

Elites y sociedad en la crisis de América Latina

Resumen:

Este trabajo analiza la relación entre elites y sociedad, considerada como la clave del éxito para la emergencia de un tipo de sociedad abierta en América Latina. Pone énfasis en la dimensión cultural de esa relación, y en particular en aquellas experiencias de construcción de sentido por parte de la sociedad que las elites no suelen entender, o lo hacen con mucha dificultad. Para ello estudia, con ejemplos concretos, tres aspectos: la relación entre los políticos y los pobladores inmigrantes de origen rural; el contraste entre la evolución de las iglesias protestantes y la de la Iglesia Católica; y el fenómeno entrelazado de las mutaciones del mundo de la izquierda y el desarrollo de los emprendedores sociales.

Palabras clave:

Estado, sociedad, política, democracia, religión, inmigración, elites, América Latina

Abstract:

This document analyzes the relationship between elites and society, which is considered critical to enable the emergence of an open type of society in Latin America. This article stresses the cultural dimension of this relationship, and in particular these experiences of sense building by society, that elites seldom understand, or with great difficulties. To do so, it focuses, with concrete examples, on three aspects: the relationship between politicians and migrant population from rural origins; the contrast between the development of protestant and catholic churches and the interlinked development of left wing sectors and social entrepreneurs.

Key words:

State, society, politics, democracy, religion, immigration, elites, Latin America

Resumo:

Este trabalho analisa a relação entre elites e sociedade, considerada como a chave de sucesso para a emergência de um tipo de sociedade aberta na América Latina. Põe ênfase na dimensão cultural

dessa relação, e em particular naquelas experiências de construção de sentido por parte da sociedade que as elites não costumam entender, ou o fazem com muita dificuldade. Para isso estuda, com exemplos concretos, três aspectos: a relação entre os políticos e os habitantes imigrantes de origem rural; o contraste entre a evolução das igrejas protestantes e a da Igreja Católica; e o fenômeno entrelaçado das mutações do mundo da esquerda e o desenvolvimento dos empreendedores sociais.

Palavras chave:

Estado, sociedade, política, democracia, religião, imigração, elites, América Latina

Elites y sociedad en la crisis de América Latina

I. Introducción

Las premisas

Durante las últimas décadas, en América Latina, a pesar de todas las dificultades e incertidumbres posibles, se han seguido reforzando los rasgos de un tipo de sociedad cuya clave reside en un orden de libertad: el entramado institucional de una economía de mercado, un tejido social plural y una comunidad política articulada como una democracia liberal, con su correspondiente esfera pública, un gobierno limitado y sometido al imperio de la ley, y un estado de derecho garante de los derechos fundamentales. Podemos llamar este tipo de sociedad con muchos nombres; por ejemplo, con los de sociedad abierta, o sociedad civil en su sentido clásico, u otros. Pero el nombre, siendo importante, lo es menos que la sustancia.

La realización, siempre en mayor o menor

grado, de este tipo de sociedad supone el desarrollo de una cultura determinada. La piedra angular que asegura el equilibrio del edificio es una *idea*: la de una comunidad de individuos libres. Una comunidad, no un agregado de individuos aislados y orientados a su mero interés particular. Una comunidad en la que hay una deliberación colectiva atinente a cuál pueda ser el bien común. Unos individuos situados, sí, en redes sociales de todo tipo, pero responsables a título personal de sus decisiones. Libres: con lo que ello supone, por un lado, de mero libre arbitrio, y, por otro, de libertad orientada a un bien del que se puede y se debe dar cuenta y razón a los demás, en un encuentro con otras libertades. El equilibrio puede ser, es, difícil, elusivo, problemático; pero de ese equilibrio se trata en ese tipo de sociedad.

El corolario de esta visión de la sociedad es el de una reducción sustancial del papel habi-

tual de las elites políticas, económicas, sociales y culturales, y su aproximación al nivel de los ciudadanos ordinarios. Todos son libres y todos pueden tener el sentido común y la decencia básica precisos para tomar decisiones libres atinentes tanto a sus bienes particulares como al bien común; y deben ser tratados sobre el supuesto de que, a este respecto, sus capacidades son semejantes. El marco institucional debe estar definido de esa forma y para ese propósito: con el objeto de que les dé precisamente ese trato. Y debe funcionar realmente de esa forma.

Si se quiere este tipo de sociedad, y la sociedad real en los países en cuestión, en este caso los de América Latina, es de siempre (o de mucho tiempo) de otro tipo, lo que hay que hacer es muy sencillo. Esos países tendrán que salirse de su senda tradicional y romper su *path dependency*. Si eran sociedades cuasi-estamentales, con unas elites políticas (de izquierdas o de derechas, eso es relativamente secundario) habituadas a mandar en y sobre la sociedad y unas instituciones culturales hegemónicas, tendrán que dejar de ser así. El hecho es que lo están dejando de ser, por sus pasos contados, y a pesar de tropiezos recurrentes. Pero esto ocurre a través de un forcejeo sumamente correoso y complejo, un proceso de crisis en el sentido clásico del término, aquél en el que han de tener lugar decisiones cruciales.

Que en la región se están trazando las líneas maestras de este tipo de sociedad es obvio. El marco institucional dominante es el

de una combinación de democracia liberal y economía de mercado, con un tejido asociativo en crecimiento. Los últimos veinticinco años han reforzado este marco. Pero una cosa es tener un marco institucional en sus grandes rasgos, y otra que funcione realmente en los detalles. En los detalles está lo fundamental. Los detalles de la administración de la justicia y de la actuación de la burocracia al nivel de la calle, de la aplicación de la ley y el orden, del control de la corrupción, de la seguridad y la transparencia de los manejos públicos y comerciales, de la realidad de la educación y la atención a la salud, de la solución de los problemas cotidianos.

Y en los detalles encontramos, en la base de todo, el problema de la cultura. Que no es un aditamento, sino parte integral del funcionamiento de las instituciones y del desarrollo de las conductas. Se trata de la cultura que va ligada a los discursos de sentido y de justificación de todas las actividades, y que permite el desarrollo, o no, de las formas de vida propias de una sociedad libre que se expresan tanto en la experiencia diaria como en los momentos críticos.

Lo que haré en este breve trabajo es analizar algunos ejemplos de este forcejeo entre las elites y la sociedad que están en el corazón de la emergencia de un tipo de sociedad abierta en América Latina; y hacerlo fijándome en determinados detalles, y con una atención particular a la dimensión cultural del proceso en cuestión¹.

La situación social vista por expertos internacionales

Presento a continuación un resumen de la situación actual de América Latina vista desde la perspectiva de los expertos de los foros y organismos internacionales, atentos al crecimiento económico, la estabilidad política y la situación social, acompañado de un comentario que liga con el razonamiento que desarrollaré a continuación.

Primero, la región lleva unos años de crecimiento económico notable, con más del 4% anual, y apuntando este año (2007) hacia el 5%; además parece tener la inflación más o menos controlada (algunas excepciones aparte) y la opinión pública acepta, en general, la necesidad de un equilibrio presupuestario y la prudencia fiscal. Sin embargo, la región tiene graves deficiencias en materia de trabajo y de capital, sobre todo si se compara con lo que sucede en Asia. Por una parte, el nivel de calidad del trabajo en la región es modesto, como corresponde a una baja calidad del sistema educativo. En América Latina la tasa de escolarización en enseñanza secundaria es del 66,6% mientras que en Asia, es de 80,2%; y en una escala de 0/10, la preparación en matemáticas es de 4,4 en América Latina y de 7,1 en Asia, la calidad del sistema educativo es de 3,8 en América Latina y de 6,1 en Asia, y la de la escuela pública es de 3,5 en América Latina y de 6,2 en Asia. Por otra, la inversión en América Latina se ha situado entre el 12 y el 15% del PIB durante los últimos veinte años; la de Asia, en

el mismo período, se ha situado entre el 25 y el 30%². Trabajo de poca calidad, y quizá precario, se conjuga con inversiones modestas en un contexto donde ocupa un lugar muy importante la economía informal, que en América Latina se estima ser el 38% del PIB (16% en China). En otras palabras, lo que aquí se percibe es una rémora, en comparación con Asia, en el desarrollo del trabajo cualificado y del espíritu empresarial. En su defecto, es lógico que el crecimiento vaya a remolque de una coyuntura económica mundial, y dependa mucho del tirón de la industria norteamericana y de la demanda china de materias primas.

