

I. Las transformaciones del lazo social

Bernardo Sorj
Danilo Martuccelli

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SORJ, B., and MARTUCCELLI, D. Las transformaciones del lazo social. In: *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, pp. 1-70. ISBN: 978-85-7982-079-3. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

I. LAS TRANSFORMACIONES DEL LAZO SOCIAL

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de la importancia de las divisiones sociales y culturales, y de las desigualdades, América Latina fue durante mucho tiempo pensada como poseyendo una forma particular de cohesión social asentada alrededor de la forma en que construyó el lazo social. Lo propio de este tipo de lazo social fue una tensión estructural entre la jerarquía y la igualdad (Martuccelli, 2002). En una concepción ingenuamente evolucionista, éste aparecería como instituyéndose a medio camino entre la “comunidad” y la “sociedad”, pero en verdad, se trató de una experiencia innovadora, surgida dentro de un contexto particular de expansión del capitalismo y de formación de las sociedades modernas. A diferencia de una aspiración más homogénea hacia la interacción igualitaria y su ideal de horizontalidad, en un régimen dual de este tipo los individuos no cesaban simultáneamente, por un lado, de mostrar una aspiración igualitaria y de afirmación de la autonomía individual, y por el otro, de corroborar la permanencia “natural” de elementos jerárquicos y de dependencia personal. Así los países de América Latina construyeron desde su independencia formas originales de jerarquía e igualitarismo, de individuación y dependencia.

Sin referencia a un status aristocrático heredado o meritocrático, la jerarquía se sustentaba sobre todo en el poder económico y político, en tanto que el individualismo se expresaba más a través de la transgresión de la norma que por la afirmación de los derechos individuales afirmados en la constitución y en los sistemas

legales. Este fue un universo de ambigüedad, que la rica literatura latinoamericana describió admirablemente, en particular en relación al mundo rural y que el tango “Cambalache” proyectó, en la primera ciudad cosmopolita de la región, para el mundo urbano.

Sin ser exclusivo a la América Latina, esta forma de lazo social tuvo una fuerte vigencia tanto práctica como imaginaria en el continente (a tal punto fue alrededor de esta tensión que no ha cesado de pensarse la herencia de las experiencias de la conquista y la colonización). Sin embargo, si bien se trató de un modelo que puede ser visto como producto de una mezcla de tensiones estructurales, no fueron simples adaptaciones funcionales a las demandas contradictorias de individuación y jerarquía. Ellas representan formas originales y creativas de sociabilidad, estilos de ser y de relacionarse que son valorizadas en cuantos trazos de identidad nacional y que en cada país adquirieron perfiles propios, a las que Darcy Ribeiro denominó “nuevas formas civilizatorias”.

Nada expresa mejor la fuerza de este modelo que el hecho que a pesar de la tensión que lo constituye, haya podido servir como suposición sobre la cual se asentó una concepción auto-sostenida del lazo social. Todas las relaciones sociales fueron marcadas por su impronta. Las relaciones jerárquicas en el mundo del trabajo por supuesto (y esto tanto en el ámbito de las relaciones de padrinazgo como en las más modernas relaciones laborales en el sector formal y en el sindicalismo), las relaciones entre los géneros y las generaciones, o entre los grupos étnicos –sobre todo–, a lo cual habría que añadir las interacciones que podían producirse en el ámbito público y ciudadano, sin olvidar, obviamente, los elementos propiamente religiosos y tradicionales que lo sustentaban simbólicamente.

En todas ellas, había un juego específico por el cual se construiría el futuro. En todas las relaciones se trataba de lograr, en un solo y mismo movimiento, preservar a la vez una cierta verticalidad jerárquica y al mismo tiempo avanzar en el establecimiento de relaciones más horizontales e igualitarias. Por lo general, esta tensión fue resuelta por una mezcla entre momentos

de cordialidad y procesos de fuerte y visible subordinación, generalmente con rasgos paternalistas (Nugent, 1998). Extrañamente, este lazo social dual se vivió como siendo estable y sólido, y al mismo tiempo como estando permanentemente en jaque y en transformación. Las relaciones sociales bañaban en una tensión interactiva sorda, a través de la búsqueda de una convivencia constante entre el abuso abierto y el desafío taimado. Detrás del respeto aparente de la jerarquía, se escondían en verdad una miríada de actitudes de cuestionamiento cotidianos.

A pesar de la diversidad nacional y regionales que tomó este modelo, lo importante es que esta sociabilidad teñida de elementos contradictorios a la vez de domesticidad asumida y de igualdad anhelada dio lugar a un lazo social que se percibió, durante mucho tiempo, como siendo particularmente sólido. Repitémoslo: si la cohesión social fue un problema en América Latina, lo fue esencialmente bajo la doble amenaza paradójica de la “barbarie” (el miedo de su rompimiento por los sectores populares) y la “civilización” (el individualismo y el contractualismo impulsado por sectores de las elites). Era en el entre-medio, ahí donde cada uno guardaba su lugar “natural”, que la sociedad era posible.

Evidentemente, las variantes nacionales son considerables. En ciertos países o regiones, el lazo social se encuentra más o menos a equidistancia de estas dos exigencias, como es el caso en Brasil, donde la vida social se desarrolló en medio de una ambigüedad irreductible (Da Matta, 1978; Buarque de Holanda, 2006), por lo menos hasta recientemente (Sorj, 2000). En otros, por el contrario, el vínculo social se inclina de preferencia hacia formas verticales (los países andinos), y en ellas la presencia de un “doble código” en las relaciones sociales permite a la vez la expresión de la discriminación y el desafío (PNUD, 2000). A veces la tensión se inscribe en un marco que, a pesar de ser esencialmente igualitario, presenta aún, como en Argentina, elementos jerárquicos. Aquí el famoso, “usted no sabe con quién está hablando” ante el cual, incluso la respuesta “¿y a mi qué me importa?” señala bien la tensión en la que se inscribe la relación social (O’Donnell, 1984). Finalmente, en países como Chile o

Uruguay, tiende a acentuarse, en todo caso como ideal relacional, la importancia del respeto de la ley y de la norma (Araujo, 2006).

Esta equidistancia relativa entre la igualdad y la jerarquía, entre individualismo y lazos de dependencia personal, fue transformándose en el transcurso de la historia latinoamericana, con la creciente urbanización y educación de la población, el impacto de los movimientos de los trabajadores y las ideologías socialistas, los sistemas de comunicación y el desarrollo de las grandes metrópolis con su anonimato y sub-culturas. Pero si las sociedades latinoamericanas mostraban una capacidad enorme de cambiar y simultáneamente mantener sus rasgos ambiguos, en las últimas décadas los equilibrios se erosionan aceleradamente y ceden el paso progresivamente, pero sin duda sin posibilidad de retorno, a un incremento de las demandas de igualdad y de individuación.

