

## DISCULPE EL SEÑOR, SE NOS LLENÓ DE POBRES EL RECIBIDOR\*

WALDO ANSALDI\*\*

A *Annushka*, una vez más.

### Introducción

Disculpe el señor si le interrumpo,  
pero en el recibidor hay un par de pobres  
que preguntan insistentemente por usted.

El mundo de hoy, el del final de otro milenio, se nos presenta dominado por el aparente triunfo arrollador del capitalismo y su expresión ideológica, el liberalismo bajo la forma neoconservadora, por la profundización del proceso de globalización iniciado a fines del siglo XV y comienzos del XVI, que conlleva riesgos ciertos de uniformidad en todos los planos —incluyendo el muy decisivo de la cultura, donde se expresan las identidades—, por la creciente *macdonaldización* de las sociedades,

---

\* Este artículo es una versión ligeramente corregida de la ponencia presentada en la Mesa "Exclusión, fragmentación y nuevas identidades", *Jornadas Internacionales "Lo público y lo privado: Construcción de una nueva sociedad civil"*, organizadas por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, en el año del cincuentenario de su creación, Rosario, 11 y 12 de agosto de 1997. Una versión previa más breve fue presentada, con el mismo título, en el Panel "Pobreza y exclusión social", del V Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de La Plata, 30-31 de julio y 1 de agosto de 1997. En algunas secciones, sobre todo en la última, reproduzco fragmentos de mi artículo "Más allá del mercado. La cuestión de la constitución de una ciudadanía democrática en la agenda del 2000", que aparecerá en *Boletín de la BCN*, Nº 120, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 1997, en prensa. El título del trabajo está tomado de *Disculpe el señor*, poema de Joan Manuel Serrat, cuyos versos son invocados al comenzar cada sección.

\*\* Investigador del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (Área Sociología Histórica) de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Historia Social Latinoamericana en la misma Facultad.

con su secuela de mecanismos de control individual y colectivo fundados en sistemas racionalizados, es también un mundo caracterizado por un brutal incremento de la desigualdad —económica, social, política, cultural—, probablemente sin parangón en la historia de la humanidad, observable en el interior de cada sociedad y, en la escala planetaria, entre sociedades.

Por añadidura, como si ello fuese poco para la utopía conservadora, asistimos a furibundos rebrotes xenófobos —tales, por ejemplo, los observables en la Unión Europea con los denominados extracomunitarios— y fundamentalismos religiosos y étnicos, algunos de los cuales se expresan bajo guerras terribles que pretenden fundamentarse apelando a la “purificación étnica”, como en la ex Yugoslavia, o genocidios (en el sentido estricto del término), como acontece entre tutsis y hutus, en Ruanda y Burundi, una de las más siniestras herencias del colonialismo europeo en África.

Cuando en nombre de la libertad se cercena la igualdad y no se reconoce la diferencia, o bien, por el contrario, cuando en nombre de la igualdad se mutila la libertad y se niega el derecho a la diferencia, para concluir en la uniformidad, buscar una opción diferente que —como nueva utopía realizable— sintetice los tres valores y los afirme en un marco de justicia, es una tarea que excede los límites de la discusión académica y se convierte en un punto de la agenda de quienes queremos un mundo mejor. La cuestión pasa a ser, entonces, una cuestión política.

Si, conforme la célebre definición dada por la Suprema Corte norteamericana, *la ciudadanía es el derecho a tener derechos*, va de suyo que la cuestión tiene una dimensión que abarca diferentes planos de la reflexión académica y de la acción política. Ello es mucho más claro apenas se advierte que las políticas neoconservadoras no sólo han destruido o están destruyendo, en proporciones diferentes (según los casos), la ciudadanía *social*, lo más notoriamente visible, sino también están cercenando la ciudadanía *política*, al reducir la condición de ciudadano a la de mero votante, y la propia ciudadanía *civil*, piedra angular del liberalismo y del capitalismo iniciales, amputada por la generalización mundial del desempleo y, por extensión, de los marginados del mercado (llámense ellos lumpenproletariado, según expresión clásica, infraclase, como suele decirse ahora, o como se prefiera), es decir, por el cercenamiento del derecho al trabajo, como también por el de los derechos de las mujeres.

Las políticas generadas por, o inspiradas en, el Consenso de Washington han provocado, según es público e indiscutible, un crecimiento de la pobreza de una magnitud tal que ha terminado por renovar el interés, incluso por parte de las mismas instituciones que las propulsaron e impulsan, por las políticas sociales destinadas a mitigar los efectos de aquéllas.

Las reflexiones que siguen no apuntan a cuantificar o describir la magnitud de la pobreza y el desempleo, sobre los cuales hay ya una bibliografía considerable, incluyendo los “asépticos” informes de los organismos internacionales. Aspiran, en cambio, a llamar la atención y debatir cuestiones cualitativas conexas a los incre-

mentos de la pobreza, a partir de una proposición básica: reducir el análisis de la pobreza al nivel de los ingresos —la llamada *línea de pobreza*— implica dejar de lado un aspecto muy importante: las limitaciones que la pobreza produce en la vida de los hombres, mujeres y niños que la padecen. Conforme Amartya Sen, el análisis de la pobreza será mejor si se hace “en términos del fracaso de capacidades, [más] que en términos del fracaso para satisfacer las ‘necesidades básicas’ de determinados bienes de consumo”.<sup>(1)</sup>

Ser pobre en una sociedad rica —o en una sociedad cara, como es el caso de la Argentina actual— es vivir con reducción de capacidades, carecer de bien-estar, es decir, mal vivir.

## I.

No piden limosna, no...  
Ni venden alfombras de lana.  
Tampoco elefantes de ébano.  
Son pobres que no tienen nada de nada.

Históricamente, para el pensamiento conservador (o de derecha) la desigualdad y la pobreza son naturales, no históricas o sociales. La expresión “Entre ustedes, pobres habrá siempre” es paradigmática de ese pensamiento: se trata de un discurso del poder que construye una mirada negativa (descalificadora) de los pobres. Que los habrá, presupone que los hay y que los hubo. Así, la pobreza se “naturaliza” y adquiere una temporalidad eterna, en definitiva ahistórica. Simultáneamente, esa “naturalización” tiende a hacer de la pobreza una fatalidad, algo aceptable y con la cual se convive. Pero no es cierto: pobres no hubo siempre. Es cierto que ellos aparecieron en la historia de la humanidad hace ya largo tiempo, tanto que en la mismísima *Biblia* se hacen referencias a ellos. Pero pobres/pobreza es un binomio construido históricamente y no siempre quiere decir lo mismo en diferentes sociedades y tiempos. Los pobres comienzan a ser cuestión social (como se dirá a partir de los años 1830) —u objeto de una “nueva política social”, como le llama Bronislaw Geremek y recoge Robert Castel— cuando los albores del capitalismo. Karl Polanyi lo señala explícitamente: “Los pobres aparecieron por primera vez en Inglaterra durante la primera mitad del siglo XVI; luego se volvieron conspicuos como individuos que no estaban ligados al feudo, ‘o a ningún superior feudal’, y su transformación gradual en una clase de trabajadores libres fue el resultado combinado de la feroz persecución de la vagancia y la promoción de la industria nacional, poderosamente ayudada por una expansión continua del comercio exterior... Cuando se advirtió la importancia de la pobreza, el escenario estaba listo para el siglo XIX. La división ocurrió alrededor de 1780”.<sup>(2)</sup>

Para evitar equívocos tal vez convenga matizar la categórica proposición del notable economista austrobritánico con algunas de las conclusiones a las que ha

llegado Robert Castel en su reciente *Les métamorphoses de la question sociale*, particularmente en la primera parte (y dentro de ella, caps. 1 a 3). El sociólogo francés efectúa una formidable síntesis historiográfica —en clave sociológica—, que permite reconstruir el pasaje de la tutela al contrato a partir de una preocupación por el manejo o la gestión de la pobreza surgida de las prácticas asistenciales fundadas en el cristianismo y con una crucial toma de conciencia producida a mediados del siglo XIV (dentro de lo que llama “una *desconversión* de la sociedad feudal”), y no a comienzos del XVI, si bien en estos momentos es cuando se produce la “nueva política social” que sistematiza el movimiento hacia una organización de la asistencia sobre una base territorial. Castel muestra muy bien cómo “la caridad cristiana no se moviliza automáticamente para auxiliar a todas las formas de pobreza. Se valora la pobreza elegida, de algún modo sublimada en el plano espiritual, como una componente de la santidad. Pero la condición social del pobre suscita una gama de actitudes que van de la conmiseración hasta el desprecio”. Se trata de una asistencia inscrita en una economía de la salvación, la cual permite al rico el ejercicio de la caridad, virtud cristiana suprema, y con ella salvar su alma. El pobre es, así, un medio o instrumento privilegiado para tales ejercicios y salvación del rico. Como se decía en la *Vie de saint Éloi*, “Dios habría podido hacer ricos a todos los hombres, pero quiso que hubiera pobres, para que de tal modo los ricos pudieran redimir sus pecados”.<sup>(3)</sup> La pobreza es, pues, para los cristianos ricos del feudalismo, claramente instrumental. Esa economía de la salvación, argumenta Castel, funda, simultáneamente, “una *percepción discriminatoria de los pobres*” merecedores de la ayuda, de la cual quedan excluidos, entre otros y en primer lugar, aquellos que se rebelan contra el orden mundano querido por Dios. “El vínculo entre pobreza y herejías era profundo, no sólo porque muchas herejías predicaron, junto con el rechazo del mundo, la subversión de su organización social, sino también porque la no aceptación de la pobreza constituía ya un acto prácticamente herético de cuestionamiento de la creación y de su economía de la salvación”.<sup>(4)</sup>

El debate sobre la pobreza generalizado a partir de inicios del siglo XVI se traduce en disposiciones legales dispuestas por varios gobiernos locales (unas sesenta ciudades, dice Castel) y nacionales (en Flandes y Países Bajos, Francia, Inglaterra), un *in crescendo* de *poor laws* que culmina en *Speehamland Act*, de 1795, según la cual cada parroquia debe hacerse cargo de sus pobres, de un ingreso mínimo, en cuya importancia coinciden Polanyi y Castel. Éste señala, adicionalmente, que el planteo explícito de la cuestión social articulada con la del pauperismo se produce a comienzos del siglo XIX, en un contexto en el cual tal pauperismo es “provocado por la liberalización salvaje del mercado de trabajo”, en contraste con el de mediados del siglo XIV, explicable, por el contrario, por “la ausencia de un mercado de ese tipo”.<sup>(5)</sup>

Pero si en los comienzos del capitalismo los pobres eran necesarios e imprescindibles, en su apoteosis son innecesarios y prescindibles. Si en el pasado podían, eventualmente, formar parte del ejército industrial de reserva, antes de degradarse

a lumpenproletariado, hoy sólo constituyen la infraclase. Los pobres de ayer eran parte de la sociedad, estaban integrados a ella, en cierto sentido le eran funcionales; eran marginales, sí, pero su estar en los márgenes de la sociedad era un estar *dentro* de ella. Los pobres de hoy, en cambio, están *excluidos*, fuera de la sociedad.