Segundo, en la región predominan abrumadoramente las democracias liberales, y en los años recientes se han sucedido las elecciones democráticas sin interrupción (aparte alguna excepción y otros sobresaltos); además, las encuestas indican amplias mayorías para quienes la democracia es el mejor de los regímenes posibles. Sin embargo, la calidad de las instituciones políticas parece bastante deficiente si se compara con la del conjunto de los países de la OCDE. La diferencia es notable por lo que se refiere al indicador de voz y rendición de cuentas: en una escala que va de -1,5 a +1,5, el nivel de América Latina se sitúa aproximadamente en torno a +0,2 y el de OCDE, a +1,2; mientras que esta diferencia se amplía en otras áreas de gobernabilidad: en las de efectividad de gobierno, estado de derecho, control de la corrupción y calidad reguladora, que son indicativas de defi-

ciencias en el detalle del funcionamiento real de la democracia liberal en la región. En este caso, los niveles de América Latina están entre -0,1 y -0,5; los de OCDE, entre +1,3 y +1,5. En otras palabras, lo que aquí se percibe es un déficit de implicación de una ciudadanía responsable, alerta y exigente, que pone en su sitio a la burocracia pública y la clase política.

Tercero, la sociedad es percibida como aquejada de una desigualdad social muy notable y, sobre todo, una desigualdad que implica la exclusión o la marginación de amplios sectores de la población. La desigualdad en la región es la mayor del mundo, y de hecho se estima que el país menos desigual de América Latina tiene mayor desigualdad que el más desigual de todos los países industrializados; además, la percepción común es que el conjunto de lo que se denomina un tanto confusamente clases medias-bajas, bajas y populares tiene un acceso limitado a las oportunidades de aquella economía de mercado en crecimiento y aquella democracia liberal, incluido el acceso a bienes intangibles básicos como la educación y el crédito. Todo esto constituye un contrapunto negativo a la consolidación de una amplia capa de clases medias (aparte de la de un segmento de elites cosmopolitas). Hay aquí problemas de movilidad, de comunicación y de comunidad sin resolver, que tienen efectos sobre aquellas deficiencias de la economía y de la vida política.

A continuación exploro esta problemática de los encuentros y los desencuentros entre eli-

tes y sociedad, a través de los cuales se pueden estar colmando aquellos déficits al tiempo que se van revisando y acercando los papeles de unos y otros, o no. Para comprender este proceso, sin embargo, hay que salirse del lenguaje de los agrandes agregados, de las tendencias y de las estadísticas de los expertos internacionales. Hay que tratar de entender los procesos sociales como conjuntos de prácticas sociales combinadas con discursos de sentido y de justificación de tales prácticas en contextos relativamente específicos. Al hacerlo, podemos ver que el *quid* del cambio en las relaciones entre elites y sociedades en este momento está en que las elites están bastante desconcertadas y la sociedad está buscando a tientas unos nuevos mensajes de sentido, un poco por su cuenta. Voy a limitarme aquí a un comentario sobre algunos procesos singulares de carácter político, social y cultural (dejando de lado otros de carácter económico)³. Iré enhebrando así un argumento al hilo de varias narrativas, con una conclusión final.

II. Buscándose sin acabarse de encontrar: políticos y pobladores

Unas elecciones presidenciales: discursos políticos y su conexión con la sociedad

En algunos casos, los políticos llegan al poder sin que el público sepa muy bien a qué atenerse sobre lo que harán. Por ejemplo, en Carlos

Menem los argentinos encontraron un peronista que, con el lenguaje populista habitual, iniciaba una política económica liberal; y en Perú, Alberto Fujimori ganó las elecciones no por lo que se sabía de él sino, justamente, por lo muy poco que se sabía de él. Parece estos políticos enigmáticos atraen tanto más cuanto menos se sabe de ellos, lo que parece indicio de una curiosa mezcla de encuentro y de malentendido entre la población y la clase política. Pero veamos el caso peruano y la elección de Fujimori como presidente en 1990 tomando pie en las narrativas de un testigo exterior, una periodista norteamericana como Alma Guillermoprieto (1995), y de uno de los protagonistas de los sucesos.

El presidente anterior del Perú, Alan García, había dejado al país en un estado de bancarrota. Para remediar la situación presentó su candidatura a las elecciones presidenciales una celebridad local e internacional, el novelista Mario Vargas Llosa, con un apoyo social interclasista considerable, medios abundantes y asesores políticos sofisticados; un candidato con un discurso muy articulado, basado en una teoría de la sociedad abierta y expresado de forma elocuente. Fujimori, por su parte, era un ingeniero de origen japonés escasamente conocido, con pocos medios y un discurso muy simple: se contentó con formular poco más que un slogan de “tecnología y honradez” y poner de manifiesto sus rasgos de aparente hombre del pueblo frente a los rasgos de hombre de la

elite (de miembro de la “*café society*” como dice Guillermoprieto) de su contrincante.

Fujimori venció, en medio del asombro de los expertos, sin un claro mandato y, probablemente, sin una clara idea de cómo iba a resolver los problemas de un país con hiperinflación y una amenaza terrorista de gran envergadura. Para afrontar el segundo problema, recurrió a una drástica política de ley y orden. Cómo fuera a manejar la situación económica pareció, inicialmente, un misterio. Según el relato de Guillermoprieto, Fujimori fue a Nueva York a poco de su victoria, y allí tuvo una especie de visión que desprendió las escamas de sus ojos y le permitió ver las cosas con realismo. En una reunión concertada con banqueros y expertos internacionales, Fujimori y su asesor del momento comenzaron a hablar de cosas maravillosas, mientras sus interlocutores les recordaron las cuestiones básicas y elementales de la realidad económica. El hombre de confianza de Fujimori, quien hasta ese momento articulaba cualquier pensamiento económico que Fujimori pudiera tener, preconizaba un enfoque gradualista y prudente, pero mientras que “*he was talking about Howdy Doody... the others talked to Fujimori about the facts of life*” (o, en una traducción un tanto libre: “mientras que el asesor presidencial contaba un cuento de hadas, sus interlocutores hablaban de la vida real”).

Este relato sugiere un espacio público dual; por un lado, los líderes discuten y deciden en algún lugar acotado y remoto, allá en las altu-

ras, y, para mayor simbolismo, en Nueva York; por otro, aquí cerca, están las masas populares, implicadas en una lucha cotidiana y poco argumentada por la vida, áspera y concreta. La periodista sugiere que estas gentes pragmáticas usan la democracia con la atención puesta en sus problemas inmediatos y quieren soluciones para hoy, y votaron a Fujimori porque creyeron que era uno de los suyos, o al menos estaba menos lejos de ellos que su rival.

Vargas Llosa, por su parte nos da otra versión de los acontecimientos (Vargas Llosa, 1993). Quien parecía un miembro de la *café society* limeña visto por la periodista norteamericana (tal vez desde la perspectiva del Greenwich Village neoyorquino), es aquí un patriota preocupado por el declive largo y profundo de su país como consecuencia de treinta o cuarenta años de políticas socioeconómicas estatistas (de una política intervencionismo del estado, de sustitución de importaciones y nacionalizaciones) por parte de caudillos populistas, militares progresistas y socialdemócratas, incluidos el general Velasco Alvarado y el propio Alan García de la época. La comparación de la trayectoria de Perú con la de otros países es elocuente. La pertinente en este caso es entre Perú y Taiwan, y muestra ambos países a un nivel parecido de renta per cápita a mediados de los años cincuenta, sólo para constatar que entre esa fecha y 1990 la renta de Taiwan se multiplicó por siete y la de Perú se redujo a la mitad (Ibidem: 267). (En Argentina, la compa-

ración más pertinente hubiera sido con la Italia de la que le habían venido oleadas de inmigrantes desde finales del siglo XIX. La renta per cápita en Argentina era el doble de la de Italia antes de la primera guerra mundial, y así se mantuvo hasta mediados de los años treinta del siglo pasado, pero terminó siendo un tercio de la italiana cincuenta años más tarde, en lo que ha sido un caso notable de regresión histórica: Waisman, 1987.)

