

Distr.
RESTRINGIDA

LC/R.659
10 de junio de 1988

ORIGINAL: ESPAÑOL

C E P A L
Comisión Económica para América Latina y el Caribe

**OTRA NOCION DE LO PRIVADO, OTRA NOCION DE LO PUBLICO:
NOTAS PARA UN DEBATE LATINOAMERICANO**

*/ Este trabajo, preparado por el señor Aníbal Quijano, fue presentado al Seminario sobre "Cambios en los estilos de desarrollo en el futuro de América Latina" realizado en Santiago de Chile entre el 1º y el 3 de diciembre de 1987, en homenaje a don José Medina Echavarría. Las opiniones expresadas en este documento son de la exclusiva responsabilidad de su autor y pueden no coincidir con las de la Organización.

88-6-697

INDICE

	<u>Página</u>
I. INTRODUCCION.....	1
II. MODERNIDAD Y 'MODERNIZACION' EN AMERICA LATINA.....	1
III. LA PARADOJA DE LA MODERNIDAD EN AMERICA LATINA.....	5
IV. PODER Y MODERNIDAD EN EUROPA.....	6
V. LAS BASES DE OTRA MODERNIDAD. LA OTRA NOCION DE LO PRIVADO Y LA OTRA NOCION DE LO PUBLICO.	9
VI. AMERICA LATINA: LAS BASES DE OTRA RACIONALIDAD	14
VII. LAS CUESTIONES Y LOS RIESGOS.....	17

I. INTRODUCCION

En una reunión de homenaje a la memoria de José Medina Echevarría, no es impertinente comenzar una conversación sobre el papel de las ideas con una anécdota suya. Lo encontré una vez, en algún momento de fines de los años sesenta, cuando salía con cara de disgusto de una discusión en la CEPAL. "¿Qué pasa don José?" le pregunté al saludarlo. "Ah, esa gente" gesticuló. "¿Sabes qué han dicho? Que debemos tener ideas nuevas. Imagínese. Ya tener ideas es difícil ..."

Familiarizado con las ideas, sabía de qué estaba hablando. Las producía, y se le deben muchas de las que todavía alimentan el afán de entender y cambiar nuestra sociedad. Por eso, en un nuevo período de debate sobre el futuro de América Latina, nada podría ser más legítimo que tomar algunas de sus ideas como punto de partida.

En esta reunión se ha insistido en su visión de América Latina como una parte de la cultura occidental, y también en su idea de que uno de los más fuertes vínculos entre ambas es la lucha por la modernidad. Para él, sin embargo, se trataba de una modernidad en la cual debe imperar la razón histórica, y no la razón instrumental. Y eso, como él señalaba, en América Latina tenía que ser ante todo el fruto de un "esfuerzo de reelaboración y de reconstrucción" en condiciones por completo diferentes a las del pasado.

Creo que puede ser productivo partir de esas ideas. Sobre todo, plantear como cuestión las relaciones entre América Latina y la modernidad, porque allí se encuentran ciertos elementos cruciales de una posible respuesta latinoamericana a urgentes problemas que no afectan solamente a esta parte del mundo.

I. MODERNIDAD Y "MODERNIZACION" EN AMERICA LATINA

La presión por "modernizarse" se ejerce sobre América Latina durante la mayor parte de este siglo, pero de manera muy especial, y con ciertos atributos muy distintivos, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. En primer lugar, esta presión se ejerce, en gran medida, por la acción de agentes no latinoamericanos, si se quiere, externos, y en favor de los intereses de éstos. En segundo lugar, aparece formalmente como una propuesta de recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado, considerados como paradigmas de una exitosa "modernización". En la práctica, se trata de un requerimiento de cambios y de adaptaciones de la región a las necesidades de capital, en la fase de maduración de su inter o transnacionalidad.

Ya después de la Segunda Guerra, el núcleo de racionalidad histórica de la modernidad había quedado debilitado, y la propia modernidad había ingresado en un período de crisis, bajo la violencia de los ataques a que fue sometido por oscuras fuerzas políticas que apelaban a lo irracional en la especie. Se trataba de llevar a la gente al culto de la fuerza, presentando la desnudez del poder como su más atractivo atributo legitimador. Tales fuerzas, como el nazismo, habían sido ciertamente derrotadas en la guerra; pero después de esa experiencia, después de Auschwitz, las promesas de la modernidad no volverían --como señaló Medina Echavarría-- a ser vividas "con los entusiasmos y las esperanzas de otrora". Más aún: sin duda, consolidaba con ello en el mundo el actual reinado de la razón instrumental, que ahora además reclama para sí sola, contra la razón histórica, el prestigio y el brillo del nombre de modernidad. Y hay que observar que todavía no era claro, ni admitido para amplios sectores, que ese reinado cubría no solamente el mundo llamado occidental, sino también el que se constituyó bajo el estalinismo.

De esos procesos, me parece necesario poner aquí en cuestión dos de las consecuencias que tuvieron en América Latina. La primera: como la "modernización" llegó a estas tierras tarde, desde fuera y ya constituida y practicada, entre nosotros se acuñó una idea de la cual muchos somos aún prisioneros: la de que América Latina ha sido siempre sólo pasiva y tardía receptora de la modernidad. La segunda, implícita en la anterior, es la confusión entre modernidad y "modernización".

La modernidad como categoría se acuñó, ciertamente, en Europa, y particularmente desde el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que desde fines del siglo XV en adelante, ocurrían en la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo. El procesamiento intelectual de tales cambios giró en torno a Europa, lo que correspondió a la centralidad de la posición de ésta en esa totalidad, y al dominio que ejercía.

Esa nueva totalidad histórica, en cuyo contexto se produce la modernidad, se constituyó a partir de la conquista e incorporación al mundo dominado por Europa, de lo que luego sería América Latina. Es decir, el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina. No quiero referirme aquí solamente al hecho conocido de que la producción, principalmente metalífera, de América estuvo en la base de la acumulación originaria del capital, ni a que la conquista de América fue el primer momento de formación del mercado mundial, como el contexto real dentro del cual emergería el capitalismo y su lógica mundial, fundamento material de la producción de la modernidad europea.

Para Europa, la conquista de América fue también un descubrimiento. No sólo y no tanto, quizás, en el manido sentido geográfico del término, sino ante todo como el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes. En ellos se revelaban al asombro europeo, más allá del exotismo, ciertas cristalizaciones históricas de algunas viejas aspiraciones sociales que hasta entonces no tenían existencia sino como mitos atribuidos a un ignoto pasado. Y no importa que esa visión europea de la experiencia americana correspondiera mucho más al producto de una imaginación cuyas fronteras se disolvían por el asombro del descubrimiento. No importa, porque esa dilatación de las fronteras del imaginario europeo era, precisamente, consecuencia de América. A estas alturas, nadie ignora ya que en la experiencia americana, andina en primer término, no eran ajenas a la realidad algunas de las formas de existencia social buscadas por los europeos, la alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades, la legitimidad de la diversidad entre seres solidarios, condiciones por completo distintas a las de la sociedad que ellos conocían.