Esta es también la posición de Castel, agudo analista de los procesos de precarización del empleo y de la exclusión social: "Siempre hubo una pobreza integrada. Pero los pobres no estaban excluidos, formaban parte de la organización social. Y puede decirse que había ricos y pobres como dos maneras de contribuir a un equilibrio social. Era incluso la visión religiosa de lo que es una sociedad. Creo que la oposición integración-exclusión es más grave en la medida en que niega una participación real en la sociedad a una parte cada vez mayor de gente. Y esto es consecuencia directa de cierta modalidad de funcionamiento económico".<sup>(6)</sup>

Técnica o estadísticamente, la pobreza se define o mide mediante un método que fija convencionalmente un nivel de ingresos, denominado *línea de pobreza*. Aquellos cuyos ingresos están por debajo de esa línea son considerados pobres. El porcentaje de población de una sociedad que es pobre, respecto del total de ella, constituye el *índice de pobreza*. Esta metodología es empleada universalmente y su aplicación se observa en innumerables textos que cuantifican la pobreza y los pobres. Pero como acá nos interesa ir más allá de las constataciones empíricas, quiero retomar la argumentación de Amartya Sen, quien señala que el estudio de la pobreza puede plantearse desde dos perspectivas: descriptiva, una, política, la otra. La primera identifica la pobreza en el reconocimiento de la privación. La segunda, "como foco de medidas", es decir, como objeto de acción pública o, si se prefiere, de qué hacer (recomendación de medidas o acciones) para combatirla y disminuirla o erradicarla. Ambas no son excluyentes, sino, incluso, complementarias, al menos si se piensa en términos de toma de decisiones, pues en tal caso la primera, en tanto diagnóstico, precede a la segunda. Por cierto, la descripción no puede hacerse considerando a la pobreza con independencia de la sociedad en cuestión.

Analizar la pobreza en términos de fracaso de las necesidades básicas para acceder a ciertos niveles mínimamente aceptables, implica —sostiene Sen— considerar tanto requerimientos "físicamente elementales" —estar bien alimentado y vestido, protegido adecuadamente, sano (es decir, libre de enfermedades que pueden prevenirse), etc.—, cuanto "logros sociales más complejos, tales como participar en la vida en comunidad, poder aparecer en público sin avergonzarse, y así sucesivamente" (cuestión ésta, dicho incidentalmente, ya percibida, hace más de doscientos años, por Adam Smith en su clásico libro sobre la riqueza de las naciones).

En tal perspectiva, el concepto *insuficiencia de ingresos* es mucho más abarcativo y profundo que el más usual de *bajos ingresos*, pues considera a la pobreza como un fracaso originado en la tenencia de "capacidades claramente inadecuadas", más allá de que ella sea, entre otras cosas, "una cuestión de insuficiencia de los medios

económicos para evitar el fracaso de las capacidades". Esto conduce a la relación entre libertad y recursos: "Los recursos *son importantes* para la libertad, y los ingresos *son cruciales* para evitar la pobreza". Ahora bien, si lo que nos preocupa es la libertad, "no podemos, dada la diversidad humana, tratar los recursos como si fueran lo mismo que la libertad". Al mismo tiempo, si lo que nos preocupa es "la capacidad de conseguir determinadas capacidades mínimas, por falta de medios económicos, no podemos identificar la pobreza" sólo como mera reducción de ingresos, "sin relación con la variabilidad interpersonal de la conexión entre ingresos y capacidades".<sup>(7)</sup>

La pobreza en un país rico (y Argentina lo es) es más grave que en los países pobres. Allí aparece más manifiesta la afirmación de Sen: "La *privación relativa* en el ámbito de los *ingresos* puede producir una *privación total* en el ámbito de las *capacidades*". En un país rico (y/o caro), se requieren "más ingresos para comprar suficientes bienes y alcanzar los *mismos funcionamientos sociales*", sea el "aparecer en público sin tener que avergonzarse" o "participar en la vida de la comunidad". "Estos funcionamientos sociales generales imponen como requisitos bienes de consumo que varían según lo que *otros tienen* normalmente en esa comunidad".<sup>(8)</sup>

De allí —quiero añadir y destacar— la afirmación de que la pobreza es tanto desigualdad *económica*, cuanto —y quizás sobre todo— desigualdad *social y cultural*. De allí también una de las fuentes de la demanda de construcción de una ciudadanía democrática.

## II.

No entendí muy bien  
si nada que vender o nada que perder,  
pero por lo que parece  
tiene usted algo que les pertenece.

Para la derecha o los conservadores (como se prefiera), la desigualdad es una *fatalidad*, cuando no un castigo, algo natural o una decisión divina; para la izquierda o los progresistas (también como se prefiera), es una *injusticia*, un producto o resultado histórico generado en ciertas sociedades por la apropiación privada, particular, de bienes comunes, colectivos. Por otra parte, la fatalidad conlleva la resignación, la impotencia; la injusticia, en cambio, la potencialidad de la protesta. Esta oposición resignación/protesta puede analizarse, desde un punto de vista filosófico, en términos de la oposición entre el mito y el monoteísmo (a partir del judaísmo) en torno de la concepción de la culpa, colectiva y hereditaria para el primero, individual e intransferible para el segundo.<sup>(9)</sup> El corolario no es trivial: si la culpa es colectiva y transferible por herencia, pobres no sólo los habrá siempre, sino que los hijos de los pobres están condenados —destinados— a seguir siéndolo; si, por el contrario, la culpa es individual e intransferible, los hijos de los pobres no

tienen por qué pagarla. Como dice Manuel-Reyes Mate, sobre ello gira, básicamente, la reflexión de Hermann Cohen: “si el mal es *histórico* el hombre tiene que responder de él. Y un mal histórico son las *desigualdades* en las que somos ubicados desde que nacemos, pues unos heredan las fortunas y otros los infortunios. Los hijos no heredan las culpas de los padres, pero sí las responsabilidades políticas que de ello se derivan. Claro que si no nos hacemos cargo de nuestras responsabilidades, nos hacemos culpables”.<sup>(10)</sup>

La pobreza es una expresión de las desigualdades sociales. También, del sufrimiento humano. Más aún: es, dice Reyes Mate, “la raíz del sufrimiento humano por antonomasia, que causa discriminación, desigualdad y conciencia de injusticia”. No es cuestión de un individuo (o de varios o muchos de ellos) aislado(s): su situación es siempre el resultado de una relación con otro(s), es decir, una relación *social*. Por consiguiente, las acciones o las respuestas superadoras de la situación de pobreza sólo pueden ser políticas, es decir, sociales.

Según el reciente informe sobre los multimillonarios que conforman las 200 personas más ricas del planeta, publicado por la célebre revista norteamericana *Fortune*, los diez primeros nombres de la lista tienen, en conjunto, una riqueza total igual al ingreso anual de los cuarenta países más pobres (133.000 millones de dólares). Dentro de tan exclusivísimo club, hay algunos latinoamericanos, tales como Carlos Slim Helú, el hombre más rico de México, cuya riqueza (6.600 millones de dólares) es igual al total de los ingresos anuales de los diecisiete millones de sus compatriotas más pobres; o como los argentinos Gregorio Pérez Companc (en el 49º lugar), Roberto Rocca y Amalia Fortabat, cuyos patrimonios personales son, respectivamente, de 5.200, 2.300 y 1.300 millones de dólares. La fortuna de Pérez Companc suma tanto como los ingresos anuales de los 3.500.000 de argentinos más pobres, que en conjunto sólo perciben el 1.6% del total del ingreso nacional (calculado en 300.000 millones de dólares).<sup>(11)</sup> La desigualdad se hace más brutalmente notoria cuando sabemos que un tercio de argentinos —es decir, entre diez y doce millones de hombres, mujeres, niños y ancianos— “vive” por debajo de la línea de pobreza.

¿Fatalidad? ¿Designio de Dios? ¿Trabajo y esfuerzo de unos y vagancia de otros? Yo digo que es injusto e inhumano, y que no es posible resignarse ante la brutalidad del hecho por el cual unos pocos se apoderan de lo que es de muchos. Como en la sociedad capitalista la desigualdad es parte estructural de él —aun cuando sus niveles sean menores que los actuales—, está claro que sólo voluntad, decisión y acción políticas pueden modificar tamaña injusticia.

## III.

Disculpe el señor,  
se nos llenó de pobres el recibidor  
y no paran de llegar  
desde la retaguardia, por tierra y por mar.

En las últimas décadas, los pobres y la desigualdad económica y social no han dejado de aumentar en el mundo, incluso, y de modo muy marcado, en países desarrollados como Estados Unidos y Gran Bretaña, donde se ha retrocedido a niveles de los duros años de 1930. En Estados Unidos, el 20% más rico tenía, en 1969, ingresos 7.5 veces más altos que el 20% más pobre; en 1994, la diferencia aumentó a 11 veces. En Gran Bretaña, a su vez, en 1977, el 20% más rico percibía ingresos 4 veces superiores a los del 20% más pobre, distancia que en 1994 trepó a siete. En la sociedad británica, entre 1973 y 1991, el 10% más pobre incrementó sus ingresos reales un 10%, mientras el 10% más rico los aumentó un 55%. En Estados Unidos, el 10% más rico tuvo una suba real de apenas 18%, pero su contrapartida, el 10% más pobre, perdió, siempre en términos reales, un 11%.<sup>(12)</sup>

En América Latina, según datos de la CEPAL y el PNUD, los pobres eran, en 1970, el 40 % de sus habitantes, mientras en 1990 ascendían a 46% o, para decirlo, menos elípticamente, 196 millones de personas, cifra que en 1996 subió a 210 millones. Dentro de la región se destacan notablemente Brasil, Colombia y México. En el primero de ellos, el cuartil más pobre percibió sólo el 5.6% de los ingresos en 1979 y un más magro 4.5% en 1988. En México, cayó, entre 1986 y 1990, del 7.4 al 6.6%, mientras en Colombia, en un contexto de leve mejoría, pasó del 5.7 al 6.6 %. En contraposición, el 10% más rico de brasileños y mexicanos incrementó su apropiación de la riqueza, pasando, en el primer caso, del 39.1 al 41.7% (entre 1979 y 1988) y, en el segundo, de 33.3 a 41.1% (entre 1986 y 1990); en cambio, el 10% de los colombianos más ricos se "empobreció": si en 1980 se llevó el 41.4% de los ingresos, en 1990 descendió a 34.9 %.<sup>(13)</sup>

En Argentina, el 10% más rico se apropiaba, en 1980, del 29.8% de la riqueza; en 1986, del 34,5%. En 1995, ese mismo sector se hizo del 37,3% de los ingresos nacionales, en contraposición con el 8,4% que percibió el 30% más pobre. A lo largo de las dos décadas que van de 1974 a 1995, aumentaron la riqueza de los más ricos y la pobreza de los pobres, al tiempo que, toda una novedad en la historia de la sociedad argentina, se produjo un sustantivo deterioro de la clase media. En efecto, en 1974, los sectores pobres y medio-bajos se llevaban un tercio de la riqueza ( $11.2 + 22.4 = 33.6\%$ ). Dos décadas después, en 1995, su participación se ha reducido a un cuarto de ésta ( $8.4 + 18.5 = 25.9\%$ ). En contrapartida, la apropiación hecha por los sectores de ingresos medio-altos y por los ricos pasó de dos tercios a tres cuartos, pero esta mayor apropiación de la riqueza se distribuye desigualmente entre quienes se encuentran en los niveles más altos de la pirámide social, pues los de ingresos medio-altos han disminuido 2.4 puntos (de 38.2 a 35.8%), en tanto el

10% más rico ha incrementado su apropiación en un tercio, pasando de 28.2 a 37.3% del total de los ingresos. Ahora bien, dentro de este privilegiado 10% ha habido, a su vez, una verdadera concentración dentro de la concentración: el 1%, la llamada "clase alta" —esto es, para decirlo sin eufemismo, la gran burguesía— captura hoy no menos del 20% del ingreso nacional.