La dictadura militar progresista nacionalizó la industria, la pesca, las haciendas, el petróleo y los medios de comunicación; los gobiernos civiles subsiguientes no se atreven a privatizar estos sectores (salvo la de los medios), y Alan García, a mediados de los ochenta, anuncia la nacionalización de la banca y los seguros. Éste es, según Vargas Llosa (1993: 33 y ss.), el detonante de su candidatura a la presidencia de su país. El candidato trata de apelar a las clases medias y profesionales, pero, al tiempo, de conectar con el mundo popular de los “informales” y los “parceleros” (Ibidem: 158, 214). Los informales son los pobladores de origen rural que, como protagonistas de una especie de capitalismo popular, dominan buena parte de los sectores de la pequeña producción, la distribución y otros servicios urbanos; los parceleros son los pequeños campesinos que han conseguido repartirse las haciendas nacionalizadas por los gobiernos anteriores, y tratan de sobrevivir y prosperar también en una situación irregular y de inseguridad jurídica.

El candidato cree estar a punto de triunfar durante buena parte de la campaña, pero se queda corto de la victoria en el último trecho del camino. En la campaña, tal como la describe su protagonista, se dan cita todas las estrategias imaginables para llenar el ambiente de ruido y de furia: violencias, insidias, calumnias, apelaciones al odio racial y abuso de los entusiasmos religiosos. El candidato expresa su desconcierto a la hora de moverse en medio de las tensiones entre la jerarquía católica, los católicos progresistas y las sectas protestantes (Vargas Llosa, 1993: 443, 500 y ss.). El enigma de la elección de Fujimori parece aquí el resultado de una situación caótica y del intento deliberado de muchos por impedir, en un fuego cruzado de intereses y pasiones, el desarrollo de un discurso y una controversia cívicos razonables. Pero en definitiva se abre paso un entendimiento de la situación que parece una etapa, amarga pero tal vez necesaria, en el proceso de autoconciencia del autor. A la postre reconoce que no ha conseguido conectar con aquellos informales y aquellos parceleros (Vargas Llosa, 1993: 364), por razones que tienen que ver con largos procesos históricos de exclusión política y marginación social de las capas sociales de las que proceden aquellos colectivos, y que han creado una distancia entre ellos y una formación política procedente de las clases medias profesionales del país que es difícilmente franqueable en el cortísimo espacio de una campaña presidencial.

Los pobladores: inmigrantes que reconstruyen la sociedad a su imagen y semejanza

Las comunidades rurales están trabadas por mecanismos sociales muy varios, por sistemas de parentesco, redes familiares, de patronazgo y clientelismo, las reglas concernientes a las actividades económicas, o por lo que se han llamado los contratos diádicos de las amistades, el compadrazgo y las relaciones de vecindad, los rituales religiosos o incluso una identidad étnica común. Las relaciones sociales combinan rasgos de cooperación con los de conflicto y competición interna. Probablemente, la cooperación está en razón inversa a un entendimiento del horizonte económico como un horizonte cerrado y a la idea de que los bienes de este mundo son bienes limitados y que los recursos existen en cantidades tasadas (la tierra, las oportunidades económicas, la amistad o los favores del cielo), de modo que la mejora de cada cual sólo puede darse en detrimento de los demás (Foster, 1967). Ahora bien, la tendencia histórica del último siglo y medio ha sido la de estrechar los lazos entre las comunidades campesinas con las economías de mercado circundantes, siendo la emigración rural una de las formas de establecer esta conexión, y lo cierto es que una economía de mercado en expansión implica justo lo contrario de un horizonte de bienes limitados, de modo que, en tales condiciones, el paso a la ciudad puede dar acceso a tales horizontes más amplios y reforzar las pautas de cooperación interna.

De hecho, a partir de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado tuvo lugar en Latinoamérica un movimiento intensísimo de emigración del campo a la ciudad. En Perú, la población rural pasó entre 1940 y 1981 del 65% al 35% de la población total. Los inmigrantes de origen rural en las ciudades sufrieron, por una parte, un proceso de separación de su medio natural y social originario, pero, por otra, con frecuencia, transplantaron o recrearon las pautas de su medio rural de origen en las nuevas condiciones de la ciudad. En muchos casos los campesinos conservaron sus pautas de cooperación interna y las pudieron reactivar tanto más cuanto que se estaban implicando en una economía urbana en expansión.

Esto es justamente lo que se deduce de la descripción y el análisis que Hernando de Soto ha hecho (1987) del proceso de implantación de los pobladores informales en el Perú urbano de los años sesenta, setenta y ochenta. De Soto muestra cómo, dada la ineficacia del estado para garantizar la infraestructura institucional y jurídica necesaria para integrar a los inmigrantes de origen rural, éstos reaccionaron tomando la iniciativa y definiendo la forma que había de adoptar su integración en la sociedad. No siguieron directriz alguna del estado ni de la clase política, la cual se fue acomodando, mal que bien, a la política de hechos consumados impuesta por los propios inmigrantes. Tuvieron dirección propia, inscrita en su modo de ser, que les orientaba hacia

una forma equilibrada y prudente de definir un bien común.

De este modo, los inmigrantes comenzaron por hacer acopio de capital social. Su estrategia espontánea dio un sonoro y rotundo mentís a dos tipos de observadores externos: a quienes percibían la situación de los pobladores como una marcada por la desorganización social, o la anomia, y a quienes la entendían como una situación prerrevolucionaria. En ambos casos los observadores externos habían convertido a los pobladores en masas pasivas e inertes, y les habían despojado de su condición de agentes libres. Aquellas dos percepciones de la masas de inmigrantes como masas perdidas a las que había que dar guía respondía a una ofuscación intelectual, pero también, quizá, al exceso de importancia que los observadores se atribuían a sí mismos. Su lectura era probablemente mitad generosa y mitad autointeresada, y sobre todo era esto último en la medida en la que se veían como profetas o salvadores del mundo a la búsqueda de ocasiones, y de una masa o de una grey, para ejercer su misión.

La estrategia de los campesinos inmigrantes fue compleja y tuvo dos caras complementarias. Por un lado, se comportaron de una manera *empresarial*, iniciando pequeñas empresas informales que acabaron siendo predominantes en el mundo del comercio minorista y del transporte urbano. Por otro, se comportaron de una manera *cooperativa*. Planearon colectivamente sus asentamientos

en terrenos públicos o privados vacantes, se reunieron en asambleas, contrataron los servicios de arquitectos, ingenieros y abogados, llevaron a cabo la ocupación de los terrenos, el señalamiento de las lindes y el izar de las banderas correspondientes, establecieron la olla común y la guardería, crearon los piquetes de defensa, pusieron nombre a su nuevo barrio, formalizaron el “contrato de invasión”, y acordaron la forma de garantizar, en lo posible, sus llamados “derechos expectaticios de propiedad”. La comunidad de pobladores se dotó de órganos de deliberación y de gobierno, y de sistemas de defensa, vigilancia y aplicación de justicia. Además, en su interior se desarrollaron clubs de madres, asociaciones de padres de familia, patronatos escolares y centros parroquiales. La cultura económica y social espontánea de estos pobladores informales estuvo marcada por el principio del trabajo duro, la *self-reliance* o responsabilidad personal, y la participación en una red de ayudas mutuas. En cambio, lo que resultó siempre más problemático fue el desarrollo de su cultura política y el enlace entre su experiencia económica y social y su participación en la política general del país, como mostraron las elecciones presidenciales antes mencionadas.

