociales como formas virtuales de existencia real: “todo el trabajo en la sociedad capitalista está sujeto a la abstracción” (Kay y Mott, 1983:18).

¿Cuál es la dinámica de este proceso de abstracción real?

El proceso de abstracción por el cual el capital deviene poder y fuerza externa al trabajo y la existencia de estas formas políticas, económicas, sociales, culturales e ideológicas de la relación del capital, implica un vaciamiento real, y no ilusorio, de la subjetividad humana (cf. Samuels, 1993). Esta desmaterialización requiere de la construcción de identidades y formas de ser social “positivas”, que son también parte del proceso de abstracción. Siendo creaciones sociales, dichas subjetividades aparecen ó como identidades que corresponden a aspectos naturales/normales de los “seres humanos” (heterosexuales, jóvenes, criminales, neuróticos) ó como identidades colectivas (los ciudadanos, los homosexuales, los trabajadores, los desocupados). Tanto el humanismo liberal como el marxista tienden a naturalizar estas formas subjetivas y tomarlas como el punto de partida para la teorización política del orden social, las formas de gobierno y de organización, ya sea a favor del status quo o con sentido revolucionario.¹²

El cambio y surgimiento de nuevas subjetividades está relacionado a la transformación del capital, no sólo a nivel productivo sino respecto de las formas reales e ilusorias de su existencia y expansión, tales como el dinero (la forma más abstracta de la existencia del capital), la ley, el estado, etc. Es decir, mientras el *contenido material de la alienación en tanto proceso es mantenido en la existencia del valor, las formas reales de existencia de la vida humana, incluidas las categorías históricas, se moldean y reconstituyen permanentemente* (Dinerstein y Neary, 1998). Ello sucede no simplemente como “producto” de un poder omnipresente, sino a través de la lucha de clases cotidiana y dramática.

VII. Hacia la cuarta dimensión: un ejemplo

En el marco de mi investigación indagué en la subjetividad del desempleo, las nuevas formas de la lucha, y las contradicciones que subyacen a la subjetividad del “ejército de reserva” en movimiento, a través del análisis de los cortes de ruta acontecidos en Argentina en 1997 (ver en detalle en Dinerstein, 1997b; 1997c; 1998b). La crisis de sobre-acumulación de capital implica la transformación del capital en dinero y un desarrollo desparejo no sólo entre diferentes países sino también al interior de los límites nacionales. Las dos tendencias históricas del capitalismo, reducir lo más posible el número de trabajadores empleados y producir la mayor masa posible de plusvalía (Capital vol. 1: 420), resultan en la permanente destrucción y recreación de los medios de producción y fuerzas productivas. Contra el mito liberal, los capitalistas buscan incrementar el beneficio sin tener en cuenta los límites del mercado. Sobreacumulación de capital significa, en términos monetarios, $D - D'$: dinero, más dinero, en lugar de dinero mercancía, más dinero, donde el capital parece auto-expandiéndose, fluyendo, escapando del circuito productivo. Pero este es sólo un momento en el que el capital puede evitar al trabajo, porque $D-D'$ depende de la efectiva habilidad del capital de explotar al trabajo: “la disociación entre dinero y explotación aparece como la imposición del poder del dinero sobre el estado donde la reproducción expansiva de la explotación del trabajo sólo es aparentemente eliminada” (Bonfeld, 1996).

La contracara del capital no empleado en la producción es entonces el trabajo desocupado (Capital, vol. 3: 359). Marx ilustra la conexión interna entre trabajo y capital, y el significado del desempleo en este proceso: “el trabajador tiene la desgracia de ser capital viviente, capital con necesidades... Como capital, el valor del trabajador aumenta o decrece de acuerdo a la oferta y la demanda, y hasta físicamente su existencia, su vida, fue y es tratada como la oferta de una mercancía, como cualquier otra mercancía... Las cualidades humanas del hombre como trabajador...sólo existen en tanto ellas existen para un capital que es alien a él...Entonces, tan pronto como sucede que el capital - sea por necesidad o elección - deja de existir para el trabajador, éste último deja de existir para sí mismo; no trabaja... El trabajador existe como trabajador sólo cuando existe para sí mismo como capital, y existe como capital solamente cuando el capital existe para él. La existencia del capital es su existencia, su vida... La economía política... no reconoce a los trabajadores no ocupados, en tanto se sitúan fuera de la relación de trabajo. El estafador, el tramposo, el mendigo, el desocupado, el muerto de hambre, el indigente y el criminal son figuras que no existen sino para otros ojos -para los ojos de los doctores, los jueces, los cavadores de tumbas, etc.”(Manuscritos Filosófico-Políticos en Early Writings, 333-334).

De la cita se desprende que en cualquier caso, como por ejemplo el del desempleado, aunque el trabajo es el creador del capital, a través de su alienación es el capital el que aparece determinando la utilidad concreta del trabajo y por ende el significado y contenido de la vida de los trabajadores.

Este poder del capital para determinar la utilidad de nuestra capacidad y la separación de ésta de nuestras necesidades vitales, es el poder del capital para constituir subjetividades. Como se dijo anteriormente, el poder es productivo, no sólo excluye reprime, rechaza, censura..., “el poder produce realidad, rituales de verdad y sujetos”(Foucault [Vigilar y Catigar] en Fine, 1993).

En el ejemplo, la confrontación entre las necesidades de los trabajadores y las del capital y el estado, es la contradicción existente entre trabajo concreto y abstracto. Aunque parezca obvio, capital desempleado y trabajo desocupado implican una relación desigual. Cuando el capital destruye su capacidad productiva, y deviene dinero, la *vida* del capitalista no corre peligro. Por el contrario, el trabajador desempleado sufre la imposibilidad de su propia reproducción. Aunque la existencia del proletariado implica de por sí pobreza absoluta (Grundrisse), el trabajo desempleado implica pobreza y muerte potencial en determinadas condiciones.

En mi opinión, la existencia del desempleo masivo no es un problema sólo para el trabajo sino también para el capital, porque aunque el mayor beneficio o plusvalía se logra justamente reduciendo costos a través del desempleo, esto implica la presencia de la contradicción abierta donde el capital reconoce la utilidad del trabajo y la niega a la vez, aunque momentáneamente. Se trata de un problema “político”. En este caso, en el proceso de abstracción por el cual el trabajo concreto deviene trabajo abstracto socialmente necesario, el trabajador “desocupado” está compelido a vender su fuerza de trabajo y no puede vender su fuerza de trabajo, pues “la capacidad del trabajo sólo puede actuar como trabajo necesario si el trabajo excedente tiene valor para el capital. [Si esto no sucede} entonces la capacidad del trabajo aparece como por fuera de las condiciones de reproducción de su existencia y el trabajo necesario aparece como superfluo, porque lo superfluo no es necesario...entonces [el trabajador] se convierte en mendigo o pobre, porque ya no pertenece a las condiciones de la relación de aparente intercambio e independencia”(Grundrisse: 608-609). El trabajador experimenta este hecho literalmente como de vida o muerte. Y entonces, dado que donde hay poder hay resistencia, existe la posibilidad de que la necesidad y la pasión se reúnan nuevamente con la capacidad para la acción política, aunque esto depende, por supuesto, de diversos factores.¹³ La política deviene necesidad y la necesidad acción política. Durante ese proceso, los sujetos pueden experimentar nuevas formas de lucha y organización contra las formas liberales de la política que apelan a la razón y a las formas alienadas de representación.¹⁴ Esto es lo que ha sucedido por ejemplo en Jujuy en mayo de 1997 (ver Dinerstein, 1997b).

VIII. Notas sobre el ejemplo

1. Contradicción y acción

a. En tanto el capital es una relación social que implica existencia del trabajo en su forma de ser negada, y es dicha relación la que determina la “utilidad” y “capacidad” humanas, cualquiera sea la subjetividad que surge en el proceso de negación, en este caso el “desocupado, el marginal / excluido, el pobre, porta conflicto y contradicción, pues se trata de la separación entre necesidad y capacidad a nivel subjetivo (Dinerstein, 1998b). Esta contradicción y conflicto se expresan no sólo a nivel de las formas políticas, económicas ú organizacionales, sino también al interior de la subjetividad.

b. El capital es así una contradicción viviente en movimiento, y la dominación que impone es precaria, porque dado que el trabajo es la presuposición de la existencia social como un todo, presuposición de la cual el capital no puede autonomizarse... “el capital vive de transformar al trabajo en contra de sí mismo sobre la base de la existencia fetichizada del trabajo asalariado...” (Bonefeld 1996: 181). Esto implica que el capital, como forma real e ilusoria objetivada de la existencia social, lleva en su movimiento de producción y reproducción una contradicción intrínseca que debe permanentemente superar, negar, esconder. Las crisis financieras, fiscales o económicas, son expresión de la incapacidad del capital de llevar a cabo este proceso de forma eficiente. Esto es lo que Foucault entendió como poder incompleto y conflictivo.

c. Por otro lado, esta política como necesidad es también contradictoria, pues la lucha por deconstruir la relación capitalista se realiza desde la subjetividad alienada capitalista. Esta es también la visión de Foucault de que los límites, que para mí están dados por la existencia de la forma ‘mercancía’, son los que nos habilitan y capacitan para la acción hacia la deconstrucción. Foucault supo explicar que las mismas subjetividades creadas por el poder son las que nos otorgan la habilidad para deconstruirnos a nosotros mismos, destruir la auto-dominación junto a las relaciones de poder que nos dominan.

d. Como vimos, la completa autonomía del trabajo respecto del capital es imposible.¹⁵ En su lugar, la noción de trabajo existiendo en y contra el capital permite ver que la lucha del trabajo es una lucha por eliminarse a sí mismo deconstruyendo las subjetividades que lo niegan, pero de mantenerse a sí mismo como trabajo abstracto o relación salarial, y como capital, para sobrevivir concretamente. En esta contradicción se hallan los límites y las posibilidades de inventar nuevas formas de subjetividad. En este sentido, trabajar sobre los límites, en palabras de Foucault, es un ejercicio de libertad ilimitada: “el problema consiste en saber si la lógica de la contradicción puede servir realmente de...regla de acción para la lucha política” (Foucault en Lecourt, 1993: 79).