Propongo, en consecuencia, que ese descubrimiento de América produjo una profunda revolución en el imaginario europeo, y desde allí en el imaginario del mundo europeizado en la dominación: el pasado, como sede de una edad dorada para siempre perdida, fue reemplazado por el futuro, como la edad dorada por conquistar o por construir.

Ese es, me parece, el sentido básico de las utopías producidas en Europa con posterioridad al descubrimiento de América. El surgimiento de esas utopías puede ser reconocido como el primer momento del proceso de constitución de la modernidad. Sin el nuevo lugar del futuro en el imaginario de la humanidad, la mera idea de modernidad habría sido simplemente impensable.

Para Europa de ese período --aun no sobrepasada la crisis de la sociedad feudal-- la utopía de una sociedad sin ominosas jerarquías, ni arbitrariedad, ni oscurantismo, era la ideología de una larga lucha contra las jerarquías feudales, contra el despotismo de las monarquías absolutas, contra el poder de la iglesia controladora y obstaculizadora del desarrollo del conocimiento, contra la supremacía del interés privado que crecía con el mercantilismo. En otros términos, era parte de la lucha por una sociedad racional, la promesa mayor de la modernidad. En ese primer momento del proceso de producción de la modernidad, América tiene un lugar fundamental.

Sugiero que en la etapa de cristalización definitiva de la modernidad, durante el siglo XVIII, en el movimiento llamado de la Ilustración o Iluminismo, América no fue solamente receptora, sino también parte del universo en el cual este movimiento se producía y se desarrollaba.

Esto puede apreciarse, en primer término, en que, a lo largo de ese siglo, las instituciones, los estudios y las ideas y conocimientos que emergían como la Ilustración se formaron y difundieron al mismo tiempo en Europa y América. Las Sociedades de Amigos del País se constituyeron allá y acá, al mismo tiempo; circulaban las mismas cuestiones de estudio y los mismos materiales del debate y de la investigación; se difundía el mismo espíritu de interés en la exploración de la naturaleza, con los mismos instrumentos del conocimiento. Y en todas partes se afirmaba el ánimo reformador de la sociedad y de sus instituciones, para allanar el camino de la libertad política y de la conciencia, así como la crítica de las desigualdades y arbitrariedades en las relaciones entre las gentes.

Cuando Humboldt vino a América, no ocultó su sorpresa al comprobar que los círculos de intelectuales y de estudiosos americanos, en cada uno de los principales centros que visitó, conocían y estudiaban lo mismo que sus contrapartes europeos. No sólo leían los mismos libros; sobre todo, se interesaban por los mismos problemas, porque se planteaban las mismas cuestiones y procuraban investigarlas con idéntico afán apasionado, aunque en condiciones menos propicias. El espíritu de la modernidad y sus promesas y necesidades estaba en desarrollo por igual en América que en Europa.

No puede ser considerado, por eso, como un hecho meramente anecdótico el que un peruano, Pablo de Olavide, adquiriera celebridad en los círculos de la Ilustración europea, que fuera amigo de Voltaire y participara en el núcleo central de los enciclopedistas franceses y en las experiencias políticas de la Ilustración española. Cuando Olavide fue sometido a la persecución del oscurantismo de la Inquisición, nada menos que el propio Diderot escribió su primera bibliografía, inició la campaña en su defensa. Tampoco puede sorprender que en prácticamente todos los centros europeos de la Ilustración se desatara una vasta campaña de solidaridad.

Por eso tampoco es sorprendente que a comienzos del siglo siguiente, cuando se reunieron las Cortes de Cádiz en 1810, los diputados latinoamericanos estuvieran entre los de más coherente ideología moderna, defensores del radicalismo liberal, y cumplieran así un papel destacado en la redacción de la Constitución liberal.

III. LA PARADOJA DE LA MODERNIDAD EN AMERICA LATINA

Es, pues, demostrable que el movimiento de la modernidad en el siglo XVIII se producía en América Latina al mismo tiempo que en Europa. Este hecho, sin embargo, encierra una paradoja sorprendente.

En Europa la modernidad se difundió y floreció abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes. En América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII, se fue estableciendo una distancia ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, e incluso su retroceso en ciertas zonas, como las andinas. Pasaron entonces al primer plano de la sociedad y del poder los sectores y elementos más ligados a la desigualdad y a la arbitrariedad, al despotismo y al oscurantismo. Con la conocida excepción de algunos sectores más inmediatamente ligados al desarrollo capitalista europeo, esa es la típica contradicción que caracterizó a la región que emergía como América Latina.

En Europa, la modernidad se consolidó de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimadora. En América Latina, por el contrario, y hasta bien entrado el siglo XX, la modernidad se fue convirtiendo en una ideología cuyas prácticas sociales fueron reprimidas por el poder vigente, o admitidas solamente como formas legitimadoras de otras prácticas de sentido abiertamente contrario.

Lo último sirve para apreciar el peso ideológico de la modernidad en América Latina, a pesar de que ésta se encontraba aprisionada en un universo social de signo inverso, y permite explicar, por ejemplo, la curiosa relación entre las instituciones y constituciones nominalmente liberales y un poder conservador que se estableció con la Independencia. A su vez, sólo podría explicarse recordando que la modernidad, como movimiento de la conciencia, no era simplemente un producto importado y foráneo, sino producto del propio suelo latinoamericano, cuando éste era todavía un fértil y rico territorio del mercantilismo, aunque estuviera bajo una dominación colonial.

De todos modos, y sobre todo desde el siglo XIX, la modernidad en América Latina aprendió a vivir como conciencia intelectual, pero no como experiencia social cotidiana. Quizás eso explica la trampa de toda una generación del liberalismo

latinoamericano en esa centuria, obligada a cultivar la quimera de la modernidad sin la revolución. De esa trampa no se ha terminado de salir.

IV. PODER Y MODERNIDAD EN EUROPA

Ciertamente es paradójal la historia latinoamericana de la modernidad. Sin embargo, su avatar europeo no sólo no la liberó de contradicciones, sino que la hizo víctima de las necesidades procusteanas del propio poder que le debía, precisamente, la existencia: la razón burguesa.

En el proceso de producción de la modernidad, la idea de racionalidad que le era inherente no significaba lo mismo en cada uno de sus centros productores y difusores en Europa. De manera simplificada, y dentro de límites de este trabajo, podría señalarse que en los países, la idea de racionalidad se concibe, desde la partida, como vinculada fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental. Es ante todo, una relación entre fines y medios. Lo racional es lo útil, y la utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante. Es decir, la del poder.

En cambio, en los países del sur la racionalidad se constituye, en lo que al debate sobre la sociedad se refiere, desde el comienzo vinculada a la definición de fines: liberar la sociedad de toda desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo. En fin, se constituye contra el poder existente. La modernidad, de ese modo, se concibe como la promesa de una existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad social y de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia, no de cualquier otra. Esa es la racionalidad histórica, tan cara a Medina Echavarría.