Dicho en pocas palabras: en el mundo y en la Argentina de hoy, hay más pobreza, exclusión y desigualdad que nunca. Es decir: hay más pobres y cada vez son más.

Empero, el mayor número de pobres no es sinónimo de potencial necesariamente disruptivo o, por el contrario, conservador, aun cuando esta segunda posibilidad es generalmente mayor que la primera. El peso cuantitativo de los pobres, que podría ser su fuerza, es su debilidad: la fragmentación, la atomización, la ausencia de acción colectiva (o bien reducida, en el mejor de los casos, a las formas elementales de disturbio, agitación o malestar social) suelen ser conexas de la pobreza extendida. Significativamente, ésta no suele producir ya revoluciones sino siquiera movimientos sociales, entendiendo éstos en los términos de Piotr Sztomka: "colectivos sociales vagamente organizados que actúan de forma conjunta y de manera no institucionalizada con el fin de producir cambios en su sociedad".<sup>(14)</sup> La cuestión es obviamente compleja, pues, en el fondo, se trata de explicar e interpretar un hecho negativo (no producido): ¿por qué los pobres no se rebelan?<sup>(15)</sup> Más aún: la pregunta puede ser formulada, incluso, en términos similares a, o derivados de, los sugeridos por Étienne de La Boétie, tan temprano como en 1548, es decir, sobre las razones por las cuales hombres y mujeres aceptan ser objeto de dominación y optan por la servidumbre, como si ésta fuese su salvación.<sup>(16)</sup>

La pregunta correcta no es ¿qué hacer con los pobres?, sino ¿cómo extirpar la pobreza? Pero esta tarea no puede ser objeto ni resultado de políticas paternalistas, clientelares, verticalistas o vanguardistas o por supuesta (o real) delegación. Los neoconservadores atacaron al Estado de Bienestar Social argumentando, *inter alia*, que las políticas sociales no hicieron otra cosa que generar una actitud pasiva por parte de sus beneficiarios, quienes habrían resignado todos y cualesquier acción superadora en favor de la comodidad de vivir sin esfuerzo. No es del caso discutir aquí la falacia de tal argumentación. Sí, en cambio, de plantearse formas posibles de acción colectiva que avancen en la dirección de una sociedad más justa.

## IV.

¿Quiere usted que llame a un guardia y que revise  
si tienen en regla sus papeles de pobre...?  
¿O mejor les digo como el señor dice  
"Bien me quieres, bien te quiero,  
No me toques el dinero...?"

El respetadísimo John Galbraith ha escrito recientemente un formidable alegato en pos de una sociedad mejor que la propuesta por los neoconservadores.<sup>(17)</sup> Su punto de partida es considerar más importante y prioritario saber qué está mal, antes que saber qué está bien. Dicho de otra forma, debemos comenzar por conocer las carencias de una sociedad, de hombres y mujeres que viven en ella, y avanzar en la dirección de su solución. Su propuesta apunta a una sociedad factible, no a una perfecta (utópica). Al enfatizar la idea de factibilidad, Galbraith pone la cuestión en estos términos: hay o no hay "actitud política que apoya y sostiene las condiciones que precisan ser corregidas. Cuando se dice que alguna medida tal vez fuese buena pero es políticamente impracticable, debe entenderse que este es el planteamiento más habitual para proteger intereses antisociales".<sup>(18)</sup>

En el sistema económico y político contemporáneo, continúa, la división es entre, por un lado, "los ricos, los cómodamente asentados y los que aspiran a lo mismo, y por otra los económicamente menos afortunados y los pobres junto con el importante número de los que, por inquietud social o por benevolencia, pretenden hablar a favor de éstos o de un mundo más compasivo. Este es el alineamiento económico y político actual..... Es un combate desigual: los ricos y los más acomodados tienen influencia y dinero. Y votan. Los conscientes y los pobres tienen menos dinero, y muchos de los pobres, ay, no votan. Hay democracia, pero en no pequeña medida es la democracia de los afortunados".<sup>(19)</sup> Ambos grupos, añade inmediatamente, colisionan [entre otros] en un tema central: "Para los pobres el Estado puede ser capital para su bienestar y, para algunos de ellos, incluso para su supervivencia. Para los ricos y acomodados constituye una carga, excepto cuando, como en el caso de los gastos militares, la seguridad social y el rescate de las instituciones financieras en quiebra, sirve a sus intereses particulares. Entonces deja de ser una carga y se convierte en una necesidad social, en un bien social, con la misma certeza con que no lo es cuando el Estado sirve a los pobres".<sup>(20)</sup>

Entretanto, la respuesta oficial es —por lo menos en Argentina— privilegiar las acciones represivas. A veces de un modo expreso, real, contundente —como en el caso del empleo de efectivos de la Gendarmería Nacional en la represión de las protestas de desocupados en provincias de frontera—, otras, lanzando globos de ensayo sobre proyectos de intervención de las fuerzas armadas en el control de potenciales estallidos sociales, como el recientísimo proyecto del ministerio de Defensa argentino de crear un "Sistema de seguridad común para el Mercosur", dentro del cual —retornando a la doctrina de la seguridad y del enemigo interno,

que sirvió de sustento ideológico a todas las dictaduras institucionales de las fuerzas armadas durante las décadas de 1960, 1970 y 1980— los militares deberían vigilar “procesos de desestabilización social, cultural o política”, factibles por los siguientes motivos: “indigenismo, factor campesino, subversión, terrorismo, narcotráfico, etc.”.(21)

No hay, en contrapartida, ninguna acción concreta que muestre a los ricos genuinamente interesados en paliar —ya no corregir ni, mucho menos, eliminar— la pobreza. Su absoluto desinterés por la vida de millones de hombres, mujeres, niños y ancianos que mal viven en y por la pobreza es, en verdad, desprecio y egoísmo sin parangón. Los ricos de hoy son, materialmente, más ricos de lo que jamás fueron los ricos del mundo; en contrapartida, y en relación a los que nada tienen, son más miserables y egoístas que todos sus antecesores. Más aún, como bien ha advertido Christopher Lasch, el problema se agrava no sólo porque los ricos tienen demasiado dinero, “sino que éste los aísla de la vida corriente mucho más de lo que solía”.(22) La aparición de los barrios privados es un claro ejemplo que ratifica, en nueva clave, una vieja proposición sociológica —desarrollada en su momento por Maurice Halbwachs—, según la cual las clases sociales tienden a separarse espacialmente. Está claro que esta fragmentación socioespacial, hoy exacerbada, fractura el tejido social y puede poner a su dialéctica en una tensión sin mediaciones.

## V.

Traté de contenerlos pero ya ve,  
han dado con su paradero  
Estos son los pobres de los que le hablé...  
Le dejo con los caballeros  
y entiéndase usted...

La pobreza y sus conexas fragmentación y exclusión pueden englobarse bajo el rótulo común de *desigualdad*, concepto que remite a su antítesis, la *igualdad*. A su vez, ésta nos lleva a la *diferencia* y a la *identidad*. Ahora bien: en los marcos del espacio editorial disponible, sólo puedo llamar la atención sobre —más que analizar con cuidado— algunas implicancias (y muchas complejidades) que tiene la cuestión.

Asociada a la tradición de las izquierdas, la igualdad surge históricamente como una de las expresiones del proyecto de la modernidad. Las experiencias del llamado socialismo real han llevado a buena parte de ellas a una encrucijada, poniendo, si no en entredicho, en barbecho (o en el *freezer*, si se prefiere una denominación más acorde con nuestro tiempo) el concepto y la demanda de igualdad, a veces reemplazada por equidad, disenso, comunitarismo o alguna otra expresión.(23) Pero la dificultad de la cuestión no es motivo suficiente para prescindir de ella, todo lo contrario.

Se puede discutir —como de hecho está ocurriendo— si el proyecto de la modernidad ha fracasado irremediable e irrecuperablemente y debe ser tirado al “desván de la historia” (supuesto que éste exista) o si, bien por el contrario, él debe ser recuperado y llevado adelante mediante su radicalización. Me cuento entre quienes defienden esta segunda posibilidad, de manera que es desde allí de donde hablo. Tal adscripción no me impide reconocer un logro del denominado pensamiento posmoderno (que rompe con la tradición moderna e ilustrada) —en rigor, compartido con las teorías igualitaristas contemporáneas (que critican pero no fracturan esa herencia moderna e ilustrada)—, el de llamar la atención sobre la necesidad de reconocer el derecho a la diferencia.

Sin embargo, como acota Reyes Mate, lo que hoy se reconoce como sensibilidad por la diferencia puede orientarse tanto en favor de la desigualdad, cuanto en pro de “una realización coherente de la inspiración igualitaria. Ahora bien, *igualdad* y *diferencia* son términos que evocan experiencias y contextos culturales diferentes. La igualdad podía apoyarse en una cultura filosófica para la que la identidad y subjetividad (el ser sujeto) hacían buenas migas. En griego, *autos* significa lo mismo y el yo. Uno se constituía en sujeto personal metabolizando en su interior todo lo que viniera de fuera. En esa tradición, la diferencia sólo tenía sentido como materia metabolizable. Para cohonestar la *diferencia* con la *igualdad* hay que ajustar bien las cuentas con la *identidad*, cuestionando el monopolio que hasta ahora tenía en la construcción del sujeto. ¿No utilizamos la expresión ‘ser uno mismo’, para explicar la subjetividad, el ser sujetos? Ahí no hay sitio para la diferencia”.<sup>(24)</sup>

Así como la “sensibilidad por la diferencia” marca una característica destacable del mundo de hoy, la cuestión de la identidad —en sus múltiples facetas— constituye otra. La identidad es lo que permite definir lo que es y lo que no es importante para su portador. También ella es una construcción histórica vinculada a la modernidad. Para Charles Taylor —lanzado a la empresa de una interpretación de la identidad que sirva de “punto de partida para una renovada comprensión de la modernidad”— la identidad moderna es “el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno”. En su opinión, a nuestros antepasados de apenas dos siglos atrás les resultaría incomprensible hablar de identidad tal como lo hacemos hoy: “para formular la cuestión en términos de identidad es menester la precondición de un cierto desarrollo en nuestra comprensión de nosotros mismos”.<sup>(25)</sup>

Ángeles Perona —para quien la igualdad podrá ser universal si puede integrar la diferencia— postula entender el concepto igualdad no en los términos “igualdad a”, sino en los de “igualdad *entre*”, fórmula certera que permite concebir ésta “como semejanza y desemejanza recíproca” y, por ende, reconocer la identidad. “La igualdad así entendida sería el único marco donde sería posible reconocer identidades singulares y colectivas cuyas diferencias fueran inocuas para la igualdad

política y social..... Así pues, la 'igualdad entre' admite diferencias pero no desigualdades; admite desemejanzas recíprocas entre individuos de una misma especie pues sólo así es posible distinguirlos como singulares, con identidades propias e intransferibles".<sup>(26)</sup>

Amelia Valcárcel, a su vez, propone distinguir bien entre *identidad* e *igualdad*. La *identidad* es una relación que "sólo puede darse consigo mismo y en el tiempo y el espacio del aquí y el ahora"; es esencialista y "opera de adentro hacia afuera del ser". La *igualdad*, en cambio, es una relación con otro, requiere siempre, necesariamente, de más de uno; es externa y "depende de una estructura relacional pactada entre al menos dos o de la postulación de un tercero que si no entra en la relación, cosifica al par previamente definido". La *diferencia*, por su parte, tiene coincidencias con una y otra: con la igualdad, coincide en contar con parámetros finitos; con la identidad, en la posibilidad de atribución de múltiples parámetros. Ahora bien, "una diferencia de parámetros incontables es una diferencia absoluta, es decir, el caso límite de la negación de la identidad". De aquí, según la filósofa española, la conveniencia de una clasificación tétrada: identidad, igualdad, diferencia y *diferencia absoluta*, concepto éste que toma de Hegel.