2. El sujeto

La lucha de los “desocupados” o los “marginados” no conduce a su constitución como “nuevo sujeto de la revolución”. No hay sujeto de la revolución, sino distintas subjetividades que experimentan de diferente forma la contradicción inmanente en el capital, y que hay que deconstruir. Como también señalara Foucault, y por supuesto Negri, el sujeto es plural y diverso. Con su propuesta de resistir y rehusar estas formas de subjetividad a las que nos obligan el poder y la auto-dominación, señaló la importancia de la transgresión individual. Pero la transgresión individual deviene social mediante la transgresión individual hacia la desindividualización. Por ello está en contra de la política liberal y la construcción de identidades colectivas. Los discursos del poder, como el humanismo, intentan eliminar dicha fragmentación. La constitución histórica del sujeto-categoría ciudadano es un ejemplo de ello. Pero la abstracción no puede ser eliminada discursivamente o a través del terror, pues se trata de una abstracción real dada por la necesidad del capital de negar al trabajo y obligarlo a existir en formas virtuales de existencia social. El camino de deconstrucción es eminentemente político, subjetivo y social, en y contra, donde “cada resultado es apreciable sólo a posteriori” (Negri, 1992: 80)¹⁶. Es importante recalcar que este planteo dista de ser anárquico y “posmoderno”, en tanto que, aunque enajenado respecto de sí mismo, el trabajo abstracto, social, contiene la posibilidad de su propia negación, de ser no capital, de disolverse a sí mismo, al igual que a la relación a través de la cual existe, y de recomponerla sin negar su poder constitutivo como fuerza creadora en el mundo social (Holloway, 1995 en (Dinerstein - Neary 1998). Este enfoque no plantea entonces un humanismo esencial como alternativa al capitalismo: “no hay sujeto originario a recuperar, pues tanto los sujetos como las verdades son constituidas por las practicas del poder” (Tarcus, 1993: 19). Esto abre la posibilidad de formas subjetivas impensadas, y provee las bases para una realidad aún no constituida en la cual la vida humana no sea un recurso, sino el objetivo (Dinerstein y Neary, 1998).

Pero es importante insistir en que el punto de partida para la deconstrucción de la subjetividad alienada es siempre la misma subjetividad alienada, que como Foucault indicara, nos capacita y habilita para resistir. ¹⁷

3. Pasión, necesidad y acción política

¿Por qué una acción colectiva podría ser trascendente en el aquí y ahora? La existencia del trabajo en su forma de ser negada requiere de la separación entre capacidad y necesidad (Kay y Mott, 1982: 18; Heller, 1976), y entre política y deseo (ver Deleuze y Guattari, 1983). El discurso del poder que constituye esta separación concreta está íntimamente relacionado con el paradigma cartesiano que plantea una jerarquía entre razón o mente y cuerpo, en la que la mente gobierna al cuerpo (Dinerstein, 1997b). Las nociones de pasión y necesidad han tenido poca cabida en el análisis tradicional de la acción social guiado por la noción de interés. El dilema post-hobesiano entre pasión, afecto e interés fue temporariamente resuelto a través del establecimiento de una actitud positiva hacia la actividad económica, principalmente en el Siglo XVIII. El hacer dinero fue denominado interés, y llegó a ser el paradigma para controlar otras pasiones más impredecibles, inconstantes y cambiantes, inapropiadas para el funcionamiento de las reglas del orden capitalista y la construcción de un orden social viable y gobernable (Hirschman, 1977). La noción de interés subyace a la teoría de la acción racional, donde el actor social es presentado poseyendo al menos tres aptitudes: ser capaz de una acción instrumental, tener control sobre su propio cuerpo, y ser autónomo/a respecto de sus iguales (Joas en Dinerstein 1997b). En estudios de casos empíricos, es factible observar que la noción de interés y razón instrumental es por lo menos incompleta, si no una entelequia intelectual, pues los actores sociales se guían por la razón y la pasión, no tienen completo control sobre su cuerpo, producto de la necesidad, y dependen en gran medida de sus pares. Mi idea es que para que una acción colectiva de naturaleza transgresora tenga lugar, al menos las premisas cartesianas que separan cuerpo de mente, donde la razón domina a la pasión, así como la noción de acción instrumental, deben ser superadas por los participantes en la praxis (Dinerstein 1997b). Como Foucault indicara, teoría y práctica están intrínsecamente conectadas en la crítica. Y la crítica no puede ser simplemente “mental”, sino también corporal. 18

4. La importancia del proceso

Al establecer la conexión interna entre metamorfosis del capital, lucha de clases y constitución de subjetividades, mi objetivo fue mostrar que por medio del constante proceso de recomposición del capital, a veces crítico, la relación del capital libera capacidades y energía humanas que no puede controlar completamente. Aún cuando el capital recomponga su dominación a través de nuevas formas opresivas de negar al trabajo en tanto capacidad humana de creación, su transformación abre la posibilidad de experimentar nuevas formas de resistencia y subjetividad trascendentes en el aquí y ahora. En estos momentos los sujetos pueden experimentar en el aquí y ahora nuevas formas de subjetividad, en las que la política se vuelve necesidad y la necesidad se convierte en actividad política (Dinerstein, 1998b, ver Kennedy, 1996). El comunismo sólo puede ser concebido como un proceso donde “lo que interesa es el proceso de liberación” (Negri, 1991b: 152). Como Marx y Engels explicaran: “el comunismo para nosotros no es una lista de cuestiones que hay que establecer, un ideal al cual la realidad se tiene que ajustar. Llamamos comunismo al movimiento *real* hacia la abolición del presente estado de cosas. Las condiciones de dicho movimiento surgen de las premisas existentes” (The German Ideology: 57).

Nota final

La importancia de la teoría del poder en Foucault reside en señalar que el poder es constitutivo de subjetividades, es productivo, se ha expresado en diferentes formas a través de la historia sin modificar su esencia, es incompleto y contradictorio, su contracara es la resistencia. La constitución de los sujetos se basa en la contradicción que subyace a los límites y la posibilidad ilimitada de ese poder, contradicción que nos brinda la posibilidad de resistir y rechazar los criterios de verdad que acompañan a nuestra forma de ser sujetos. No hay forma esencial humana a recuperar, sino que hay que inventar nuevas formas, impensadas, inesperadas. La crítica práctica es la forma de rehusar a lo que somos para ser: “la acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente distinta de las escritas ó librescas. Se trata de un problema colectivo, de un compromiso personal y físico. No se es radical por pronunciar palabras. No: la radicalidad está en la existencia” (Foucault en Tarcus, 1993: 254).

A la luz del contenido material abstracto del poder proporcionado por la teoría marxista, la propuesta de resistencia anárquica y transgresión individual foucaultiana contra el poder que nos hace ser lo que somos, cobra nueva luz. Puede ser entendida así como una lucha constante en y contra la (de)codificación capitalista, que separa necesidad de capacidad y deseo de acción política. El poder no es omnipresente: aparece como, y parece omnipresente a través de, la “cosificación” y “reificación” de relaciones sociales. Cosificación y reificación que implican un proceso de abstracción real a través del cual existimos en una forma incompleta y virtual, privados de la posibilidad de saber de qué seríamos capaces de construir individual y colectivamente. Si el proceso permanente de subjetivación capitalista es social, el de des-subjetivación, su contracara, también lo es.

Acción política es la permanente construcción y de-construcción del valor y de las formas sociales alienadas entre las que debemos incluirnos como sujetos sociales. Es en definitiva un proceso de descubrimiento de lo que podríamos ser si no fuéramos lo que somos. Potencia para deconstruir el poder del poder. c

Referencias Bibliográficas

- Anderson, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, México DF., Siglo 21 (1988).
- Bakhursts, D. y Sypnowich, C., *The Social Self*, SAGE, London, Thousand Oaks-New Delhi (1995).
- Bonefeld, W. (1996), "Money, Equality and Exploitation: An Interpretation of Marx's Treatment of Money" en Bonefeld, W. and Holloway, J., ed: 178-209.
- Bonefeld, W. (1995a), "Práctica Humana y Perversión: entre la Autonomía y la Estructura", *Doxa 13/14*, Buenos Aires.
- Bonefeld, W. (1995b), "Capital as Subject and the Existence of Labour", en Bonefeld, W. *et al* eds: 182-212.
- Bonefeld, W. *et al* eds. (1995a), *Open Marxism*, vol. III, London, Pluto Press.
- Bonefeld, W. *et al* eds. (1992a), *Open Marxism*, vol. I, London, Pluto Press.
- Bonefeld, W. *et al* ed. (1992b), *Open Marxism*, vol. II, London, Pluto Press.
- Bonefeld, W. y Holloway, J. eds. (1996), *Global Capital, National State and the Politics of Money*, London, Macmillan.
- Cacciari, M., "Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault", en Tarcus, H. (comp.), (1993), pp. 225-246.
- Clarke, S. (1991), *Marx, marginalism & modern Sociology. From Adam Smith to Max Weber*, London, Macmillan.
- Clarke, S. (1988), *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, Edward Elgar, Aldershot.
- Cleaver, H. (1993), "Marxian Categories, the Crisis of Capital and the Constitution of Social Subjectivity Today", *Common Sense*, nro. 14, Edinburgh, CSE, pp.32-55.
- Cleaver, H. (1992), "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: from Valorisation to Self-Valorisation", en BONEFELD, W. *et al*, pp. 106-143.
- Coole, D. (1995), "The Gendered Self", en Bakhursts, D. y Sypnowich, C. eds, pp. 123-139.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1983 / 1977), *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, London, The Athlone Press, Preface.
- Dews, P., "Poder y subjetividad en Foucault" en Tarcus, H. (comp.), (1993), pp. 145-186.
- Dinerstein, A. (1998a), "Alain Touraine, Homo Sociologicus. Crítica a la definición no social del sujeto social", paper sin publicar, Centro de Teoría Social, Universidad de Warwick.
- Dinerstein, A. (1998b), "Roadblock: unemployment and the new forms of workers' resistance in Argentina", trabajo admitido para su publicación en *New Left Review* en enero de 1999.
- Dinerstein, A. (1997a), "Desocupados en lucha, contradicción en movimiento", *Cuadernos del Sur* 26, Buenos Aires, Ediciones Tierra del Fuego, pp. 67-94.
- Dinerstein, A. (1997b), "Marxism and subjectivity. Searching for the Marvelous. Prelude to the notion of action", *Common Sense*, nro. 22, Edinburgo, CSE, pp. 83-96.
- Dinerstein, A. (1997c), "¿Desestabilizando la estabilidad? Conflicto laboral y violencia del dinero en Argentina", *Realidad Económica* 152, Buenos Aires, IADE, pp. 34-46.
- Dinerstein, A. y Neary, M. (1998), "Class Struggle and the Communist Manifesto", Encuentro Internacional *Le Manifeste Communiste: 150 ans après*, Paris, Spaces Marx.
- Dinerstein, A. y Neary, M. (1997), "Modernity or Capitalism: Abstract theory or theory of abstraction?", paper presentado en el *Segundo encuentro sobre Teoría y Transformación Social*, Universidad de Sussex, Brighton, Inglaterra.
- Dumm, T. (1996), *Michel Foucault and the Politics of Freedom*, SAGE, London, Thousand Oaks-New Delhi.

