



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Saint-Upéry, Marc

¿Hay patria para todos? Ambivalencia de lo público y "emergencia plebeya" en los nuevos gobiernos progresistas

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 32, septiembre, 2008, pp. 75-87

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50903208>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# **¿Hay patria para todos? Ambivalencia de lo público y “emergencia plebeya” en los nuevos gobiernos progresistas**

## *Fatherland for all? Ambivalence of the public sphere and “plebeian surge” amongst the new progressive governments*

Marc Saint-Upéry  
Periodista y escritor independiente

Correo electrónico: saintupery@gmail.com

Fecha de recepción: marzo 2008  
Fecha de aceptación y versión final: junio 2008

### **Resumen**

“Ahora, Venezuela es de todos”; “Brasil, um país de todos”; “La patria ya es de todos” (Ecuador). Esta semejanza entre los lemas oficiales de algunos de los nuevos gobiernos progresistas sudamericanos nos alerta sobre una posible nueva figura de lo “colectivo” y de lo “público”. Pero más allá de las controversias sobre las fronteras de la dicotomía público/privado, en las políticas públicas de estos gobiernos, hay una ambivalencia más profunda de “lo público”. El nuevo estilo de liderazgo y su conexión con la “emergencia plebeya” en Sudamérica saca a la luz una corriente subyacente de “sociabilidad polimorfa” que evoca algunos rasgos de “lo público” descritos en los trabajos de E. P. Thompson, Philippe Ariès y otros historiadores del mundo moderno preindustrial.

*Palabras claves:* lo público, democracia, sociabilidad, Bolivia, Venezuela, Brasil, Ecuador

### **Abstract**

“Ahora Venezuela es de todos”; “Brasil, um país de todos”; “La patria ya es de todos” (Ecuador). The similarity between these slogans, now the official banners of some of Latin America’s new progressive governments, alerts us towards possibilities for new interpretations of concepts such as *collective* and *public*. But beyond these controversies over the frontiers that divide the public from the private, in the domains of public policy, the notion of the public sphere has raised graver concerns. New styles of leadership and their relation to “the plebeian emergency” in South America bring to light a growing trend towards “polymorphous sociability”, resembling some of the characteristics of the public sphere described by E. P. Thompson, Philippe Ariès and other historians of the preindustrial modern era.

*Keywords:* public sphere, democracy, sociability, Bolivia, Venezuela, Brazil, Ecuador

Marc Saint-Upéry

Es notable la semejanza entre los lemas oficiales de la propaganda estatal de algunos de los nuevos gobiernos de izquierda y de centroizquierda. Por supuesto, los eslóganes políticos no son propuestas teóricas ni se sostienen en categorías analíticas rigurosas. Sin embargo, esta coincidencia de motivos entre tres de los nuevos gobiernos progresistas<sup>1</sup> llegados al poder en América del Sur entre finales del siglo XX e inicios del siglo XXI merece una llamada de atención. Nótese que si bien el lema oficial del gobierno de Evo Morales es “Bolivia cambia, Evo cumple”, el tema de una Bolivia perteneciendo por fin a todos sus habitantes está muy presente en el discurso del mandatario boliviano, que compara a menudo la conquista del poder por su partido, el Movimiento al Socialismo (MAS), con el fin del *apartheid* en Sudáfrica<sup>2</sup>.

Que la patria ya sea “de todos” –lo que supone que no lo era antes– indica claramente una concepción implícita de lo colectivo y de lo público, una concepción que probablemente tendrá algo que ver con al menos dos aspectos de la dicotomía público/privado tal como la analiza Rabotnikof (2005). En el primer aspecto, lo público sería todo “lo que es de interés o de utilidad *común* a todos, lo que atañe al *colectivo*, lo que concierne a la comunidad y, por ende, la autoridad de allí emanada, en contraposición a lo privado, entendido como lo que se refiere a la utilidad y el interés *individual*” (Rabotnikof 2005:9), o a las voluntades meramente *particulares*. Otra dimensión sería la diferencia entre “lo que es de

uso común, *accesible* para todos, *abierto*, en contraposición con lo *cerrado*, que se sustrae a la disposición de los otros. *Público*, en este caso es aquello que al no ser objeto de apropiación particular, se halla abierto, distribuido” (*ibid.*:10). Un significado que, señala Rabotnikof podría parecer como un sentido lateral o “derivado” de la primera acepción (*ibid.*:11).

La concepción implícita de lo colectivo y de lo público de la que hablamos no es difícil de identificar tanto en la retórica oficial como en algunas políticas públicas de los nuevos gobiernos progresistas: se trata claramente de un noción de inclusión, con el Estado como garante tanto de una auténtica *universalidad* de la ciudadanía como de un *acceso* efectivo de los menos privilegiados a los derechos y a los beneficios materiales y espirituales (en término de estatus y de poder simbólico, por ejemplo) de la pertenencia a la colectividad nacional. Por supuesto, esta inclusión se contrapone a una estructura de *exclusión* social producto de los abismos de desigualdad económica que fragmentan la sociedad y a la prevalencia de poderosos intereses *particulares* que obstaculizan la universalización de los derechos ciudadanos y la búsqueda del bien común.

En muchos países de América Latina, una dimensión importante de esta exclusión atañía a lo que varios autores han definido como “colonialismo interno” o “colonialidad del poder” (Quijano 2000); es decir, la herencia colonial y la infraestructura etno-racial de la dominación social y política en unas sociedades donde, a menudo, la clase es percibida como una metáfora de la raza y viceversa. Por supuesto, en países con una importante población indígena o afroamericana, el principio de la “patria para todos” se traduce por medio de afirmaciones explícitas sobre la diversidad étnica o el carácter multicultural del Estado, por políticas de discriminación positiva, por la visibilidad de la presencia de actores indígenas o negros en la cumbre del apa-

1 En este artículo, no se entrará en el debate de saber hasta qué punto estos gobiernos son “de izquierda” o de “centroizquierda”, o si existen dos o más izquierdas (Ramírez 2006). Por comodidad, se hablará en modo genérico de “nuevos gobiernos progresistas”.