Quiero insistir en que, algo obligado por las exigencias de esta ocasión, estoy simplificando esa diferenciación entre las concepciones de modernidad y racionalidad entre el sur y el norte europeos, y que no pretendo liberar a la Europa latina de sus pecados, que pueden ser tantos como los del norte. También quiero decir que, la diferenciación está simplificada, pero en mi opinión no es excesivamente arbitraria.

Sin duda no es accidental el que los líderes del movimiento antimodernista de los "neoconservadores" norteamericanos insistan en su rechazo de la "ilustración francesa-continental" y en su adhesión a la "ilustración anglo-escocesa", la de Locke, Hume, Smith, para reivindicar el privilegio de unos respecto de otros en la sociedad. O que los voceros de ese pensamiento no titubeen en afirmar que, fuera de la defensa de la autoridad y del orden

(que incluye las desigualdades, el despotismo y la arbitrariedad), el modernismo es una mera utopía, en el mal sentido del término.

Esa diferencia se convirtió en una cuestión crucial para el destino de la modernidad y de sus promesas: la hegemonía en el poder del capital, en las relaciones de poder entre las burguesías de Europa, se fue desplazando ya desde el siglo XVIII, pero sobre todo en el XIX, hacia la burguesía británica. De ese modo, la vertiente "anglo-escocesa" de la Ilustración y de la modernidad se impuso sobre el conjunto de la razón burguesa, no solamente en Europa, sino también a escala mundial, debido al poder imperial mundial que la burguesía británica logró conquistar. La razón instrumental se impuso sobre la razón histórica. Su dominio mundial se hizo todavía más firme y extendido cuando la hegemonía imperial británica cedió ante la hegemonía imperial estadounidense, desde fines de la Primera Guerra Mundial.

Ya bajo el dominio de la Pax Americana y de su extrema versión de la razón instrumental, se ejerció sobre América Latina después de la Segunda Guerra Mundial una presión de "modernización": se trataba ya de una racionalidad despojada de toda conexión con las promesas primigenias de la modernidad, basada únicamente en las urgencias del capital, de la productividad, de la eficacia de los medios para fines impuestos por el capital y por el imperio. En definitiva, de un mero instrumento del poder. Eso reforzó, en amplios sectores de América Latina, la tramposa quimera de la modernidad sin revolución. Sus consecuencias aún están vigentes: no terminamos de salir del oscuro túnel del militarismo y del autoritarismo.

Acaso el más completo ejemplo de lo que la "modernización" exitosa implica en América Latina, es el pasaje del Estado oligárquico al Estado modernizado. En todos los países los Estados se han "modernizado". Sus aparatos institucionales han crecido, e incluso se han profesionalizado en cierta medida, el Estado es menos prisionero de la sociedad, y en cierto sentido (el ámbito de su acción) es más nacional. Todo eso, sin embargo, no lo ha hecho más democrático, ni más apto para organizar las sociedades nacionales para satisfacer las necesidades de su población, ni más legítimamente representativo y quizás tampoco más estable.

La hegemonía de la razón instrumental no afectó solamente a la razón burguesa. Incluso el socialismo, que se originó como la alternativa a la razón burguesa, como la más directa y legítima portadora de las promesas liberadoras de la modernidad, se plegó durante un período más bien largo a las seducciones de la razón instrumental, y no logró constituirse sino como el "socialismo realmente existente", como el estalinismo.

Esa es la modernidad cuya crisis ha estallado, pregonada por nuevos profetas, casi todos ellos apóstatas de su antigua fe en el socialismo o, por lo menos, en un liberalismo radical. En ambos lados del Atlántico, esos profetas de la "postmodernidad" o de la más franca antimodernidad quieren además persuadirnos de que las promesas liberadoras de la modernidad no sólo son imposibles ahora, sino que siempre lo fueron, que nadie puede creer aún en ellas después del nazismo y del estalinismo, y que lo único real es el poder, su tecnología, su discurso.

La crisis de esta modernidad, redefinida por el completo predominio de la razón instrumental, corre en el mismo cauce que la crisis de la sociedad capitalista, sobre todo tal como ambas se procesan desde fines de los años sesenta. Y esa modernidad, ciertamente, no tiene que ser defendida, ni tampoco objeto de saudade ninguna, mucho menos aún en América Latina. Fue bajo su imperio que nos fueron impuestas las tareas de satisfacer las peores necesidades del capital extranjero, y de desplazar de la conciencia de los latinoamericanos, en el momento mismo de la Independencia, la hegemonía de la razón histórica.

El problema, no obstante, es que los profetas de la "postmodernidad" y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica y de su modernidad específica, sino principalmente a no volver a plantearnos las cuestiones implicadas en esta última, a no volver a la lucha por la liberación de la sociedad contra el poder, y a aceptar en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder. Bajo el humo de ese debate, no es posible no percibir el peculiar aliento de las mismas fuerzas que, después de la crisis que llevó a la Primera Guerra Mundial, se organizaron para asaltar y tratar de destruir hasta la simiente de toda utopía de equidad, de solidaridad y de libertad. No lo consiguieron del todo, pero sí lograron debilitar la posición de la razón histórica. Hoy, esas mismas fuerzas parecen emerger de nuevo.

Por otro lado, la conjunción de ambas crisis ha logrado convertir ciertas encrucijadas del debate contemporáneo sobre la sociedad en callejones aparentemente sin salida. Eso es particularmente serio en el debate sobre los problemas de las sociedades dependientes, configuradas sobre la base de extremas desigualdades, y que no han conseguido del todo la erradicación perdurable del ejercicio arbitrario y despótico del poder, ni siquiera en el limitado sentido de las sociedades del capitalismo desarrollado. Sobre las sociedades dependientes, como las de América Latina, recaen las presiones de los problemas de la concentración extrema del poder y, al mismo tiempo, las que se generan en el nivel específico del desarrollo capitalista de Europa o de Estados Unidos.

En América Latina, sin embargo, la historia de la modernidad tiene dimensiones más complejas que las de la historia euronorteamericana. En ella quedan, y, más aún, vuelven a reconstituirse, los elementos de una propuesta de racionalidad alternativa. La lógica del capital y de su razón instrumental no fue capaz, por la insuficiencia de su desarrollo, de extinguir o anular al extremo los sentidos históricos que, revelados al asombro europeo a comienzos del siglo XVI, produjeron el comienzo de una nueva racionalidad.

Sin duda el más destacado de los callejones sin salida del discurso de la razón instrumental es el del conflicto entre la propiedad privada y la propiedad estatal de los recursos de producción. Hasta el debate más general sobre las relaciones entre el Estado y la sociedad queda finalmente ordenado en torno de esa disputa.

Por supuesto, en esos términos, el debate entre lo público y lo privado en la economía y en la sociedad no puede salir de su actual entrampamiento. Ambos bandos asumen, en lo fundamental, los mismos supuestos y las mismas categorías: lo privado allí es lo privado moldeado por el interés capitalista, y lo estatal o público es lo estatal-público de ese privado, su rival quizás, pero no su antagonista. En ambos enfoques, es la misma razón instrumental la que se muerde la cola.