III. Católicos y protestantes: construyendo experiencias y discursos de sentido

Desconciertos católicos

La situación de la iglesia católica se ha ido haciendo cada vez más compleja a lo largo de las últimas décadas, en parte como reacción a los movimientos progresistas que habían ido surgiendo en su seno. La estrategia global de la jerarquía fue diversa según los momentos y los países. Aunque una parte de la jerarquía local simpatizara con las posiciones progresistas, la mayor parte osciló entre la moderación y una posición conservadora. El lema del compromiso con los pobres recibió, por supuesto, el apoyo y la difusión que cabía esperar, pero la jerarquía estaba también muy interesada en dar aliento a las corrientes que, al tiempo que más o menos respetuosas con el orden social existente, ponían especial énfasis en la atención preferente no a los pobres o a los ricos, sino simplemente a las almas; es decir, recordaban que la misión de cuidar los individuos con vistas a la salvación eterna de sus almas, a través de una fe personal en Jesucristo y la práctica de los sacramentos, era un propósito tradicional de las iglesias cristianas, desde sus orígenes, y tal vez su razón de ser. No menos importante era mantener la unidad de la iglesia, contener sus divisiones internas y enmarcar las diferentes corrientes en el marco de la estructura institucional, enfatizando la autoridad del papa y los obispos, y el papel de las parroquias.

Esta reafirmación de la unidad era necesaria, además, para unos tratos de la iglesia con los poderes políticos del momento que iban adquiriendo con el tiempo una importancia cada vez mayor habida cuenta la evolución en curso. De hecho, tanto la vida económica como la situación política estaban dando un mentís a las expectativas del cambio inminente del curso de la historia en el que tanto habían confiado los clérigos progresistas, quienes, guiados en esto por sus mentores intelectuales europeos de los años treinta a setenta del siglo pasado, habían creído caminar empujados por el viento de la historia hacia alguna forma de revolución socialista. Lo cierto es que, en las décadas finales del siglo, la economía de mercado, el capitalismo, estaba venciendo en la batalla de los modelos económicos a expensas del socialismo, con la implosión de la Unión Soviética y los países del socialismo real en Europa y Asia (amén del permanente estancamiento de Cuba). Además, en buena parte de la región se desarrollaron procesos de cambio político en los que la iglesia católica (en primer término la jerarquía local, pero con el apoyo expreso del Vaticano) desempeñó un papel crucial a favor de la transición democrática. El éxito relativo de las economías de mercado y la restauración de las democracias convirtieron los sueños de los clérigos progresistas en poco más que humo; parecía haber quedado de ellos el testimonio de una buena voluntad sin sentido de la realidad, y que, por ello, no entendiendo cómo puede realizar el

bien al que aspira, no lo realiza y sólo habla de ello, transmitiendo una inquietud confusa y bienintencionada a su audiencia.

Haciendo balance, la iglesia católica trataba ahora de digerir la experiencia dramática de sus últimos veinte o treinta años y administrar sus resultados: el pluralismo interno de la iglesia, el testimonio de su acercamiento genuino a todas las capas de la sociedad intentando entender sus diversas estrategias de adaptación a las circunstancias, su contribución al desarrollo del tejido asociativo de la región, y, finalmente, el intento ahora de hacer frente a una competencia de una intensidad inesperada por parte de las iglesias protestantes.

Ironías de la providencia o afinidades electivas: la iglesia católica va hacia los pobres, y muchos pobres se van a las iglesias protestantes

En los años noventa del siglo pasado, se estimaba que había unos 40 millones de protestantes en la América Latina, aunque más importante que la cifra del momento era el ritmo de las conversiones al protestantismo. Los protestantes quizá suponían el 20% de la población del Brasil (22 millones de protestantes), pero algunos estimaban que, al ritmo actual, podrían ser más de la mitad de la población en las muy primeras décadas del siglo XXI (Le Bot, 1999). Más al sur, el 25% de Chile sería ya protestante y, más al norte, lo sería entre una cuarta y una tercera parte de la población de

Guatemala, habiendo minorías protestantes muy significativas en Argentina y en Méjico (Le Bot, 1999; Dow, 2001; Schirová, 2002). Este dinamismo tenía que ver, en buena parte, con el carácter y el número de los pastores implicados en la tarea de difundir el mensaje religioso; lo que contrastaba con lo sucedido con los sacerdotes católicos. En Brasil, en 1980, la iglesia católica tenía 8.600 curas para 42.600 templos, aproximadamente un cura por cada 5 templos; mientras que los pastores protestantes eran 18.600 y tenían a su cargo 20.300 templos, casi un pastor por templo (Le Bot, 1999). Se trataba, además, de pastores que no habían pasado por el largo y complejo proceso de socialización de los sacerdotes católicos, que solía convertir a éstos en gentes con rasgos muy diferentes de los de sus feligreses, y les dotaba de un lenguaje singular; en cambio, aquellos pastores protestantes, especialmente en sus versiones pentecostales, podían resultar más parecidos a las gentes que les rodeaban, empleaban un lenguaje próximo y emocional, y realizaban su misión con éxito inmediato y efectos duraderos. También cabía aducir otras razones para su éxito, y entre ellas algunos incluían las vinculadas a la acción concertada de las iglesias protestantes de los Estados Unidos y al apoyo ocasional que éstas hubieran podido recibir de algunos regímenes militares recelosos de las corrientes católicas progresistas.

Pero es poco probable que el éxito del pro-

testantismo pueda explicarse atendiendo sobre todo a aquellos factores. Para entender el fondo de la cuestión conviene mirar en otra dirección, y reparar en el encaje entre la sustancia de los mensajes religiosos y la situación de la sociedad. Su éxito se explica principalmente por la afinidad entre esa sustancia y las demandas de sentido de las gentes. Hay que tener en cuenta que las condiciones de cambio socioeconómico, migraciones internas, y violencia política han dado lugar a un estado de inquietud y crisis cultural de considerable importancia en Latinoamérica, y hay cierta afinidad entre el carácter de esta crisis y varios rasgos culturales e institucionales de las iglesias protestantes, en particular las metodistas y las pentecostales. El mensaje central de estas iglesias, aunque esté envuelto en una retórica intensamente emocional, tiene un núcleo razonable en la medida en que se ajusta a las demandas de sentido de una población campesina o inmigrante con determinadas actitudes ante la vida.

Esta población es pobre pero está deseosa de mejorar. Está interesada en aumentar su autoestima mediante una transformación de su identidad, un volver a nacer. Son gentes empeñadas en trabajar, sacar a sus familias adelante, apoyarse unos a otros y aprovechar las oportunidades de la economía de mercado que hay a su alrededor. Se colocan a cierta distancia de las aguas procelosas donde operan los políticos, sean éstos conservadores o revoluciona-

rios. En la mentalidad de estas gentes, la relación con un Dios personal va ligada a una estrategia de afirmación de una personalidad individual y a una aventura familiar que *no* están desvinculadas del apoyo que buscan en el conjunto de las redes sociales de las que forman parte. Son emprendedoras y, por tanto, empresariales en potencia, y cooperativas, al mismo tiempo.

Se observa aquí (como se observó en el metodismo inglés del siglo XVIII) la conexión entre un *ethos* de la religiosidad personal, con su mezcla de emotividad y racionalismo, y la transformación de la sociedad hacia una basada en una economía de mercado y orientada (en sus efectos, si no en sus intenciones expresas) hacia un orden de libertad. Nos encontramos en presencia de gentes individualistas pero con anclajes importantes en sus comunidades de origen, que hacen suya una moral que disciplina su conducta, reduce su propensión al alcoholismo, les pacifica, reduce sus tensiones familiares y, en general, organiza y racionaliza su comportamiento de manera metódica. Cuando se comprometen en una acción pública o cívica lo hacen de una manera reflexiva, sin alardes mesiánicos, sin mucha necesidad de guías. Estas gentes se sitúan en una senda de esfuerzo y aplicación racional de sus recursos que les coloca en el camino del respeto de sí mismos (subjetivo) y de la respetabilidad (objetiva, reconocida por sus pares) y ello puede conducir al logro de una dosis de prosperidad. En estos resultados ven,

como es lógico desde su punto de vista, un signo del favor divino y una corroboración espiritual del acierto de sus elecciones vitales, lo que, a su vez, les mantiene en el sendero de la virtud y refuerza su nueva identidad. De hecho, el protestantismo de las capas populares en lugares como Mesoamérica o el propio Brasil ha venido de la mano de procesos de inserción de estas comunidades en la economía de mercado, su incorporación al sistema político y el enriquecimiento del tejido asociativo correspondiente.