América Latina vive en la actualidad un proceso activo de democratización (de demandas de igualdad e individuación) en *todas* las relaciones sociales. La horizontalidad del lazo social se convierte, por doquier, en una exigencia central. Las razones son múltiples y van desde el aporte indudable que le reviene a la expansión de la educación o a los medios de comunicación, a la consolidación de un anhelo igualitario transmitido por la ciudad, a la afirmación del discurso de los derechos humanos como el campo semántico dominante, al movimiento feminista y la afirmación cultural de las mujeres, las minorías étnicas o los jóvenes, sin olvidar, por supuesto, los efectos producidos –como lo veremos en un capítulo ulterior– por la cultura de consumo de masas y los cambios políticos. Aquí deben también ser incluidos tanto las recientes luchas por la democratización como el nuevo modelo económico que, al enfatizar el papel del mercado en la generación de riqueza y la responsabilidad fiscal, aumentó la conciencia de que los ciudadanos son la fuente de los recursos del Estado, deslegitimando el universo de relaciones clientelistas sustentados en un Estado cuya áurea pasaba encima de la sociedad. *Se trata de una de las grandes transformaciones que ha conocido el continente en su historia.*

Esta verdadera y profunda revolución democrática no se expresa esencialmente empero, al menos por el momento, a nivel

de las instituciones. Como lo veremos, el sistema político es incluso particularmente frágil en ciertos países, y la irrupción de este anhelo democrático desestabiliza más de una de nuestras instituciones. De ahí, la dificultad de todos aquellos que, centrándose en esta esfera, no logran asir la importancia del cambio en curso. Por el momento, esta democratización comienza y muchas veces termina en los individuos –en sus expectativas y en sus iniciativas. Es sin lugar a dudas insuficiente, y a falta de una inscripción y traducción institucional, es grande el riesgo de que estos factores terminen incidiendo negativamente sobre la cohesión social y en la estabilidad de las democracias, Pero en el momento actual, cómo no subrayarlo, son también la promesa de otra cohesión social más democrática y horizontal.

En todo caso, el resultado de esta revolución democrática silenciosa no se hace esperar. Las transformaciones son visibles en muchos ámbitos sociales, comenzando por las relaciones de género (como tan justamente se ha insistido en las últimas décadas y razón por la cual, en este trabajo, le daremos menos atención), como por la revolución de expectativas, y su paradójica fuerza igualitaria, que ha producido el consumo en los últimos lustros.

En lo que sigue, esbozaremos las principales consecuencias de esta transformación del lazo social en la religión, en las relaciones inter-étnicas o raciales, en las dinámicas urbanas, en la cultura y el imaginario transmitido por los medios de comunicación y en la emigración. En todos ellos, como lo veremos, se hace patente, incluso de manera disímil y a veces hasta contradictoria, la afirmación de un deseo creciente de igualdad. Proceso que engendra lecturas ambivalentes. Por un lado, esta exigencia igualitaria –cuyos principales portadores son hoy en día los actores individuales – desestabiliza las antiguas relaciones sociales y el peso que en ellas recaía hacia la jerarquía. Desde este punto de vista, el lazo social deja de ser ese ámbito de co-presencias desde el cual era posible pensar la cohesión social como auto-sosteniéndose. Por el otro lado, este proyecto igualitario reclama, más allá de nuevos espacios institucionales o contractuales, la formación de una nueva sociabilidad entre individuos, más horizontal y menos abusiva que la que el continente conoció hasta un pasado muy próximo.

2. RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD⁴

En América Latina la religión, o quizás mejor, la religiosidad, constituyen posiblemente la principal fuente de seguridad ontológica, apoyo moral y esperanza, en particular de los grupos más pobres de la población. Difícilmente podría entenderse la capacidad de soportar adversidades, mantener padrones éticos, confiar en un futuro mejor, si no nos referimos a las creencias religiosas. Pero por lo general se trata de formas de religiosidad particulares, esto es creencias que sustentan a los individuos en versiones personalizadas (la protección de un cierto santo, de una forma de marianismo, de formas muchas veces sincréticas o híbridas) más que de participación activa y obediente a las formas y poderes institucionalizados. El catolicismo, la religión hegemónica del continente impuesta a los indígenas y esclavos africanos, demostró una enorme capacidad de absorción y sincretismo con los cultos locales, a pesar de los esfuerzos de represión y extirpación que estuvieron presentes, y, en forma más tenue, persisten. Aspecto vernáculo de la religiosidad en América Latina, el tradicional sincretismo religioso entre cultos es hoy en día, empero, objeto de una nueva vuelta de tuerca: si antaño fue animado casi exclusivamente desde lógicas de grandes grupos sociales, la reelaboración espiritual es cada vez más objeto de recomposiciones que tienden a individualizarse.

La religión institucional y la religiosidad latinoamericana se constituyen en fuente fundamental de la cohesión social no sólo por su papel como soporte individual sino también por su lugar en la construcción de la cultura y la política. Como su misma acepción etimológica lo recuerda, la religión (“religare”) es un poderoso factor de ligamento en las sociedades latinoamericanas. La base cultural de la América mestiza se sustenta, aún hoy en día, en las formas de religiosidad popular que mezclan cristianismo con creencias y ritos ancestrales sean de origen quechua, mapuche o mayas, pasando por una variedad de cultos africanos. En las iglesias católi-

⁴ Esta sección se basa en Ari Pedro Oro, “Religião, coesão social e sistema político na América Latina”.

cas y en las plazas o en las playas (donde en el pasaje del año millones de personas ofrecen ofrendas a Iemanjá) la mezcla de tradiciones creó un fenómeno cultural único de un substrato religioso común en el cual conviven, en forma muchas veces pacífica, las más diversas versiones y tradiciones.

Esta convivencia particular con la diversidad fue acompañada por otro proceso virtuoso que es la secularización exitosa de las relaciones entre Iglesia y Estado. Sin duda no se trata de un proceso homogéneo, como lo atestan las Cristiadas en los años 20 del siglo pasado en México, que mató más gente que la Revolución en la década anterior, o la fuerte presencia de la jerarquía de la iglesia católica en la política argentina durante el siglo XX, pero en general las sociedades latinoamericanas no tuvieron guerras religiosas y la separación entre la Iglesia y el Estado, y la secularización de la política se encuentran bien establecidas.

En las últimas décadas este universo se ha transformado, con la presencia creciente de iglesias evangélicas, muchas de ellas originarias de la región, que han demostrado una enorme capacidad de proselitismo y de emprendedorismo, implantándose en otros continentes y creando imperios de comunicación. Junto con la presencia creciente de los cultos evangélicos, en particular en las clases populares, tenemos la diseminación de religiones “orientales”, movimientos espirituales y de autoayuda, en particular entre las clases medias. Surgen así fenómenos nuevos, como la presencia masiva de “blancos” en los cultos afrobrasileños o del predominio evangélico entre los indios mexicanos y guatemaltecos. Esta transformación se sustenta en la erosión de la tradición como fuente de formación de la identidad y la consecuente transferencia a cada individuo de la definición de lo que sea su identidad religiosa.