Vuelvo a Ángeles Perona, quien nos recuerda que igualdad es un término "inscrito en una red categorial que tiene como puntos clave los conceptos de libertad, naturaleza y ciudadanía. (...) Esta tríada conceptual resulta necesaria para cualquier definición que se ofrezca del concepto y, en concreto, es la idea de ciudadanía la que nos puede dar la clave del campo de referencia de la igualdad universal".<sup>(27)</sup> Por esta razón —y en el marco de las ya aludidas limitaciones de espacio—, haré, finalmente, una aproximación a la cuestión de la ciudadanía.

## VI.

Que Dios le inspire o que Dios le ampare,  
que esos no se han enterado  
que Carlos Marx está muerto y enterrado.

Desde mediados del siglo XX, cuando se hizo pública la ahora clásica interpretación del sociólogo inglés Thomas H. Marshall, se ha tornado común la distinción de la ciudadanía en tres dimensiones: civil, política y social.<sup>(28)</sup> Basándose en la experiencia histórica británica, Marshall construyó una secuencia que seguía ese orden y se desplegaba desde 1688 hasta el siglo XX. La ciudadanía *civil* incluye los derechos necesarios para la libertad individual: libertades de expresión, de pensamiento, de circular, de asociación, de petionar... La Constitución argentina los reconoce explícitamente en su artículo 14: trabajar y ejercer toda industria lícita, navegar y comerciar, petionar a las autoridades, entrar, transitar y salir del territorio argentino, publicar sus ideas por la prensa sin censura previa, usar y disponer de su propiedad, asociarse con fines útiles, profesar libremente su culto, enseñar y

aprender. La ciudadanía *política*, un logro del siglo XIX, se refiere al derecho de elegir y ser elegido (derecho de sufragio y de participar en parlamentos soberanos). La ciudadanía *social*, finalmente, corresponde a la fase del *Welfare State* y consiste en una serie de derechos —también llamados sociales—, en su mayoría concedidos a los trabajadores: a salud, educación, recreación, jubilación, estabilidad en el empleo, indemnización en casos de despido/o accidente, etc. Un conjunto de derechos, en suma, para permitir “una porción de bienestar económico y seguridad para... participar plenamente del patrimonio social y para vivir la vida de un ser civilizado, conforme los estándares prevalentes en la sociedad”, para decirlo con las palabras de Thomas Marshall.

La proposición de Marshall generó una tendencia a pensar los procesos históricos de constitución de la ciudadanía en términos evolutivos, siguiendo la secuencia tripartita civil-política-social, y el orden países desarrollados (más rápidamente) países periféricos (más lentamente), luego fuerte y eficazmente objetada por el británico Michael Mann, para quien los procesos de constitución de la ciudadanía deben estudiarse prestando atención a las diferentes estrategias seguidas por los actores sociales involucrados en los conflictos —en particular, el conflicto de clase—, lo cual significa que tales procesos son distintos y tienen cierta singularidad.<sup>(29)</sup>

En nuestro país —donde el proceso de construcción de la ciudadanía ha sido objeto de escasísimas investigaciones—, la ciudadanía civil —la libertad civil, según gustaba decir Juan Bautista Alberdi— tuvo temprana aceptación desde que los dirigentes revolucionarios de 1810 la pusieron en la agenda de sus demandas, pero debía pasar más de un siglo para que ella, por ejemplo, fuese extendida a las mujeres (parcialmente en la década de 1920, por ley 11.357, y de modo pleno recién en 1967 —ley 17.711—, superando así la condición de incapacidad para realizar algunas de las libertades normadas por el código civil). A su vez, la ciudadanía política también comenzó a construirse con el propio proceso revolucionario, por más que la efectiva concreción del derecho de sufragio debiera esperar hasta 1912 en el caso de los varones y hasta 1947 para el de las mujeres (siempre y cuando unos y otras fuesen argentinos mayores de 18 años), tras un proceso caracterizado, en sentido estricto, por una complejidad no exenta de tortuosidad. Finalmente, la ciudadanía social inició su forja, al menos en algunas de sus manifestaciones, a comienzos del siglo XX, cuando aún no estaban plenamente definidas las otras dos, circunstancia que ha llevado a algunos autores —a mi juicio erróneamente— a postular la temprana existencia de un Estado de Bienestar en Argentina. El *desiderátum* de los derechos sociales fue la Constitución Nacional de 1949, cuya derogación por un gobierno *de facto*, en 1955, no pudo impedir su reconocimiento con igual rango en la reforma de 1957 (artículo 14 bis), reiterado en 1994. Esta ciudadanía social es la que ha empezado a ser abolida en los últimos años, marcando un retroceso histórico y un hiato en la historia de la sociedad argentina, cuestión a la que me referiré poco más adelante.

La ciudadanía —cuyo significado ha variado históricamente desde Aristóteles hasta nuestros días, tanto que a juicio del español Ricard Zapata Barrero el problema debe ser planteado en términos no de un *concepto* sino de *concepciones* de la ciudadanía— remite hoy, *inter alia*, a pertenencia e identidad nacional, participación, comunidad... Se refiere a derechos y está inextricablemente ligada a la cuestión de la igualdad. Dicho de otro modo, la ciudadanía no puede entenderse fuera de su articulación con la inclusión y la exclusión. En los márgenes de este artículo, sólo quiero hacer aquí algunas pocas reflexiones sobre la relación entre ciudadanía, derechos y, especialmente, igualdad.

“En el mundo moderno [escribe la socióloga española Soledad García] la ciudadanía constituye prácticas legales, económicas, políticas y culturales que definen la participación social y que contrarrestan las desigualdades sociales. En este sentido, la práctica de la ciudadanía proporciona a las personas que difieren en edad, sexo, creencias o color de piel los mismos derechos básicos. Es este aspecto de la ciudadanía el que ha contribuido a legitimar el Estado moderno”. Más allá de las varias acepciones y de los distintos modos de entender la ciudadanía, es fundamental la distinción de los significados formal y sustantivo: formalmente, la ciudadanía alude a pertenencia a una determinada comunidad política (un Estado), esto es, tener una determinada “nacionalidad”; sustantivamente, significa posesión de derechos específicos y observancia de ciertas obligaciones dentro de dicha comunidad o Estado. “Las decisiones acerca de quién es ciudadano las toma el Estado, pero la cualidad de la ciudadanía, es decir, los derechos y obligaciones que ésta conlleva, son el resultado de conflictos y de negociaciones entre las fuerzas estructurales políticas y sociales de un país”.<sup>(30)</sup>

La asociación ciudadanía-derechos se resume brillantemente en una concisa proposición: *la ciudadanía es el derecho a tener derechos.*<sup>(31)</sup> En ese sentido, todo recorte de derechos es una mutilación de la ciudadanía. La cuestión es de suma importancia, pues, en primer lugar, no es igual *tener derecho a algo*, que *tener ese algo*: por caso, *tener derecho a la vivienda* o, como dice el artículo 14 bis de la Constitución nacional, “el acceso a una vivienda digna”, no es lo mismo que *tener una casa*, de igual modo que *tener derecho al trabajo* no se traduce necesariamente en *tener un empleo*. En segundo lugar, a todo derecho corresponde un deber: “afirmar..... que alguien tiene un *derecho* implica afirmar que *alguien distinto de él* tiene un *deber*. Un deber de hacer o de no hacer, o de respetar lo que haga quien tiene el derecho”. La garantía jurídica del cumplimiento de éste corresponde al Estado, encargado de ejercer la coerción sobre quien no cumple con el deber correspondiente a ese derecho. Así, todo ciudadano (particular) afectado en un derecho por el incumplimiento del deber correspondiente de otro ciudadano (también particular) debe ser atendido de manera tal que el primero sea resarcido y el segundo reciba la sanción del caso. Mas para que el principio sea efectivo, es necesario que el Estado ejecute su decisión de aplicar la coerción sobre quien ha incumplido con su deber.<sup>(32)</sup>

El problema se complica cuando inquirimos sobre “¿quién tiene el *deber* correspondiente a un *derecho de libertad*?” A diferencia de otros derechos, los de libertad son irrenunciables: un hombre o una mujer puede renunciar, por ejemplo, al derecho de propiedad, mas no puede consentir convertirse en un esclavo. Es cierto que, recuerda Capella, los derechos de libertad son generales y todos los ciudadanos tienen el deber de respetarlos. Pero esa observancia es insuficiente. De allí que se requiera algo más, de una *diferencia*. “La diferencia consiste [según argumenta el autor catalán] en que a los “derechos de libertad” les corresponde, además, un *deber del Estado*. Es sobre todo el Estado quien tiene el *deber* de respetar tales derechos..... Los *deberes del Estado* que garantizan los *derechos de libertad* (y los “sociales”, etc.) de los ciudadanos son de naturaleza *política*”, lo cual significa que “la existencia de *derechos de libertad* no está jurídicamente garantizada porque la constitución que los proclama no está jurídicamente garantizada. Los famosos *deberes del Estado* están impuestos, pura y simplemente, por una *correlación de fuerzas de naturaleza política*”, esto es, por “los diferentes poderes reales con pretensiones políticas existentes tal como aparecen en la ‘situación actual’ de la pugna entre ellos..... Los frágiles <derechos de libertad> de la época moderna se basan, pues, en la convención de respetar los ‘derechos de libertad’. *Dependen, pues, de [a] quienes convienen*”.<sup>(33)</sup>

El asesinato del reportero gráfico José Luis Cabezas —una evidente violación de un derecho de libertad— puso en un brutal primer plano la cuestión de los *deberes del Estado*, que no pueden ser confundidos con, ni reducidos a, los *deberes de los funcionarios del Estado* (distinción que también remarca Capella). La reacción —para muchos inesperada— de buena parte de la sociedad argentina —en un corte vertical—, su movilización y su reclamo de esclarecimiento y justicia puso de manifiesto un cierto “aprendizaje” de la trágica historia de los años 1970, cuando el Estado no sólo no garantizaba los derechos de libertad sino que él mismo, particularmente durante los años de la dictadura militar, los conculcaba. No puede predecirse cuán larga será esta reacción y hasta dónde alcanzará a resolver la “correlación de fuerzas políticas”, pero no debe desdeñarse su presencia.<sup>(34)</sup>

Así, el crimen de Cabezas pone en un plano harto relevante la importancia de los *deberes del Estado* y de los *derechos de los ciudadanos* y su carácter irremisiblemente *político*. Por extensión, algunas de las hipótesis respecto de sus eventuales autores aluden a la participación de ex represores de los años de la dictadura y/o ex policías de la Policía de la Provincia de Buenos Aires separados de la fuerza por actos delictivos, esto es, a la pérdida de capacidad monopólica de la violencia legítima concedida al Estado. Va de suyo que una y otra cuestión —deber del Estado de asegurar las libertades políticas y privatización de la violencia— están estrechamente entrelazadas.