2 “Hasta hace cincuenta años, los indios no teníamos derecho a caminar por esta plaza Murillo [sede del palacio presidencial], esto parecía Sudáfrica”, dijo Evo en su discurso de investidura (citado en Do Alto y Stefanoni 2006:132).

rato estatal o por “un nuevo nacionalismo de izquierda en el que los clivajes pueblo-oligarquía y nación-imperialismo están atravesados por una cierta etnificación (no excluyente) de la política” (Do Alto y Stefanoni 2006:69). En los países donde prevalecen más bien todos los matices del universo mestizo o mulato, como Venezuela, esta “etnificación” o “racialización” latente de lo nacional-popular no es necesariamente tematizada en forma sistemática por los nuevos gobiernos progresistas, pero se manifiesta como un subtexto más o menos explícito en muchas de sus actuaciones públicas. Al revés, gran parte de las élites tradicionales logran difícilmente disimular su disgusto racista hacia lo que perciben como una “lumpenización” tendencial del Estado y de la política<sup>3</sup>.

Desde luego, la cuestión de saber si las políticas de los nuevos gobiernos progresistas representan un verdadero avance en términos de universalidad y de accesibilidad es sumamente controvertida. Por un lado, se reprocha a algunos de estos gobiernos sus políticas de inclusión, por la modalidad sectaria e intolerante de su implementación, las cuales se traducen a veces en fenómenos paralelos de exclusión: de la clase media en Venezuela o de los departamentos orientales en Bolivia. Asimismo se denuncian en estos dos países nuevos tipos de comportamiento clientelar que harían depender el *acceso* a los recursos públicos de la lealtad ideológica, de la etnicidad o de la pertenencia a determinadas redes políti-

cas y sociales (Saint-Upéry 2007). En el caso de Brasil, el programa más famoso de la política social de Lula, el *Bolsa Família* (un programa de transferencia monetaria condicionada destinado a las familias pobres) es criticado por su índole meramente asistencialista y su carácter focalizado. Mientras la *Bolsa Família* es percibida por algunos como un substituto mediocre de políticas más universales de acceso a servicios y prestaciones; sus defensores señalan al contrario, que el pago de esta ayuda social, por medio de una tarjeta magnética válida por un año, libera a los pobres de la fuerte dependencia clientelar con respecto a los caciques locales, antaño intermediarios obligados para la obtención de limosnas y favores. Esto supondría entonces un paso hacia adelante en la universalización real de los derechos ciudadanos.

Las políticas brasileñas de “discriminación positiva” también suscitan polémicas. El programa de “cuotas” a favor de los estudiantes pobres (todavía en curso de definición e implementación), con una ponderación específica de carácter etno-racial en las regiones con mayor presencia afro-brasileña o indígena, es cuestionado por intelectuales progresistas que estiman que la instauración de “una clasificación racial oficial de los ciudadanos brasileños” amenaza el principio de igualdad política y jurídica (Folha de São Paulo 2006). Según los adversarios de las cuotas, “el principal camino para combatir la exclusión social, dicen, es la construcción de servicios públicos universales y de buena calidad” (*ibid.*). Por su lado, los partidarios de la discriminación positiva subrayan que “la desigualdad racial en Brasil tiene fuertes raíces históricas y esta realidad no será alterada en modo significativo sin aplicar políticas públicas específicas [...] Creemos que la igualdad universal en la República no es un principio hueco sino una meta que hay que alcanzar” (*ibid.*).

En todos estos temas, se podría quizás hablar de cierta “ambivalencia de lo público” en

3 No se hablará aquí de la dimensión más evidente para el sentido común de la dicotomía público/privado, es decir, las manifestaciones del “retorno del Estado” en la gestión y la orientación de la economía. Todos los nuevos gobiernos progresistas reivindican una revalorización de lo público en este sentido, sea por medio de la suspensión de las privatizaciones y del rechazo a la doctrina del “achicamiento de Estado”, sea por la renacionalización de algunas empresas privatizadas. Sin embargo, precisamente por el carácter más evidente y la relativa nitidez de las definiciones políticas y jurídicas de lo público y de lo privado en este caso, este trabajo no se explayará sobre el tema.

Marc Saint-Upéry

la medida en que existe una pugna de interpretación sobre el alcance y las modalidades de la construcción de lo *común* y del *acceso* universal a derechos o recursos. Sin embargo, podría ser también que, desde el punto de vista descriptivo y conceptual, la misma dicotomía público/privado sea ambivalente en el sentido que no nos ofrece una categorización muy pertinente para entender ciertas dinámicas concretas en el terreno social y político. Más que con la implementación de las políticas públicas en términos de universalidad y de accesibilidad, esta “ambivalencia de lo público” tendría entonces que ver con el significado *sociológico* de la conquista del poder por las izquierdas sudamericanas al inicio del siglo XXI. Es esta hipótesis la que este trabajo quiere explorar.

### Crisis de la representación y emergencia plebeya

En un artículo sobre Evo Morales y “la dos Bolivias”, el politólogo y americanista británico James Dunkerley (2007) propone aprovechar y sistematizar las premisas de una sugerente revisión analítica de la “política de clase” en el pensamiento social de la izquierda boliviana, apoyándose en anticipaciones de René Zavaleta Mercado y en trabajos más recientes de otros autores, en particular el activista, sociólogo y actual vice-presidente Álvaro García Linera. Para Dunkerley, estos trabajos delinean un enfoque que él llama la “perspectiva plebeya”.