Parece haber una cierta ironía de la Providencia en el hecho de que, en el momento en que las corrientes progresistas del catolicismo se decidieron a llevar su compromiso con los pobres hasta sus últimas consecuencias, se encontraran con que estos pobres orientaban sus pasos hacia las iglesias protestantes. Éstas les ofrecían una estructura interna igualitaria y un lenguaje moral que les permitía la racionalización práctica de una conducta más ajustada a la realidad, por lo pronto, la de la economía de mercado. Esta experiencia religiosa les proporcionaba compañía mientras se adentraban por un atajo hacia la modernidad, así como un esquema credencial y emocional que daba un sentido razonable a lo que hacían y lo que les sucedía; en contraste con la confusión mental y moral, por no hablar del riesgo físico personal, en un ambiente de guerra o de guerrilla, que les suponía tomar demasiado en serio a los clérigos católicos progresistas.

Es obvio que, en estas circunstancias, la igle-

sia católica ha podido aprender algunas lecciones de sus competidores y mejorar su entendimiento de las demandas de sentido de sus fieles actuales o potenciales. Quizá la experiencia le ha permitido, asimismo, resolver algunos problemas dentro de su organización y compensar los excesos de los conservadores de antaño con los de los revolucionarios de hogaño, y hacerse más humilde. En definitiva, se habría equivocado probablemente dos veces, pero habría pagado un alto precio por ello, y, por otra parte, algunos de estos excesos habrían podido tener un componente de sacrificio y altruismo que hubiera suscitado respeto. La jerarquía se ha movido en una dirección de moderación y prudencia que es parecida a la que ha tomado la economía y la política, lo que la acomodaría (una vez más: lo que sería un rasgo equívoco) con las elites de la región. Por otra parte, conservaría un capital de confianza en relación con el conjunto de la sociedad, que viene de muy atrás en el tiempo. (Un indicio de este capital de confianza nos lo ofrecen los resultados de las encuestas mundiales de valores, corroborados por lo demás por los de los Latinobarómetros. En aquellas encuestas, la tasa de confianza en la iglesia es muy alta, y muy superior a la observada en España. Por ejemplo, en las encuestas de 1995-1999, la media era de 71%, resultado de combinar las de once países, que iban de las tasas modestas de Argentina (50%) y Uruguay (55%) a los porcentajes en torno a 74/80% de los restantes, incluidos Chile (80%) y Brasil (74%); como contraste, la de

España era de 49%.)

En todo caso, no se debe infravalorar el depósito de adhesión emocional de todas las capas de la sociedad a los símbolos y las instituciones religiosas católicas, que han operado y siguen operando en la región desde hace quinientos años, tanto más cuanto que estas operaciones están ligadas a experiencias fundamentales en la vida de las gentes: el nacimiento, el paso de una etapa de la vida a otra, por ejemplo el matrimonio, y la muerte. Este depósito de vivencias alienta un trasfondo de expectativas difusas que se orientan naturalmente hacia las instituciones religiosas tradicionales, buscando en ellas apoyo y sentido. Ésta es la tierra nutricia de una parte enorme de las capacidades y las inclinaciones altruistas y filantrópicas de las gentes, que luego pueden adoptar las formas más diversas. Ignorarlo por atender a las agitaciones políticas, las clases de educación cívica, las recomendaciones de los expertos, las editoriales de los periódicos o los discursos de las elites sería como ignorar la tierra que nos soporta para mirar a las nubes que pasan.

IV. Mutaciones y metamorfosis: el mundo de la izquierda y los emprendedores sociales

La moderación del mundo de la izquierda

La cultura tradicional de los políticos y los inte-

lectuales de la izquierda les ha conducido a mirar en la dirección bien de una tercera vía entre socialismo y capitalismo, al modo de un estado corporativo como el que tuvo lugar en el Brasil de Getulio Vargas (Micelis 1979) o al modo socialdemócrata, bien en la de una transformación radical del orden existente para sustituirlo por un orden socialista en el sentido estricto de la palabra (como el régimen cubano, por ejemplo). La crisis de las últimas décadas de la cultura de la izquierda es fácil de comprender; y el drama del progresismo católico fue, como hemos visto, el de acercarse a ella justo cuando estaba desapareciendo la estructura de plausibilidad de esa cultura. La larga marcha del comunismo se iba terminando, de victoria en victoria hacia la derrota final: en China y en Yugoslavia, en Indonesia y en Argelia, en la Unión Soviética y en el resto de los países de la Europa central y oriental, más un largo etcétera. Todas estas experiencias habían sido muy interesantes para los foráneos que las contemplaron de lejos, pero para muchos de los habitantes de los países en cuestión fueron pesadillas. Ciertamente que una gran maquinaria de desinformación sistemática había tenido bastante éxito en borrar las huellas de lo que se sabía sobre los campos de concentración soviéticos, por ejemplo, desde hacía ya cincuenta años, y que las personas apresuradas (¿y qué persona animada por el ansia de transformar el mundo cuanto antes no lo es?) las dudas en la materia podían ser excusables. Pero en los años ochenta y

noventa, la mayor parte de esas dudas habían ido desapareciendo, los estertores finales de los regímenes revolucionarios eran fácilmente audibles, y en muchos casos se estaba asistiendo, casi literalmente, a su entierro.

Ahora bien, la referencia a los regímenes revolucionarios reales no ha sido marginal sino central para el imaginario colectivo del conjunto de la izquierda de América Latina. Matices aparte, para los movimientos que se situaban claramente del lado comunista (el castrismo por ejemplo) el asunto era consustancial con el sentido último de su propia experiencia; y para quienes albergaban la ilusión de encontrar una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo al modo soviético, la desaparición de la segunda vía cuestionaba su pretensión de ser la tercera. Esta izquierda intermedia hubiera querido quizá vivir más tiempo en la tierra de nadie de no ser esto ni aquello, de ser algo humano entre alternativas inhumanas. Pero ahora tenía que enfrentarse con el problema de resolver un problema de identidad: no podía seguirse identificando a sí misma como una alternativa histórica a la primera vía de la democracia liberal y la economía de mercado una vez que la segunda vía del sueño revolucionario había desaparecido. No tenía solución para ese problema, y además sabía que no lo tenía. Podía contarse a sí misma y a su audiencia interna y extranjera todas las narraciones imaginables en el registro poético del hiperrealismo mágico como la Sherezade de *Las mil y una noches*,

pero con todo ello, en su fuero interno barruntaba que sólo conseguía aplazar una noche más un desenlace fatal que sería, no tanto el de caer bajo el alfanje cuanto el de seducir al capitalismo internacional, aquel imperialismo feroz enemigo de los pueblos convertido ahora en un déspota casi benévolo: bien convirtiéndose en una contadora de cuentos, bien transformándose (pasado el encanto de la primera juventud) en una ama de llaves fiel y cumplidora a la que se le podía confiar la gestión de la casa.

Una salida a las situaciones sin salida ha sido siempre la de echar a correr en círculo. Por ello, no cabe extrañarse de que la izquierda mundial en general, y la de América Latina en particular, hayan evitado durante mucho tiempo enfrentarse con su situación, y hayan preferido refugiarse en la inmediata ambigüedad de las muchas cosas que hay que hacer aquí y ahora. Como ya señaló Joseph Conrad en su novela *Nostromo*, que tiene como escenario imaginario precisamente un país latinoamericano de comienzos de siglo XX presa de intensos conflictos, la acción es una forma de escapar a la reflexión (Conrad, 1979 [1904]; McClure, 1981). Por esto la izquierda ha solido apresurarse a atravesar lo más rápidamente posible el momento de la caída del comunismo, y dedicarse a la tarea de manejar el capitalismo local que le ha caído en suerte con vistas a obtener el poder en unas elecciones libres, y volver a ser elegida a la siguiente ocasión, en competencia con los partidos liberales o con-

servadores de turno.