V. LAS BASES DE OTRA MODERNIDAD: LA OTRA NOCION DE LO PRIVADO Y LA OTRA NOCION DE LO PUBLICO

Dos posiciones extremas compiten por dominar en la orientación económica de la sociedad actual. La primera es el "socialismo realmente existente", como se conoce ahora lo que se estructuró bajo el estalinismo. Para esta posición, la propuesta de la estatización total de los recursos de producción, de los mecanismos de distribución y de las decisiones sobre la orientación de todo el engranaje económico, está en el centro de la idea de socialismo. Esa idea, recibida en América Latina, ha sido influida no sólo en las propuestas definidas como socialistas, sino también en los varios matices del populismo-nacionalismo-desarrollismo. Setenta años después, se puede tener ya la razonable convicción de que por allí no se va muy lejos en el camino hacia una sociedad racional, en los términos de las promesas del socialismo. La economía puede ser desarrollada sólo hasta el límite en que son excesivas las asfixias burocráticas. La equidad, la solidaridad social y la libertad, la democracia de los productores, no pueden ni enraizarse ni desarrollarse allí.

En el otro extremo está la propuesta del "neoliberalismo", para el cual la propiedad privada capitalista de los recursos de producción y la "mano invisible" del mercado, idealmente libres de todo límite, control u orientación por parte del Estado, son

las bases sine qua non de la creación y distribución generalizada de la riqueza y de toda plena democracia política. También esa propuesta ha probado fuera de toda duda, y sobre todo en la experiencia de la inmensa mayoría de los latinoamericanos, que no conduce ni a la igualdad, ni a la solidaridad social, ni a la democracia política.

En la experiencia histórica que actualmente vivimos y observamos, ese concepto de lo privado conduce al verticalismo de las grandes corporaciones, que es probablemente equivalente al verticalismo "modernizado" (es decir, liberalizado por la reintroducción mayor o menor de la propiedad privada y del mercado privado) de las grandes burocracias del "socialismo realente existente".

En América Latina, hoy, no muchos más que los defensores inmediatos del dominio del capital pueden confiar en los cantos de sirena del "neoliberalismo". Pero, del mismo modo, después de las experiencias recientes del "socialismo real", es difícil que sean tan numerosos como antes los adictos a la estatización de la economía. Quizás eso, y no otra cosa, es lo que se expresa en la virtual parálisis de la acción económica de nuestros países. Todos ellos, sin excepción, marcan el paso del corto y con frecuencia del cortísimo plazo, sin proyectos de largo alcance, ni muchas propuestas en esa dirección. En verdad, el debate entre el "neoliberalismo" y esa suerte de "neodesarrollismo" que se le opone ("neo", porque sus temas y sus propuestas son las mismas del viejo desarrollismo, pero cada una de ellas empalidecida y de poco audible voz), se ha convertido en una trampa, en un callejón del que no parece haber salida.

No me parece muy difícil distinguir en ese entrampamiento del debate, el hecho de que se oponen lo privado capitalista y lo estatal capitalista, es decir, dos caras de la misma razón instrumental, cada una de las cuales encubre uno de los agentes sociales que ahora compiten por el lugar de control del capital y del poder: la burguesía privada y la burocracia (para algunos, la burguesía estatal). En definitiva, ninguna de ellas ofrece una solución para los urgentes problemas de nuestras sociedades, ni mucho menos las promesas liberadoras de la razón histórica.

Lo privado capitalista, o más generalmente lo privado mercantil, implica intereses opuestos a los del conjunto de la sociedad, de modo que sólo hasta el límite del interés privado puede ser compatible con la equidad, la solidaridad, la libertad o la democracia. Lo estatal o lo público, en ese concepto de lo privado, es, exactamente, la expresión de esa limitada compatibilidad: emerge y se impone, precisamente, cuando la lógica última de la dominación está en peligro. Y en sus formas limitadas, bajo la presión de sus dominados. El capitalismo de Estado, el "socialismo real" y el "welfare state" pertenecen a una misma familia, pero actúan en contextos y para necesidades

específicas diferentes. La plena estatización de la economía y el dominio del Estado sobre la sociedad se presentan como importadoras del interés social global contra el privado. Sin embargo, puesto que con ello la dominación y la desigualdad no se extinguen, ni tienden a extinguirse, lo privado vuelve a ser reinstalado en esas economías. En esas circunstancias, lo privado aparece como opción necesaria cuando la asfixia burocrática de la estatización estanca el dinamismo de la producción.

Lo privado se presenta, pues, como funcional. Empero, la experiencia histórica de América Latina permite sugerir que lo privado capitalista o mercantil no es la única noción posible de lo privado, y que lo estatal o lo público en el específico sentido de estatal, tampoco es la única otra cara de lo privado. De hecho, y aunque no esté presente formalmente en el debate de estas cuestiones, hay otro concepto de lo privado y de lo público, que no solamente forma parte de la anterior historia de América Latina, sino que continúa activo, y tiende a emerger en más amplios y complejos ámbitos.

Solamente a modo de ilustración y no porque esté proponiéndola como la opción deseada y eficiente, quiero traer aquí el ejemplo de la vieja comunidad andina. Planteo una pregunta sobre su carácter: ¿es privado o estatal-público? La respuesta es que es privado. Y funcionó, y funciona. Antes de la dominación imperial y colonial y durante toda la Colonia, fue el ámbito único de la reciprocidad, de la solidaridad, de la democracia y de sus libertades; refugio de la alegría de la solidaridad bajo la dominación. Más tarde, funcionó frente al embate de un liberalismo ya ganado a la razón instrumental, y frente al gamonalismo. Y aun funciona frente al capital. Y es privado.

Lo que quiero decir, con ese ejemplo, es que hay, pues, otra noción de lo privado que no es el capitalista, ni el mercantil. Que no hay un solo privado. Cómo denominarlo? Por el momento, a falta de mejor nombre, propongo conocerlo como un privado social, para diferenciarlo del privado egoísta.

Debe quedar claro, sin embargo, que no propongo en modo alguno el regreso a un comunitarismo agrario como el de la historia andina precolonial o inclusive actual. La sociedad actual y sus necesidades y posibilidades son, sin duda, demasiado complejas como para ser cobijadas y resueltas dentro de una institución como aquella. Lo dicho no quita que ella sea o pueda ser después la base o una de las bases de la constitución de otra racionalidad. Después de todo acaso sus efectos sobre el imaginario europeo no comenzaron la historia de la modernidad europea y la poderosa utopía de una sociedad racional?

Del mismo modo, debe quedar claro, también, que si aludo a la reconstitución de una noción de lo privado social en América

Latina, equivalente a la de la comunidad andina, es porque en su experiencia actual, en el propio contexto de una sociedad compleja y tremendamente diversificada, es posible registrar y observar su actuación. La organización solidaria y colectiva, democráticamente constituida, que repone la reciprocidad como el fundamento de la solidaridad y de la democracia, es actualmente una de las más extendidas formas de la organización cotidiana y de la experiencia vital de vastas poblaciones de América Latina, en su dramática búsqueda de organizar la sobrevivencia y la resistencia a la crisis y a la lógica del capitalismo del subdesarrollo.