- Fine, B., "Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault", en Tarcus (comp.), (1993), pp.109-144.
- Foucault, M., "Lo que digo y lo que dicen que digo", en Tarcus, H. (comp.), (1993), pp. 247-254.
- Gunn, R. (1992), "Against Historical Materialism: Marxism as a first-order discourse", en Bonefeld, W. *et al* eds., *Open Marxism*, vol. II, London, Pluto Press, pp. 1-45.
- Heller, A. (1974), *The theory of need in Marx*, London, Allison & Busby.
- Hirschman, A. (1977), *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*, Princenton, Princenton University Press.
- Holloway, J. (1997), "A note on Alienation", *Historical Materialism*, nro. 1 (otoño de 1997), Harmondsworth, pp. 146-149.
- Holloway, J. (1995), "From scream of refusal to scream of power: the centrality of work", en Bonefeld *et al* (1995), pp.155-179.
- Holloway, J. (1994), "The relevance of Marxism today", *Common Sense*, nro. 15, Edinburgh, CSE, pp. 38-42.
- Holloway, J. (1993a), "The freeing of Marx", *Common Sense*, N°14, Edinburgh, CSE, pp. 17-21.
- Holloway, J. (1993b), "Open Marxism, History and Class Struggle", *Common Sense*, N°13, Edinburgh, CSE, pp. 76-86.
- Holloway, J. (1991), "In the beginning was the scream", *Common Sense*, N°11, Edinburgh, CSE, pp. 69-78.
- Janmohamed, A. (1995), "Refiguring values, power, knowledge, or Foucault's disavowal of Marx", en Magnus, B. y Cullenberg, S. (comp.), *Global Crises in International Perspective*, New York/London, Routledge, pp. 37-64.
- Joas, H. (1996), *The creativity of action*, Cambridge, Polity Press.
- Kay, G. y Mott, J. (1982), *Political order and the law of labour*, Macmillan, London & Basingstoke.
- Kennedy, P. (1996), "Reflections on Social Movements & the Politics of Need: Locating the Dialectic Between Identity and Difference", *Common Sense*, nro. 20, Edinburgh, CSE, pp. 5-19.
- Lecourt, D. "¿Microfísica del poder o metafísica?", en Tarcus, H. (comp.), (1993), pp. 67-82.
- Marazzi, C. (1996), "Money in the World Crisis: The New Basis of Capitalist Power", en Bonefeld, W. and Holloway, J. eds., pp. 69-91.
- Marx, K., *Capital*, vol. I, London, Penguin (1990).
- Marx, K., *Capital*, vol. II, London, Penguin (1992).
- Marx, K., *Capital*, vol. III, London, Penguin (1981).
- Marx, K., *Early Writings*, London, Penguin (1992).
- Marx, K., *Grundrisse*, London, Penguin (1993).
- Marx, K. y Engels, F., *The German Ideology*, London, Lawrence & Wishart (1991).
- Marx, K. y Engels, F., *The Communist Manifesto*, London, Penguin (1985).
- Morris, B. (1991), *Western conceptions of the individual*, New York, Oxford, Berg.
- Neary, M. (1998), "Labour: the future of poetry", en Neary, M. (comp.), *Global Humanisation: Studies in the Manufacture of Labour*, London, Mansell, a publicarse en 1999.
- Neary, M., *Youth, Training and the Training State. The real History of Youth Training in the Twentieth Century*, London, Macmillan (1997).
- Negri, A. (1992), "Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects" en Bonefeld, W. *et al* eds. (1995), pp. 69-105.
- Negri, A. (1991a), *The savage Anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Negri, A. (1991b), *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*, Brooklyn, New York, Autonomedia/Pluto.

- Negri, A. (1989), *The politics of subversion*, Cambridge, Polity Press.
- Postone, M. (1993), *Time, Labour and Social Domination*, New York, Cambridge University Press.
- Ryan, M. (1982) *Marxism and deconstruction. A critical articulation*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Samuels, A. (1993), *The Political Psyche*, London-New York, Routledge.
- Simons, J. (1995) *Foucault & the Political*, London New York, Routledge.
- Tarcus, H. (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, Ed. El Cielo por Asalto(1993) .
- Weeks, J., “Foucault y la historia”, en Tarcus, H. (comp),(1993), pp. 83-108.

Notas

1 Politóloga (UBA); docente e investigadora sobre estado, conflicto laboral, acción política y subjetividad (Universidad de Warwick, Inglaterra). E-Mail: Ana.Dinerstein@warwick.ac.uk

2 En el primer caso, individualismo liberal metodológico (Hobbes, Locke, Bentham), epistemológico (Descartes, Kant, el Iluminismo); y ético (Stuart Mill). En el segundo caso, los dialécticos comunitarios tales como Charles Taylor, Habermas, Benhabib, McIntyre, Walzer, entre otros. En el tercer caso, el marxismo, principalmente la escuela rusa marxista de psicología histórico-social liderada por Vygotsky, feministas como Millet y Gilligan. En el último caso distintas vertientes del post-estructuralismo y el post modernismo, entre los que se encuentran Foucault y el feminismo post-moderno.

3 En *Estado, poder y socialismo*, Poulantzas ha criticado la ausencia del fundamento material del poder en Foucault. Para él, el campo relacional del poder remite a un sistema material de distribución de lugares en el conjunto de la división social del trabajo (Tarcus, 1993: 23) Sin embargo, mi crítica es de un tenor diferente

4 Digo nuevo encuentro porque han habido una serie de intentos de comparar, y de acercar Marx a Foucault y viceversa, y de criticar a Foucault desde Marx. Como ejemplos, podemos mencionar a Fine, Balibar, Althusser, Poulantzas, entre otros.

5 No puedo considerarme una experta en Foucault. Voy a seguir a algunos de los análisis críticos de su obra, referidos específicamente al tema que me concierne.

6 Para Janmohamed, Foucault es heredero tanto de Nietzsche (y sus mediadores, Blanchot y Bataille) como de Marx y Husserl. Pero Foucault no ha reconocido nunca a estos dos últimos, y ello se debe, según este autor, a que el mediador entre él y Marx ha sido Althusser

7 Por ejemplo, en *Las palabras y las cosas*, dice Foucault: “En el más profundo nivel del pensamiento occidental, el marxismo no introduce una discontinuidad real; encuentra su lugar sin dificultad, como una forma completa, tranquila, confortable...y satisfactoria por un tiempo... dentro de un marco epistemológico que encantado le da la bienvenida (en tanto este marco de hecho le hace lugar) y que en recompensa no tiene intención de molestar en absoluto y, sobre todo, no tiene poder para modificar, ...en tanto descansa sobre él. El marxismo vive en el pensamiento del siglo 19 como un pez en el agua: es decir, no puede respirar en otro lado”

8 Holloway, Picciotto, Radice, Clarke

9 Mientras el estructuralismo conceptualiza al trabajo existiendo meramente *en* el capital (los sujetos y sus luchas están subordinados a la lógica del capital), el autonomismo conceptualiza al trabajo existiendo meramente *contra* el capital (existe la posibilidad de que el trabajo, a través de sus luchas, se autonomice del capital).

10 La existencia del trabajador libre, por ejemplo, ya implica la existencia del valor, y por lo tanto es subjetividad alienada.

11 Para Foucault, el humanismo sirvió de base para la reorganización de forma más económica y racional del poder (Fine en Tarcus, 1993:129). Pero “el poder puede haber cambiado su forma: puede ser menos bárbaro...pero no es menor su poder”(Foucault en Weeks, 1993)

12 Me refiero al poder estatal de represión y de implementar políticas públicas, así como también de la capacidad regulatoria de la ley, por un lado, y al nivel de organización e historia de luchas, por el otro. Por ello, mi intención no es

simplificar el análisis sino hacerlo más complejo. Aunque señalemos la contradicción subyacente, cada caso debe ser analizado en su especificidad.

13 No por nada, cada vez que emergen luchas de toda la comunidad como fueron las de Jujuy ó Cutral-có, se las denomina, desde el poder, “violentas” ó “incivilizadas”, mientras la represión policial (hasta la muerte) es relativamente aceptada por la sociedad, como parte de las formas-técnicas modernas de estado para controlar la “violencia social”

14 Antonio Negri desarrolló la noción de auto-valorización de la clase trabajadora. La auto-valorización se basa en la diferencia y la pluralidad (Ryan, 1982) y designa momentos positivos de autonomía de la clase trabajadora, siendo los momentos negativos los de resistencia. La idea es que junto al poder de rehusar y de destruir la determinación del capital existe un poder creativo de auto-afirmación, el poder de constituir nuevas prácticas (Cleaver, 1992). Se trata de “momentos de trascendencia” La visión autonomista ha sido criticada por su romanticismo y voluntarismo.

15 A su vez, Foucault festejó la propuesta política de Deleuze y Guattari (1990) y la resumió como una guía para la acción política: “acción política libre contra todo tipo de paranoia unitaria y totalizadora; proliferación, yuxtaposición... no-subdivisión y jerarquía piramidal de acción, pensamiento y deseo; ... preferir lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, el fluir a la unidad, la movilidad a los sistemas. Creer que lo productivo no es sedentario sino nómade... no usar el pensamiento para fundar una práctica política de la Verdad... usar la practica política para intensificar el pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las forma y terrenos para la intervención política; no demandar de la política la restauración de los “derechos” del individuo, como los ha definido la filosofía. El individuo es un producto del poder. Lo que se necesita es “desindividualizar” a través de la multiplicación...; no enamorarse del poder” (prefacio).

16 Según Foucault, el poder crea resistencia. Algunos, preocupados por la organización política de la resistencia, han criticado duramente su idea de resistencia anárquica. Así, “la delincuencia, por ejemplo, es la rebelión producida por las disciplinas carcelarias; al mismo tiempo, es el medio...para el refuerzo de la disciplina misma. Todo lo que Foucault tiene para ofrecer es una celebración de esta delincuencia” (Fine en Tarcus, 1993: 139) En este caso la pregunta es: ¿consideraríamos “delincuencia” a la delincuencia de no existir el poder disciplinario, la propiedad privada, el dinero y los criterios de verdad que distinguen honestidad de delincuencia? El pensamiento de Foucault es de una radicalidad tal que, obviamente, supera a las visiones marxistas humanistas.

17 En el acto de rehusar a ser lo que somos, el cuerpo se convierte en el lugar de la transgresión, en el lugar del trabajo transgresor sobre los límites, y que Foucault profesó con su participación política en los 70, sus prácticas sadomasoquistas, su sexualidad gay y su actividad como escritor.