Es este movimiento en su conjunto, y con todas sus aristas, que es preciso tener en cuenta a la hora de evaluar el rol que le reviene a la religión en la cohesión social de nuestros países. Es la razón por la cual, en lo que sigue, desarrollaremos un razonamiento circular. Partiremos en un primer momento de la vitalidad de la afiliación religiosa a fin de subrayar al mismo tiempo la vigencia y la fuerza de la religión católica y la diferenciación

religiosa creciente, antes de interesarnos en los resortes de las relaciones entre el Estado y la religión, y en el rol político de éstas. Es solamente, una vez presentado aunque sea rápidamente, este conjunto de factores, cómo nos será posible en la última sección extraer las consecuencias que se infieren para la cohesión social en democracia.

El universo de afiliaciones religiosas

En América Latina, históricamente y en el presente, hablar de religión es referirse sobre todo al cristianismo. En efecto, el cristianismo está impregnado en las sociedades latinoamericanas; integra el tejido social cotidiano del sub-continente, puesto que un buen número de eventos y de actividades colectivas, de ferriados nacionales, regionales y locales, así como la ostentación de símbolos religiosos aún en espacios públicos, se inscriben, en buena medida, dentro de su tradición y son pautados por su calendario litúrgico. Pero, más allá del cristianismo, en las sociedades latinoamericanas son reproducidas otras prácticas rituales, asociadas a las religiones populares, de trances mediúnicos, esotéricos, neo-paganos y otros, todos ellos configurando una territorialidad sagrada particular, compuesta de los tradicionales espacios sagrados (iglesias, templos, centros, oratorios, capillas, locales de peregrinación y romería, cementerios), pero también de espacios privados que cumplen una función religiosa. Tal es el caso de las viviendas de curanderos y rezadores, de pastores de pequeñas iglesias pentecostales, de líderes o miembros de agrupaciones evangélicas “iglesias en célula”, de centros mediúnicos, espiritistas, o terapéuticos, de grupos de oración carismáticos y de meditación.

Ahora bien, puede sostenerse, en la estela de Maurice Halbwachs, que todas las celebraciones y rituales religiosos, incluyendo las fiestas, así como toda la geografía religiosa mencionada, se constituyen en importantes momentos de fortalecimiento de la memoria religiosa colectiva, pero, al mismo tiempo, de atracción de personas, contribuyendo a la integración social y, así a la cohesión de los grupos sociales. O sea, más allá de fortalecer los

universos simbólicos compartidos colectivamente, las prácticas religiosas y los espacios sagrados se desempeñan también como espacios de agregación social, de fortalecimiento de los lazos sociales. El aspecto integrador de la religiosidad latinoamericana también aparece en las innumerables prácticas asistenciales – en los ámbitos: educacional, de la salud, atención a los huérfanos, ancianos, sin-techo, pobres, migrantes, desfavorecidos en general– promovidas por diversas asociaciones religiosas, muchas veces en asociación con los poderes públicos, buscando la promoción de la solidaridad social y la solución de los problemas de los más necesitados.

El análisis de las identificaciones religiosas vigentes en veinte países latinoamericanos estudiados revela que el catolicismo y el cristianismo continúan teniendo las tasas más altas. De hecho, el catolicismo reúne hoy 79% de las auto-identificaciones religiosas al mismo tiempo en que se presenta como la institución en la cual los latinoamericanos tienen mayor confianza. Inclusive, según el Latinobarómetro, el grado de confianza aumentó de 62% para 71%, entre los años 2003 y 2004.

Las iglesias evangélicas alcanzan el 12% de las identificaciones religiosas de los latinoamericanos, cerca del 70% de ellas son del segmento pentecostal. Guatemala, con 39% de la población, y Honduras, con 28,7%, aparecen como los países más evangélicos del continente. Así, en la actualidad, en esa región, catolicismo y cristianismo no son más sinónimos, como otrora. Sin embargo, el conjunto del campo cristiano alcanza 91% de las identificaciones religiosas de los individuos latinoamericanos. Los reducidos porcentajes restantes son completados por las religiones mediúnicas (afroamericanas, espiritistas, ayahuasqueras), orientales, judaica, místico-esotéricas y sin religión.

La extraordinaria expansión del pentecostalismo constituye uno de los fenómenos religiosos más importantes de los últimos treinta años en América Latina. De origen norte-americano, pero poseedor de una importante capacidad de adaptación a las realidades religiosas, sociales y culturales del sub-continente, el pentecostalismo se abrió en dirección a las diferentes capas sociales, aunque los más pobres y desfavorecidos de las áreas

urbanas compongan su clientela predominante. Por ser una religión conversionista, ella incide profundamente sobre las subjetividades de sus fieles que tienden a adoptar un nuevo estilo de vida y encontrar un nuevo sentido a la existencia. Aunque eso ocurra en grado variado según las exigencias de cada iglesia, la mayoría de ellas defiende un comportamiento puritano de sus fieles que implica la abstención de los “placeres del mundo”, como el cigarro, la bebida alcohólica y las fiestas profanas, y una nueva moral que predica la condena del aborto, del adulterio y de la homosexualidad, todo esto participando de una ruptura simbólica con el “mundo”.

Entre los varios efectos resultantes de la condición de pentecostal –originario o convertido– se destacan ciertas eficacias terapéuticas, la superación del alcoholismo, de la droga, de una “ética de la familia y del trabajo” asociadas al ahorro y la valoración del éxito y de ganar dinero con “la ayuda de Dios”, todo lo cual produce algún cambio en las relaciones de género y en un nuevo estilo de sociabilidad. Las redes sociales relacionadas a la iglesia se transforman en una importante fuente de información sobre oportunidades de empleo, inclusive en el exterior, donde muchas veces católicos se “convierten” al pentecostalismo para aproximarse a las iglesias pentecostales donde se reúnen sus compatriotas y donde se tejen redes de solidaridad.

Este último ítem es importante: la práctica religiosa pentecostal, pero no sólo ella, no se restringe a la esfera de la subjetividad; también se proyecta en la vida cotidiana con implicaciones sociales, generando solidaridad y siendo portadora de sentido y de identificación colectiva. En muchos casos sin embargo este aspecto mundano y extremadamente moderno en el uso de medios de comunicación va asociado a una visión externa negativa por la demanda sistemática del diezmo que permitió, en ciertos casos, el enriquecimiento de pastores que amasaron verdaderas fortunas. Estos aspectos, aunque estén presentes en algunas denominaciones, no puede oscurecer la enorme importancia que, en muchos países, el ascenso de los grupos pentecostales han tenido en el disciplinamiento e integración de los sectores pobres de la población.