Esas formas de la experiencia social no pueden ser consideradas simplemente coyunturales o transitorias. Su institucionalización es ya lo suficiente como para que sean admitidas como prácticas sociales consolidadas para muchos sectores, en especial los que habitan el universo de las poblaciones pobres de las ciudades, que constituyen la amplia mayoría de la población, en muchos casos. Por ejemplo, en el Perú, lo que se conoce como la barriada forma alrededor del 70% de la población urbana, y ésta a su vez, el 70% de la población nacional. No resulta exagerado señalar entonces que la barriada es actualmente, en particular en la constitución de una nueva intersubjetividad, la experiencia social y cultural fundamental del Perú de los últimos treinta años. Y esas nuevas formas del privado social son una instancia central de esa experiencia.

En otros términos, la reciprocidad andina ha engendrado la actual reciprocidad en las capas más oprimidas de la sociedad urbana "modernizada" del capitalismo dependiente y subdesarrollado de América Latina. Sobre esta base se constituye un nuevo concepto de lo privado social, alternativo respecto del concepto de lo privado capitalista, hoy dominante.

Dos cuestiones deben ser aclaradas aquí. Primero, no hay duda de que lo privado capitalista predomina ampliamente en el conjunto del país, y en el conjunto de la población urbana de la barriada y entre las capas pobres de esa población. Inclusive, su lógica no sólo coexiste con la que proviene de la reciprocidad, de la solidaridad y de la democracia, sino que además la penetra y la modifica. Las instituciones que se forman sobre la base de la reciprocidad, de la igualdad y de la solidaridad, no son --en el mundo urbano-- islas en el mar dominado por el capital. Son parte de ese mar que, a su vez, modifican y controlan la lógica del capital. Segundo, esas instituciones no existen dispersas y sin conexiones entre ellas. Por el contrario, especialmente en las dos últimas décadas, han tendido a articularse formando vastas redes que en el caso de muchas de ellas, cubren el espacio nacional. Las instituciones así surgidas han comenzado a su vez a formar articulaciones más complejas. Es decir, como lo hacían o lo hacen los sindicatos obreros tradicionales, se agrupan según sectores y en organizaciones nacionales. En el caso de las nuevas

instituciones del privado social, sin embargo, se articulan entre sí sectorialmente y el conjunto de todos los sectores en una red nacional que no necesariamente implica un organismo. En otros términos, el privado social institucionalizado tiende a generar su propia esfera institucional pública, la cual, sin embargo, no necesariamente tiene carácter de Estado: no se convierte en un aparato institucional que se separa de las prácticas sociales y de las instituciones de la vida cotidiana de la sociedad para colocarse por sobre ellas. La esfera institucional que articula global o sectorialmente lo privado social, tiene carácter público, pero no el de un poder estatal, sino el de un poder en la sociedad.

Puesto que las instituciones del privado social y de su esfera pública se encuentran en un contexto en que predomina el privado particular y su Estado, no pueden dejar de ser afectadas por la lógica dominante del capital. La manipulación, la burocratización, la explotación del poder, son muestras de la penetración y de la actuación del privado particular, de la lógica del capital, de su estado. Aun bajo esas condiciones, las prácticas y las instituciones del nuevo privado social y de sus instituciones públicas no estatales no sólo existen, sino que se reproducen, aumentan de número y de tipo, y se van convirtiendo en una nueva y vasta red de organización de una nueva "sociedad civil".

La extensión de ese proceso en el Perú, se debe probablemente a la violencia de la crisis de esa sociedad. Una importante parte de la población ha sido empujada a redescubrir y reconstituir, para un nuevo y más complejo contexto histórico, una de las vetas más profundas, una prolongada y rica experiencia cultural, la andina.

Ese nuevo privado social, y su articulación pública no estatal, funcionan en las más adversas y severas condiciones, y precisamente en ellas permiten la sobrevivencia. En otros términos, una práctica social fundada en la solidaridad, en la igualdad, en la libertad, en la democracia, es la única apta para permitir a sus portadores sobrevivir a pesar de y en contra de la lógica del poder actual, del capital y de la razón instrumental. No es, en consecuencia, arbitrario, ni excesivamente aventurado, sugerir que en condiciones favorables, esas nuevas prácticas sociales y sus redes institucionales públicas podrían no solamente permitir la sobrevivencia, sino también servir de marco y de piso a una real integración democrática de la sociedad y a una posibilidad abierta de plena realización individual, diferenciada. Es decir, podrían ser portadoras de las promesas liberadoras de una sociedad racional, moderna en ese preciso sentido.

VI. AMERICA LATINA: LAS BASES DE OTRA RACIONALIDAD

Sobre la crisis de la actual modernidad euronorteamericana, tiende ahora a extenderse no solamente el desplazamiento de la razón histórica en favor de la razón instrumental, sino también una suerte de culturalismo, cuyo reclamo central es el rechazo de toda la modernidad. Este rechazo incluye, por lo tanto, la propia racionalidad liberadora, y el regreso a los elementos propios de cada cultura como únicos criterios legitimadores de las prácticas sociales y de sus instituciones.

Ambas posiciones convergen en sus intereses. Juntas son, en verdad, la base de los fundamentalismos que actualmente prosperan en todas las latitudes y en todas las doctrinas. En ambas, la soberanía del prejuicio y del mito son elementos básicos de orientación de las prácticas sociales, porque sólo sobre ellos puede hacerse la defensa de todas las desigualdades, de todas las jerarquías, por ominosas que sean; de todos los racismos, chauvinismos y xenofobias.

Conforme la crisis de la actual sociedad capitalista se hace más visible y más prolongada, la confianza en la razón instrumental se ha ido deteriorando en crecientes sectores de esta sociedad. Junto con ello, ha adquirido urgencia la necesidad de un sentido histórico distinto, y a escala universal. En particular entre los pueblos dominados de esta sociedad, paradójicamente, eso mismo ha estimulado una demanda de ruptura con la modernidad europea y la racionalidad euronorteamericana, y ha favorecido el reingreso de un particularismo puramente culturalista. Sin embargo, también ha impulsado la búsqueda de nuevas bases para una racionalidad liberadora en la herencia de las otras culturas: las mismas que el eurocentrismo, en un tiempo todopoderoso, quiso considerar ajenas a toda racionalidad, o del todo esterilizadas bajo la dominación, y las mismas que, al influir en el imaginario europeo desde fines del siglo XV, dieron comienzo a la utopía de una modernidad liberadora. La documentación acumulada sobre eso es ciertamente ya muy vasta y convincente.

Vuelve al primer plano en América Latina, entonces, el debate sobre las relaciones entre su propia herencia cultural y las necesidades de una nueva racionalidad histórica. Sugiero que los elementos de esa herencia cultural pueden ser reconocidos como portadores de un sentido histórico opuesto por igual al imperio de la razón instrumental y a un culturalismo oscurantista, principalmente en virtud de las experiencias sociales de vastas colectividades. Las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, de la equidad, de la solidaridad, de la libertad individual y de la democracia

cotidiana, han probado, contra muy adversos factores, su aptitud para ser parte de una nueva racionalidad liberadora.