SOBRE VILLEROS E INDOCUMENTADOS: HACIA UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE LA EXCLUSIÓN SOCIAL

c Diego Casaravilla

1. Introducción

Como nunca en el pasado, el tema de la exclusión social se ha instalado en la Argentina de cambio de milenio. Se cuele en los intersticios de los discursos de la iglesia, los sindicatos, los intelectuales, e incluso desde el mismo estado se divisa un nuevo espectro. Hecho que resulta paradójico y opaco a la comprensión para una sociedad que junto a otras del cono sur como Chile y Uruguay, siempre había exhibido orgullosa su singularidad en cuanto a integración social, en cierta contraposición al resto de América Latina.

Sin embargo, no siempre el uso del término conlleva una reflexión crítica ajustada a los procesos sociales históricos que segregan, ni genera por lo tanto un horizonte emancipatorio creíble. Las oportunidades estratégicas que abre la discusión sobre la exclusión están ciertamente neutralizadas por la falta de historicidad del debate, por el tufillo a la resignación de lo inevitable, por la crisis de un relato que incorpore una síntesis crítico-liberadora. Ausencia de un relato que sea teóricamente preciso y comprensible, empíricamente útil, y sobre todo teleológicamente prometedor.

¿Pero qué entendemos por procesos de exclusión social? ¿Cómo podemos precisar mínimamente los límites de un concepto tan amplio? ¿Cómo distinguir cuándo está presente de cuando no lo está? Estas interrogantes adquieren un carácter urgente cuando analizamos la extrema polisemia del término. Buscando bibliografía sobre el tema en la Biblioteca Pública de Nueva York, decidimos realizar una pequeña experiencia práctica. Sobre la base de una de las computadoras del salón de lectura nos dedicamos a desbrozar exploratoriamente los contextos en los que se utilizaba el término 'exclusión social'. El ordenador arrojó unos 974 títulos. De un análisis básico de los primeros doscientos surgieron, asociados a esta noción, temas tan variados como pobreza, desigualdad, cambio económico, diferencia, estado de bienestar, mercado de trabajo, segregación legal, gobernabilidad, poder, política, saber, diseño urbano, educación, integración, ayuda internacional etc. Igualmente variados eran los sujetos mencionados, y por ende los procesos subyacentes: pobres, mujeres, negros, judíos, minorías sexuales, jóvenes y niños, discapacitados, ancianos, migrantes, enfermos de SIDA, entre otros tantos. Ello nos lleva a

preguntarnos: ¿existe la posibilidad de desarrollar una teoría general capaz de dar cuenta de la naturaleza de los tejidos particulares? ¿Podemos además postular la presencia de algunas orientaciones básicas de acción, en las que los excluidos estructuralmente situados desarrollan unas u otras prácticas? En lo que sigue pretendemos arrojar un poco de luz a estas cuestiones a partir del análisis comparativo de dos situaciones cualitativamente diversas de la segregación social.

Nos referiremos a dos experiencias de campo aparentemente inconciliables, referidas para una primera mirada superficial a problemas distintos, a áreas diferentes, a grupos separados de especialistas. Por un lado, extranjeros explotados que viven clandestinamente, a quienes, si pretendemos definirlos simplícidamente, podremos llamar inmigrantes ilegales, aunque luego descubramos que esta denominación típicamente estatal se encuentra lejos de ser neutral. Por otra parte, núcleos más tradicionales de pobreza, sin trabajo o con desempleo precario, informal o en negro, sin salud o con acceso a una oferta retaceada, sin educación, o con una posibilidad que combina gratuidad con dosis intensas de discriminación. Y cuando comparamos estos temas nos preguntamos ¿es posible una teoría general de la exclusión social? ¿Acaso tal teoría no es sino un subterfugio metafísico? ¿Un rejuente de problemas cuya única unidad es su carácter enigmático? ¿No son acaso tan heterogéneos que su fusión esconde más de lo que ilumina? ¿Debemos entonces optar por un concepto restringido que limite la exclusión a social a una concepción puramente económica? ¿O inversamente, abrir el juego a una posición ambigua, donde todo sea mágicamente explicado por una nueva palabra de moda, por el último ritual académico de las ciencias sociales?

Creemos que ambas alternativas evaden el problema real, que no sólo es complejo sino que además reviste una importancia creciente. Buscaremos en este artículo despejar el concepto de exclusión social de modo tal que incluya el concepto de pobreza en su sentido más económico sin ceñirse cerradamente al mismo, pero que tampoco se convierta en una muletilla atemporal, ahistórica, independiente de cualquier realidad concreta, una alquimia misteriosa que permita hacernos comprensible cualquier cosa y que por ello mismo no pueda explicar cabalmente ninguna. Su carácter polisémico resultará en todo caso de la complejidad, de la multiplicidad de las dimensiones que lo constituyen y no de una actitud poco reflexiva dispuesta a solucionar religiosamente los dilemas teóricos y por supuesto políticos que acucian a la sociología. Intentaremos construir una teoría de la exclusión que sea útil para iluminar temas tan aparentemente diversos como el de los indocumentados bolivianos o paraguayos y la segregación urbana de un barrio porteño con rasgos de villa. Nuestro enfoque fue explícitamente exploratorio, y sus hallazgos deben leerse como hipótesis interpretativas, como aventuras orientadas más a multiplicar la discusión que a procurar la disuasión. Más que cristalizar definitivamente el conocimiento sobre la exclusión en Barrio Mitre o la inmigración ilegal, pretendemos insistir aquí en la necesidad de crear un foco más amplio en la discusión sobre exclusión social que el que tradicionalmente esta implicado en la operacionalización académica de la pobreza, importante pero a muchos efectos limitada.

2. Barrio Mitre: las dimensiones complejas de la exclusión en un barrio-villa¹

Barrio Mitre nace como una villa miseria y nutrida de los expulsados de las economías regionales con sus expectativas centradas en la ciudad, la misma que normalmente apartaba al recién llegado, estigmatizándolo por su origen, color, acento, costumbres o su nuevo hábitat precario. La historia del barrio muestra avances y retrocesos según la memoria oral de sus pobladores, aunque lo segundo tiende a primar en los últimos años. Las personas de mayor edad perciben más enfáticamente una transformación radical del barrio. Se identifica un pasado que incluiría solidaridad vecinal, valores tradicionales, vida familiar (recordado y reproducido en rituales tales como reuniones y carnavales), homogeneidad, mayor “orden” y respeto a los mayores, tranquilidad en la vida cotidiana, vida con las puertas literalmente abiertas hacia la sociabilidad vecinal. A ese pasado algo idealizado se opone un presente caracterizado a través de representaciones que sugieren desintegración, intolerancia generacional, delincuencia cotidiana, auto-encierro y temor, limitación de la vida pública y la sociabilidad vecinal. Uno de los informantes recuerda aquel pasado “*cuando en carnaval, era todo carnaval,...(donde)...todo era familiar y se hacían asaltos (reuniones) en casas y ...había respeto con los mayores. Hoy en cambio cree que el barrio ha ido para abajo en todo sentido, en desprestigio, en todo,...hay mucha delincuencia,...viven aglomerados,...los jóvenes andan en patotas con cerveza y vino, drogas...no pueden trabajar*”.

Estos modos de ver y comprender la vida social en el barrio guardan obviamente relaciones complejas con la trama real de la vida cotidiana dentro y fuera del barrio. En primer lugar la nueva situación histórica del barrio parece producir varios conjuntos de efectos excluyentes de carácter dinámico. En Barrio Mitre se dan efectos de exclusión vinculados a su situación en lo que sería la perspectiva de estudio más tradicional en áreas como ocupación, ingreso, salud y educación. Estas situaciones presentan sin embargo formas transformadas en el barrio, asociadas en parte a la mezcla de antiguas y nuevas modalidades de las relaciones entre la economía, el estado y la sociedad. En segundo lugar, parece importante destacar un movimiento de transformación de la estructura tradicional del barrio (y quizás también esto sea aplicable más genéricamente

a las villas de emergencia) en el sentido de una creciente heterogeneidad, pérdida de integración, crisis de valores migratorios tradicionales, y contribución a una mayor producción de carreras transgresoras.

En lo que serían las dimensiones más tradicionales de la exclusión, Barrio Mitre presenta un carácter más bien pendular, oscilando entre el apartamiento pleno y la inclusión fragmentada. No presenta una desocupación masiva pero sí una nota posiblemente creciente de empleo informal o precario, limitado por la identidad barrial, así como fuerte desocupación entre los jóvenes. La reproducción familiar en el barrio es posible pero a costa de extensión de familias que rozan con el hacinamiento. El acceso a la salud está aparentemente cercano pero limitado por el clientelismo, la burocratización, la mercantilización y la precariedad de la atención. E incluso la educación, si bien presenta ofertas múltiples, tiende a la discriminación. Por ejemplo: la escuela pública accedió a apoyar un comedor escolar siempre y cuando éste se encontrara en el barrio, ya que el establecimiento educativo está fuera de éste, y se le designara uso exclusivo para sus habitantes.

Esto muestra que tanto la ocupación y la educación como posiblemente la salud, encuentran límites no sólo en la pobreza sino en una dimensión adicional asociada al estigma de vivir en el lugar. Pertenecer a Barrio Mitre es ciertamente relevante en términos de identidad social, para quienes dicen “*somos un lunar en Capital Federal o.....nos rechazan como apestosos*”. Como todos los actores sociales, los habitantes de Barrio Mitre son percibidos sobre la base de un conjunto de categorías, que constituyen una construcción externa de una identidad social determinada. Sin embargo, cuando esta elaboración externa es incongruente con un parámetro aceptado de normalidad, como son los “lunares” y las “pestes”, y es profundamente desacreditadora, estamos en presencia de un estigma (Goffman, 1995). La marca social de los habitantes del barrio aparece integrada por varios aspectos constitutivos que según sus habitantes la fundamentarían. Desde afuera se los diferencia negativamente con la denominación de “villeros”, de ser propensos a la delincuencia y al consumo o comercialización de drogas. Ello llega al extremo de la exclusión del barrio de la pertenencia a un espacio público común al resto de la ciudad por parte de taxis, remises o ambulancias, lo cual incluso está plasmado en carteles en supermercados zonales que explícitamente indican que no van al barrio, o incluso la censura externa de noviazgos exogámicos, o sea relaciones entre parejas con miembros dentro y fuera del barrio. El rechazo que cristaliza el estigma barrial contribuye a profundizar la imposibilidad de conseguir trabajo dada por la desvalorización de la pretensión de honestidad del barrio, lo cual explica también el uso de desidentificadores o prácticas de encubrimiento tales como el dar direcciones falsas.