Al final de su vida, Zavaleta<sup>4</sup> prestaba una creciente atención a la compleja heterogeneidad de la formación social boliviana, a la coexistencia de varios modos de producción, de diferentes temporalidades, de distintas formas culturales y políticas en un mismo espacio, y a las consecuencias de dicha heterogeneidad.

neidad para la construcción de lo nacional-popular y la subjetividad de los sectores subalternos. Anticipando en modo casi profético la cristalización de las nuevas narraciones nacional-populares a través del dramático ciclo de luchas indígenas, campesinas y urbanas de inicios del siglo XXI, Zavaleta señalaba que, en este tipo de “formación social abigarrada”,

[...] la crisis es la forma clásica de la revelación o reconocimiento de la realidad del todo social. La crisis es la forma de unidad patética de lo diverso así como el mercado es la concurrencia rutinaria de lo diverso. La crisis, por tanto, no sólo revela lo que hay de nacional en Bolivia sino que es en sí misma un acontecimiento nacionalizador: los tiempos diversos se alteran con su irrupción. Tú perteneces a un modo de producción y yo a otro, pero ni tú ni yo somos los mismos después de la batalla de Nanawa<sup>5</sup>: Nanawa es lo que hay de común entre tú y yo. Tal es el principio de la intersubjetividad (Zavaleta 1983:18).

Dos décadas más tarde (años después de la derrota final del movimiento obrero minero, eje estructurante de la política popular en Bolivia), analizando la desestructuración del “tiempo de clase” y la “precariedad simbólica” impuesta por la informalidad y la complejidad socio-económica del posfordismo periférico en la Bolivia neoliberal, Álvaro García Linera (2001:19, 37 y 48) observaba sin embargo, la emergencia de nuevas narrativas democráticas populares alrededor de figuras como “los que no viven del trabajo ajeno” o “el pueblo sencillo y trabajador”. Estas nuevas figuras son el producto de una hibridación entre formas de organización comunitaria tradicional, remanencias de la fuerte herencia sindicalista del movimiento popular boliviano y

4 Quien murió en 1984, mucho antes del inicio del nuevo ciclo de movilización social y política abierto por la “Guerra del Agua” en Cochabamba, en el 2000.

5 La batalla de Nanawa (1933) fue una decisiva batalla de la Guerra del Chaco en la que se jugó la suerte del conflicto y la derrota de Bolivia frente a Paraguay.

lógicas de movilización social propias de la “multitud”<sup>6</sup> y de los movimientos sociales modernos.

En estas nuevas cristalizaciones de lo popular, Dunkerley percibe una gama de condiciones sociales y de disposiciones ideológicas típicamente “plebeyas”, en un sentido que abarca dimensiones morales, rituales e incluso festivas y carnavalescas, las cuales evocan fuertemente “el mundo sumario, escabroso, violento, abigarrado, caleidoscópico y picaresco de la sociedad preindustrial” europea (Williams 1968, cit. en Dunkerley 2007: 163), “cuando entre un tercio y la mitad de la población vivía no sólo por debajo de la línea de subsistencia, sino también afuera y a veces en contra de la ley” (*ibid.*:163). El autor británico ve muchos parecidos entre los sujetos populares bolivianos y los artesanos ingleses o *sans-culottes* franceses del siglo XVIII, “en su concepción de la democracia, su visión del liderazgo, de la propiedad, de la moralidad social, su idea de unidad y correspondencia, su desconfianza de todo lo ‘respetable’, su permanente temor a la traición, y sobre todo en el sentimiento de igualdad y el anhelo de reconocimiento de su hombría” (*ibid.*). Se podría también mencionar que la parte de “tradición reinventada” que subyace a la “etnificación” del nuevo nacionalismo de izquierda descrito por Do Alto y Stefanoni (2006) trae a la memoria la observación de E. P. Thompson (1991) de que “algunas costumbres eran de invención reciente y expresaban en realidad reivindicaciones de nuevos derechos” (cit. en Dunkerley 2007:163).

Sin caer en generalizaciones excesivas, pareciera que este enfoque no es pertinente sólo para Bolivia. Este carácter “plebeyo”<sup>7</sup> de las

fuerzas sociales convocadas por los nuevos gobiernos progresistas, con la particular “economía moral” que rige su percepción de lo público<sup>8</sup>, refleja un tipo de sociedades donde las clases sociales y su ubicación en el proceso socio-económico son mucho menos definidas que en los países del Norte o al menos, más frágilmente consolidadas. Además, esta “emergencia plebeya” se inscribe a menudo en el marco de sociedades rentistas o con economías esencialmente primaria-extractivistas, donde el Estado, más que “potencia pública” o garante y regulador de un espacio público estabilizado y bien delimitado, es campo de actuación de estrategias neopatrimoniales y de vínculos clientelares, agencia de empleo y botín de varios grupos de interés oligárquico-mafiosos, en una dinámica donde las negociaciones tácitas y el chantaje prevalecen sobre los conflictos públicos y la deliberación. Un crítico de izquierda del proceso boliviano en Venezuela, el historiador Domingo Alberto Rangel, alude a esta estructura “barroca”, “abigarrada” o “gelatinosa” (para usar una metáfora gramsciana) de la relación entre Estado y sociedad cuando lamenta el hecho de que

Venezuela tiene una sociedad muy poco propicia a la revolución, tal como la entendemos los marxistas. El petróleo ha creado en nuestro país una sociedad muy semejante a la de España en los siglos XVI y XVII. Mendigos, pedigüeños, intrigantes de corte y burócratas constituyen el grueso de muchas capas sociales o tienen peso ahí. Una sociedad así produce revueltas pero no revoluciones, brotes pero no tormentas sociales. Y sobretodo, en una sociedad así, todos esperan cambios sin hacer esfuerzo casi y soluciones más rápidas que el rayo (Rangel 2003:215).