Cuando los derechos de libertad se recortan tan gravemente, la ciudadanía es erosionada y el sentimiento de pertenencia a una comunidad, dentro de la cual se tienen que observar ciertos derechos y deberes, se enerva, afectando la solidez del

lazo o del tejido social y abriendo paso a la anomia. Ello se aprecia más dramáticamente en los casos que toman la forma periodística de la crónica policial —por ejemplo, los de “justicia propia”—, pero no son los únicos ni los más graves. En efecto, si la ciudadanía es el derecho a tener derechos, la privación de éstos es, simultáneamente, la amputación de la ciudadanía y la negación de los derechos humanos. Norbert Lechner lo ha expuesto con su habitual lucidez: “El hombre es privado de sus derechos humanos cuando se le priva de su *derecho a tener derechos* [itálicas de Lechner]; esto es, cuando se le priva de aquella relación por la cual recién acceden a lo público sus opiniones y adquieren eficiencia sus acciones (la pertenencia a un orden político). Ahora bien, este derecho a pertenecer a una comunidad política no está incluido en el heterogéneo listado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni puede ser “concretado” a través del conjunto de las normas positivas. *El derecho de ciudadanía, sin el cual ninguno de los otros derechos sería realizable, trasciende los derechos del ciudadano*” [itálicas mías, WA].<sup>(35)</sup> En el límite, la abolición del derecho de ciudadanía implica la desaparición de todos los derechos. Mas no es necesario llegar a tan tremenda situación: todo ataque a, toda limitación de derechos de ciudadanía —en cualesquiera de sus formas— es un ataque a y una limitación de los derechos de los hombres y las mujeres, de los derechos humanos.

Un principio elemental de la ciudadanía es el de la igualdad o, al menos, orientación en pro de la disminución de las desigualdades. En efecto, la larga lucha por la construcción de la ciudadanía —desde los lejanos tiempos en favor de la civil hasta nuestros días y su demanda en pro de la democrática o multicultural— no es más que la persecución de un ideal típico de la modernidad, el de la igualdad. ¡Menudo problema! Aquí, otra vez, sólo he de trazar algunas líneas muy gruesas.<sup>(36)</sup>

Una de las primeras y más sólidas demandas de igualdad —exceptuando quizás el temprano movimiento de los *levellers*, en la Inglaterra de los 1640— fue la de *igualdad ante la ley*, consagrado como valor universal por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamada por los revolucionarios franceses en 1789.<sup>(37)</sup> De allí en más, la igualdad —aun con todos los límites existentes entre la igualdad *ante la ley*, es decir, formal, y la igualdad *real*— fue pensada como un medio de reducir las diferencias entre los hombres (más tarde, lucha mediante, también entre las mujeres), entroncándose con las luchas por la democracia política y social, sea desde una perspectiva reformista de las clases dominantes o de las subalternas, sea desde una revolucionaria.

Ahora bien: para que exista ciudadanía democrática, reconocer la igualdad de derechos es una condición necesaria pero no suficiente. “Mientras no todos tengan el mismo acceso a los medios de adquirir competencia... la igualdad de derechos no conferirá dignidad. Por eso es un error basar la defensa de la democracia en la ficción sentimental de que todas las personas son iguales. De hecho, las personas no son iguales en sus capacidades..... Como ha señalado Anna Arendt, la Ilustración lo

vio al revés de cómo era. *Es la ciudadanía la que confiere igualdad, no la igualdad la que crea un derecho a la ciudadanía*".<sup>(38)</sup>

En este sentido, el cercenamiento de la ciudadanía social —esa conquista que permitió, en los propios marcos del sistema capitalista, atenuar (no abolir) las diferencias económicas y sociales entre hombres, mujeres, niños y ancianos ubicados en distintos niveles de la pirámide social— no sólo es un ataque a la igualdad, sino una consagración de la convicción del conservadurismo y de la derecha (de hoy y de ayer) sobre la desigualdad.<sup>(39)</sup> El peligro de hacer efectiva la tentación de la derecha de pasar de la eliminación de la ciudadanía social a la pérdida progresiva de la ciudadanía política de los excluidos, no ha escapado a las voces críticas. Así, Robert Castel ha dicho recientemente que una situación tal "sería la hipótesis límite de una sociedad totalmente dividida, como Esparta, donde estaban los ciudadanos y los esclavos". De allí que Lasch tenga razón al afirmar que hoy la principal amenaza parece proceder mucho más de quienes se encuentran en la cúspide de la jerarquía social, que de las masas. No se trata de voces agoreras: las primeras manifestaciones ya se advierten en varias sociedades, empezando por la norteamericana, en las cuales la concepción del ciudadano político —esto es, el comprometido con la *res pública*— se va licuando en la figura del mero votante o sufragante, alguien que concurre a ejercer el derecho de voto de vez en vez, sólo porque la emisión de éste es obligatoria (de hecho, un deber) o, incluso, porque relaciones clientelares le impelen a hacerlo. Más gravemente, en los países donde el sufragio es voluntario u optativo, aparece, ya no el sufragante, sino el abstemio.

Por otra parte, la primacía del mercado y la simétrica retirada del Estado generan un riesgo (o, si se prefiere un término a la moda, un costo) adicional nada desdeñable: el debilitamiento —y en el límite la licuación— de la nación, entendida ésta, en los términos de Guillermo O'Donnell, como un arco de solidaridades. "La función del Estado [recuerda Castel] es mantener la cohesión social y asegurar que una nación siga siendo un conjunto de sujetos, de grupos que estén unidos entre sí por relaciones de interdependencia. Es inadmisibles que deje de representar a la sociedad como un todo y se ponga al servicio de un interés particular". Al terminar el siglo XX, el mercado unifica el mundo; pero, correlativamente, alimenta la fragmentación y la agresividad religiosas (fundamentalismos) y étnicas. Aunque expresada en otros términos, la postura de Lasch es coincidente: "Lo que subyace a ambos procesos —el de unificación y el aparentemente contradictorio hacia la fragmentación— es el debilitamiento de la nación-Estado. El Estado ya no puede contener los conflictos étnicos ni, por otra parte, las fuerzas que impulsan hacia la globalización".<sup>(40)</sup> Al ser incontinente y abrir paso a la disolución de la cohesión social, el Estado de los neoconservadores socava también las bases de un orden político democrático. Hace ya mucho tiempo que Thomas Paine, en los albores de las luchas por las primeras democracias políticas, advirtió con precisión que el poder democrático sólo es posible cuando la gente "mutua y naturalmente se apoya entre sí", marcando la distancia respecto del poder imperial y su carácter

cualitativamente diferente: “*siempre remoto y ejercido lejos de donde viven los ciudadanos*”.<sup>(41)</sup> Así, el reino del mercado es la ley de la calle, o la de la selva. Más aún: el mercado es enemigo de la democracia.

Ahora bien: precisamente cuando la ciudadanía social (pero no sólo ella) es objeto de un fortísimo ataque por parte de las derechas del mundo, un efecto no querido de la intensificación del proceso de globalización —en buena medida como consecuencia del incremento de los flujos demográficos migratorios, de la mayor movilidad geográfica de seres humanos y de las cada vez mayores demandas de inmigrantes y diferentes grupos étnicos (cuando no nacionales), feministas, homosexuales, pacifistas, ecologistas y discriminados de todo tipo— ha puesto en un primer plano la figura y la cuestión del diferente, o de la diferencia, la alteridad o la otredad, como se prefiera.

Para Capella es, justamente, *la diferencia* —ahora ausente del ámbito jurídico-político— la que reaparece en nuestros días, ya no “para completar la representación política moderna sino para ponerla en cuestión”.<sup>(42)</sup> Así, por caso, las iniciativas y las disposiciones legales sobre la presencia de las mujeres en instituciones políticas —tal el caso del cupo femenino en las listas electorales de los partidos— “implican *el reconocimiento de que los ciudadanos no son iguales, sino diferentes*”.<sup>(43)</sup>

La cuestión se las trae, pues el desafío radica en el reconocimiento simultáneo y con igual rango de la igualdad y de la diferencia, del *derecho a ser iguales pero diferentes*. Dicho de otro modo: todos somos —por nuestra condición de personas o individuos— sujetos de derechos iguales, al mismo tiempo que sujetos de deseos y necesidades diferentes —toda vez que somos parte de colectivos o grupos con características específicas o particulares—. De lo que se trata, pues, es de conciliar la tensión entre universalismo y particularismo, procurando alcanzar, en los términos de Marco Martiniello, “la equidad para todos los miembros de la sociedad”, entendiéndolo por equidad “la solución de las tensiones entre la igualdad formal y las diferencias y desigualdades reales”.<sup>(44)</sup>

La demanda se sitúa en un mundo en el cual campea la globalización de la cultura, es decir, la tendencia a la disolución de las fronteras culturales históricas de la humanidad —*pari passu* la creciente diversidad de las sociedades— empuja en la dirección de lo que George Ritzer ha llamado la *macdonaldización* de la sociedad, un vasto abanico de fenómenos sociales que forman un conjunto de pautas norteamericanas impuesto a escala mundial y con capacidad para definir una cultura planetaria homogénea, sea en el campo de la cultura del trabajo sea en el de la cultura del ocio.<sup>(45)</sup> Precisamente allí, en el plano de la multiplicidad de culturas, es donde se hace manifiesta la demanda de atender a los diferentes.