El hecho es que, cada vez más, los miembros de la antigua izquierda inmoderada se han ido sumergiendo en la vida cotidiana de la democracia liberal y la del capitalismo de la región. Inmersos en ellas, no pueden, sin embargo, eludir alguna inquietud intelectual y emocional. Afortunadamente, su inquietud acerca de la democracia liberal puede ser moderada, puesto que pueden situarse dentro de una tradición socialdemócrata latinoamericana vinculada a la de la democracia liberal. La inquietud puede ser mayor en lo que se refiere a la gestión del capitalismo. En definitiva, lo que realmente ha hecho la izquierda de la región cuando ha llegado al poder ha sido elegir entre una gestión irresponsable del capitalismo, a la manera del Alan García de los años ochenta en Perú, por ejemplo, que llevó al país a la hiperinflación y a la ruina; y una gestión responsable, que hoy día se sitúa en la línea de las recomendaciones de los organismos internacionales, es decir, *grosso modo* en la de las llamadas reformas de segunda generación del consenso de Washington de finales del siglo pasado, lo que ha ido convirtiendo a la izquierda en esta materia en una fuerza política de la que se suele esperar algo relativamente bastante parecido a lo que se puede esperar de la derecha, con los matices de rigor.

Un recurso que le puede quedar a la izquierda que hace tal cosa es resignarse a una dosis moderada de malestar emocional (lo que

los alemanes llaman *Schadenfreude*), que siempre se puede combatir mediante el procedimiento de proyectar hacia fuera la sensación de culpa y encontrar un chivo expiatorio. El llamado neoliberalismo, por ejemplo, puede desempeñar este papel. Se le puede denunciar como responsable de los problemas sociales, económicos, políticos y culturales de la región. Según esto, el error de decidir una rígida política cambiaría en Argentina, por ejemplo, o el aumento de la delincuencia en todas partes, o la persistencia de la desigualdad social, o las carencias del sistema educativo, serían atribuibles a una gran estrategia neoliberal. (El uso de este recurso puede ser favorecido por un efecto de contagio, por parte de las elites culturales de la región, de la confusión mental de la *intelligentsia* progresista europea o norteamericana, que, con su mejor intención, ha funcionado durante bastante tiempo como una eficaz maquinaria de exportación de confusión mental hacia la América Latina.)

Sin embargo, es reconfortante observar una reconversión de la cultura de la izquierda en los últimos años, hecha sobre bases más sólidas. En efecto, no se debe olvidar que dentro de la izquierda ha habido y hay tradiciones robustas de compromiso personal e ideológico con la democracia liberal; que algunos de los elementos tradicionales de su identidad, como los temas de la desigualdad social o de las carencias educativas, por ejemplo, incluyen discursos con un núcleo argumentativo muy razo-

nable; y que, además, las formaciones políticas vienen dentro de un conjunto, en un paquete, izquierdas *con* derechas, y varias de las sinrazones históricas de la izquierda en el pasado han sido la contraparte de las sinrazones de la derecha del momento, por ejemplo, las sinrazones autoritarias, corporatistas y violentas (que, por lo demás, ambas han podido compartir).

De hecho, los cambios recientes de la izquierda política han puesto en evidencia, cada vez más, la presencia de una izquierda moderada. La aceptación del capitalismo, aunque sea a título instrumental y condicional, es ya un paso en la dirección correcta. La búsqueda de un papel para el Estado (y para los individuos de la izquierda a título particular) en la gestión de las infraestructuras institucionales y materiales del capitalismo sugiere que se sigue avanzando en la misma dirección. La cultura de la negociación de las transiciones a la democracia impulsó la creación de un clima de tolerancia recíproca entre los adversarios políticos. Esto ha empujado a unos y otros, y esto incluye a la izquierda y la derecha, hacia un proceso de civilización o de civilidad, que en su momento desempeñó un papel decisivo (por ejemplo) en la consolidación de las democracias chilena y brasileña.

Expresando algo de esta evolución mental, en enero de 2004, en la reunión del Foro Mundial de Bombay, el representante chino Nic Chuing llegó a decir: "La vieja ideología que se oponía al mercado era una camisa de fuerza. Hemos dado un paso adelante de gran alcance

en la reflexión socialista de la relación entre el plan y el mercado al reconocer que el mercado tiene un papel fundamental en la distribución de los recursos: ésa es la razón esencial para tener el mercado en el socialismo". Como contraste, en su respuesta, el líder italiano de la *Rifondazione Comunista*, Fausto Bertinotti, se refirió a lo que creía ser el ejemplo de América Latina, en el que veía un hilo conductor que, partiendo de Lula en Brasil, pasaba por Argentina, por Chávez en Venezuela, por los zapatistas en Méjico y por la larga historia de Cuba, como la demostración de que la onda neoliberal estaba en crisis y el mercado no era la solución a los problemas. Ahora bien, lo interesante aquí no era tanto lo que los chinos pensarán de sí mismos o los europeos de los latinoamericanos, sino lo que estos últimos pensarán de su propia experiencia. Bertinotti imaginaba que había un hilo conductor entre Lula, Chávez y Cuba, pero pudiera ocurrir que Lula y sus seguidores se vieran a sí mismos de una forma distinta: como dudosos entre varios escenarios, pero en último término dispuestos a hacer una interpretación prudente de su slogan de *mudança* (cambio) y a continuar las políticas económicas y sociales claves del predecesor y adversario de Lula, Fernando Henrique Cardoso, que había sido elegido antes con el apoyo del centro y la derecha y se podía ver a sí mismo como un socialdemócrata moderado con un pasado radical. De ser así, se habría dado una mutación de los políticos de izquier-

da por sus pasos contados, haciendo camino al andar, un camino de moderación. Lo cual, de confirmarse, colocaría a la sociedad brasileña en el hilo conductor que, de llevar a alguna parte, lo haría hacia una variante del modelo clásico de la sociedad occidental.

Mutaciones civiles: emprendedores sociales y experiencias asociativas locales

En la génesis de este proceso de civilización de los grupos políticos y de los conflictos entre ellos han influido otros factores, además de los económicos y los políticos. También ha desempeñado un papel crucial el desarrollo de un tejido asociativo en el que muchos antiguos líderes, cuadros y militantes de la izquierda han acabado cumpliendo funciones importantes. Ello ha contribuido a la emergencia de un mundo de emprendedores sociales y a la multiplicación de las asociaciones locales, con lenguajes nuevos y nuevas actitudes hacia la economía de mercado y hacia la política.

En primer lugar, el proceso implica un cambio en los usos del lenguaje. Se observa la reconversión de muchos activistas políticos o cuasi políticos procedentes del mundo de la izquierda, que se muestran todavía renuentes a convertirse en empresarios económicos pero no en emprendedores sociales. Tal vez un tanto decepcionados de la política de partido, dirigen sus energías a favor de un cambio de la sociedad por unos canales organizativos distintos de

los de las organizaciones políticas y utilizan un discurso y se relacionan con la comunidad de manera muy diferente a como lo hacían antes. Antes querían hacer la revolución; ahora se atienen a lo inmediato y lo concreto. Antes utilizaban el discurso culto de las organizaciones radicales; ahora, un lenguaje asequible a las gentes ordinarias. Antes hablaban entre sí y polemizaban con sus adversarios o se dirigían a una audiencia invisible ubicada en un futuro lejano o a intelectuales del otro lado del Atlántico; ahora entienden que sus prójimos son sus próximos, y se sienten obligados a dar cuenta de sus actos a una comunidad local que les juzga con criterios muy distintos a los usados por los líderes políticos. En este proceso, muchos antiguos militantes de izquierda, así como muchos clérigos, frailes y monjas de antaño, se redescubren a sí mismos (o están en proceso de hacerlo) como activistas sociales de un tipo nuevo. Impulsan la emergencia y el desarrollo de un tejido asociativo, de organizaciones no gubernamentales de toda clase, y buscan una solución a los problemas más diversos, lo que desborda las previsiones contenidas en todos los programas políticos.