6 Término heredado de Zavaleta y utilizado por García en un sentido mucho más específico y estructurado que Toni Negri.

7 Y no simplemente “popular” ni tampoco estrictamente “proletario”, ya que abarca amplios sectores de las clases medias bajas.

8 Una “economía moral” que, sin embargo, a diferencia del siglo XVIII europeo, está sometida al impacto de la televisión y de los medios de comunicación masivos en general.

Marc Saint-Upéry

No es necesario estar de acuerdo con el marxismo muy ortodoxo de Rangel para concordar substancialmente con su caracterización de la sociedad venezolana, una caracterización que puede ser en parte pertinente para otras sociedades de la región (con o sin petróleo, pero con fuertes características rentistas o extractivistas).

### Espacio público y sociabilidad polimorfa

Ahora bien, la hipótesis que se propone es que el tema de la emergencia plebeya nos puede tal vez ofrecer una pista muy sugerente para analizar la construcción de lo público en la actuación de los nuevos gobiernos progresistas. El mundo de las “costumbres en común” de E. P. Thompson (1991), ese universo “sumario, escabroso, violento, abigarrado, caleidoscópico y picaresco” cuyos ecos se encuentran con tanta vivacidad en los barrios populares de la Latinoamérica contemporánea, evoca otros estudios de la sociedad preindustrial y de sus sentidos de lo público. Sin duda tiene que ver también con

[...] lo que Philippe Ariès quiere decir cuando explica que, en la sociedad del Antiguo Régimen, “la vida... era vivida en público”, y que la intensa privatización de la familia y de las relaciones íntimas, con su nítida separación de una esfera “pública” impersonal, todavía no había ocurrido. [...] El punto esencial es que, en este sentido, el “público” no tiene necesariamente algo que ver con el proceso de decisión colectiva (aún menos con el Estado). La clave no es la solidaridad o la obligación, sino la sociabilidad. Lo que emerge de la reconstrucción histórica de Ariès es la imagen de un mundo más desordenado y sin embargo en cierto sentido más estable, menos íntimo pero también menos impersonal que el nuestro (si somos miembros de las clases medias de Norteamérica o de Europa del Noroeste) (Weintraub 1997:18).

Este universo de “sociabilidad polimorfa” no es sólo el objeto de muchos trabajos de antropología histórica como los de Nathalie Zemon Davis, de Robert Darnton o de la Escuela de los Annales en Francia, sino que las modalidades de su disolución progresiva con el auge de la modernidad son un tema común de autores tan diferentes como Norbert Elias y Michel Foucault, con sus conceptualizaciones de la “privacidad” o de la “disciplina”. Como afirma Weintraub,

[...] una de las características importantes de esta versión de la dicotomía público/privado es que implica una concepción del “espacio público” muy distinta de la perspectiva cívica. (Ambas *pueden* ser combinadas en la práctica y en la teoría, pero son analíticamente distintas). Es un espacio de coexistencia heterogénea, no de solidaridad inclusiva o de acción colectiva consciente; un espacio de despliegue simbólico, de mezcla compleja entre motivos prácticos, interacciones rituales y vínculos personales, de proximidad física acompañada de distancia social –y no un espacio (en términos habermasianos) de discurso orientado hacia la formación de un consenso racional por medio de la acción comunicativa y para resolver asuntos comunes– (Weintraub 1997:25).

Aquí no trasciende sólo la caracterización realizada por Weintraub de las diferencias entre estos dos conceptos de lo público, sino también la constatación de su posible amalgama en la práctica y en la teoría. Precisamente, la posibilidad de una combinación o de una confusión entre la sociabilidad polimorfa del espacio público plebeyo y la formalidad del espacio público político-estatal nos ofrece una clave de comprensión de la densidad del vínculo, entre los nuevos líderes progresistas sudamericanos y su base social. Interpretar este vínculo en términos de caudillismo personalista o de carisma paternalista es demasiado simplista. No se trata de una intrusión inde-

bida de lo privado y de lo personal en lo público y lo político. En el caso de los nuevos líderes progresistas, lo “personal” que se vuelve “político” no es la imagen de felicidad y conformidad doméstica de los hombres públicos, promovida por el mercadeo electoral y los medios audiovisuales en muchos países desarrollados (y en varios países en vía de desarrollo). En realidad, tanto Hugo Chávez y Evo Morales –respectivamente, divorciado y soltero– como Lula y Correa –ambos establemente casados– son muy discretos sobre su vida matrimonial, doméstica o sentimental; no es este aspecto de su experiencia “privada” que ellos proyectan hacia la esfera pública, sino todo el tenor humano, el repertorio retórico y el anecdotario sapiencial de una vivencia personal, expuesta a la luz colorida de la “sociabilidad polimorfa” del mundo popular<sup>9</sup>. Con matices y estilos distintos, es esta conflagración teatral de los dos sentidos de lo “público”, *no una confusión de lo privado y lo público*, la que caracteriza la imagen y el perfil mediático de los líderes de los nuevos gobiernos progresistas.