Cuadro religioso de los países latinoamericanos

Países	Católicos (%)	Evangélicos (%)	Otros (%)	No-religiosos (%)
Argentina	88	8	2	2
Bolivia	93	7		
Brasil	73,6	15,4	3,6	7,4
Chile	89	11		
Colombia	81,7	15	1,4	1,9
Costa Rica	76,3	15,7	4,8	3,2
Cuba	40	3	7	50
El Salvador	83	17		
Ecuador	94	3	3	
Guatemala	60	39	1	
Haití	80	16	3	1
Honduras	60,3	28,7	11	
México	88	7	5	
Nicaragua	72,9	16,7	1,9	8,5
Panamá	85	15		
Paraguay	90	10		
Perú	88	8-10	1-2	
República Dominicana	95		5	
Uruguay	52	2	11	35
Venezuela	96	2	2	

Elaborado por A. P. Oro, Op. Cit, a partir de, Fuentes: Ministère des Affaires Etrangères – France, <http://www.diplomatie.gouv.fr/>, CIA – The World Fact Book, <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/fields/2122.html>, US Department of State, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2001/5594.htm>, apud Ari P. Oro, op.cit.

Las *otras* religiones que constan en varios países latinoamericanos son el islamismo, el judaísmo, las religiones indígenas, las religiones orientales, las religiones afroamericanas (Candomblé, Umbanda, Santería, Vudú, etc.), las espiritistas y un conjunto de religiosidades que la literatura denomina “religiones populares” y

prácticas “místico-esotéricas” o de “nuevos movimientos religiosos”. Se trata de religiones minoritarias, desde el punto de vista político y demográfico, algunas experimentando una cierta disminución de fieles (afroamericanas), otras recurriendo a los sincretismos como estrategia para mantenerse en cuanto religiones relativamente autónomas (espiritistas, orientales y, claro, también las afroamericanas) y, finalmente, otras alcanzan más seguidores (místico-esotéricas) pero, dado su bajo porcentaje, resultan estadísticamente insignificantes en el conjunto del campo religioso.

Religión y Estado

Si bien el análisis de las relaciones entre religión y política en América Latina muestra una variedad de relaciones entre Iglesia, Estado y sociedad, la presencia de lo religioso en el espacio público en la mayoría de los países, e incluso en la instancia política en algunos de ellos, estaría mostrando que las sociedades y culturas latinoamericanas serían poseedoras de una lógica que admite, tolera y reconoce la religión y las religiosidades en cuanto instancias de movilización e instituyentes de lo social, a diferencia de las modernas repúblicas europeas secularizadas donde rige la tendencia a la restricción de lo religioso a la esfera de la subjetividad y de lo privado.

Consecuentemente, en América Latina la religión constituiría todavía hoy una instancia de producción y/o reproducción de cohesión social –al lado de otras que se desempeñan con ese mismo sentido– y de incidencia en el campo político, aunque esto ocurra de forma diferente según los países y las religiones. En algunos casos incluso, según ciertos estudios, la conexión entre lo religioso y lo político sería tan estrecha que sus fronteras se volvieron porosas.

La diversidad de las relaciones institucionales entre Iglesia y Estado en América Latina aparece en el análisis de las constituciones nacionales, que revelan la existencia de tres ordenamientos jurídicos diferentes: países que adoptan el régimen de Iglesias de Estado (Argentina, Bolivia y Costa Rica, obviamente en todos ellos se trata de la Iglesia Católica); países que sustentan la separación Igle-

sia-Estado, con dispositivos particulares en relación a la Iglesia Católica (Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Perú, Paraguay y Uruguay); y países que adoptan el modelo de separación Iglesia-Estado (México, Haití, Honduras, Nicaragua, Cuba, Colombia, Venezuela, Ecuador, Brasil y Chile).⁵

Regímenes de relaciones Iglesia-Estado en América Latina

Poseen Iglesias de Estado	Dios en la Constitución	Separación Iglesia-Estado con algún privilegio para Iglesia Católica	Dios en la Constitución	Separación Iglesia-Estado	Dios en la Constitución
Argentina	Sí	Guatemala	Sí	Venezuela	Sí
Bolivia	Sí	El Salvador	Sí	Ecuador	Sí
Costa Rica	Sí	Panamá	Sí	Honduras	Sí
		Perú	Sí	Nicaragua	Sí
		Paraguay	Sí	Brasil	Sí
		República Dominicana	No	Colombia	No
		Uruguay	No	Chile	No
				Cuba	No
				México	No
				Haití	No
TOTAL 3	S = 3 N = 0	7	S = 5 N = 2	10	S = 5 N = 5

⁵ En muchos países de Europa occidental, la religión tiene una vinculación mucho más fuerte con el Estado que en América latina. En Irlanda todas las escuelas dirigidas por la Iglesia católica son subvencionadas por el gobierno. También en Holanda las religiones participan en la oferta de educación pública. En Inglaterra, por supuesto, la Iglesia es nacional-anglicana sin mencionar Rusia con su fuerte aproximación entre el Estado y la Iglesia ortodoxa rusa.

Al menos la mitad de los países latinoamericanos se presenta, por lo tanto, legalmente como estados laicos, modernos y liberales, que se proponen adjudicar un mismo status jurídico a todos los grupos religiosos, al conceder un tratamiento isonómico a todas las organizaciones religiosas y al asegurar la libertad de creencias a todos los ciudadanos. Todo esto, sin embargo, como se sabe, constituye más un ideal a ser alcanzado que una realidad observada pues la presencia del catolicismo atraviesa la cultura.

La diversidad de las relaciones entre Iglesia y Estado, entre religiosidad y política, y a nivel de las representaciones acerca de la religión, aparece claramente en el análisis de cinco países latinoamericanos, a partir de datos obtenidos esencialmente entre las capas populares. Brevemente, se nota que en el imaginario popular argentino tiene vigencia una asociación entre religión y nación; la religión católica siendo considerada un bien “nacional”. Además, el cristianismo de muchos argentinos es práctico y su práctica es política, es decir, busca incidir en el orden social, revelando así, que en ese país representaciones políticas y religiosas se encuentran y se asocian. Semejante aproximación de los imaginarios políticos y religiosos es también observable en Brasil, donde se expresa en lenguaje político lo que se cree en el plano religioso e, inversamente, se manifiesta en términos religiosos la manera como se ve la organización política de la sociedad. Además, en ambos países lo religioso –oficial o no– conduce a una interacción colectiva debido al fuerte aspecto ritualista de las prácticas religiosas y de las redes sociales y asistencialistas que ellas engendran.