En términos generales, este imaginario estigmatizante produce sentimientos encontrados entre quienes lo padecen. Por un lado expresan un profundo sentimiento de vergüenza, resultado de la internalización del discurso externo que los rechaza, generando en muchos casos una compulsión a revertir, deslindar o discutir el estigma barrial ante terceros. Consecuentemente buscan diferenciarse de los “villeros”, lo cual en todo caso se considera una etapa pasada. En otros casos se culpa a elementos externos al barrio por las prácticas transgresoras como el consumo o la comercialización de drogas. También, algunos pobladores definen una división dentro del barrio entre “merecedores” y no “merecedores” del estigma. Cuando se acepta el discurso externo, o bien se localiza el estigma en el pasado, o bien afuera en villeros o transgresores externos, o está adentro pero en un “otro” del que no se es parte. Lo que hay aquí es una necesidad de presentar una imagen de sí mismos que los distinga y exceptúe del estigma barrial. Sin embargo, debemos aclarar que en otros casos se identifican a la pobreza, la desocupación y la inacción o complicidad policial como causantes de situaciones que conforman el estigma hacia el barrio. Incluso algunos testimonios manifiestan una fuerte indignación y rechazo al experimentar cotidianamente la discriminación y exclusión por parte de los de afuera.

En síntesis, el estigma barrial en Barrio Mitre evidencia que existen formas de apartamiento que exceden la consideración puramente económica de la pobreza. De hecho, si focalizamos en los aspectos constitutivos de la perspectiva tradicional, Barrio Mitre podría tener una posición relativamente “privilegiada” frente a muchas villas de emergencia del Gran Buenos Aires o de las que se localizan en los suburbios de los grandes centros urbanos de América Latina. Sin embargo, es por esta misma razón que el Barrio Mitre aparece como una sugerente fuente de hipótesis, ya que esta mejora relativa en una dimensión tradicional de la pobreza no invalida la presencia de relaciones de exclusión y segregación.

La pregunta aparentemente obvia pero intrigante, simple y a la vez sutil, es ¿cómo puede ser que el Barrio Mitre sea y no sea una villa a la vez? ¿Cómo pueden sus habitantes ser llamados “villeros” cuando los investigadores dudarían en catalogarlos de este modo, cuando los responsables de la política social los excluyen del inventario oficial de las villas y los excluidos?

Esta ambigüedad de Barrio Mitre nos enseña que las “villas” son mucho más que conjuntos de casas hechas de materiales precarios. Debemos diferenciar lo que el científico social operativiza como codificación académica, lo que es la génesis histórica de las ideas de “villa” o “villero”, y lo que desde el barrio o el afuera definen como tales. Dicha ambigüedad resulta en parte de la tendencia de los científicos sociales a definir sus términos en modos alternativos a los del sentido común, de manera de legitimar su saber. Sin embargo, al hacer esto se pierden de vista los sentidos sociales implícitos en toda relación humana. Cuando pasamos de un concepto estático de pobreza objetivado y cuantificable a uno dinámico de exclusión social, no podemos ignorar que a ésta última le subyacen relaciones humanas necesariamente basadas

en definiciones recíprocas. No se puede comprender más que muy limitadamente una relación social si no se analiza el modo en que los actores orientan mutuamente sus acciones. En este sentido, la “villa-barrio” Mitre es una mirada externa, que el barrio internaliza en parte, una construcción social hecha de atribución de hábitos, actitudes y voluntades los cuales son diferenciados, desvalorizados y demonizados.

El rechazo se cristaliza asimismo en las características urbanísticas del barrio, que lo distinguen físicamente del entorno zonal y del resto de la capital en general. Barrio Mitre no tiene calles centrales que permitan la circulación de vehículos salvo un pasaje que se despliega entre casas y árboles y solamente habilita un uso interno. Esta conformación parece tener un doble resultado. Hacia adentro posibilita una fuerte identidad de pertenencia al lugar más allá de la valoración que ello tenga, y un espacio de actividad endogrupal. Hacia afuera se constituye en un reducto bien diferenciado que permite darle una precisión local o geográfica al estigma. Para bien o para mal, lo urbanístico se eleva como señal identitaria opuesta a la impersonalidad, el anonimato y la opacidad a la comprensión que caracteriza a las grandes ciudades como Buenos Aires. La propia configuración de Barrio Mitre lo sitúa como un reverso trágico y paradójico de los crecientes barrios cerrados. Aquí lo que prima no es ya una decisión de auto-aislamiento de un entorno que se percibe como peligroso, típico de sectores de clase alta. Contrariamente, el barrio se presenta diferenciado urbanísticamente como reflejo de su propia historia de apartamiento. En el primer extremo encontramos una refinada arquitectura de la seguridad como refugio ante los efectos de la exclusión que lo rodea. En el del barrio irrumpen los remiendos de una arquitectura precaria que se debate entre la inseguridad, la exclusión y el rechazo. Adentro y afuera definen en ambos casos –aunque con sentidos inversos- identidades y adscripciones socioculturales, en un recorrido cuyos extremos recortados son el prestigio y el estigma, el privilegio y la pobreza. Paralelamente, otra de las claves de esta dimensión urbanística de la exclusión es la indicada por las inundaciones que acompañaron históricamente al barrio. La circunstancia de la anegabilidad de la zona implicaba posiblemente un rechazo inicial a las posibilidades de habitación en ella, el cual probablemente facilitó la instalación de la villa original. De cualquier modo, el apartamiento social se expresa aquí en el hecho de estar fuera de la posibilidad de un espacio no inundable. La arquitectura precaria y la topografía anegadiza actúan aquí casi como máscaras, cuando son en realidad la cristalización de procesos que configuran uno de los emplazamientos posibles en el espacio social, posición que se integra simultáneamente por las formas de la estructuración de la economía, del poder y del prestigio.

La exclusión en el barrio está lejos de ser una relación sencilla. Más que encontramos frente a un eje donde se expresan nítidamente integrados y excluidos, observamos la constitución de múltiples formas de diferenciación interna. Algunos informantes oponen jerárquicamente a los vecinos según su zona de residencia: se diferencia “*el mejor sector, toda gente buena, trabajadora... del medio (del Barrio, donde) hay más robos y los pibes se drogan*”. La heterogeneidad intra-barrial también se apoya en la procedencia de los habitantes del barrio o bien del albergue Warnes, o de la villa primitiva o bien de migraciones más recientes. Incluso se hace una diferenciación de tipo moral entre “*gente bien*”, con casas “*limpias*”, “*ordenaditas*”, “*decente*” y gente nueva, desordenados, de hogares hacinados que “*viven apretados*” y ocupados en la delincuencia. Parece como si existiera una cascada compleja de exclusiones que se interconectan, se potencian y se agudizan. Esta cascada se inicia en la exclusión del Barrio Saavedra a la zona inmediata al Barrio Mitre, y de esta zona inmediata al propio barrio. Luego se diversifican las oposiciones o segregaciones internas: de zonas “*mejores*” a “*peores*”, de “*trabajadores*” a “*delincuentes*” o “*drogadictos*”, de adultos a jóvenes y jóvenes a adultos, de antiguos a nuevos y de “*malditos*” a “*asustados*”, de la calle al hogar y del hogar a la calle, de “*ordenados*” a “*desordenados*”.

Por otro lado, además de la segregación externa y la oposición interna, algunos habitantes del barrio, en especial los mayores, manifiestan una tendencia a la auto-exclusión a partir de la re-significación del espacio público y social como temible y en consecuencia el confinamiento o encierro del núcleo familiar al interior del hogar, todo lo cual contribuye a la mayor heterogeneidad de los excluidos. Pero la conformación de este espacio inseguro no es absolutamente ajena al apartamiento global del barrio. Esto no significa asumir una relación absolutamente determinista entre exclusión y transgresión. Es cierto que se convierte en probable la radicalización de la frustración, efecto de la exhibición de bienes de consumo y estilos de vida prometidos por los medios y observados en las cercanías en zonas más acomodadas, aunque negados sistemáticamente por la realidad cotidiana de la segregación. Sin embargo, el resultado de este conflicto social no es mecánico ni automático, sino que depende de la interpretación hecha por sujetos y grupos con identidades y valores propios. La violencia sería la contracara activa de una frustración que otros aceptan pasivamente como resignación fatalista o como una oportunidad de acción colectiva. Sin perder de vista la probabilidad de que los excluidos desarrollen diversas estrategias, existen una serie de elementos que actúan como coacciones estructurales de los movimientos, como límites impuestos en las reglas de juego. Estos factores no se reducen al aspecto económico del desempleo o la pobreza. Del análisis de las entrevistas se desprende que la crisis institucional de agentes mediadores y disciplinadores tradicionales, tales como la fábrica (por ejemplo la Philips, que antaño empleaba al barrio), el sindicato, la familia o la escuela, facilitan una socialización en grupos de base local o territorial tales como la “*patota*” o pandilla, que a cambio otorgan un reconocimiento (con mecanismos, valores y jergas propias, particularistas y diferentes de los dominantes) que el estigma externo de ghetto niega además de beneficios que no pueden lograrse por vías alternativas. La ruptura de lazos que ligaban al barrio con su exterior, dada por la segregación urbanística y social, le da al barrio características de fuerte o refugio. La nitidez de los límites entre el barrio y su

entorno explica la predilección no exclusiva por la delincuencia externa al barrio, donde se agrede a un otro lejano, con quien no existen redes mínimas de solidaridad o una identidad común. También están en crisis los valores de auto-control, de resignación y disciplinamiento propios de la cultura migratoria de los mayores, confrontados con la socialización en segundas o terceras generaciones de exclusión y estigma y los contra-ejemplos públicos de corrupción, robo e impunidad económica y política, de cuya exhibición el Barrio Mitre no demostró estar excluido. La pobreza, la conformación urbanística, el estigma, y la crisis de las instituciones y valores tradicionales se estimulan mutuamente en un circuito perverso haciendo que las relaciones sociales típicas de un desarrollo anterior más integrador sean vulneradas, y abriéndole la puerta a las prácticas transgresoras.

Frente a esta situación surgen de las entrevistas una variedad de planteos en relación a las posibles acciones individuales o colectivas, voluntarias e involuntarias, deseadas o temidas que delinearían el futuro del barrio. Se trata de salidas positivas o negativas, acciones externas y estrategias de defensa que aparecieron en las entrevistas. Identificamos el auto-encierro y el fatalismo individual, la transgresión individual o grupal y la represión como modos que tienden a profundizar la situación de exclusión sin atacar directamente a sus causas. También surgen la emigración y la erradicación, las cuales pueden ayudar o no a una nueva inclusión según sean sus modalidades. La emigración esta siempre llena de incertidumbres y no es una base sólida de política social. La erradicación puede ser violenta o consensuada y sólo en este caso puede ser integradora. También la fuerte expectativa de éxito individual-familiar puede contribuir parcialmente a superar la exclusión. Sin embargo, si bien obviamente no se puede negar los efectos positivos para los habitantes del barrio de su progreso individual y familiar, éste puede actuar de modo de ocultar las relaciones de segregación. En cuanto a la política social estatal o de origen comunitario,

deberíamos diferenciar las formas asistencialistas tradicionales de las acciones generativas que promueven una activa participación y compromiso de los beneficiarios sin perjuicio de incrementar su autonomía.