Hugo Chávez no es ni Kim Il Sung, ni José Stalin y ni siquiera Fidel Castro. Para Roland Denis, ex vice-ministro de Planificación y Desarrollo del gobierno bolivariano, la intensa relación afectiva entre el mandatario y los sectores populares es de naturaleza “más erótica que religiosa” y no excluye la crítica o cierta irreverencia ocasional (cit. en Saint-Upéry 2007a:126). Para Juan Contreras, activista del famoso barrio 23 de Enero de Caracas, parte del encanto de Chávez es

que “habla como mi madre” (*ibid.*:87). Una característica del presidente venezolano es la virtuosidad que manifiesta en el uso de temas de su vida privada como fábulas morales y didácticas (*exempla*, como se decía en la apologética cristiana medieval) para comunicar al pueblo su visión de tal o cual asunto público. El programa televisivo dominical “Aló Presidente”, las innumerables e interminables “cadenas” y los frecuentes discursos públicos son la ocasión para una alternancia virtuosa entre anécdotas biográficas (pero raras veces “íntimas”), canciones, chistes (a veces muy groseros), diatribas ideológicas, interacciones individuales a miembros físicos o virtuales de la audiencia y prédicas de tonalidad religiosa. Todos estos elementos fortalecen una co-identificación con su público que se arraiga en lo más hondo del *ethos* popular y a la que contribuye la gestualidad, el registro emocional, el modo de expresión verbal, el fenotipo y la corporeidad misma del líder.

Lula proyecta una imagen mucho menos agresiva y petulante que Chávez –aunque las expresiones de pacifismo evangélico y sentimental no son ajenas al registro del militar caribeño–, pero logra un nivel de identificación análogo con el *ethos* profundo de los sectores populares. Para Marcos Coimbra, de la encuestadora brasileña Vox Populi; “El *lulismo* es un retrato casi perfecto de la población brasileña; se parece, con algunas excepciones, a un corte transversal de la sociedad” (Fernandes 2006). Su colega Carlos Augusto Montenegro, del instituto Ibope (Instituto Brasileño de Opinión Pública y Estadística), insiste sobre la dimensión simbólica:

Creó la mayor central sindical de América Latina, uno de los mayores partidos del continente y, viniendo de las camadas más pobres, de una familia de migrantes norteamericanos, llegó a ser presidente. Hay en esto un simbolismo muy poderoso que no suele ser medido en toda su dimensión.

<sup>9</sup> La domesticidad matrimonial juega un cierto papel en el caso de Lula, pero más como fuente de sabiduría práctica (en las metáforas hogareñas de la gestión económica, por ejemplo) que como prueba de autenticidad emocional y exposición pública de una intimidad/familiaridad tranquilizadora. En cuanto a Rafael Correa, es en realidad un tecnócrata de clase media, pero tiene una gran capacidad para utilizar con mucho carisma juvenil y mucha espontaneidad el repertorio de la “sociabilidad polimorfa” plebeya.

Marc Saint-Upéry

Cuando Lula entró en la carroza de la reina de Inglaterra, este pueblo entero, el Nordeste entero entró allí con él (*ibid.*).

El liderazgo de Evo Morales, a diferencia del de Chávez, tiene menos que ver con su verbo y su carisma personal y más con su trayectoria orgánica de caudillo sindical campesino, progresivamente enriquecida por un uso estratégico del repertorio de la etnicidad simbólica<sup>10</sup>. Sin embargo, el presidente boliviano genera también mecanismos de identificación parecidos a los que suscita Lula, como lo señala Álvaro García Linera:

En el ámbito político-cultural hay una imagen que creo que resume lo que está significando el nuevo gobierno. Evo va a la localidad de Pocoata y le pregunta a uno de los niños si ha recibido el bono Juancito Pinto [25 dólares anuales contra la deserción escolar] y qué va a hacer con el dinero. El niño respondió con una contundencia feroz: “me voy a preparar para ser como vos”. Para mí esto resume lo que ha pasado en este país. Los indígenas, que se proyectaban como campesinos, a lo mejor, en un exceso de movilidad social, como albañiles o cabos de la policía, hoy se proyectan en todos los niveles de mando de Bolivia (Monasterios *et al.* 2007).

Con matices y formas de interpelación a veces muy distintas, pero también con muchos “parecidos de familia” (Wittgenstein 1988), las constelaciones de sentido expresadas por las frases “Chávez habla como mi madre”, “Lula es

nosso” (Lula es nuestro), “Evo, quiero ser como vos”, no corresponden ni a un especie de “role model” anglosajón ni a un culto de la personalidad de tipo totalitario, sino a motivos narrativos e identitarios de lo que E. P. Thompson llama la “economía moral de la plebe”. Para poder criticar sus límites, no hay que equivocarse sobre su carácter, como lo hace a menudo la crítica liberal o conservadora.

### Democracia plebiscitaria y pluralismo

Desde este punto de vista, la coincidencia al menos retórica y simbólica –o tal vez incluso simplemente tácita o alusiva–, entre el discurso nacional-popular progresista de vocación incluyente (“patria para todos”) y dicha economía moral desplegada en formas muy específicas de sociabilidad expresiva, disposición ideológica e inteligencia emocional, plantea un cierto número de problemas específicos en cuanto a la construcción y la percepción públicas de los intereses sociales legítimos y del pluralismo social y político.