La situación es, en parte, diferente en México, donde la impregnación tanto de los imaginarios religiosos instituidos como de los imaginarios políticos es débil, sobre todo en las capas desfavorecidas, lo que indica la existencia de una desconfianza social tanto en relación a lo religioso como a lo político. En este sentido, Venezuela se encuentra en el lado opuesto al de México, ya que en aquel país es elevada la credibilidad en las religiones y la confianza depositada en las instituciones políticas y en el Estado. Así, no por casualidad, Venezuela es uno de los países más católicos de América Latina y más sensibles a un discurso político que moviliza imágenes y símbolos religiosos. La situación de Uruguay es próxima a la de México, aunque el país rio-

platense tenga sus propias peculiaridades ya que pasó de un largo y profundo proceso de laicización, que se caracterizó por la “desca-
tolicización” de todo los símbolos religiosos en el ámbito público, a una relación más reciente de reconfiguración del espacio público que hoy admite, en forma limitada, símbolos y prácticas religiosas.

Religión y política

En América Latina la religión no solamente integra la cultura y frecuenta el espacio público sino también cumple un papel de agregación social. En realidad, frecuentando la escena pública, la religión también se aproxima a lo político, siendo esta relación bastante variada según los países y las instituciones religiosas. Históricamente fue sobre todo la Iglesia Católica quien más se aproximó a lo político, y ello a través de las más variadas tendencias ideológicas. Sin embargo, recientemente, fruto de la resolución de su cúpula, la Iglesia tiende a retirarse de lo político, excepto cuando está en juego la defensa de principios ético-religiosos considerados fundamentales (tema del aborto, uso de anticonceptivos) o de los derechos humanos. La doctrina social de la Iglesia debería ser la fuente inspiradora de la Iglesia y de los políticos católicos en la búsqueda de la justicia social y en la defensa de los derechos humanos.

Diferente es la situación de los evangélicos y su relación actual con la política en algunos países latinoamericanos (Brasil, Chile, Guatemala, Perú), donde algunos movimientos, sobre todo pentecostales, se insertan de tal manera en lo político institucional que los partidos no pueden dejar de considerarlos.

Escudados en razones de orden simbólico-discursivo (buscar exorcizar el “demonio” que impera en la política y que acarrearía, por ejemplo, la corrupción y los desvíos de fondos públicos) y de orden práctico (recibir institucionalmente beneficios), los evangélicos, sobre todo los pentecostales, asumen algunas características de la cultura política latinoamericana, como la acción política “en nombre de las bases” y el clientelismo político. Procediendo de esta manera, los pentecostales reproducen en la política un modelo de acción que ponen en práctica cotidianamente en el ámbito religioso –donde prevalece una gran competencia en razón del “mer-

cado religioso” que se instaló en América Latina. La principal consecuencia de este “mercado” es la casi imposibilidad que tienen las religiones de volverse instituyentes de lo político, salvo, como lo hemos indicado, en algunas cuestiones específicas de orden moral. Este hecho apunta en dos direcciones. La primera deja sin efecto las sospechas de que estaría sucediendo en América Latina un intento “fundamentalista” de “religiosización” de lo político; la segunda invita a considerar que las iglesias se vuelven, hasta cierto punto, espacios de aprendizaje político sin constituir una amenaza o una descalificación para la democracia.

Religión, democracia y cohesión social

En las sociedades latinoamericanas la religión continúa siendo pues uno de los aspectos ineludibles de la vida social, en grados variados según la mayor o menor densidad de la cultura religiosa vigente en cada país. O sea, la tendencia predominante en América Latina es que las creencias no se limitan a la esfera de la subjetividad. Ellas no son exclusivas del orden del creer. Se inscriben también en el orden de la experiencia y de la acción. Por eso, son compartidas colectivamente y alcanzan la escena pública mediante prácticas ritualistas producidas por cada una de las religiones, independientemente de su condición jurídica o institucional. De ese modo, las religiones producen no sólo pertenencias simbólicas, sino también vínculos sociales, ambos decisivos para la configuración del sentido de cohesión social. Tal sentido, sin embargo, acompaña y ocurre paralelamente a otras prácticas, instituciones e instancias sociales, que también se desempeñan con ese significado, en diversos grados según los grupos sociales y sus circunstancias, como la familia, la política, la escuela, el arte, el deporte, la ciencia, las instituciones, etc.

Esto es, en América Latina, a raíz de sus peculiaridades históricas y culturales, no se reproduce el modelo republicano secular europeo, construido sobre la separación casi radical entre la instancia privada (en la cual se inserta la religiosidad) y la pública (en la que impera lo político), a pesar del mantenimiento de relaciones institucionalizadas diversas. En la región, las relaciones entre esfera pública y esfera privada, y entre política y religión, son marcadas

por atravesamientos, pasajes, aproximaciones y compensaciones mutuas, lo que implica la posibilidad y/o la existencia de una democracia que debe tomar en cuenta –o que difícilmente puede pasar por alto– el campo religioso en general y las instituciones religiosas en particular. En los cinco países mencionados, de una forma u otra, religión y política se relacionan entre sí. Ellas se asocian, en Argentina; se recubren, en Brasil; se separan y reconocen mutuamente, en Uruguay; se aproximan a través de una visión inmanente de lo político y de lo religioso, en México; se aproximan por una visión trascendente de lo religioso y de lo político, en Venezuela. Por lo tanto, en América Latina, la religión no constituye un elemento exclusivo de la vida privada de los individuos. Estos la conducen al espacio público, incidiendo sobre las sociabilidades e interaccionando con las demás instancias sociales, y también con la política.⁶

Pero las continuidades, esconden importantes rupturas. Sobre todo si tomamos en cuenta el impacto político que la religión nunca ha cesado de tener en el continente. Tres de ellos merecen sobre todo ser subrayados. En primer lugar, frente al sincretismo religioso tradicional, que aseguraba la hegemonía del catolicismo, aparece una competencia más o menos larvada entre iglesias, lo que constituye un fenómeno relativamente inédito en América Latina. En segundo lugar, en el periodo reciente la asociación de las diferentes iglesias con procesos autoritarios o democratizadores depende más de circunstancias políticas nacionales que de alineamientos automáticos entre sistemas de creencias y posiciones ideológicas. En tercer lugar, como en tantos otros lugares la religión tiende, a pesar de todo, a privatizarse, dando lugar a prácticas más individualizadas. Los creyentes se sustraen en muchos aspectos de la autoridad de las iglesias (separación, anticoncepción) y los individuos (y ya no solamente los grupos sociales) se dotan de formas espirituales más singularizadas, a través de combinatorias cada vez más personalizadas. En verdad, y en contra de lo que se supuso en el pasado,

⁶ A lo anterior habría que agregar el caso de Chile donde la Iglesia católica tiene un fuerte papel institucional, existe un importante partido demócrata cristiano y la Universidad Católica recibe subvención del gobierno similar a la Universidad pública.

la religiosidad ha terminado englobando a la religión. Esta religiosidad es una mezcla de creencias más o menos personalizadas, de dogmas eclesiásticos aceptados, de manifestaciones aún “encantadas” del mundo diría Weber, de intensas experiencias comunes y de formas de vinculación (y de sostén) importantes en sociedades donde la vulnerabilidad es masiva.