En segundo lugar, hay un cambio en las prácticas y las actitudes concernientes a la economía de mercado. Varios observadores de Centroamérica y la región del Caribe (Portes, 2001; Pérez Sáinz, 1999; Kliksberg, 2000) han puesto de relieve el interés de atender a la actuación y a las formas de organización de las

redes sociales que se han constituido para resolver problemas locales diversos en las condiciones actuales de inserción en una economía de mercado a escala regional o global. Ciertas comunidades indígenas de Guatemala se han reconvertido en cooperativas de producción, aprovechando los recursos institucionales y culturales tradicionales, lo que incluye el capital comunitario de confianza recíproca que existe en su seno. Se han creado mercados paralelos en diversas zonas del Caribe gracias a un proceso semejante. Se han reforzado las redes entre los emigrantes a los Estados Unidos y sus pueblos de origen en El Salvador, y ello ha dado lugar no sólo a remesas de los emigrantes a sus familias, sino también a la formación de asociaciones y a actuaciones colectivas para la mejora de los pueblos.

Con todo ello, va calando gradualmente una lección de la historia según la cual no hay alternativa creíble a la economía de mercado. Las gentes de la izquierda van percibiendo un pueblo que no sólo reclama su derecho a la prosperidad económica, sino que, sobre todo, se hace directamente responsable de conseguirla, y no de recibirla del estado; y, por ello, ese mismo pueblo intenta insertarse en la economía de mercado de todas las maneras posibles, incluyendo la de la pequeña empresa informal. Antes o después, buena parte de los diversos segmentos de la izquierda acaban aceptando este veredicto popular. A veces, su aceptación se ve facilitada por un proceso de discusión que trae

consigo un giro en su visión de la economía, como el que tuvo lugar entre los economistas y los científicos sociales chilenos de sentimientos izquierdistas en los años ochenta, en el contexto de una conversación profesional y cívica con sus colegas y en el espacio público creado por una proliferación de *think tanks* de tendencias ideológicas diversas (Fontaine Talavera, 1999). A veces, esa aceptación se ve facilitada por la influencia que pueden tener en determinados medios intelectuales los argumentos de autoridad; y, así, algunos líderes y cuadros de la izquierda pueden aprovechar la oportunidad que les brinda el que algunos de sus *maîtres à penser* les recomienden realismo y lo hagan utilizando el lenguaje apropiado, sin herir su sensibilidad, echando mano de expresiones estereotipadas relativamente crípticas pero fáciles de descodificar como la de que “es necesario respetar la racionalidad económica” para decir, sin decirlo, que “es necesario respetar las reglas de la economía de mercado” (por ejemplo, Touraine, 1988, pg. 13).

En tercer lugar, todo esto supone, lógicamente, un cambio en las prácticas y las actitudes relacionadas con la política. Porque con los cambios anteriores sucede que aquellos agentes sociales pueden conservar una vinculación con la izquierda política, pero es probable que, con el tiempo, esta vinculación se torne cada vez más problemática, de modo que si se conserva lo sea de una forma muy distinta. Para empezar la relación con la política cambia por-

que pierde una parte sustancial del carácter agónico que tuviera antaño. De hecho, muchas de las actuaciones en el terreno público de las nuevas asociaciones o foros sociales consisten justamente en propiciar un proceso de reconciliación nacional (como ha sucedido en Guatemala y El Salvador, por ejemplo) o por garantizar la honestidad de las elecciones democráticas (como ha ocurrido en México). De una forma u otra lo que se deja atrás es la retórica y la estrategia de la lucha de clases o la división ideológica, y lo que se pone en el centro de la atención es la creación de una auténtica comunidad política.

Pero además, cambia el carácter de la relación con la política porque con aquellas actuaciones se abandona la ruta de la conquista del poder político como tal. Estos antiguos militantes reconocen tácitamente que ni el Estado ni vanguardia histórica alguna que llegara a controlarlo pueden ser ya los protagonistas del cambio hacia una sociedad mejor. La apuesta por una “sociedad civil”, entendida (como suele hacerse) como el tejido de asociaciones dispuestas a actuar en la esfera pública, tiende a ser, implícitamente, una apuesta por poner límites al Estado, salvo que quienes realizan la apuesta desnaturalicen el sentido de su actuación y la conviertan en una petición de ayuda al estado. Se comienza así a reconocer la importancia de una modalidad de activismo social que ya nada, o casi nada, tiene que ver con aquellos movimientos sociales que muchos

representantes de la cultura de la izquierda y no pocos analistas (por ejemplo, Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter 1986) interpretaron como el anticipo o el acompañamiento de una gran transformación de la sociedad protagonizada por una vanguardia o una clase política. En realidad ahora las actuaciones sociales se hacen más con un espíritu "cívico" que con uno propiamente político, estatal o partidista. Las gentes que se implican en estas actividades combinan intereses particulares y colectivos. Se autogobiernan en la medida que pueden, aunque quizá acepten un trato con el aparato del estado pensando que probablemente no podrán sobrevivir si lo tienen en su contra, y que quizá se beneficien si éste les ayuda en algo. Son sensibles a las limitaciones o los fallos del estado y de lo político como tal. Todo ello sucede sin que tengan la necesidad de adoptar una posición antiestatal de principio. No hay negación de lo político per se. Simplemente, la atención y el esfuerzo están centrados en otra cosa. Dado que, en estas circunstancias, el esfuerzo está en buena medida desvinculado de las estrategias de ocupación y de ejercicio del poder político como tal a través de la lucha partidista y con vistas a la utilización ulterior del aparato del estado, lo propio de la cultura tradicional de la izquierda (como, en su caso, de la cultura de la derecha) se va desdibujando. Tampoco es preciso que desaparezca y, en todo caso, es poco probable que lo haga, porque el construir y el reconstruir la identidad de

los seres humanos implica una reactivación periódica de sus sentimientos sobre sus propios orígenes, y los suyos, los de estos militantes, están ligados a experiencias de la adolescencia y la juventud que se forjaron con los lenguajes morales y cognitivos de la izquierda.

Conclusión: el peso de la historia y los límites de las elites culturales, y políticas

Cualquier cambio que se inicie o se refuerce ahora tiene que contar con el legado de la historia. Al comienzo de este trabajo he aludido a la necesidad de revisar ese legado y evitar la *path dependency*: la inercia de seguir por el camino anterior. Al mismo tiempo he mostrado, en el curso de este mismo artículo, cómo la rectificación de la historia se puede hacer, se hace, utilizando los materiales del pasado. En todo caso, ese peso de la historia es innegable e inquietante. Cabe, por supuesto, remitirse al pasado de la Monarquía Hispánica o al período pre-colombino; pero si nos atenemos, por mor de la discusión, a los últimos siglos, conviene subrayar que, con la independencia de la metrópolis, los órdenes privilegiados de los virreinos del antiguo régimen, en cuyas filas se acabó contando con una gran proporción de población criolla (Elliott 1998), se reconvierten en los cuasi estamentos privilegiados de las nuevas naciones, a una distancia infranqueable de unas clases subordinadas (que pueden incluir, a niveles distintos, las clases medias, los

campesinos y los trabajadores urbanos, las comunidades indígenas o las masas de los antiguos esclavos). En estas circunstancias, el ejército, la iglesia y la *intelligentsia* proporcionan cauces de movilidad social ascendente a las clases subordinadas. Se llegan a dar así complejas relaciones entre, de un lado, los estamentos privilegiados en posesión del poder político y la riqueza y, de otro, las corporaciones de los guerreros y los sacerdotes del momento, es decir, los oficiales del ejército, los funcionarios y los ideólogos que sustituyen a los clérigos del pasado o compiten con ellos. Esto da lugar a un sinfín de combinaciones y coaliciones entre unos y otros; también a los fenómenos recurrentes del caudillismo, el populismo y el caciquismo, explícito o encubierto a través de la administración pública o los partidos políticos. Con todo ello, se dan asimismo fenómenos de simbiosis entre los guerreros y los sacerdotes, y se asiste a nuevos avatares de la figura mítica de los monjes-soldados, que incluyen los de los militares comprometidos con una revolución nacional, de los líderes de las masas peronistas y de los guerrilleros ideológicos imbuidos de marxismo-leninismo o de teología de la liberación.