No estoy hablando aquí de una supuesta vocación “autoritaria” de tal o cual régimen; acusación demasiado genérica y raras veces sustentada en un censo concreto de las violaciones a derechos cívicos determinados o en un análisis pertinente de las expresiones verbales o administrativas de dicho supuesto autoritarismo –sin hablar de la ausencia de comparación honesta y rigurosa con la práctica de los gobiernos anteriores, incluso de los gobiernos “democrático-liberales”. La falta total de rigor de los analistas conservadores y liberales en el uso de seudo-conceptos como “autoritarismo” o “populismo autoritario” contribuye a la perdida de credibilidad de las denuncias y protestas de las derechas en Venezuela, en Bolivia y en Ecuador (e incluso en Brasil, donde algunos líderes conservadores no vacilan en hablar de “dictadura sindical” o de control “totalitario” del Partido de los Trabajadores sobre el

10 El presidente cocalero es un sindicalista campesino “desarrraigado”, que abandonó muy joven el altiplano glaciar de su región natal de Oruro para trabajar de colono en la zona tropical del Chaparé. Casi no habla el idioma de sus padres, el aymara. Su identidad indígena no tiene que ver con la pertenencia a un tejido comunitario “originario”, sino que pasa por una reappropriación progresiva del capital político-simbólico de la indianidad, influenciada entre otros factores por las percepciones de las organizaciones de solidaridad internacional.

aparato estatal). Lo más lamentable es que la denuncia histérica de carencias democráticas imaginarias acaba por deslegitimar la crítica de las carencias democráticas reales (que también las hay, a veces muy serias).

El propósito de este trabajo es distinto. Parecería más bien que la confusión simbólica y emocional entre este público social “plebeyo” y lo público estatal contribuye a alimentar el sentimiento de exclusión o de “exilio interior” de las clases medias, muchos más centradas en la familia nuclear y en una separación más clásica entre público y privado. Por supuesto, a menudo, este sentimiento se parece mucho a una fantasía abstracta de persecución que no se sustenta seriamente en la realidad económica y política (con excepción de algunos casos preocupantes en Venezuela), pero que tiene una cierta verosimilitud en el plano del imaginario social. Ahí no se trata sólo de la reacción clasista y racista frente al “repugnante Otro” (De la Torre 2003) que invade los espacios públicos con el apoyo de las autoridades, sino de la manifestación de una ansiedad social capaz de entrar en sintonía con preocupaciones democráticas perfectamente legítimas. En esta perspectiva, por ejemplo, la ambivalencia de lo público y su percepción diferenciada entre los varios sectores sociales se traduce, entre otras cosas, en las interpretaciones distintas de la tan cacareada “democracia participativa” (a la que nadie parece oponerse abiertamente): veedurías ciudadanas y fiscalizaciones reguladas para unos, poder popular insurgente y democracia comunitaria para otros, con todos los posibles matices e hibridaciones entre estas dos vertientes.

¿Cuál puede ser el papel y la percepción del conflicto en un tipo de democracia con rasgos no sólo plebeyos<sup>11</sup>, sino fuertemente

plebiscitarios? Es interesante observar que Hugo Chávez, por ejemplo, pese a su recurso creciente al léxico doctrinario del socialismo revolucionario clásico, a sus referencias a Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo o Gramsci y a un discurso que tiende a estimular la polarización ideológica y social, raras veces utiliza el término “lucha de clases”<sup>12</sup>. Tampoco hace parte del vocabulario político corriente de Evo Morales. Por su lado, el presidente Rafael Correa, en un discurso destinado a exponer su concepción del “socialismo del siglo XXI”, declaró que “es insostenible en el siglo XXI la lucha de clases y el cambio violento” (*El Universo* 24.08.2007).

Además de una intención claramente tranquilizadora, es probable que en el católico Correa, este rechazo retórico a la lucha de clases sea debido a una cierta influencia de la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, la negación de la “lucha de clases”, al mismo tiempo que pretende marcar una ruptura con los dogmas del marxismo-leninismo, revela una cierta incomprendión de la lógica de las contiendas socio-económicas en un marco democrático. En la medida en que se descuida el carácter profundamente *productivo* y *civilizatorio* del conflicto de intereses, y en particular del conflicto de clase (enfoque que, por supuesto, no corresponde a una interpretación marxista ortodoxa sino que proviene de la experiencia histórica del movimiento obrero), se corre el riesgo de llegar a percibir todo conflicto social en términos de bien y de mal moral absolutos. De ahí también que cada interés particular –incluso el interés de tal o cual sector popular cuando no coincide con el de la agenda gubernamental–, sea concebido como espurio e inmoral frente a un bien común totalmente predeterminado, aunque nunca definido con mucha claridad.

11 Hablamos del imaginario social, no de la composición sociológica de los núcleos duros del poder económico. Ésta no ha cambiado mucho, ni siquiera en la Venezuela “socialista”. Son algunos de los actores estatales y su discurso de legitimación los que han cambiado.

12 Personalmente, nunca he identificado esta fórmula en los discursos de Chávez, pero su producción oratoria es tan extraordinariamente abundante que no se puede excluir que la haya usado.

Marc Saint-Upéry

En otras palabras, el no reconocimiento de la lucha de clases y del conflicto de intereses no es sólo una señal de “pacifismo” (contra el “cambio violento”), sino que puede traducirse en una forma de peligroso fundamentalismo ético. Este fundamentalismo ético, cuando pretende sostenerse en un apoyo popular plebiscitario y en la teatralización de la legitimidad plebeya del poder, tiende a expresar una incomprendión cabal, y quizás un cierto desprecio, de la dinámica de la institucionalidad democrática como construcción social de un espacio público, donde las reglas plasman los conflictos y los conflictos reestructuran las reglas y transforman a los propios actores y sus intereses. En este sentido –más normativo que descriptivo–, sí se puede decir que existe un cierto déficit en la construcción del espacio público en la experiencia de algunos de los nuevos gobiernos progresistas. Añadiría como sintomático de esto el hecho de que sea Brasil el país donde menos pareciera manifestarse este déficit<sup>13</sup>. No es una casualidad si es también el único país donde la izquierda en el poder proviene de una experiencia sindical obrera industrial autónoma, y donde su expresión histórica, el Partido de los Trabajadores, teoriza desde hace tiempo el rescate del sentido “republicano” de la política como base del “socialismo petista”. Un ejemplo concreto de lo que se quiere decir con esto: en Venezuela cuando los voceros oficiales del chavismo admiten que hay corrupción dentro del régimen bolivariano, hablan de los corruptos como de “saboteadores”, “quinta columna” e “infiltrados dentro del proceso”; en Brasil, si bien la dirección del Partido de los Trabajadores denunció la caza de brujas y las generalizaciones apocalípticas de los medios de comunicación opositores, hizo también una autocritica pública en la