Pero en lo que respecta al tema de este capítulo, el lazo social, un aspecto es fundamental. La religión nunca fue en América Latina un ámbito paralelo al Estado puesto que su rol es matricial en la cultura del continente, y su presencia es en el dominio político permanente. Sin embargo, y a pesar de lo anterior, la religión aparece hoy en día como ampliamente atravesada, ella también, por la revolución democrática.

Si ayer la “naturalización” de las jerarquías y el orden social encontró en la religión un sólido aliado (sobre todo en las zonas rurales), progresivamente la matriz religiosa se abrió a la influencia de la igualdad. Ello no prejuzga, como lo hemos recordado, de apoyos políticos que ciertos de sus representantes pueden acordar a regímenes autoritarios, y del intento visible en los últimos años de representantes religiosos que tratan de orientar la conciencia y las prácticas morales de los individuos a través de formas que recuerdan mecanismos del antiguo orden (esto último es particularmente visible en el ámbito de las políticas en torno a la sexualidad). Pero es imposible no concluir en la profundidad del cambio operado. Al abrigo de la larga, y de ahora en más, prácticamente sólida normalización de las relaciones entre la religión y el Estado, la forma del lazo social no está más transmitida por las creencias religiosas (y la naturalización por lo menos implícita que realizaron de la jerarquía) pero sí por la matriz política de la democracia. No es más la primera la que define el sentido de la última; es, al contrario, la política la que traza el espacio –la igualdad– en la cual se inscribe la religión.

3. RELACIONES INTERÉTNICAS Y DEMOCRATIZACIÓN

La transformación del lazo social es particularmente visible en el marco de las relaciones inter-étnicas. Indisociables de un conjunto plural

de políticas públicas que son a su vez causa y consecuencia de estas transformaciones (y que abordaremos en un capítulo ulterior), el declive del lazo social dual y el incremento de aspiraciones igualitarias tiene en este rubro, y en el ámbito de la sociabilidad cotidiana, consecuencias mayores. En lo que sigue, nos centraremos específicamente en torno a la cuestión indígena y a la reivindicación de derechos de la que es objeto sobre todo en el marco de los países andinos.

De las dinámicas societales a las aspiraciones individuales⁷

La eclosión de movimientos indígenas, al margen de las diferencias de contextos específicos, fue catalizada en las últimas décadas por las transformaciones que, en el plano económico y político, siguieron a la crisis sistémica del modelo nacional desarrollista. En tal sentido, este fenómeno reitera una correlación que se verifica históricamente entre movimientos indígenas y reformas modernizadoras en el transcurso de la historia de América Latina, y sobre el cual retornaremos en un próximo capítulo. Sin embargo, cuando se comparan las reformas de inspiración liberal de los siglos XIX con las más recientes del siglo XX, se constatan algunas diferencias importantes.

Las reformas y demandas actuales, además de promover derechos basados en concepciones individualistas, abren, en el interior de sus propuestas, un amplio vano para la legitimación de formas tradicionales de ejercicio de la autoridad y para prácticas de justicia comunal y de representación colectiva. Por otro lado, el ideario reformista contempla la descentralización de la estructura estatal, posibilitando la acomodación de viejas demandas por mayor autonomía. Esa agenda ha incrementado, sin duda, la adhesión de las poblaciones indígenas al nuevo modelo de Estado, una vez que éste pasó a ser visto como fiador de un pacto ancestral en lo que se refiere a la legitimación de usos y costumbres.

En el caso de Bolivia, por ejemplo, el efecto combinado de procesos que remontan a la Revolución de 1952 y de las reformas aso-

⁷ Esta sección se basa en el trabajo de Antonio Mitre, "Estado, Modernización y Movimientos Étnicos en América Latina".

ciadas a la globalización, ha incorporado a la población indígena a la vida política activa y expuesto a las comunidades tradicionales al impacto frontal de las crisis nacionales. Cabe destacar, en este sentido, la migración de individuos provenientes, en número importante, de comunidades indígenas, los cuales no sólo continúan manteniendo vínculos sociales, económicos y familiares con el país de origen, sino que también exigen de sus autoridades la protección de sus derechos en el exterior. Igualmente es importante recordar el papel jugado por la cooperación internacional y ONGs internacionales en la promoción de los grupos indigenistas, que muchas veces tienen en los foros internacionales una plataforma de expresión que no siempre encuentran en las propias sociedades.

La modernización afecta hoy al conjunto de la población indígena, cuyas expectativas y demandas, acentuadas por el efecto-demonstración, se organizan también a partir de nuevos horizontes de consumo y de participación política. Fenómenos de esa naturaleza, insertos en una dinámica global, han hecho aumentar la dependencia de las poblaciones indígenas con relación a los recursos y canales institucionales del Estado. No hay duda de que esta dependencia representa una frontera que difícilmente podrá ser transpuesta por los caudillos, sean étnicos o regionales, que demandan mayor autonomía para sus comunidades o que, en el límite, cultivan objetivos separatistas.

Mucho más que la necesidad de procesar la explosión de demandas, cada vez más diversificadas y heterogéneas, terminará por reforzar la centralidad del Estado y su papel en los planos nacional e internacional. La cuestión étnica, en este contexto, continuará siendo activada, como un recurso político, por las distintas fuerzas en conflicto; sin embargo, es probable que pierda relevancia en tanto que cuestión nacional, especialmente para los movimientos indígenas, a medida que se intensifique la incorporación de esa población a la matriz estatal y se amplíe su acceso a la esfera ciudadana, de la cual fue excluida desde el nacimiento de las Repúblicas. Lo cual no impide que en la medida en que las identidades étnicas se transformen en fuente de beneficios específicos, éstas no se consoliden y generen intereses de auto-reproducción.

Es importante señalar que las demandas de los grupos indígenas afecta a una parte importante de la población solamente en

algunos pocos países y su solución adecuada en otros es sólo una parte, si bien importante, del proceso de la construcción democrática. Tanto como no puede ser desvalorizado, una sobre-valoración unilateral del tema de la diversidad étnica no abarca ni puede funcionar como un velo sobre los problemas más amplios de construcción de un proyecto de nación en el siglo XXI en el cual se reconozcan los varios sectores sociales.

Pero estas transformaciones estructurales, sobre las que, como lo hemos afirmado regresaremos ulteriormente, no sólo tienen incidencias políticas importantes, también generan una serie de cambios decisivos en las relaciones sociales, a medida que la antigua verticalidad del lazo social (esa mezcla inexpugnable de desigualdad económica y de menosprecio racial) se ve sometida a nuevas presiones democratizadoras.