Aquí es imprescindible intentar algunas precisiones. En primer lugar, cabe recordar que América producía la modernidad, al mismo tiempo que Europa, con protagonistas que eran dominadores, descendientes de europeos. A ellos, su propia condición de dominadores les impidió ver que en la cultura de los dominados, los "indios", residían muchos de los elementos que luego integrarían la racionalidad europea, aún guiada por la relación entre razón y liberación. Cuando esa relación quedó oscurecida y relegada bajo el predominio de la relación entre dominación y otra razón, el bloqueo de la visión de los dominadores se hizo aún más fuerte.

La cultura criollo-oligárquica, que fue el producto privilegiado de ese desencuentro, ve terminar hoy día, en toda América Latina, el tiempo de su predominio. Sus bases sociales y sus fuentes están socavadas, y en la mayoría de los países desintegradas, y ha dejado de reproducirse. Pareció en un momento abrir el paso exclusivamente a la "modernización" en la cultura, es decir, al imperio de la razón instrumental. Así habría quizás ocurrido si el período de expansión del capital internacional no hubiera tropezado con sus actuales límites, e ingresado en una crisis profunda y prolongada, junto con todo el andamiaje de poder en estos países. Sin embargo, en ese contexto de crisis la diversidad social, étnica y cultural se ha hecho más fuerte, y no se vive el tránsito unilineal y unidireccional entre la "tradición" y la "modernización" que imaginaban los ideólogos. Por el contrario, en un tiempo de conflicto y de crisis en la sociedad y en la cultura, y mientras más subdesarrollado es el régimen del capital, más amplias son las grietas por donde reemerge la herencia cultural global extraña a la "modernización". Ciertamente, ésta viene cuando los dominados acceden al primer plano de esta contienda.

Todo esto no significa que la herencia cultural global de América Latina, o la que producen y viven los dominados, provenga únicamente de las ancestrales fuentes precoloniales. Nada de eso. Ella se alimenta de los veneros de antiguas conquistas de la racionalidad en estas tierras, que produjeron la reciprocidad, la solidaridad, la alegría del trabajo colectivo. Estos confluyen con los provenientes de la experiencia africana, y preservan juntos la integridad del árbol de la vida, escindido en otras culturas entre el árbol de la vida y el del conocimiento: con ello se cierran el paso a la reducción de la racionalidad a un enteco y superficial racionalismo. También las corrientes de la cultura europea y euronorteamericana, que no cesan de fluir hacia nosotros, hacen aportes ajenos a la mera razón de poder. Desde el Asia, en forma más reciente, también se contribuye a enriquecer, a hacer más diversa, heterogénea y rica, esa múltiple herencia. Ella no es, por eso, ni débil, ni susceptible de ser reducida a

la mera razón instrumental. La peculiar tensión del pensamiento latinoamericano proviene de la complejidad de esa herencia.

No tenemos, por eso, necesidad de confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y a la lógica instrumental del capital con algún oscurantista reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad: la desacralización, ante todo, de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad, de las jerarquías sociales y de los prejuicios y de sus mitos consiguientes; la libertad de pensar y de conocer, de dudar y de preguntar; la de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todas las personas, así como de su dignidad. No todo esto se originó en Europa. Ni fue, tampoco, allí cumplido o siquiera respetado. Pero fue como desde Europa que viajó a América Latina.

La propuesta del ámbito privado social y de sus instituciones de articulación en el ámbito de lo público no estatal, es una alternativa al callejón sin salida al que nos han llevado los estatistas y los privatistas del capital y de su poder. Se trata de una propuesta latinoamericana ubicada en la perspectiva de que América Latina es, como ningún otro ámbito histórico actual, el más antiguo y permanente surtidor de una racionalidad histórica constituida por la confluencia de las conquistas racionales de todas las culturas. La utopía de una racionalidad liberadora de la sociedad, no es hoy día en América Latina solamente una visión iluminada. Con ella ha comenzado a ser urdida parte de nuestra vida diaria. Esta racionalidad puede ser reprimida, derrotada quizás; pero no puede ser ignorada.

VII. LAS CUESTIONES Y LOS RIESGOS

Son muchas y muy grandes las cuestiones que se plantean a partir de aquí. No puedo pretender abordar ni siquiera las más importantes, ni menos aún discutir las a fondo, dentro de estos límites. Pero algunas de ellas deben quedar al menos enunciadas.

En primer término, estamos en presencia de una clara necesidad de redefinición de la problemática de lo público y de lo privado, y no solamente en el debate de América Latina. Me parece relativamente menos difícil de aprehender la idea y la imagen de otro ámbito privado, distinto y en el fondo contrapuesto al de la propiedad privada y al andamiaje de poder que apareja. Sin embargo, creo que hay que decir algo más sobre el problema de lo público no estatal, es decir, lo que es distinto y también contrapuesto al Estado y a su ámbito de lo público.

Una primera dimensión de esa cuestión de lo público y de lo privado es que, en la relación que entre ambos términos se establece dentro del capital (y en general dentro de todo poder que incluya el Estado), lo privado aparece como una esfera autónoma de prácticas e instituciones sociales que se defienden contra el Estado y, al mismo tiempo, se articulan con él y se expresan en él. En este esquema predomina el problema de la autonomía de lo privado frente al Estado, así como la capacidad de éste para imponerse sobre la sociedad. En esa contradictoria relación, las instituciones públicas que vinculan entre sí diversas prácticas de la sociedad civil no son tan visibles como las instituciones públicas del Estado. El Estado es, por su naturaleza, una esfera de prácticas y de instituciones colocadas por encima y por fuera de la cotidianidad de la sociedad civil. En cambio, no pueden plantearse ese tipo de conflictos en la relación que surge entre lo privado social y lo público no estatal, puesto que lo público allí existe solamente como instancia de articulación de lo privado social, y no podría ser de otro modo, salvo alterando su naturaleza y convirtiéndose en Estado. Por su lado, todo Estado puede existir, y generar y reproducir sus instituciones específicas, no solamente fuera de la sociedad civil, sino muchas veces en contra de las instituciones características de esta última. América Latina presenta a todo lo largo de su historia ese peculiar desencuentro. En el debate sobre Estado y sociedad civil en América Latina, éste es uno de los aspectos más confusos, precisamente porque el análisis más conocido parte del supuesto de la correspondencia entre las instituciones del Estado y el carácter de la sociedad civil, sin cuestionar la representatividad de ese Estado. No obstante, toda nuestra experiencia histórica gravita en contra de esos supuestos. Y

ahora, durante la actual situación, el problema de la representación está, sin duda, también en crisis.