que reconocía la arrogancia propia de la izquierda cuando pretende tener el monopolio de la ética<sup>14</sup>.

#### “Un país más diverso que lo que nos contaron”

Discursos de inclusión excluyentes, manipulación oportunista de las fronteras de lo público y de lo privado, confusión de los registros sociales y políticos, moralización fundamentalista o deslegitimación de los conflictos de intereses son sólo algunas consecuencias normativas de las ambivalencias de lo público descritas en este texto. Sin embargo, hablar de ambivalencia supone también que el juego es mucho más complejo y abierto que lo que pretenden tanto las apologéticas oficialistas como las interpretaciones unilaterales de estos fenómenos en términos de “populismo autoritario”. Quisiera concluir con un ejemplo boliviano muy interesante, que atañe al difícil protagonismo de las minorías sexuales en los escenarios de cambio fomentados por los nuevos gobiernos progresistas.

Aunque los estudios antropológicos demuestran que muchas sociedades aborígenes de las Américas reservaban ciertos espacios, a menudo ritualmente definidos, al homoerotismo o a la ambigüedad sexual, no es muy arriesgado afirmar que la expresión de la diversidad sexual no está bien aceptada dentro de las comunidades andinas contemporáneas, como tampoco lo está en los sectores urbanos populares y de origen indígena. Lo menos que se puede decir es que el mismo Evo Morales no manifiesta una sensibilidad aguda hacia este tema<sup>15</sup>. Sin embargo, es interesante

13 Al menos en los principios que guían la práctica gubernamental. Por supuesto, la realidad económica y social de Brasil sigue produciendo enormes distorsiones del espacio público.

14 “Tarsio [Genro] dijo que el PT cometió el error de pensar que era dueño de la ética” (Aggege y Farah 2005).

15 Según Pablo Stefanoni (comunicación personal, septiembre del 2007), a quien agradezco también por las informaciones sobre el movimiento LGBT paceño.

analizar el lema elegido por los activistas LGBT<sup>16</sup> de la “Casa Libertad” de La Paz para exigir el respeto de sus derechos: “Bolivia es más diversa que lo que te contaron”. En esta propuesta discursiva, hay una modalidad doble e ingeniosa de reivindicar el discurso oficial de la diversidad –esencialmente vinculado en Bolivia a la emergencia étnica y a la indianización de lo nacional-popular– y, simultáneamente, de impugnar el monopolio de la interpretación étnico-cultural del tema. Lo cual equivale a inscribirse en modo subrepticio *dentro* del nuevo discurso oficial *contra* las interpretaciones limitativas o excluyentes del discurso oficial, marcándolo como un discurso en disputa. Con esta fórmula alusiva (no se sabe *quiénes* “te contaron” algo sobre la diversidad, y *qué* te contaron exactamente, una ambigüedad muy hábil políticamente), pero dotada de una gran fuerza performativa, los LGBT de La Paz fomentan nada menos que una nueva manera de *producir lo público*, en la que las movidas tácticas pesan más que los horizontes estratégicos explícitos y los principios abstractos del credo liberal democrático o de la política de la identidad.

Sin que exista en Venezuela un equivalente de la genialidad lingüística del lema de los LGBT bolivianos, se puede señalar una dinámica análoga en su complejidad. Por supuesto, la formación militar y nacionalista del teniente coronel Hugo Chávez Frías no lo pre-dispone a manifestar una gran sensibilidad a la suerte de las minorías sexuales. En una entrevista del 2005 sobre la regulación de los medios audiovisuales, Chávez hablaba incluso de “películas donde se hace exaltación al consumo de drogas, al homosexualismo, a esas cosas que son humanas, pero son de las cosas bajas del ser humano” (Breccia 2005). Más significativo aún, en la feroz guerra verbal que

enfrenta los sitios web y los foros más populares entre los chavistas y los antichavistas, respectivamente, los internautas de ambos lados multiplican los insultos sexistas y homofóbicos contra sus adversarios. De hecho, uno de los deportes preferidos de los activistas de la red –y a veces de la prensa popular escrita– es tratar de descubrir los supuestos homosexuales no declarados entre las huestes del gobierno o de la oposición<sup>17</sup>. Lo que no impidió a las juventudes del Movimiento V República (MVR) elaborar en el año 2005 un proyecto de Ley para las Minorías Sexuales en Venezuela que declaró ilegales las expresiones homófobas y transfóbicas (González 2005). Parecería que la iniciativa ha sido aprobada explícitamente por el mismo presidente, lo que se podría atribuir tanto a su gran olfato político, como a su sensibilidad aguda a la opinión de la intelectualidad de izquierda internacional sobre el proceso venezolano. En el caso del Ecuador, no es un secreto que las convicciones católicas del primer mandatario lo vuelven sumamente reticente a temas como la legalización del aborto o los derechos de las minorías sexuales. Sin embargo, estos mismos derechos son propugnados en el espacio público por sectores de activistas simpatizantes del gobierno de Rafael Correa, a menudo en conflicto abierto con otros exponentes de la mayoría oficialista.