Para el sociólogo español Emilio Lamo de Espinosa, la cultura mundial del actual fin de milenio se encuentra sujeta a una triple y contradictoria dinámica. La primera de las tendencias es uniformadora y se expresa en “la fuerte (¿imparable?) *homogeneización* derivada de la racionalización/modernización de costumbres y hábitos, impulsada por la educación formalizada (cada vez más homogénea), los

*mass-media* y la comunicación, o las pautas de trabajo, cuyo origen debe vincularse con la cultura occidental, pero que es ya cosmopolita, mundial y (progresivamente) carente de referencias geográficas concretas". De las otras dos tendencias, una se expresa como "creciente afirmación de las *grandes culturas* históricas que no sólo sobreviven, sino que se revitalizan sin excesivas dificultades por debajo o al lado de la cultura homogénea mundial". Así, "la cultura occidental ya no es la dominante, sino una más en un *puzzle* de culturas". La tercera gran tendencia es "la *fragmentación interna de la cultura occidental* que se resiste a verse a sí misma como unidad, a verse desde fuera como las otras se han visto obligadas a hacerlo al confrontar la cultura occidental". El resultado son pautas poco claras, aunque "parece imponerse una poderosa tensión macro-micro. De una parte, una clara tendencia 'civilizadora' y homogeneizadora que se mueve a un nivel mundial, sin un sujeto concreto. De otra, un regreso a lo micro. Y un gran vacío entre medias. Parece que entre las identificaciones y referencias a la cultura mundial emergente y el arraigo en los localismos, nada es necesario. El individuo y su entorno inmediato confronta de modo brutal la globalización. Una globalización que tiene como consecuencia lateral y, sin duda, no querida, la reafirmación de identidades particulares".<sup>(46)</sup>

Es en ese contexto global donde se han puesto bases para la demanda de construcción de una ciudadanía democrática.<sup>(47)</sup> No es casual, pues, que haya comenzado a hablarse de multiculturalismo —Lamo de Espinosa dice preferir hacerlo en términos de "emergencia de espacios multiculturales de convivencia (o al menos de coexistencia)"— y de *ciudadanía multicultural* (Stephen Castles, Charles Taylor, Will Kymlicka) y/o *ciudadanía múltiple* (Derek Heater).<sup>(48)</sup> La cuestión se vincula con la llamada "política del reconocimiento" y plantea no pocos problemas teóricos, prácticos, políticos, entre los cuales uno de no escasa significación es la de la relación o articulación entre ciudadanía multicultural y derechos humanos, punto sobre el cual, por ejemplo, el canadiense Kymlicka —quien entiende a la "cultura" como sinónimo de "nación" o "pueblo"— sostiene "que los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos" y que el punto es cómo hacer coexistir aquéllos con éstos y también cómo los principios de la libertad individual, democracia y justicia limitan los derechos de las minorías.

Stephen Castles —cuyas reflexiones se fundan en la experiencia australiana— sostiene que la ciudadanía multicultural es entendida como la ciudadanía integral *para todos* (inmigrados, aborígenes, mujeres, homosexuales, etc.), que es el principio político base. En rigor, según la síntesis de Martiniello, aquélla se funda en cuatro principios: 1) la igualdad de derechos de los ciudadanos; 2) el reconocimiento de que la igualdad formal de derechos no lleva necesariamente a la igualdad de trato, de respeto, de oportunidades, de recursos y de bienestar; 3) la institución de mecanismos que persiguen asegurar la representación y la participación de los diferentes grupos; 4) "los individuos que tienen características, necesidades y deseos diferentes se benefician de un trato diferencial que no entra en contradicción con las disposiciones relativas a la ciudadanía en general".

Si —como a mi juicio debemos hacer rápidamente— ponemos en la agenda de la sociedad argentina de fines de siglo y milenio la demanda de construir una sociedad mejor, genuinamente democrática (tanto en lo político cuanto en lo social), no podemos eludir el problema de cómo construimos una ciudadanía democrática y qué tipo de ciudadanos democráticos queremos. No se trata de un programa utópico ni de una declaración de principios irrealizables. De hecho, aun sin estar planteados explícitamente en esos términos, ya están observándose algunas manifestaciones de tal construcción. Tal el caso del fallo judicial favorable obtenido por el matrimonio Fernanda Ortega (tupí guaraní) y Wenceslao Villanueva (aymara), quienes por esa vía pudieron revertir —tras ocho meses de gestión— la tozuda (por no decir imbécil) resistencia y discriminación de funcionarios del Registro Nacional de las Personas a que ambos llamaran a su beba Amankaya Wiñay. La única posibilidad estribaba en aceptar la exigencia de los burócratas (del Estado, mejor) de anteponerle un “nombre católico”. Con buen criterio, y en defensa de su identidad cultural, los padres recurrieron a la justicia y finalmente obtuvieron de la Cámara Nacional de Apelaciones un dictamen favorable. Ínterin, la niña era una innominada y, por ende, no tenía ninguna posibilidad de acceder a un derecho (social) tan elemental como los de atención médica u obra social.<sup>(49)</sup>

Los indígenas se cuentan, en nuestro país (aunque no sólo en él), entre los colectivos más discriminados: privados de su identidad (es sólo muy recientemente que han logrado que se les llame por su genuino nombre, en lugar del humillante indios que le impusieron los conquistadores europeos cinco siglos atrás), de su religión, de su lengua, de su cultura... La reforma constitucional de 1994 dio un importante paso adelante, al eliminar del texto de 1853 el inciso 15 del artículo 67 (atribuciones del Congreso) la cláusula que disponía la conversión de los indígenas [la Constitución decía indios] al catolicismo. Más aún, el inciso 17 del artículo 75 (que es el que ahora fija la competencia del Poder Legislativo) ordena: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas *argentinos* [itálicas mías, WA]. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. Todo muy bonito y un gran paso jurídico hacia adelante, pero —otra vez— tener estos derechos no significa tener lo sustantivo de esos derechos. He aquí un amplio campo de lucha en favor de una ciudadanía democrática.

Por otra parte, los convencionales constituyentes no llegaron al punto de admitir la respectiva calidad de nación de los diferentes pueblos indígenas —a los que no se llama por sus nombres sino que se los engloba en esta denominación genérica— y se los argentiniza. De esa forma, claro está, no se admite que la

República Argentina sea un Estado multinacional. ¿No estamos necesitando un profundo debate al respecto? ¿No somos, acaso —como Canadá y Estados Unidos— un país multinacional y multiétnico? Si lo somos —como yo lo creo—, hay muchísimo por cambiar en la sociedad y en el Estado.

La construcción de una ciudadanía democrática requiere necesaria e imprescindiblemente de la abolición de toda forma de discriminación, viejas y nuevas. La común prohibición, en locales bailables de la ciudad de Buenos Aires, de entrada a jóvenes y adolescentes de tez morena y/o cabellos negros es un caso hartamente conocido. Del mismo tenor es la aberrante conducta de quince mujeres “de la alta sociedad” salteña que amenazaron con incendiar la catedral de la ciudad de Salta y presionaron al vicario episcopal para que —como finalmente ocurrió— quitara del atrio un “pesebre criollo” cuyas imágenes tenían rasgos collas y estaban vestidas con trajes bolivianos, “argumentando” que de ese modo las mismas no se mostraban en “su perdurable belleza”.<sup>(50)</sup>

Si en señoras de las cuales quizás no pueda esperarse otra cosa, esa actitud es grave y repudiable, en otro caso la conducta es gravísima y más repudiable aún por tratarse de un hombre con funciones de gobierno muy importantes —las cuales lo ponen (deberían poner) en un plano de acción en favor de la cohesión social—, como el protagonizado por el gobernador de la provincia de Chubut. Según la prensa, el mandatario, Carlos Maestro, momentos antes de una grabación televisiva, sin advertir que el micrófono estaba abierto le pregunta a un colaborador: “¿Cómo se llama esa mina, medio rompebolas. Esa que era más loca que la mierda... Esa que es medio india, dirigente mapuche”.<sup>(51)</sup> No hay excusa alguna para justificar tamaña agresión, tanto en términos de género —por su condición de mujer, degradada a la de mina—, cuanto de conducta —“medio rompebolas”—, de estado —“más loca que la mierda”—, de pertenencia étnica —“medio india”— y de responsabilidad —“dirigente mapuche”—.

Otra manifestación de prejuicio y discriminación de orden parecido se multiplicó por el alcance de la difusión televisiva. Tal la cometida por el periodista deportivo Tito Biondi quien, cumpliendo tareas de conductor del noticiero del mediodía de ATC —el canal estatal!—, “se despachó simultáneamente [como dice la información periodística que recogió el hecho] con una noticia menor y un prejuicio mayor”. La noticia fue dada en estos términos: “Nuevo allanamiento en un locutorio público. Como siempre extranjeros indocumentados y esta vez también se hallaron estupefacientes”.<sup>(52)</sup>

El prejuicio contra extranjeros (ahora, en particular, contra los provenientes de países vecinos: Paraguay, Chile, Bolivia, Uruguay, Perú y Brasil) tiene, por lo demás, una preocupante difusión y aceptación general, a menudo expresando racismo y xenofobia. En ese sentido, el malhadado proyecto de los diputados nacionales justicialistas Pascual Rampi, Carlos Dellepiane, Sergio Acevedo, Miguel Robles, Alberto Herrera y Lidia Mondelo —modificatorio de la ley general de migraciones, N° 22.439—, según el cual se desinará el 15% del importe percibido

en concepto de multas aplicadas a empleadores que den trabajo a inmigrantes indocumentados a premiar —con reserva de identidad— a quienes delaten tal situación (art. 48), es un acabado ejemplo de intolerancia legalizada, de negación de ciudadanía democrática. El mismo proyecto —apoyado por el Secretario de Población y el Director de Migraciones, Aldo Carrera y Hugo Franco, ambos funcionarios oficiales dependientes del ministro del Interior— también castiga a los inmigrantes ilegales que quieren educarse: el art. 142, en efecto, prohíbe a los establecimientos educativos públicos y privados aceptar estudiantes que no puedan acreditar su residencia en el país. La propuesta, al ser conocida, originó varias protestas, que lograron, aparentemente, frenar el premio a la delación.<sup>(53)</sup>

La construcción de la ciudadanía democrática requiere también que los diferentes cultos religiosos tengan un tratamiento y reconocimiento similar. En un país multiétnico (y multirreligioso) como Argentina, ¿por qué no pueden ser feriados algunas de las importantes festividades de nuestros pueblos autóctonos, de judíos, de musulmanes...? Una solución justa probablemente pase por lo que Will Kymlicka llama “unas programaciones más ‘neutrales’ para las escuelas y las oficinas de gobierno”, las que podrían consistir en “tener una festividad para cada uno de los principales grupos religiosos del país”, lo cual, adicionalmente, podría llevar a las personas de cada grupo a aprender “algo sobre las creencias de otras personas”.<sup>(54)</sup>

En el mismo rango de igualdad con la enseñanza de la lengua, la historia y la cultura oficiales (“nacionales”) debería establecerse la de la lengua, la historia y la cultura de los pueblos autóctonos. El uso de una única o de diferentes lenguas es otra cuestión que debe ser atendida en cualquier proceso de construcción de la ciudadanía democrática. El previsible desarrollo del proceso integrador generado por el Mercosur potenciará tal cuestión. No debe hesitarse en la promoción y efectiva realización de una política multilingüe y debe aprenderse de los casos norteamericano y europeo. En el primero, ha aparecido lo que algunos consideran una nueva lengua, el *spanglish*, hablada por inmigrantes latinoamericanos y no entendida por hispanoparlantes ni por anglófonos, añadiendo un caso más a la lista de minorías que, a modo de autodefensa e identidad, emplean un lenguaje propio (a menudo, pero no siempre ni necesariamente, de invención reciente) con el cual sólo pueden comunicarse sus miembros. Es obvio que una circunstancia tal, si no es resuelta satisfactoriamente, refuerza la fragmentación socio-cultural, rompe lazos sociales y, como algunos ya han advertido, divide el habla de una sociedad en lenguaje de los pobres (específico) y en lenguaje de los ricos (con cierto grado de universalismo, evidente en el caso del inglés), incrementando aún más la desigualdad. El caso de la Unión Europea tiene otras características, más complejas, empezando por la adopción de las lenguas oficiales —que hasta ahora son trece—, si bien la tendencia apunta a la adopción de criterios claros para diseñar una política lingüística continental, sobre la base de encontrar un equilibrio entre la necesidad de dos o tres lenguas predominantes (para facilitar el proceso unificador) y la de preservar el plurilingüismo del continente. De allí la propuesta de la Comunidad