Esa problemática remite al tema de la libertad y de la democracia en relación con lo público y lo privado, que es crucial en el debate actual dentro y fuera de América Latina. Como todos saben, una vertiente hoy dominante en la teoría política, de origen escocés-anglo-norteamericano, presenta el problema de las libertades individuales como características de lo privado, afirmando que deben defenderse de la intromisión de lo estatal público. Pero, de otro lado, plantea la necesidad de la autoridad y del orden, que deben ser impuestos y defendidos por el Estado. Así queda planteada una relación contradictoria entre la libertad, por una parte, y el orden y la autoridad, por otra, que en el fondo da cuenta de la misma relación entre el Estado y la sociedad civil. El problema, entonces, no queda resuelto, ni tiene en ese enfoque ninguna perspectiva de solución distinta de la empírica, tal como se registra en la poca atractiva historia de las relaciones entre el orden y la libertad, sobre todo aquí en América Latina.

Sugiero, por eso, que no es sorprendente que no sea la razón histórica, la liberadora, sino la otra, la instrumental, la que gobierna tanto la práctica como la teoría de las relaciones entre la libertad y el orden, aunque la idea de libertad política sea una de las conquistas de la modernidad. Eso permite poner de relieve que las relaciones entre la libertad personal y las necesidades de la sociedad global (u "orden"), son radicalmente diferentes en el contexto de las relaciones entre lo privado social y lo público no estatal. En este ámbito, las necesidades de la sociedad global, expresadas en lo público no estatal, no son y no pueden ser otra cosa que la articulación de las necesidades de lo privado social. Por ello no hay oposición ni conflicto entre las necesidades de la solidaridad colectiva, de la reciprocidad y de la democracia y las necesidades de la realización individual diferenciada.

La defensa de la libertad personal y aun de la igualdad, dadas ciertas condiciones, puede no ser tan difícil de lograr en el área de lo privado. Lo problemático en la historia ha sido siempre constituir las y hacerlas valer en la esfera de lo público, que es donde se juegan. En la experiencia de las relaciones entre lo privado y lo estatal, hasta ahora, hacer valer la libertad personal sólo resulta posible, en el fondo, para unos a costa de los otros. Siempre son unos no solamente "más iguales" que otros, sino también más libres. En el contexto alternativo, el "orden" sólo podría resultar de la realización de la libertad personal de todos; pero es, justamente, lo que el orden no hace, y no puede hacer, en las relaciones entre Estado y sociedad. El orden siempre sirve a la libertad de los unos sobre la de otros. Se puede ver que esta relación entre lo privado social y lo público no estatal que emerge en América Latina

obliga a replantear el problema de las libertades y de la democracia a otra luz y desde otro ángulo.

Volviendo al concepto de lo privado social, éste permite considerar el problema de la producción y de la distribución, así como sus perspectivas y basamentos, en un nuevo contexto. En este sentido, cabe plantear el tema de la reciprocidad, que he presentado antes como fundamento principal indispensable del otro concepto de lo privado. El concepto mercantil o capitalista de lo privado se basa en la ruptura de la reciprocidad y su reemplazo por el mercado; en el concepto de lo privado social, el mercado no puede ocupar el mismo lugar o no puede tener la misma naturaleza. Aunque el concepto de mercado ha sido trasmutado en el debate actual en una categoría casi mística, seguramente es obvio para todo el mundo que implica una correlación de fuerzas, y no otra cosa. Esto es, implica una relación de poder, una estructura de poder o una parte y un momento de ella. Por eso, la racionalidad del mercado no tiene cómo admitir un contenido que no sea la razón instrumental más desnuda. El mercado excluye, por su carácter, la reciprocidad, o sólo puede admitirla de modo excepcional como uno de sus medios, para sus propios fines. La reciprocidad es un tipo especial de intercambio: no necesariamente considera el valor de cambio, y tiende más bien a fundarse en el valor de uso. No es la equivalencia abstracta, lo común a las cosas lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En un sentido, es un intercambio de servicios, que puede asumir la forma de un intercambio de objetos, pero no siempre, ni necesariamente. Por eso es más viable articular la reciprocidad con la igualdad y con la solidaridad. La reciprocidad no es una categoría unívoca, ni tiene una práctica única, por lo menos tal como se presenta en las publicaciones antropológicas. Sin embargo, mientras que el mercado implica la fragmentación y diferenciación de intereses en la sociedad, y está adherido a una visión atomística del mundo, la reciprocidad implica la articulación de los intereses en la sociedad, es parte de una concepción globalizante del mundo.

En la historia andina, por ejemplo, la reciprocidad no impidió el poder ni la dominación. No obstante actuó en dos niveles: en la base y en la cúspide de la estructura de dominación, como mecanismo de solidaridad, un intercambio entre iguales. Y, al propio tiempo, entre dominantes y dominados, como mecanismo de articulación y de solidaridad entre desiguales. Esto indica que la reciprocidad no necesariamente implica la igualdad. Pero, a diferencia del mercado, sí implica la solidaridad. En el mercado, las personas sólo actúan como agentes de intercambio de objetos equivalentes. En la reciprocidad, los objetos apenas son símbolos de las personas mismas. El mercado es impersonal por naturaleza. La reciprocidad es personal.

En el actual proceso de constitución de las prácticas sociales, la reciprocidad viene vinculada a la igualdad, a la

libertad y a la democracia, y no solamente a la solidaridad. Esto indica, visiblemente, la confluencia entre la racionalidad de origen andino y la que proviene de la modernidad europea. Si bien no está, por lo tanto, liberada del todo del asedio de la dominación, en este nuevo contexto puede estudiarse como fundamento de una nueva racionalidad, producto, precisamente, de una historia alimentada por otras múltiples y diversas. A pesar de ello debe también ser percibida como parte de una estructura de poder, y no como una suerte de disolución de todo poder. La diversidad articulada que la reciprocidad implica, la solidaridad social, la igualdad social, la libertad personal, como componentes constitutivos de una nueva estructura de democracia, no indican la disolución de todo poder. La democracia, por muy demos que pueda ser, no deja de ser también cratos. Eso es, por lo demás, lo que está implícito en la formación de una esfera pública de ese nuevo ámbito privado. Sin embargo, la estructura de poder es necesariamente de naturaleza distinta de aquella en que se articulan lo privado capitalista y lo estatal. Se trata de un poder devuelto a lo social; existe enorme demanda de una expresión políticamente directa de lo social, no necesariamente mediante el Estado.

La cuestión es demasiado importante como para ser omitida en esta problemática. Es imprescindible dejar en claro que estas nuevas prácticas de lo privado y de lo público no pueden conquistar hegemonía entre las prácticas sociales sino en la medida en que puedan emerger como un poder alternativo. La práctica actual de lo privado, junto con su Estado, no dejarán de bloquearlas, fragmentarlas, distorsionarlas o liquidarlas. Las nuevas instituciones sólo pueden desarrollarse y consolidarse como poder capaz de defenderse del actual, y además de imponerse finalmente sobre él. A diferencia de otras opciones, ese poder alternativo no es solamente una meta, sino también su camino, y se está actualmente recorriendo.

No sería pertinente querer traspasar los límites de esta ocasión, y plantear cuestiones cuya indagación llevaría aún más lejos. Lo ya dicho es, creo, suficientemente significativo como para iniciar un debate. Es, sin embargo, necesario hacer ciertos deslindes y algunas aclaraciones.