3. Inocentes, diferentes y excluidos: relatos de la inmigración ilegal en Argentina

Cambiamos de foco de análisis y discutamos un caso cualitativamente diferente de segregación. No busquemos trasladar mecánicamente los conceptos del caso anterior sino desbrozar primero la lógica interna de la exclusión del migrante. Nuestra investigación sobre el tema nos orientó a vincular la ilegalidad con las etapas típicas de la vida del migrante, que van desde el extrañamiento inicial, pasando por un proceso de aprendizaje de carácter práctico, el cual culmina en el dominio más o menos completo, de los pequeños detalles que hacen a la inserción en la nueva cultura. Este proceso de aprendizaje es claramente continuo y dinámico, variando además su duración según los distintos casos y experiencias. Sin embargo podemos definir dos tipos ideales que se adaptan bastante bien a los casos empíricos. Nos referimos al migrante inocente y al experimentado, como aquellos que se sitúan en los extremos anterior y posterior de este proceso de aprendizaje. A cada una de estas fases del proceso migratorio le corresponderá una relación diferente con la ilegalidad.

La etapa inocente se inicia con la partida. En ese momento se toma la decisión de alejarse de una cultura que se comprende y domina, que resulta familiar y evidente y que no parece esconder grandes secretos. No debemos pensar que en esta etapa, tan fuertemente signada por la divergencia, se oponen simplemente culturas globales, extranjeros versus nativos. Si bien esta oposición es evidente, también lo es que las divergencias están catalizadas por la especificidad del microcosmos jurídico migratorio, opuesto no únicamente al migrante sino también al lego nativo, lo cual marca una distancia casi insalvable entre ambos sub-universos de sentido. Esto es particularmente dramático en el caso de los bolivianos, peruanos y paraguayos que llegan a la Argentina, ya que la oralidad es un patrón básico de las estructuras de su mundo de la vida cotidiana, y el nivel de familiaridad cultural con el manejo de trámites escritos es posiblemente de los menores entre aquellos países de América Latina que aportan grandes caudales migratorios a la Argentina.² Al no considerar este dato elemental se reniega de la cultura diversa, se excluye a partir de la diferencia. En particular, el conflicto se acentúa cuando se enfrentan pautas burocráticas, seculares, regidas por mecanismos de una intrincada lógica jurídica-formal, de base urbana y escrita, con acervos culturales de influencia indigenista, comunitaria y religiosa, transmitidos oralmente, y de origen campesino. El referente concreto del espacio antropológico migrante se opondrá al anonimato, la deshumanización y la abstracción de los lugares físicos típicos de las grandes ciudades en general, y de los ribetes kafkianos de la burocracia migratoria en particular.

Por otro lado, no toda convivencia entre culturas diferentes implica imposibilidad de comprensión. Es en la medida en que la multiculturalidad se combina con estigmatización, con denigración de las diferencias o con indiferencia, en el mejor

de los casos, que se quiebra la posibilidad de lograr formas de intersubjetividad que faciliten la inclusión. La segregación de la ciudadanía que resulta de apartar al migrante de la documentación no se asocia en el nivel más manifiesto a la expresión subjetiva del rechazo, sino más bien al funcionamiento del mecanismo burocrático. La intención política que institucionaliza al sistema parece refugiarse en el pretexto del control para poder excluir o incluir discrecionalmente. La distancia que se da entre los nuevos migrantes y los procedimientos jurídicos establecidos, hecha de formularios, legalizaciones, incompreensión e impersonalidad, y que además de cultural es social y territorial, contribuye a la producción de ilegalidad incluso en quienes no estarían impedidos de ser admitidos. Aún antes de considerar los requisitos concretos de la regularización, existirá la ilegalidad inocente. Esta se vuelve evidente cuando a partir de la investigación nos preguntamos: ¿Cuántos migrantes recién llegados comprenden la demanda de la regularización? ¿Cuántos la consideran relevante? ¿Cuántos saben a quién dirigirse? ¿Quién, cómo y cuándo les ha informado sobre ello? O más genéricamente, ¿Cuánto puede aprender un migrante inexperimentado de la mano de un sistema impersonal, complejo y desinteresado, cuando no abiertamente discriminatorio?

Situémonos ahora en la etapa en la cual el migrante ya se ha convencido de las ventajas de la documentación en términos de acceso al trabajo, a los servicios del estado, a una mayor protección de la acción policial. Es a partir del momento en que comience a desarrollar una estrategia regularizatoria que irá descubriendo los detalles más sutiles de la extensa burocratización de la solicitud, la que se opondrá ya no sólo a su cultura sino también a su situación y a sus posibilidades prácticas. Comenzará a intuir que la política migratoria, aparentemente orientada hacia la regularización y el control, produce paradójicamente ilegalidad y trabajo en negro. Por ejemplo, los empleadores exigirán DNI para otorgar un contrato de trabajo, mientras que el estado exige un contrato de trabajo para abrir el acceso al DNI. Lo que está implícito en esta paradoja insoluble es una restricción encubierta. El certificado de radicación, el contrato de trabajo, y sobre todo el DNI, simbolizarán una certeza en la identidad, cuando tener o no tener documentación de acuerdo a los cánones estatales se convierte en el elemento más nítidamente divisor de las identidades de los migrantes que llegan a la Argentina. El DNI se convierte en un fetiche, un objeto que parece tener vida propia y no ser un requisito tan impuesto como incumplible.

La segregación se complejiza cuando se combinan los efectos de las prácticas burocráticas y la exclusión a partir de tasas impagables, produciendo una fractura que no es sólo heterófoba sino también clasista. El estado crea la ilegalidad con acciones que le permiten un control discrecional, por ejemplo a través de las amnistías, y a la vez oculta este hecho al instituir un modo de inclusión formalmente abierto pero materialmente cerrado. Contradicciones que expresan la falta de racionalidad instrumental, o más bien su exceso.

Los mecanismos de apartamiento se intensifican en su acción frente al contrario y al distinto. Paraguayos, bolivianos y peruanos comparten un acopio de exclusiones diversas. Quienes más pobres son, más rechazados son y más probablemente tienden a convertirse en ilegales. Ello bloquea las vías de inclusión en una comunidad ampliada que tienda a aceptar las diferencias culturales y de identidad sin negarlas ni desvalorizarlas. Los migrantes deben desarrollar prácticas de encubrimiento para evitar ser rotulados de ilegales. Esto conllevará un aprendizaje en el ocultamiento de la indocumentación, delimitando zonas de tránsito y la interacción con extraños, contribuyendo indirectamente a la segregación externa de la que son objeto. Por otro lado, los ilegales se caracterizarán por horarios de revolución industrial, trabajo en negro, apropiación ocasional de todo el salario prometido, que en todo caso siempre es inferior a los mínimos pagados a los nacionales. El concepto de super-explotación puede usarse aquí para calificar una condición agravada de la apropiación de la plusvalía tal cual fuera desarrollada por Marx. De aquella cabe decir que la lucha de los trabajadores les ha reportado conquistas históricas en el sentido de cierto atemperamiento de las aristas más crudas de la explotación decimonónica, a pesar de lo cual la apropiación no desaparece teóricamente, ni dicha limitación está garantizada en el futuro.³ Los inmigrantes ilegales no sólo no cuentan con garantías que expresan aquellos umbrales, sino que lo jurídico actúa no ya como freno, sino como catalizador de la explotación. La ilegalidad especifica las relaciones de explotación, agudizando su incidencia y determinando las formas cualitativamente distintas que ella adopta. En este sentido los ilegales son como trágicos y radicales adelantados en un futuro posible de la flexibilización generalizada.

Por su parte, la policía excede un papel represivo ante la transgresión efectiva del marco normativo y explota económicamente esta vulnerabilidad. La impunidad asegurada por la indefensión y la vulnerabilidad de los migrantes permitirá a la policía recobrar su lado más oscuro, y como en el pasado y en varios presentes, traspasar los límites mínimos de respeto a la humanidad del otro. La impunidad frente al excluido deriva en una violencia que ni siquiera necesita legitimarse con razones o justificaciones. Se trata de subyugaciones totales a un poder impune y sádico. La violencia física, la desprotección, la desnudez, se conjugan con la violencia simbólica, con la internalización de la culpa. La detención actúa no sólo como un violento ritual de pasaje para la toma de conciencia de lo que significa ser un ilegal, sino también produciendo una identidad donde los propios migrantes no se reconocen. La detención debe ser un error, se dicen a sí mismos. Sólo puede ser una equivocación, ya que la merecen sólo aquellos que *realmente* han hecho algo malo y no ellos.

Además, el estigma de la ilegalidad esta potenciado por el rechazo nacional y étnico. En primer término, tenemos formas de racismo cotidiano que son relativamente independientes de la indocumentación. Se reproduce una matriz de

desvalorización, como parte de un acervo simbólico donde las estigmatizaciones al “negro”, al indio o al “cabecita”, cristalizan siglos de dominación. Las sociedades latinoamericanas no sólo se escinden internamente a partir de etnias apartadas estamentalmente, sino que dicha fragmentación jerárquica conforma una estratificación internacional, que se coagula simbólicamente en el rechazo al peruano, al paraguayo, al boliviano. La ecuación subyacente es: cuanto más aindiada la población, tanto más execrable el origen nacional. Los testimonios confirman incluso una hipótesis ya estudiada (Cfr. Berger, 1986) por la cual la apariencia externa es una clave identificatoria que permite presumir sobre rasgos no visibles en las interacciones cara a cara. En nuestro caso, las diferencias físicas (color de piel, altura, etc.) y las costumbres (vestimenta, hablar en dialectos, silbar, etc.) son indicadores de indocumentación potencial, y por lo tanto ello hace que determinados sujetos sean pasibles de ser rotulados como inmigrantes ilegales y luego detenidos y/o extorsionados.

Los procesos desintegradores que asedian las vidas de los inmigrantes ilegales, las formas variadas de fractura (del derecho al derecho, de unas condiciones posibles de vida que ni siquiera están ideológicamente prometidas, de una consideración de reconocimiento de la diferencia) no se agregan como en una especie de sumatoria de haces diversos de exclusión social, sino que esta descalificación múltiple tiende a potenciarse exponencialmente. Si queremos sin embargo trascender la variedad infinita de las manifestaciones empíricas concretas, podemos concentrarnos en cómo se conjugan los procesos de apartamiento de base racial, económica y burocrática para producir un grupo escindido, cualitativamente distinto de otros excluidos. Procesos que contribuyen, sea o no el resultado de un cálculo explícito, a la heterogeneidad de los estamentos subalternos, que se fragmentan y contraponen entre sí en la medida en que están definidos por el entrecruzamiento de ejes diversos de apartamiento. La clase, la etnia, las posiciones estamentales, el origen nacional y la condición legal, conforman combinatorias infinitas de exclusiones, que se disuelven en identidades múltiples y frecuentemente enfrentadas.