Lo que da unidad a estas diversas coaliciones de dominación es su apelación común a recrear bajo una forma u otra la sociedad estatista y corporatista tradicional: la sociedad cuasiestamental que tiene en su cima a los órdenes privilegiados (distintos según la coalición al

caso) que guían, defienden y someten a la sociedad, a la fuerza o de buen grado. En la mente de los dirigentes, la sociedad es vista como un conjunto de súbditos fieles y leales, un pueblo sano y trabajador, unas masas movilizables en torno a propósitos salvíficos y patrióticos. Estamos, pues, en cierto modo, ante una dinámica de la repetición social disfrazada de una agitación continua, y ante una sucesión de órdenes sociales análogos. El antiguo régimen renace una y otra vez bajo los ropajes de regímenes aparentemente orientados hacia el futuro. Para que esta dinámica repetitiva dé paso a un salto cualitativo y a una transición a una sociedad abierta tienen que suceder transformaciones institucionales básicas (democracia, mercado, tejido asociativo) que se lleven efectivamente a la práctica, y grandes aprendizajes colectivos.

Ahora bien, este aprendizaje no puede ser solamente práctico y tácito; tiene que ser también teórico y explícito. No basta que la lógica de la sociedad abierta vaya informando la vida económica y social cotidianas; es preciso que las gentes entiendan y valoren de manera reflexiva los principios de ese tipo de sociedad y las modalidades de su aplicación a la realidad. Y es aquí donde aparece el papel central de las élites culturales (y de las políticas en su vertiente cultural), y el problema de sus límites. La importancia de la transformación en un sentido civil, o civilizado, de la iglesia y la izquierda estriba, justamente, en que ambas tienen una

influencia crucial en la esfera pública y en los procesos educativos de la región. Se puede estar muy interesado en reformas de toda índole y, entre ellas, en la difusión de la enseñanza escolar, pero lo importante es atender al contenido sustantivo de las experiencias educativas, que es crucial para el éxito de tales reformas y para lo que es más que eso: para el desarrollo de las formas de vida propias de una sociedad abierta. Una parte de aquel contenido educativo puede ser meramente informativo e instrumental, pero otra, la más importante, de índole reflexiva, moral y emocional, está en manos de las elites culturales de la región que deben educar a los educadores y que en todo caso influyen poderosamente en el imaginario colectivo no sólo a través de la educación sino también de otros muchos mecanismos de socialización y desarrollo cultural.

La moderación ideológica de la iglesia y la izquierda, dos componentes decisivos de las elites culturales, puede y debe tener una influencia a largo plazo positiva en la región. Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que la conversión de la iglesia y la izquierda a los principios de la civilidad propia de una sociedad abierta se ha hecho de un modo más pragmático que teórico. En otras palabras, muchas de las gentes de la iglesia y de la izquierda que se han acomodado a la situación lo han hecho por prudencia, pero sólo han abrazado a medias los principios inspiradores de la sociedad abierta. Muchos mantienen en

su fuero interno la nostalgia de los buenos tiempos del pasado, que pueden ser los de su adolescencia o su juventud, en los que soñaban con la transformación o la salvación del mundo a su modo, es decir, guiada por ellos y de acuerdo con la utopía de una sociedad bien ordenada al modo jerárquico, corporativo o colectivista. Esta utopía ha desaparecido aparentemente de su mapa de ruta pero se les ha quedado dentro como un sueño en cierta manera irrenunciable, que retorna una y otra vez, de manera consciente o semiconsciente, en sus discursos, y que se manifiesta en tres tendencias que están inscritas hasta cierto punto en su modo de ser: en su proclividad al acuerdo o la conspiración entre elites, en su inclinación a guiar o manipular las masas, y en su reserva mental y emocional hacia un orden de libertad. Todo esto les puede inhibir profundamente a la hora de hacer suyos los principios de un orden de libertad, en especial de la economía de mercado cuya legitimación tienden a hacer por la puerta de atrás de la prudencia y del sentido de la realidad. Por esto, queda un elemento de ambigüedad en cuál sea el sentido de su influencia, en profundidad y a largo plazo, en la región, tanto en el terreno de la esfera pública como en el de los procesos educativos.

Referencia bibliográfica

- Conrad, Joseph. 1979 [1904]. *Nostromo*. Harmondsworth: Penguin Books
- De Soto, Hernando. 1987. *El otro sendero: la revolución informal*. Buenos Aires: Sudamérica
- Dow, James W. 2001. "Protestantism in Mesoamerica: the old within the new", en James W. Dow y Alan R. Sandstrom, *Holy saints and fiery preachers: the anthropology of protestantism in Mexico and Central America (religion in the age of transformation)*. Westport: Praeger, pp.1-23.
- Elliott, John. 1998. *Do the Americas Have a Common History?* Providence, Rhode Island: The John Carter Brown Library.
- Fontaine Talavera, Arturo. 1999. "Revolución desde arriba y mediación horizontal: el caso de la transición de Chile a la democracia", en Peter L. Berger, ed., *Los límites de la cohesión social*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 225-259.
- Foster, George M. 1967. "Peasant society and the image of limited good", en Jack M. Potter, May N. Díaz y George M. Foster, eds., *Peasant society: a reader*. Boston: Little Brown and Company, pp. 300-323.
- Global Risk Network. 2007. *Latin America at Risk*. Ginebra: World Economic Forum.
- Guillermoprieto, Alma. 1995. *The heart that bleeds: Latin America now*. Nueva York: Vintage Books.
- Kliksberg, Bernardo. 2000. "Capital social y cultura: claves olvidadas del desarrollo", *INTAL divulgación. Documento de Divulgación*, 7.
- Le Bot, Yvon. 1999. "Churches, sects and communities: social cohesion recovered?", *Bulletin of Latin American research*, 18, 2: 165-174.
- McClure, John. 1981. *Kipling and Conrad: the colonial fiction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Micelis, Sergio. 1979. *Intellectuals e classe dirigente no Brasil 1920-1945*. Sao Paulo: Difel.
- O'Donnell, Guillermo y Philippe C. Schmitter. 1986. "Tentative conclusions about uncertain democracies", en Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead, eds., *Transitions from authoritarian rule: prospects for democracy. Part IV*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 3-72.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo. 1999. "Between the global and the local: community economics in Central America", en Michael Schechter, ed., *The revival of civil society: global and comparative perspectives*. Londres: MacMillan Press.
- Pérez-Díaz, Víctor. 2005. *Sueño y razón de América Latina*. Madrid: Taurus.
- Portes, Alejandro. 2001. "Sociology in the hemisphere: past convergencies and a new conceptual agenda", *Princeton University. Program in Latin American studies. Working Papers*, 6.
- Schirová, Klára. 2002. "Sobre las causas de la proliferación protestante en Latinoamérica en las últimas dos décadas del siglo XX", en Demetrio Estébanez Calderón, Eduardo Fernández Couceiro y Félix Córdoba Rodríguez, eds., *El hispanismo en la República Checa IV*. Praga: Univerzita Karlova.
- Servicio de Estudios la Caixa. 2007. *Informe Mensual*. Barcelona: Servicio de Estudios la Caixa, junio 2007.
- Touraine, Alain. 1988. *La parole et le sang: politique et société en Amérique Latine*. París: Odile Jacob.
- Vargas Llosa, Mario. 1993. *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral.
- Waisman, Carlos H. 1987. *Reversal of development in Argentina: postwar counterrevolutionary policies and their structural consequences*. Princeton: Princeton University Press.

Notas

- ¹ Desde esta perspectiva, para una discusión más amplia del proceso de cambio en la región, que atiende a la historia, la economía, la sociedad y la política de la misma, así como a su dimensión cultural, ver Pérez-Díaz, 2005.
- ² Estos datos, y los restantes que se consignan en esta sección, proceden del Informe Mensual del Servicio de Estudios de La Caixa, de junio de 2007 (elaborados a partir de datos del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Foro Económico Mundial). Puede verse también el documento *Latin America at Risk* del Global Risk Network (2007).
- ³ A los que hago referencia en Pérez-Díaz, 2005: págs. 53-80.
- ⁴ Este intercambio dialéctico está tomado de la reseña del corresponsal del *Corriere della Sera*, 18 de enero de 2004, página 12.