En estos ejemplos –y probablemente se podrían señalar dinámicas similares en otros terrenos–, vemos cómo se manifiesta una tensión todavía no resuelta entre el unanimismo potencial, fomentado por la estructuración rígidamente binaria y a menudo, moralista del espacio público en las variantes del discurso nacional-popular de izquierda (“pueblo contra oligarquía”, “ciudadanos versus partidocracia”, etc.), y el pluralismo de las demandas

16 La sigla LGBT se usa como término colectivo para referirse a las personas Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (travestis, transexuales y transgéneros).

17 La prensa popular chavista, por ejemplo, suele denunciar en tono satírico los “efebos” de Primero Justicia, uno de los principales partidos de la oposición.

Marc Saint-Upéry

sociales, cuyo surgimiento está favorecido tanto por el debilitamiento del colonialismo interno y de las estructuras de dominación tradicionales como por el abandono de la camisa de fuerza neoliberal. A través de esta tensión se dibujan las fronteras movedizas de un nuevo espacio público en disputa y de “geometría variable”, un espacio público ambivalente que quizás no corresponde a las definiciones canónicas de su supuesta función en el desarrollo democrático, sea en su versión “liberal” o en su versión “republicana cívica”. Eso no significa que debemos abdicar toda ambición teórica o filosófica para entender los cambios presentes en Latinoamérica, sino que sólo una “descripción densa” (Geertz 1992) y una enorme atención a los contextos empíricos o concretos nos permitirá refundar nuestras categorías teóricas sobre bases tal vez más humildes, pero más realistas.

### Bibliografía

- Aggege, S. y T. Farah, 2005, “Rédea curta no PT”, en *O Globo*, 11 de julio, Rio de Janeiro. Disponible en: <http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp?NOTCod=205661>, visitado el 17 de julio de 2008.
- Breccia, S., 2005, “Chávez: Antes, los medios de comunicación elegían el presidente, ahora es el pueblo”, en *La República*, 4 de marzo, Montevideo. Disponible en: <http://www.larepublica.com.uy/politica/169306-chavez-antes-los-medios-de-comunicacion-elegian-el-presidente-ahora-es-el-pueblo>, visitado el 17 de julio de 2008.
- De La Torre, Carlos, 2003, “Abdala es el Repugnante Otro”, en Felipe Burbano de Lara, compilador, *Democracia, gobernabilidad y cultura política*, FLACSO-Ecuador, Quito, pp. 327-340.
- Dunkerley, J., 2007, “Evo Morales, the ‘Two Boliviás’ and the Third Bolivian Revolution”, en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 39, No. 1, febrero, Cambridge, pp. 133-166.
- El Universo, 2007, “Correa: es insostenible en el siglo XXI la lucha de clases”, en *Eluniverso.com*, 24 de agosto, Quito. Disponible en: <http://www.eluniverso.com/2007/08/24/0001/8/C266450D44084AABB8BF3A154E00FB73.aspx>, visitado el 17 de julio de 2008.
- Fernandes, B., 2006, “Sucessão: o que pensam os institutos de pesquisa”, en *Terra Magazine*, 2 de mayo, Brasil. Disponible en: <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI986221-EI6578,00.html>, visitado el 17 de julio de 2008.
- Folha de São Paulo, 2006, “Confira a íntegra dos manifestos contra e a favor das cotas”, en *Folha Online*, 4 de julio, São Paulo. Disponible en: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml>, visitado el 17 de julio de 2008.
- García Linera, A., 2001, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia”, en A. García et al, *Tiempos de rebelión*, Muela del Diablo, La Paz, pp. 9-79.
- Geertz, G., 1992, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- González, F., 2005, “El movimiento bolivariano prepara una legislación integral contra la homofobia”, en *Diagonal*, No. 16, 27 octubre-9 noviembre, Cantabria. Disponible en: <http://www.diagonalperiodico.net/spip.php?article2226>, visitado el 17 de julio de 2008.
- Monasterios, K., P. Stefanoni y H. Do Alto, 2007, compiladores, *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, La Paz, Clacso-Plural.
- Quijano, A., 2000, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander, compilador, *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Unesco-Clacso, pp. 201-246.

- Rabotnikof, N., 2005, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Ramírez Gallegos, F., 2006, “Mucho más que dos izquierdas”, en *Nueva Sociedad*, No. 205, septiembre-octubre, Buenos Aires, pp. 30-45. Disponible en <http://www.nuso.org/revista.php?n=205>, visitado el 17 de julio de 2008.
- Rangel, D. A., 2003, *Alzado contra todos (memorias y desmemorias)*, Vadell Hermanos Editores, Caracas.
- Saint-Upéry, M., 2007, *Le rêve de Bolívar. Le défi des gauches sudaméricaines*, La Découverte, París.
- Stefanoni, P. y H. Do Alto, 2006, *Evo Morales, de la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, Malatesta, La Paz.
- Thompson, E. P., 1991, *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, The Merlin Press, Londres.
- Weintraub, J., 1997, “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction”, en J. Weintraub y K. Kumar, compiladores, *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, University of Chicago Press, Chicago.
- Williams, G. A., 1968, *Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements in France and Britain during the French Revolution*, Edward Arnold, Londres.
- Wittgenstein, L., 1988, *Investigaciones filosóficas*, IIF-UNAM/Crítica, México/ Barcelona.
- Zavaleta Mercado, R., 1983, “Las masas en noviembre”, en R. Zavaleta, compilador, *Bolivia hoy*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 11-59.