Algunos se preguntan si las instituciones de lo privado social y de lo público no estatal, puesto que se fundan en la reciprocidad y en la solidaridad, son privativas de ciertas áreas culturales, inclusive quizás étnicas, donde la reciprocidad es una parte clave de su historia cultural (como es, por ejemplo, en el caso de la cultura andina). Pero, se preguntan, qué tienen que ver esas prácticas con las otras áreas de América Latina, y en especial con los países del Cono Sur?

No cabe duda de que esas nuevas prácticas sociales, que se afirman como portadoras de una nueva racionalidad histórica,

encuentran un suelo más receptivo y fértil allí donde se enraízan en previas herencias históricas. Así sucede, seguramente, el caso de las poblaciones de origen andino. No obstante, existe documentación abundante sobre la presencia de prácticas del mismo carácter en virtualmente todos los sectores de población urbana empobrecida bajo la prolongada crisis en curso, en todos o casi todos los países latinoamericanos. Para testimoniarlo no hay sino que acudir a la historia de las invasiones de tierra urbana para poblar, de sus formas de organización, de movilización y de sostenimiento. No es muy distante esa historia en Chile, por ejemplo. En ese mismo país, investigaciones recientes sobre el proceso agrario desde 1973, han señalado la formación de comunidades campesinas en áreas donde antes existían solamente parceleros o inquilinos, porque ciertos grupos de campesinos han descubierto que sólo pueden sobrevivir juntando sus pequeñas tierras y sus pocos recursos. Ese descubrimiento de la reciprocidad y de la solidaridad entre iguales, como condición misma de sobrevivencia, no necesariamente ocurre, pues, solamente como prolongación de antiguas historias culturales propias, y no siempre sólo como una virtud producida por una necesidad límite, como la sobrevivencia; también proviene de necesidades de un sentido histórico colectivo para resistir al colapso de los hasta aquí dominantes o suficientemente firmes. La amplia red de organizaciones en donde los cristianos de la teología de la liberación, los pobres, los perseguidos y los núcleos de intelectuales y profesionales se asocian para resistir en la totalidad de nuestros países, es una buena muestra de esa posibilidad.

En la experiencia reciente de algunos países, Perú por ejemplo, ciertas denominaciones como "autogestión", "empresas asociativas" y otras han sido usadas para caracterizar instituciones básicamente burocráticas, pero presentadas --en realidad con mucho éxito de propaganda, sobre todo fuera del país-- como instituciones de democracia directa. Los grupos sociales vinculados a las entidades llamadas "autogestionarias", fueron vistos entonces como bases de una reorganización corporativa del Estado, como vía para superar una muy prolongada crisis de representación. El fracaso de estos esquemas, principalmente por las contradicciones del régimen que los sustentaba, llevó al incumplimiento de sus objetivos, y la crisis no ha hecho sino agravarse, fortaleciendo en muchas gentes el antiguo estereotipo de que todo tiempo pasado fue mejor. En América Latina, la experiencia de las décadas recientes ha sido para tanta gente tan desastrosa, que se ha llegado a pensar que en el futuro siempre hay algo peor. De ello puede desprenderse la sospecha de que las nuevas prácticas sociales que caracterizan lo privado social y lo público no estatal, están siempre o pueden estar, en riesgo de ser redefinidas y distorsionadas. Ese riesgo es real, seguramente, como lo es la represión más abierta y dirigida a la destrucción de esas prácticas, no sólo a su apropiación indebida o a su distorsión.

Un deslinde equivalente puede ser necesario respecto de todas las derivaciones ideológicas y políticas asociadas a la categoría de "informalidad", de tantos usos ahora en América Latina. Aquí, y por el momento, será suficiente insistir en algo ya señalado. En el mundo de la barriada (o de las callampas, o de las favelas, o de las ciudades perdidas, los rancheríos, y otros) conviven, se oponen y se usan las estructuras normativas del mercado, los del capitalismo, y las de la reciprocidad y de la solidaridad. Una buena parte de la población, se mueve flexiblemente entre ambos universos normativos, según sus necesidades, como señal de que no tienen aún definida del todo su adhesión y lealtad definitiva a alguno de ellos. En ese sentido (no sólo psicosocial, sino estructural) esa población sigue siendo marginal y forma parte de la gran diversidad social que hoy caracteriza la estructura de la sociedad latinoamericana. La economía "informal" está formada, en gran medida, por esa población, aunque otra parte de ella corresponde a gentes definitivamente asimiladas a la lógica y a las normas del capital y a sus intereses. El conflicto entre las perspectivas pertenecientes a la lógica y a los intereses del capital y las de la reciprocidad y la solidaridad es aprovechado, en favor de las primeras, por ciertas propuestas políticas.

Obviamente, para el "neoliberalismo", nada puede ser tan plausible como la economía llamada "informal": en ese mundo las reglas del mercado pueden operar con la máxima libertad posible; la calidad y el precio de los productos (bienes o servicios) no están sujetas a control alguno; los salarios no están regidos por ninguna estructura legal; no hay seguro social, vacaciones, compensaciones, derechos sindicales. Nadie paga impuesto directo alguno, aunque todos exigen servicios del Estado. Ninguna organización de los explotados del sector sería tolerada. Todo eso permite un complicado engranaje de articulación entre la gran empresa "formal" y el trabajo y el mercado "informal", cuyos beneficiarios son obvios, puesto que ninguna economía "informal" está realmente fuera del aparato financiero global del capital en cada país, y nadie ha demostrado que estén cortados los canales de transferencia de valor y de beneficios entre la economía "informal" y la "formal". Nada de eso impide destacar la excepcional energía y capacidad de iniciativa que los trabajadores "informales" ponen en acción cada día, para ser capaces de sobrevivir en las condiciones de crisis, y también para producir y ganar, para obtener empleo, ingresos y vivienda al margen del Estado y a veces en su contra. Todo ello, sin duda, puede y debe ser estimulado y desarrollado. Pero puede también ser orientado y canalizado, y allí está el problema: hacia el pleno desarrollo del capital o hacia la solidaridad, la reciprocidad, la democracia directa de los productores?

Hay que insistir con cuidado. La opción no se plantea solamente entre el estatismo y el control, por un lado, y la libertad de mercado y de ganancia, por el otro. Los defensores de

la segunda alternativa la presentan como la única garantía real de democracia, contra del peligro de totalitarismo estatista de la primera. Esa disyuntiva es falaz. El otro sendero lleva, en definitiva, a lo mismo, al verticalismo de las corporaciones, que puede competir y compite con el del Estado, pero que está siempre profundamente articulado con él. La disyuntiva entre lo privado y lo estatal no es otra cosa que una diferencia dentro de la misma racionalidad instrumental, cuyo dominio ha terminado produciendo la crisis secular y el actual desconcierto.

El Estatismo y el Privatismo capitalistas no son actualmente otra cosa que Scila y Caribdis para los navegantes de la historia actual. No tenemos que optar entre ellas, ni tampoco temerlas. La nave de la racionalidad liberadora viaja hoy con una nueva esperanza.