Económica Europea de llevar adelante un proceso educativo que permita a cada europeo el aprendizaje de su propia lengua y de, por los menos, dos extranjeras.<sup>(55)</sup>

Esta recomendación debería ser objeto de especial atención entre nosotros, tanto a nivel argentino cuanto latinoamericano. Hay ya una consagración de un bilingüismo que tiene al inglés (norteamericano) como segunda lengua, pero hay situaciones que parecen no tenerse en cuenta, como la del bilingüismo oficial de Paraguay (español-guaraní) y de Perú (español-quechua), o del bilingüismo de hecho de áreas de frontera hispanolusoparlantes, donde se ha generado el *portuñol*, que, a diferencia del *spanglish*, sí es comprensible para terceros que hablen español y/o portugués. La construcción de una eventual Unión Latinoamericana —o incluso una versión menor, reducida a lo que Fernando Henrique Cardoso llama la “isla de Sudamérica”— no podrá evitar la definición de una política lingüística que tenga en cuenta, además del español y del portugués, el quechua y el guaraní, más las lenguas mayas y uto-aztecas, si se incluye a México y Centroamérica. Es en este sentido que la propuesta del trilingüismo europeo se vuelve particularmente digna de atención: en Argentina, un sistema educativo acorde a los tiempos que vivimos y los que se vienen deberá capacitar en el uso de español, portugués e inglés —idiomas que, además, deberían ser de uso común en el ámbito universitario (no sólo en el nivel de posgrado sino también en el de grado)—, amén de la necesaria rehabilitación de idiomas autóctonos (quechua, guaraní, etc.), al menos en las áreas donde hay población indígena o mestiza que tiene a alguno de ellos como señal de identidad étnico-cultural.

Va de suyo, pues, que el sistema educativo debería ser objeto de una atención reformista mucho más radical que la observada hasta ahora. Él debe constituirse en un núcleo primordial para la construcción de una ciudadanía democrática. Jorge Osorio, el Secretario General del Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL), lo ha planteado certeramente: “Debemos entender la educación para la ciudadanía como una pedagogía de construcción de sujetos, como una teoría de la transformación de sí mismo en actor, como una teoría de la subjetivación, de la penetración del sujeto en el individuo....., pedagogía [que] deberá estar referida tanto a la razón como al sentimiento”. Educar para la ciudadanía democrática conlleva cuatro dimensiones o principios interrelacionados:

1) La racionalización, esto es, la apelación a las instituciones —a la vía institucional— para construir tal ciudadanía mediante “una pedagogía de constitución de sujetos críticos, competentes para hacer valoraciones y emitir juicios políticos”.

2) “La ciudadanía en cuanto espacio de identificación de los sujetos, constitución de autonomía y sentido ético; como ámbito público para el desarrollo de los movimientos y actores sociales”.

3) “La ciudadanía como comunicación y descubrimiento del otro. Esta dimensión cuestiona la idea de la ciudadanía en cuanto totalidad abstracta y se abre al reconocimiento del otro en cuanto un rostro en que se capta el sentido propio de la responsabilidad, de la acogida y del hacer el bien”.

4) La esperanza, en tanto “perspectiva de la utopía, entendida como una instancia ético-crítica” para poder “dar sentido y tensión a las prácticas presentes”. No se trata, dice Osorio, de “una esperanza religiosa, sino de una esperanza ética, de certidumbres relativas construidas desde el ámbito de las virtudes públicas, desde la responsabilidad del sujeto, desde la acción”.<sup>(56)</sup>

Por cierto, la tarea no se agota allí ni es fácil. Pero parece hora de empezar a construir, desde abajo y con cimientos profundos, una nueva manera de vivir en el mundo. Quizás podamos hacerlo a partir de la recuperación de lo que algunos científicos sociales llaman los *terceros lugares*, es decir, aquellos que no son ni el lugar de trabajo ni el hogar familiar y se encuentran a mitad de camino entre uno y otro. Espacios en los cuales la gente pueda encontrarse y conversar, acordar y disentir reconociéndose como iguales y como diferentes. Las sociedades dominadas por el salvajismo de una economía de mercado que tiene a la “mano invisible” como una mano boba incontrolable están privatizando todo: desde las empresas y los lugares públicos hasta el lenguaje (cada vez más de clase). Hay escuelas privadas, barrios privados, clubes privados, ámbitos de distracción, diversión y/u ocio privados, compras privadas (*telemarketing*), transacciones bancarias y comerciales privadas (computadoras y modems mediante)..., todos religiosamente pagos. Ahora bien: “Cuando el mercado invade todo el espacio público y la sociabilidad tiene que ‘retirarse’ a los clubes privados, la gente corre el peligro [advierte Crhistopher Lasch] de perder la capacidad de divertirse e incluso la de llevar las riendas de su propia vida”.<sup>(57)</sup> En ese contexto, entonces, empecemos por recuperar —y exijamos a las autoridades darnos respuestas positivas— plazas, parques, paseos y otros espacios públicos, en primer lugar los abandonados (si es que el costo de recuperar los ya concesionados es difícil de afrontar). Pero también recuperemos —como lugares de encuentro, no de tránsito autista— los bares, las confiterías, los teatros y cines, los clubes deportivos y los centros culturales barriales, las asociaciones vecinales, los medios de transporte colectivo... Y ganemos para “la conversación y la vida cívica” los nuevos lugares, como los *shoppings*. Hagamos de cada lugar de nuestros pueblos y ciudades un ágora para construir una ciudadanía democrática. Descubramos o inventemos un mundo más allá del mercado.

## NOTAS

- (1) Véase, Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press, 1992, obra de la cual existe ahora una versión en español con el título *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- (2) Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México DF, F.C.E., 1992, págs. 112 y 118. Polanyi señala, asimismo, que "la clase trabajadora y la economía de mercado aparecieron juntas en la historia" (pág. 108).
- (3) Robert Castel, *Les métamorphoses de la question social. Une chronique du salariat*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995, págs. 46-47. [Ahora está disponible una versión en español de este excelente libro: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997; en esta edición, la cita, en pág. 46].
- (4) Robert Castel, *Les métamorphoses...*, pág. 48. [En la edición en español, pág. 47].
- (5) Robert Castel, *Les métamorphoses...*, pág. 79. [En la edición en español, pág. 78].
- (6) Robert Castel, "El ocaso de la sociedad salarial", entrevista de Olga Viglicca, en: *Clarín*, suplemento "Cultura y Nación", Buenos Aires, 30 de enero de 1997, pág. 6.
- (7) Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, op. cit., pág. 129. Sen analiza la distinción entre recursos y libertad en los capítulos 2 ("Libertad, logros y recursos") y 5 ("Justicia y capacidad").
- (8) Amartya Sen, *Nuevo examen...*, op. cit., pág. 132.
- (9) En ese sentido, Reyes Mate hace una sugerente aproximación en su artículo "Sobre el origen de la igualdad y la responsabilidad que de ello se deriva", incluido en: Manuel-Reyes Mate (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*, Madrid, Fundación Argentina-Visor Distribuciones, 1995, págs. 77-91. Parte importante de su argumentación se basa en la obra del neokantiano Hermann Cohen, uno de los grandes pensadores del judaísmo moderno, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Cohen, como antes Kant y Rousseau, se plantea el problema de la moralidad de la realidad existente, realidad que se expresa en la pobreza y las desigualdades sociales.
- (10) Manuel-Reyes Mate, "Sobre el origen de la igualdad...", op. cit., pág. 91. El filósofo español acota de inmediato: "Eso es lo que se quiere dar a entender con el primado de la responsabilidad sobre la libertad".
- (11) Una síntesis informativa fue publicada en varios diarios y revistas. Cito de la columna firmada por Marcelo Zlotogwiazda en la revista *Trespuntos*, año I, Nº 2, Buenos Aires, 17 de julio de 1997, pág. 13.
- (12) Datos provenientes del artículo "Inequality", en: *The Economist*, november 5, 1994. Para un tratamiento académico del incremento de la desigualdad, puede verse Torsten Person and Guido Tabellini, "Is Inequality Good for Growth?", en: *American Economic Review*, june, 1994.
- (13) Datos tomados de Roberto P. Guimaraes, "El desarrollo social. Opciones y obstáculos", y R. Maldonado, "La distribución del ingreso: termómetro de la inequidad", ambos en: *Notas de Prensa*, Santiago de Chile, Comisión Sudamericana de Paz, julio-setiembre, 1994. Para 1996, CEPAL, *La brecha de la equidad*, Santiago de Chile, 1997.
- (14) Piotr Sztompka, *Sociología del cambio social*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pág. 305.
- (15) Esta proposición contraría las teorías de la privación —la más importante de la cual es la de la privación relativa, formulada por James Davies y, sobre todo, Ted Gurr—, según las cuales la miseria alimenta la revuelta.
- (16) Quede claro que no estoy postulando una transposición mecánica del razonamiento de La Boétie, quien tenía presente a los siervos del feudalismo europeo, a la interpretación del quietismo de los pobres del capitalismo neoconservador salvaje. Pero sí resalto la pertinencia de su verdadera pregunta: ¿por qué preferimos servir a cualquier poder (amo, tirano, partido, Estado, etc.) a ser responsablemente libres? Formulada así, la pregunta excede el marco de los pobres. El breve texto de este francés que vivió cortamente (1530-1563) —*Le discours de la servitude volontaire*— funda la crítica de la dominación, hoy más acuciante que nunca. Rescatado del olvido por Pierre Clastres y Claude Lefort, en 1976, es posible leerlo en español, en edición de Tusquets, Barcelona, 1980.
- (17) John Kenneth Galbraith, *Una sociedad mejor*, Barcelona, Crítica, 1996 (el mismo año de la edición

original en inglés). Galbraith habla de una sociedad buena (a *good society*), pero el traductor al español (Antonio Desmonts) ha preferido la expresión una sociedad mejor. El título original del libro de Galbraith repite el del previo de Robert Bellah *et al.*, *The Good Society*, New York, 1991, considerado un verdadero manifiesto o programa comunitarista.

(18) *Idem*, pág. 17.

(19) *Idem*, págs. 20-21. Más adelante (pág. 172), Galbraith sostiene que los pobres y los menos afortunados podrían hacer cambiar las cosas "si recurrieran con confianza a las urnas electorales para remediar sus males". Su argumento exige una corrección en los casos de países que, como Argentina, tienen un régimen electoral en el cual el voto es obligatorio (mucho más un deber que un derecho) y en los cuales los pobres también votan y a menudo lo hacen por políticos neoconservadores (o, al menos, que defienden un modelo societal de esta orientación).