Desigualdad social, lazo social y cuestión étnica en el mundo andino⁸

Las sociedades andinas son altamente heterogéneas tanto cultural como socio-económicamente. Tal heterogeneidad es un rasgo histórico sobre el cual se fueron construyendo “argumentos” para fundamentar la exclusión y la desigualdad, que hoy son un obstáculo para la democracia y para la cohesión social.

La desigualdad, en el plano de la cultura política y de las relaciones sociales cotidianas, se refuerza mutuamente con la desigualdad socio-económica. El énfasis en las dimensiones culturales no supone, sin embargo, una visión naturalizada o culturalmente determinada de la desigualdad. En realidad, la persistencia de padrones y dinámicas de comportamiento sumamente complejos “reinventan” formas y mecanismos de desigualdad según los contextos históricos. Se trata sobre todo de padrones de comportamiento social que llevan una fuerte carga discriminatoria tanto en el ámbito de las relaciones sociales como en el plano de las intervenciones institucionales.

⁸ Esta sección se basa en Alicia Szmukler, “Culturas de desigualdad, democracia y cohesión social en la región andina”.

Si bien ya antes de la colonia las sociedades andinas eran sumamente heterogéneas y diferenciadas culturalmente, con relaciones de dominación entre los grupos étnicos, fue con la colonización que la pertenencia étnica se volvió una argumentación central para la exclusión, la arbitrariedad y la desigualdad; y esta “razón” étnico-racial se mantiene hasta nuestros días expresándose de diversas maneras en estas sociedades.

La discriminación hacia indígenas y mestizos se naturalizó desde el pensamiento racista del poder colonial y de la hacienda, que inferiorizaba a estos grupos mayoritarios por su origen étnico para explotarlos económicamente. El prejuicio sobre las identidades diversas y diferentes a la blanca española y criolla fue la base para legitimar el abuso económico y cultural de estos grupos. Se dieron, en este contexto, relaciones verdaderamente jerárquicas y racializadas.

La desigualdad por el origen étnico fue adquiriendo nuevos rasgos pero aún subsiste. Las revoluciones nacionales y los gobiernos nacionalistas de la segunda mitad del siglo XX abrieron en todo caso un camino para la superación de muchos factores de desigualdad para estos grupos mayoritarios de mestizos e indígenas en las sociedades andinas. Los gobiernos democráticos desde comienzos de la década del 80 ampliaron con mayor fuerza la ciudadanía y hoy el reconocimiento de la igualdad jurídica de estos grupos es un hecho y un logro destacable de la profundización democrática y de la lucha de los movimientos indigenistas y culturales. Sin embargo, la desigualdad se mantiene en las interacciones y prácticas sociales cotidianas, así como en la cultura política.

La revolución nacional en Bolivia y los gobiernos nacional-populares en Perú y Ecuador en la segunda mitad del siglo pasado impulsaron un modelo económico desarrollista que incorporó políticamente a amplios sectores de la población hasta entonces carentes de derechos ciudadanos y extendieron sus derechos sociales. Estas políticas favorecieron en particular a los sectores campesinos que eran también indígenas. Sin embargo, la categoría identitaria fue subsumida a la de clase y por lo tanto se subestimó la heterogeneidad cultural en función de la unidad nacional. Además, y a pesar del valor que estos regímenes tuvieron en términos de hacer avanzar la igualdad social y cultural, ellos fueron reprodu-

ciendo mecanismos de exclusión a través del rechazo de quien pensaba diferente y de quienes se distanciaban de una lógica clientelar con la cual los partidos de gobierno ganaban aliados políticos a cambio de puestos y prebendas.

En los últimos años, la condición de pobreza y las capacidades y posibilidades para acceder a los mercados fueron configurando una nueva cara de la desigualdad en los vínculos cotidianos. Los altos niveles de desigualdad económica en la región andina constituyen el sustrato objetivo de rechazo al “otro”, y el aumento de expectativas de acceso al consumo y a los bienes públicos (impulsado por los procesos de globalización, la extensión de los medios masivos de comunicación e información y el aumento de la cobertura educativa) encuentra límites duros en las posibilidades efectivas de realizarlas y de lograr movilidad social.

Pero así y todo, desde el punto de vista del lazo social, la transformación es profunda. De relaciones ampliamente jerárquicas se ha pasado por doquier a relaciones verdaderamente duales, tensionadas entre la jerarquía y la igualdad, y se observa incluso cada vez más la aparición de interacciones propiamente igualitarias. Por supuesto, esta última aspiración toma formas culturales diversas según pase por la afirmación de una identidad nacional-indígena sustentada desde el Estado (como es en parte el caso en Bolivia) o que aparezca como el resultado de una nueva cultura urbana, mestiza y popular (como es el caso de la experiencia chola en el Perú).

Por supuesto, dada la heterogeneidad cultural y social de estas sociedades y los resabios de jerarquía que aún afectan las relaciones sociales cotidianas y la cultura política en ellas, cabe preguntarse ¿qué condiciones existen para profundizar lazos más democráticos y pluralistas que permitan lograr acuerdos sobre renovados principios de cohesión social?

En esta dinámica parece necesario plantear nuevos principios sobre los cuales reconstruir una idea de nación y un sentimiento de pertenencia. El principio de equidad en la diferencia es la base sobre la cual se busca en el momento actual, no sin dificultades y contradicciones, encontrar una respuesta a las demandas de justicia dentro de los principios del Estado democrático. Un rasgo específico de la construcción de la identidad de las mujeres en la

región es así la relación entre etnia, clase y género, pues la desigualdad de género recorre todos los ámbitos de la vida social, política, económica, cultural. Tanto los movimientos de mujeres como los indigenistas plantean un cambio de paradigma cultural al reivindicar el reconocimiento de sus identidades en un plano de igualdad.

A pesar de la permanencia de enormes dificultades es preciso destacar, sin embargo, los avances en términos de igualdad jurídica y ciudadana. En este sentido, Bolivia, Ecuador y Perú, con alto porcentaje de población indígena y mestiza, han conseguido importantes logros en materia de reconocimiento legal de los derechos indígenas y de género. Ello ha sido resultado de la movilización y reorganización política de los actores sociales, en este caso particular, de indígenas y mujeres. Pero también estos logros en términos de derechos así como de posibilidades de expresión de la diversidad de actores que los impulsan, se vinculan a la profundización del régimen democrático en la región. Y en todo caso, tanto uno como otro, terminan teniendo incidencias concretas y visibles en las interacciones sociales cotidianas donde el cuestionamiento del abuso de los “superiores” se incrementa, a la par que se amplían los sentimientos de “abuso” de los que éstos se dicen víctimas por parte de los “subalternos” (por ejemplo, las repetidas denuncias hacia la cultura del “achoramiento” en la sociedad limeña). Por paradójico que parezca no debe descartarse que en este contexto la generalización de conflictos interétnicos, incluso con matices racistas, sean *también* una forma de democratización de la vida cotidiana. .