Como en Barrio Mitre, sería un error suponer que todos estos procesos dominan a los inmigrantes como meras marionetas. Frente a esas formas de descalificación se alzan estrategias de los actores, orientadas a mitigar la segregación, a deslizarse entre normas y procesos. En primer lugar está teóricamente disponible la obtusa vía de la radicación legal. Sería el camino conformado plenamente a las normas, que en la práctica es desalentado, trabado, escamoteado de todas las maneras antes vistas. Pero ello no siempre es posible, ya que como advierte Goffman (1995), el mero deseo de actuar de acuerdo a la norma no es suficiente si no se tiene control sobre el nivel en que ésta se sustenta. Las posibilidades de escabullirse por los intersticios de este difícil camino están no sólo asociadas a variables personales, sino sobre todo a la pertenencia o interacción con redes de solidaridad. Aquí importan la solidaridad entre nacionales y familiares, y en particular la ayuda de organizaciones religiosas. Como en otros casos, estas organizaciones toman el lugar que no ocupa el estado. Son la alternativa no ya de una administración minimalista, retirada de la solución de los problemas sociales, sino más bien de un Estado productor de dichos problemas. La estrategia de recurrir a redes de asistencia no garantiza la documentación, pero su funcionamiento explícita un modo diverso de interacción, tiende a producir una inclusión incipiente de los migrantes.

En este escenario, la única salida que se refleja en muchos testimonios es esperar una providencial solución externa, y tratar de escamotear individualmente las contradicciones del sistema migratorio. En ellos vemos que el desarrollo o la adhesión relativa a una posible reacción transformadora está limitada por la estigmatización que sufren, el miedo a la detención, y en especial la heterogeneidad y falta de integración entre las diversas comunidades de migrantes. En forma consistente es más frecuente encontrar el desaliento y el fatalismo, como expresión de la imposibilidad de resolver las contradicciones estructurales a que están sometidos por vías legítimas o ilegítimas. También puede especularse con el potencial de algunas reacciones críticas por parte de la comunidad migrante. Estas tienen oportunidades de afirmarse colectivamente si trascienden su carácter de micro-resistencia ocasional, coordinándose en un movimiento de mayor alcance, como acciones comunitarias, organizadas y orientadas a la transformación de las condiciones que producen segregación y explotación.

4. Villeros e ilegales: una mirada comparativa

Muy frecuentemente tiende a asimilarse el concepto de exclusión social al de pobreza. Sin embargo, esta yuxtaposición tiene la desventaja de conducir a una conceptualización estática, que define situaciones y no procesos, compartiendo los mismos riesgos que conlleva hablar sólo de excluidos pero no de exclusión. Ser un excluido no significa tener más o menos recursos de cualquier clase, a lo cual sí remite más nítidamente el concepto de pobre, sino ser o haber sido un sujeto en una relación social determinada. La sustantivización del término puede ocultar implícitamente la acción de segregar, que es necesariamente previa desde el punto de vista lógico e histórico. La eficacia simbólica que puede tener dicha sustantivización para la lucha contra los procesos de exclusión puede encubrir que la misma es, como otras categorías sociales, históricamente concreta y variable. Pueden trazarse diversas imágenes límites de futuro en América Latina: por un lado de violencias de arriba y de abajo, fruto de una utopía tecnocrática, segregadora y fundamentalista del mercado, pero también por otro de

posibilidades de ampliación, de acciones promocionales con características democráticas, integradoras y participativas. Cualquiera que sea la tendencia dominante y el resultado de las luchas sociales y políticas, existe siempre una convivencia de las tendencias a la separación y a la inclusión. El llamado excluido siempre está en redes de inclusión, en sub-culturas de pares o con parte de los “integrados”. El punto es ver cómo dinámicamente tienden a reforzarse esos puentes que unen lo que está separado, o se desarrollan muros que separan lo que podría estar unido.

Es también importante evitar la trampa de la simplificación teórica, que lleva a pensar en un único adentro y afuera, a una linealidad de la metáfora, en la que sólo se puede estar en una posición espacial dentro o fuera del círculo. La realidad de la exclusión pensada como proceso es variable y múltiple, pluridimensional. Los adentros y afueras se definen por procesos asociados al empleo, la atribución de normalidad en múltiples sentidos, la distribución de territorios y recursos, las formas establecidas para el control y la participación política, etc. Es diferente la situación del discapacitado, del adulto que no encuentra trabajo, del homosexual, del paraguayo ilegal o del menor en la villa miseria, y sin embargo todos ellos sufren de diversos procesos de exclusión. Son todos “excluidos” en términos generales, pero esta segregación es cualitativamente diferente. Por otro lado, a las desigualdades sociales estáticas propias de la pobreza estructural se les adicionan otras de tipo dinámico asociadas a los procesos de desafiliación de la relación salarial y de la ruptura o crisis de agentes mediadores, tales como escuelas y sindicatos. Estos procesos agravan las diferencias estructurales entre categorías sociales (de posición), pero además generan fuertes heterogeneidades al interior de las categorías (de trayectoria), produciendo situaciones muy diversas y suertes muy distintas para individuos pertenecientes a la misma posición social de origen. Esto implica que cualquier acción comunitaria o política social debe considerar la creciente diversidad de los actores que lo componen, de sus orientaciones recíprocas, de sus sub-culturas y valores.

Estas puntualizaciones no deben llevarnos a una dilución del concepto de exclusión que desconozca la presencia de los mismos muros, que no por múltiples dejan de actuar. La consideración de la variedad de las formas excluyentes propias de una sociedad crecientemente heterogénea está lejos de anticipar acriticamente un fin de la historia de la segregación social. Rechazar las imágenes simplificadas de la exclusión no significa dar concesiones a las visiones que le otorgan características prioritariamente, circunstanciales o pasajeras, cuando no ignoran su existencia. Se trata de reconocer la naturaleza compleja e históricamente inscripta de procesos que afectan de distinta manera y grado a sujetos y grupos que por extensión son denominados excluidos. En los casos discutidos, la heterogeneidad de los sujetos y procesos involucrados nos obliga a identificar una definición que pueda dar cuenta de la naturaleza proteica del concepto, sin dejar de caracterizarlo dentro de ciertos límites de significación y aplicación. Diremos que existen procesos de exclusión social cuando un conjunto de mecanismos enraizados en las estructuras de la sociedad provoca que determinadas personas y grupos sean rechazados sistemáticamente de la participación en la cultura, la economía, y la política dominantes en esa sociedad en un momento histórico determinado. La exclusión presenta aquí una relación no recíproca con la integración social, o dicho de otro modo, no toda falta de integración implica apartamiento, aunque lo inverso sea válido. Comparativamente, la anomia es una consecuencia mucho más asociada tradicionalmente a la crisis de los procesos de integración social. Es necesaria una revisión no sólo de cuáles son las circunstancias históricas que estimulan a una u otra de las formas de la desintegración, sino sobre todo de cómo tienden a potenciarse mutuamente. Otra precisión relevante es que no siempre debe anticiparse acriticamente que cualquier modalidad de integración es deseable. La inclusión forzada a la sociabilidad dominante, producida coactivamente y negando la heterogeneidad de los actores involucrados, puede implicar formas de violencia y un apartamiento más sutil. No es la heterogeneidad en sí el fundamento del apartamiento, sino el modo en que se elabora socialmente la diferencia.

Pero ¿cuáles son los factores actuantes que llevan a la exclusión de un grupo de individuos del tejido social? ¿De qué clases de mecanismos o procesos podemos hablar? Los casos analizados muestran que es posible combinar tres vertientes diversas en la noción de exclusión social, integrando la mirada latinoamericana relativa a la pobreza, la europea que le agrega un elemento socio-político al centrarse en la idea de obstáculos a la ciudadanía y de goce de los derechos humanos, y la desarrollada por aquellos teóricos norteamericanos que analizan la desviación y el estigma con un mayor sesgo socio-cultural. Esto es, aquellos ejes que producen respectivamente pobreza, déficit en el status ciudadano, y estigma.

En la primera dimensión se encuentran los fenómenos tradicionalmente incluidos en una definición de pobreza en su caracterización socio-económica. Esta se vincula inevitablemente con las consecuencias de estilos de desarrollo poco integradores, asociados con la expulsión de mano de obra, la concentración del ingreso, el crecimiento de la desocupación, la informalidad y precariedad en el empleo, la absorción desigual de costos y beneficios de los ajustes. Los resultados desorganizadores de estos procesos profundizan la ausencia o precariedad de los canales estables de integración.

El segundo vector tiene que ver con la ciudadanía, o el ejercicio de derechos de tipo político en el sentido más amplio. Desde el punto de vista práctico, la exclusión implica una inhibición para el ejercicio de derechos de todo tipo: desde la protección policial, pasando por los derechos propiamente políticos (como es más visible en el caso de los indocumentados), hasta el acceso a bienes de gestión social tales como la salud, la educación o el trabajo, como ocurre en ambas situaciones.

Implican subordinaciones y vulnerabilidades extremas a las decisiones tomadas por otros, ya sea el clientelismo en la gestión de la salud, o la humillación de una escuela para pobres o la inseguridad cotidiana para los mayores en Barrio Mitre, o la super-explotación de empleadores, o la extorsión de policías en el caso de los indocumentados. Poder tanto más asimétrico cuando estado, escuelas y sindicatos se retiran de su poder equilibrante, o lo que es peor, actúan a favor de la fractura, en contra del desplazado.

La tercera dimensión se refiere al estigma asociado a la pertenencia a un grupo determinado. Hace alusión a la significación denigrante adjudicada a las características físicas, étnicas, de legalidad, origen, localización u otro tipo. El estigma derivado de la carga negativa adjudicada a una posición social segregada estructuralmente (pobre, villero, indio, cabecita negra, etc...) o al inicio de una carrera desviada (ilegalidad, delincuencia), puede potencialmente obstaculizar las posibilidades de integración a rutinas legitimadas, contribuyendo al inicio o manutención de prácticas transgresoras. Pobreza, estigma y transgresión se estimularían así mutuamente en un circuito perverso.