(20) No es necesaria demasiada perspicacia para advertir que la misma constatación puede hacerse en nuestro país.

(21) El proyecto fue denunciado por el diario *Clarín* en su edición del 28 de julio de 1997 ("Proponen que los militares controlen estallidos sociales"), pág. 2. La inmediata reacción de los medios y de la oposición política llevó al ministro Jorge Domínguez a calificar al documento como un mero "trabajo intelectual" y a dar marcha atrás (al menos aparente). Véase el mismo diario, edición del 29 de julio, págs. 2-5. Aquí, como en otras cuestiones, lo importante no es el retiro de proyectos de este o parecido tenor (por ejemplo, el de la represión a los periodistas en materia de acceso y difusión de ciertas informaciones), sino el simple hecho de ser considerado "trabajos intelectuales", instalando el tema en la sociedad.

(22) Christopher Lasch, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996, pág. 25.

(23) Una estimulante introducción a esta cuestión puede encontrarse en el ya citado Manuel-Reyes Mate (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia*.

(24) Manuel-Reyes Mate, "Introducción" a: Reyes Mate (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia*, op. cit., pág. 10.

(25) Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996, págs. 11 y 44.

(26) Ángeles J. Perona, "Notas sobre igualdad y diferencia", en: Reyes Mate, ed., *Pensar la igualdad y la diferencia*, op. cit., págs. 42-43.

(27) *Idem*, pág. 36.

(28) Marshall expuso su interpretación inicialmente en *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, reiterándola luego en *Sociology at the Crossroad*, London, Heinemann Educational Books, 1963, que en su posterior edición norteamericana fue publicada con el título *Class, Citizenship, and Social Development*, Doubleday & Company, 1964 (edición de bolsillo), y Anchor Books, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1965 (con una introducción por Seymour Martin Lipset). Esta es la edición que he utilizado. Ahora se dispone de una reciente reedición: T. H. Marshall and Tom Bottomore, *Citizenship and Social Class*, London-Chicago, Pluto Press, 1992 y 1996. Part I: T. H. Marshall, "Citizenship and Social Class"; Part II, Tom Bottomore, "Citizenship and Social Class, Forty Years On".

(29) Michael Mann, "Ruling Class Strategies and Citizenship", en *Sociology*, vol. 21, N° 37, 1987, incluido también en Michael Mann, *States, War and Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1988. Mann es un destacado sociólogo histórico —o sociólogo historiador— autor, entre otros libros, de una obra monumental: *The Sources of Social Power*, vol. I, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, vol. II, *The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 y 1993, respectivamente. Resta publicarse el tercer volumen. (Del primero hay edición en español: *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.*, Madrid, Alianza Editorial, 1991).

(30) Soledad García, "Ciudadanía en España", en: Anna Alabart, Soledad García y Salvador Giner (comps.), *Clase, poder y ciudadanía*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1994, pág. 226.

(31) Aunque la expresión suele encontrarse a menudo en trabajos de ciencias sociales sobre el tema, su cuño original es un fallo de la Corte Suprema de los Estados Unidos.

(32) Esta cuestión está muy bien planteada por el catalán Juan Ramón Capella en *Los ciudadanos siervos*, Barcelona, Editorial Trotta, 1993, a quien sigo aquí; la última cita, entrecomillada, en pág. 140; las itálicas son del autor. Un caso interesante de analizar, en Argentina, es el de la aplicación de la ley N° 24.240, llamada de "Defensa del consumidor", y de su decreto reglamentario (parcialmente) N° 1798/94, de la cual no siempre resulta que el reclamo legítimo del particular damnificado en su derecho es satisfecho adecuadamente, aun cuando el otro particular (sea un individuo o una empresa o firma comercial) pueda llegar a ser sancionado. Esa situación se aprecia muy bien cuando el Estado aplica una multa o impone otro tipo de castigo al infractor, pero el demandante no obtiene la satisfacción de su reclamo (un pago abusivo, un trabajo mal realizado, un servicio de menor calidad del ofrecido y pactado, etc.). La sistemática violación de las leyes y disposiciones de tránsito —en buena medida inobservadas por agentes del propio Estado— ofrece otro formidable campo de análisis sobre la cuestión aquí comentada.

(33) *Idem*, págs. 141-143; las itálicas son del autor.

(34) Esa reacción estuvo ausente cuando comenzaron los crímenes políticos en los años setenta. Un importante indicador del grado de la reacción actual pudo apreciarse, por ejemplo, en los estadios de fútbol durante, al menos, los encuentros disputados inmediatamente después del crimen, como también en el caso de los turistas en las playas de Pinamar, el lugar del crimen.

(35) Norbert Lechner, "Los derechos humanos como categoría política", en: Waldo Ansaldi (comp.), *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad del poder*, Biblioteca de Ciencias Sociales, vol. 14, Buenos Aires, CLACSO, 1986, pág. 95.

(36) Al lector eventualmente interesado en la cuestión me permito sugerirle la lectura de, al menos, dos libros recientes: Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1994, y Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid, Tauros, 1995.

(37) El artículo 6° dice: "Todos los ciudadanos, siendo iguales a sus ojos [los de la ley], son igualmente admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad, sin ningún otra distinción que la de su virtud o su talento". Previamente, el artículo 1° proclama enfáticamente: "Los hombres nacen libres e iguales en derechos y las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común". Antes de 1789, la "Declaración de derechos hecha por los representantes del buen pueblo de Virginia" —una de las colonias insurrectas—, en 1776, ya había señalado, en la Sección 1, la condición natural de los hombres como "igualmente libres e independientes".

(38) Christopher Lasch, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, op. cit., pág. 81; las itálicas son mías.

(39) Para la pertinencia de mantener la distinción entre izquierda y derecha y la validez de ambas expresiones, véase el libro antes citado de Norberto Bobbio.

(40) La cita de Robert Castel, en "El ocaso de la sociedad salarial", pág. 6; la de Lasch, en *La rebelión de las élites...*, pág. 48, y la del párrafo precedente en pág. 32.

(41) La última expresión entrecomillada pertenece a Sheldon Wolin, "Los dos cuerpos políticos de la sociedad estadounidense", en: *Crítica & Utopía. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N° 9, Buenos Aires, mayo de 1983, pág. 83; las itálicas son mías.

(42) He aquí una cuestión de suma importancia, que en los marcos de este artículo sólo señalo. No obstante, quiero recuperar la tan concisa como precisa acotación de Verónica Edwards: "La experiencia histórica en muchos de nuestros países [latinoamericanos] muestra que *no basta con perfeccionar los mecanismos de la democracia representativa para construir ciudadanía*" (en Verónica Edwards y Jorge Osorio (organizadores), *La construcción de las políticas educativas en América Latina: Educación para la democracia y la modernidad crítica en Bolivia, Chile, México y el Perú*, Lima, CEAAL y Tarea, 1995, pág. 46).

(43) Juan Ramón Capella, *Los ciudadanos siervos*, op.cit., pág. 127; itálicas del autor.

(44) Marco Martiniello, "Inmigración y construcción europea: ¿Hacia una ciudadanía multicultural de la Unión Europea?", en: Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Ortega y Gasset, Fundación "La Caixa", 1995, pág. 237.

- (45) George Ritzer, *The Macdonaldization of Society*, Pine Forge Press, 1993. Hay traducción al español (Barcelona, Ariel, 1996).
- (46) Emilio Lamo de Espinosa, "Fronteras culturales", en: Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, Estados, ciudadanos...*, op. cit., págs. 72-73.
- (47) Ricardo Zapata Barrero señala que la construcción de una teoría normativa de la ciudadanía —articulada con la de las teorías normativas de la justicia y de la democracia— debe tener en cuenta, entre otras, por lo menos dos premisas: 1) la ciudadanía sólo es realizable a partir del reconocimiento de autonomía de la persona como una capacidad básica de ésta, y a la cual le otorga la calidad de "condición necesaria para satisfacer valores democráticos como la libertad, la igualdad, la responsabilidad, el bien compartido, y para engendrar formas de vida, utopías particulares, sentido de la solidaridad y de la comunidad...; un ciudadano no autónomo no puede ser considerado como un ciudadano democrático". 2) La ciudadanía es un triple elemento: a) "homogeneizador del pluralismo social y político de nuestras democracias"; b) "universal y consensual de las particularidades conflictivas necesarias para una democracia"; c) "unificador y respetuoso de la diversidad". Véase su artículo "Hacia una teoría normativa de la ciudadanía democrática", en: *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, II época, N° 59, Madrid, primavera 1995, págs. 77-90.
- (48) Véanse, por ejemplo, Derek Heater, *Citizenship. The civic ideal in world history, politics and education*, London and New York, Longman, 1990; Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1996; Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, Estados, ciudadanos...*, op. cit.; Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, F.C.E., 1993. Una perspectiva latinoamericana (o sobre América Latina) puede verse en Elisabeth Jelin y Eric Hershberg (coordinadores), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996.
- (49) Véase, por ejemplo, "Amankaya Wiñay dejó de ser indocumentada", en: *La Nación*, Buenos Aires, 21 de noviembre de 1996, pág. 22. El mismo diario se ocupó del caso en otras dos ediciones anteriores.
- (50) Información sobre este grotesco y abominable acto de intolerancia y discriminación puede encontrarse en Clarín, Buenos Aires, 24 de diciembre de 1996, págs. 36-37.
- (51) La espontánea y sincera declaración del gobernador tuvo trascendencia en los medios de comunicación masiva, mereciendo repudios varios. Tomo la noticia de Clarín, 1° de febrero de 1997, Suplemento Espectáculos, pág. 20, columna "Replay", nota "Cámara oculta mapuche".
- (52) Según Clarín, 25 de enero de 1997, Suplemento Espectáculos, pág. 20, columna "Replay", nota "Prejuicio perfecto".
- (53) Véanse los diarios del 3 y 4 de julio de 1997. Una semana después de conocerse el proyecto, uno de los autores (Pascual Rampi), señaló que, "por un pedido expreso del Presidente y tras haber acordado con el Ministerio del Interior, eliminaremos la cláusula que tanta polémica originó". En la misma ocasión, un reportaje realizado por el periodista Martín Dinatale, el diputado argumentó que el proyecto no premiaba la delación de los inmigrantes ilegales, sino la denuncia de empleadores de inmigrantes ilegales. Véase "Eliminarán sólo el artículo de declaración de inmigrantes ilegales", en: *La Nación*, 10 de julio de 1997, pág. 5.
- (54) Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., págs. 165-166 y n. 10.
- (55) Una interesante aproximación a esta cuestión puede encontrarse en Miquel Siguan, "Las lenguas de la construcción de Europa", en: Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, Estados, ciudadanos...*, op. cit., págs. 108-126.
- (56) Jorge Osorio, "Políticas educativas y pedagógicas: en busca de un nuevo paradigma", en: Verónica Edwards y Jorge Osorio (organizadores), *La construcción de las políticas educativas...*, op. cit., págs. 33-34.
- (57) Christopher Lasch, *La rebelión de las élites*, op. cit., pág. 114.