Por otro lado, desde una perspectiva más específicamente sociológica, estas especies diversas de fracturas sociales se refieren a medios diferentes de integración que o bien fallan o más precisamente se encuentran desplazados por formas de exclusión que operan en sentido contrario. Habermas distingue una integración sistémica, donde operan el mercado y el aparato político como mecanismos de coordinación, de una social, basada en la reproducción del “mundo de la vida” en la acción comunicativa. Podemos también hablar de modos análogos de segregación. La exclusión sistémica será aquella cuya constitución está definida por el funcionamiento desarticulador del mercado y el poder burocrático. Las acciones humanas que subyacen a estos mecanismos, básicamente estratégicas e instrumentales según la definición habermasiana, tienden a separar unos grupos de otros más que a incluirlos. Por el otro lado, una segregación de distinto signo, que podemos llamar simbólica, se configura a partir de ideologías e imaginarios. Si bien ésta depende en alguna medida de los mecanismos sistémicos, es conceptualmente diferente y su principio de construcción, y por lo tanto de transformación práctica, tiene una naturaleza específica. La pobreza y la subordinación resultan más específicamente de aquella exclusión que denominamos sistémica, mientras que el estigma, la discriminación o el prejuicio evidencian crisis en los mecanismos de reconocimiento mutuo. La exclusión social puede analizarse como unidad de relación social o como sistema institucionalizado. Cualquiera sea el caso, es importante distinguir el carácter constrictivo del sistema, la definición institucionalizadora de lo legal-político y los hilos del tejido socio-cultural. La exclusión social surge de la interacción de un nudo complejo de dimensiones donde se yuxtaponen las coacciones de la economía con las diversidades culturales y sus consecuentes modos de acción comunicativos o prácticos, ya sean denigrantes u orientados a la tolerancia, además de las formas de dominación, que incluyen pero exceden el marco institucional y legal, como terrenos donde excluyentes, no excluyentes y excluidos luchan por la configuración simbólica y fáctica de los apartamentos y las integraciones.

Se evidencia así la complejidad de las formas empíricas que adquieren los procesos de exclusión social, donde se mezclan e interconectan la pobreza, la precarización, la desocupación, el estigma, la producción social de carreras transgresoras, el apartamiento legal-institucional, la auto-exclusión y la diferenciación interna. Todo lo cual implica la necesidad de promover acciones comunitarias y políticas sociales generativas que se orienten no sólo a la asistencia a la pobreza sino a la remoción de estigmas, la integración interna a partir de la participación comunitaria, la multiplicación de alternativas de vida, y la tolerancia hacia la diferencia etaria, de localización interna, de antigüedad, de origen migratorio y de historias personales o grupales. Una política dirigida a la inclusión debe en cada caso partir de un diagnóstico adecuado, que, desenredando la madeja, identifique los ejes claves de segregación y las posibilidades de transformación práctica. c

Bibliografía

Alexander, Jeffrey, *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*, New York, Free Press (1987). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Barcelona, Gedisa (1992).

Barley, Nigel, *The innocent anthropologist. Notes from a mud hut*, Londres, British Publications Museum (1983). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, Barcelona, Anagrama, (1989)

Becker, Howard S., “Labelling Theory Revised”, capítulo agregado en una edición revisada de *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, The Free Press (1974).

Becker, Howard S., *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, The Free Press of Glencoe (1963).

Blau, Joel, *The visible poor, homelessness in the United States*, New York, Oxford University Press (1992).

Bourdieu, Pierre, “Espíritus de estado. Génesis y estructura del campo burocrático”, *Sociedad*, N° 8 (Abril de 1996), Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, p.7 y ss.

- Bourdieu, Pierre, *Choses Dites*, Paris, Les Editions de Minuit (1987). *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa (1996).
- Casaravilla, Diego y Sabarots, Horacio, "Historia de Excluidos", en Juan Villareal, *Los bordes de la sociedad*, en prensa, Buenos Aires, Ed. Norma-FLACSO (1998).
- Casaravilla, Diego, "Convertirse en ilegal en Argentina", *Migración*, Revista de la Comisión Católica Argentina de Migraciones, Buenos Aires, (Octubre de 1997).
- Castel, Robert, "De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso", *Revista Archipiélago*, Madrid, N°21, (1995).
- De Marco, Graciela, "Extranjeros en la Argentina: Cuantía y continuidad de los flujos inmigratorios limítrofes 1970-1985", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, N°3 (1986), p. 323-350.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, España, Trotta (1995).
- Druann, Maria Heckert y Best, Amy, "Ugly Duckling to Swan: Labelling Theory and the stigmatization of Red Hair", *Symbolic Interaction*, vol. 20, N°4, Estados Unidos, Michael G. Flaherty ed. (1997), p. 365-384.
- Fitoussi, Jean Paul y Rosanvallon, Pierre, *Le Nouvel age des inegalites*, Paris, Seul (1996). *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial (1997).
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie a l' age classique*, París, Plon (1964). *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I y II, México, FCE (1990).
- Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures*, Princeton, Basic Books (1973).
- Geertz, Clifford, "Desde el punto de vista de los nativos. Sobre la naturaleza del conocimiento, antropológico.", *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (1991).
- Geertz, Clifford et. al., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa (1992).
- Giddens, Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Standford, Standford University Press (1987).
- Goffman, Erving, *The presentation of self in everyday life*, Garden City, New York, Double-Day Anchor (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu (1993).
- Goffman, Erving, *Stigma. Notes in the management of spoiled identity*, Enlewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu (1994).
- Gorini, Jorge y Mármora, Lelio, "El impacto en las estructuras de seguridad en la Argentina"; Ameigeiras, Aldo, "El impacto en la estructura educacional"; Couto, Diana y Osorio, María Emilia, "El impacto en los servicios de salud"; Torales, Ponciano, "El impacto en la estructura habitacional"; *Síntesis Temática del Seminario sobre impacto de la inmigración en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Documento de la Secretaría de Población y relaciones con la comunidad, Subsecretaría de Población, mimeo, (1995).
- Gullihier, John F., "Chicago's Two Worlds of Deviance Research: Whose side are they on?", *A second Chicago school?*, compilado por Gary Alan Fine, Chicago, The University of Chicago Press (1995).
- Habermas, Jurgen, *Teoría de la Acción Comunicativa, Estudios previos y complementos*, Madrid, Taurus (1981).
- Jiménez, Florencio Burrillo y Clemente, Miguel (comp.), *Psicología Social y Sistema Penal*, Madrid, Alianza (1996).
- Larregui, Susana, "Que vengan los buenos", *Migración*- Revista de la Comisión Católica Argentina de Migraciones, Buenos Aires, (Octubre de 1996).
- Lattes, Alfredo E., "Tratando de asir lo inasible. Las dimensiones de la inmigración en la Argentina entre 1945 y el presente", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, N°15-16 (1990), pp. 295-311.
- Mármora, Lelio, "La amnistía migratoria de 1974 en Argentina", *Organización Internacional del Trabajo*, Ginebra, Servicio de Migraciones Internacionales con fines de Empleo, Documento de trabajo (1983).
- Mármora, Lelio, "Las regularizaciones migratorias y políticas de migración en Argentina", *Revista Argentina de Política y Economía Social*, Buenos Aires, N°1 (1984), pp. 97-109.
- Marx, Carlos, "Population, crime and pauperism", *Daily Tribune* (New York), 16 de setiembre de 1859 (reproducido por Taylor et al. 1973).

Mazattelle, Liliana y Sabarots, Horacio, "Poder, Racismo y exclusión", en *Antropología*, compilado por Mirta Lischetti, Buenos Aires, EUDEBA (1994).

Minujín, Alberto (comp.), *Desigualdad y Exclusión*, Buenos Aires, UNICEF/LOSADA (1993).

Montoya, Silvia y Perticará, Marcela, "Los migrantes limítrofes: ¿aumentan el desempleo?", *Novedades Económicas*, Buenos Aires, (Febrero de 1995), pp. 10-16.

Novick, Susana, *Ley y población en la sociedad argentina: 1870-1986*, Tesis de Maestría, Buenos Aires, FLACSO (Diciembre 1989).

Oppenheim, Martín, *Ni apocalípticos, ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, FCE (1995).

Pérez Vichich, Nora, *Nosotros y los Otros. Las fronteras del trabajo en el Mercosur*, Buenos Aires, Ediciones Incasur (1995).

Quinti, G., *Análisis de la exclusión social a nivel departamental*, Costa Rica, FLACSO, UNOPS, PNUD, PRODERE (1995).

Ratier, Hugo E., *Villeros y villas miseria*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (1973).

Reason, Peter, "Reflection on the purposes of Human Inquiry", *Qualitative Inquiry*, vol. 2, N°1, California, Sage Periodicals Press, Thousand Oak (1996), pp. 15-28.

Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, Grijalbo (1991).

Rosanvallon, Pierre, *La nueva cuestión social*, Buenos Aires, Manantial (1995).

Roy, Nicole, "Inmigration. Les faits et les chiffres", *Tejerama*, París, (Marzo de 1987), pp. 18-21.

Sassone, Susana M., "Migraciones ilegales y amnistías en la Argentina", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N°6-7 (1987), pp. 249-290.

Scaravelli, Volmar, "El via crucis del inmigrante irregular", *Migración- Revista de la Comisión Católica Argentina de Migraciones*, Buenos Aires, (Mayo de 1996).

Schutz, Alfred, *The foreigner. An essay on Social Psychology*, *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, Brodersen, Arvid (1934). "El forastero. Ensayo de Psicología Social" (1934), *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu (1974).

Taylor, I. , Walton, P. & Young, J., *The new criminology: for a social theory of deviance*, (1973). *La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada*, Buenos Aires, Amorrortu (1990).

Velho, Gilberto y Alvito, Marcos (comp.), *Cidadania e violencia*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ (1996).

Villarreal, Juan, "Conocimiento, Exclusión y Acción Social", *Documentos de la Facultad de Ciencias Económicas*, Buenos Aires, UBA (1995).

Villarreal, Juan, "Los de afuera", *El Caminante*, Cuaderno 2, Buenos Aires (Junio de 1996a).

Villarreal, Juan, *La exclusión social*, Buenos Aires, FLACSO, Tesis-Norma (1996b.)

Notas

1 . El relevamiento que nos sirve de base fue realizado por un equipo de 8 entrevistadores quienes, en el marco de una materia en FLACSO, contactaron a 16 residentes del Barrio Gral. Bartolomé Mitre, ubicado en la localidad de Saavedra en Capital Federal.

2. Las variaciones en la familiaridad con relación a los trámites escrito por nacionalidad está indirectamente sugerida por las cifras sobre analfabetismo. Según datos del período 1990-1995, recogidas por el INDEC sobre la base de diversas publicaciones internacionales las tasas serían para Bolivia 20.2%, Brasil 17.9%, Perú 13.8%, Paraguay 9.2%, Chile 6.2% , Uruguay 3,5%. En Argentina el dato equivalente es del 4%.

3 Los procesos de desacoplamiento entre el crecimiento de la economía y el del empleo, la atomización que resultara de la represividad y la cultura del miedo que produjo la dictadura militar, la imposición de las políticas neoliberales durante

el menemismo, muestran la provisoriedad de dichos límites, que se encuentran en un nódulo neurálgico de las luchas sociales.

q