Por supuesto, los planos distinguidos no son isomorfos. Las condiciones que producen relaciones de desigualdad no cambian únicamente con los avances jurídicos, y éstos, a pesar de su importancia sobre todo en términos de inclusión simbólica y política, no disuelven de la noche a la mañana representaciones y prejuicios centenarios. Entre las soluciones jurídicas y las reivindicaciones indígenas por un lado, y la renuencia del lazo social dual por el otro, la dialéctica es más sutil y sin duda más lenta que lo que algunos quisieran. Sin embargo, sin que se superpongan, la legislación en favor de las identidades étnicas indígenas produce una mayor conciencia de derechos particulares y arroja una nueva luz sobre las situaciones de desigualdad que afectan a estos grupos. Y a su

vez, la búsqueda de relaciones sociales más igualitarias en la vida cotidiana alimenta nuevas aspiraciones jurídicas y políticas. Es la razón por la cual si el reconocimiento legal, aunque absolutamente necesario, es insuficiente para establecer lazos sociales de igualdad, por el contrario, la afirmación de los derechos participa activamente en la democratización de las relaciones sociales. Los cambios culturales y la democratización de la vida cotidiana van por carriles más lentos, sobrellevando tensiones y conflictos, como todo proceso de cambio. Pero la ruptura con el lazo social dual es, aquí también, patente.

4. ESPACIOS Y DINÁMICAS URBANAS⁹

Vivimos un momento particular que algunos autores han caracterizado como el de una mutación simbólica y, aún cuando nadie puede saber hacia dónde nos lleva exactamente, es posible señalar algunas de sus nuevas formas de expresión. Uno de estos fenómenos, Manuel Castells (1998), lo denominó proceso de “desterritorialización” y le atribuyó, con razón, una importancia estratégica. El cambio de época incluye de manera fundamental la crisis de los territorios modernos. Territorios que no se reducen a la geografía de un Estado Nación, es decir, a las fronteras materiales que fijaron los países, sino a sus instituciones, los valores, creencias, ideologías y a los espacios públicos y privados que delimitaron el territorio político, social y de la intimidad familiar o personal. Lo cierto es que las referencias comunes que daban forma a la sociedad, es decir, a sus marcos simbólicos de referencia y comprensión, sin ha-

⁹ Esta sección se basa en Luis Alberto Quevedo, “Identidades, Jóvenes y Sociabilidad – Una vuelta sobre el Lazo Social en Democracia”; George Yúdice, “Medios de comunicación e industrias culturales, identidades colectivas y cohesión social”; Ruben Katzman y Luiz Cesar de Queiroz Ribeiro, “Metrópolis e Sociabilidade: reflexões sobre os impactos das transformações sócio-territoriais das grandes cidades na coesão social dos países da América Latina”; Enrique Rodríguez Larreta, “Cohesión social, globalización y culturas de la democracia en América Latina.”

berse disuelto por completo, han dejado, sí, de ser estables, y ello es especialmente visible en los medios urbanos metropolitanos.

En América Latina, los avances (y los retrocesos) del proceso de modernización/globalización son vividos con malestar, un malestar a veces más explícito, a veces más difuso, pero persistente a lo largo del tiempo, en particular en las grandes ciudades. Los individuos se vuelven mutuamente desconfiados. Según algunas interpretaciones, este proceso hace que el “otro” sea visualizado como una amenaza. En todos los ámbitos de la vida social la palabra clave pareciera ser la misma: “inseguridad”. Las amenazas serían múltiples. La “erosión de las normas de civilidad” (Lechner, 1999), consecuencia de una modernización/globalización que aumenta la diferenciación social a la vez que debilita la noción de orden colectivo, modificaría las conductas y las percepciones, afectando a la propia convivencia social, en particular asociadas a experiencias de violencia, como muestran los resultados del levantamiento realizado por ECosocial:

Victimización y uso de arma de fuego (centros urbanos)

En los últimos 12 meses:	Argentina	Brasil	Chile	Colombia	Guatemala	México	Perú	Total
Alguien entró en su casa para robar	13,70%	9,80%	18,90%	11,90%	12,20%	12,20%	19,70%	14,00%
Alguien lo robó en la calle	25,40%	24,30%	28,70%	23,00%	35,20%	24,80%	41,00%	28,60%
Fue atacado físicamente por alguien	6,90%	4,40%	10,40%	9,10%	10,60%	10,40%	15,50%	9,40%
Fue amenazado por arma de fuego	17,00%	7,00%	13,20%	16,00%	24,80%	14,90%	16,30%	15,20%
Cree que se justifica tener un arma de fuego en casa para defenderse	33,50%	15,10%	43,40%	29,30%	41,00%	41,20%	43,10%	34,60%

Fuente: ECosocial, 2007

Antes de avanzar sobre este punto tan importante, haremos un recorrido por ciertas transformaciones actuales en el mundo urbano.

La ciudad como espacio de modernización y de fragmentación cultural

Las culturas urbanas forman hoy más del 70 % de la población de América Latina. Están compuestas de grupos culturalmente híbridos, fragmentados residencialmente, desestabilizados y homogenizados por la información que los medios de comunicación producen. La modernidad contemporánea, la cultura del capitalismo post-moderno si se prefiere, impregna todos los procesos de hibridación cultural que se verifican sobre todo en las ciudades.

Un circuito sensual y de placer alimentado por el dinero es uno de los polos más evidentes de las grandes ciudades latinoamericanas, focos de encuentro de turistas y clases medias que tienen acceso a los restaurantes de moda, la vida nocturna y la diversión. Ciudades mediáticas altamente concentradas en las cuales la diversión tiene también su geografía. Los restaurantes, los bares, los cines, los teatros y las salas de conciertos quedan empero limitados a una franja estrecha de la ciudad.

Esta diversidad creciente se acompaña por la aparición de tensiones múltiples y cotidianas. La consolidación de importantes fenómenos de violencia urbana (que abordaremos en otro capítulo), frustraciones y expectativas de consumo, un sordo desencanto de la política, las escasas alternativas de vastos sectores de la juventud urbana que crea sus nuevos espacios de diversión, en particular en torno a la música, se vienen transformando en rasgos permanentes de las nuevas ciudades latinoamericanas, inclusive en sociedades con una tradición de vida urbana relativamente más integrada como Montevideo y Buenos Aires.

Los modos de sociabilidad adquieren significaciones diferentes en estos nuevos contextos. La familia, como modelo privilegiado de la vida social, sigue estando presente tanto en las ideologías de lo cotidiano como en el imaginario social de la región. Pero debido, en particular, a la influencia de los nuevos medios de comunicación, las jerarquías internas y las identidades de género su-

fren cambios significativos. La economía moral de la familia cambia con los procesos de diferenciación social e individuación derivados de la modernización. El acceso a nuevos universos de educación y consumo, comparación y distinción, no destruyen la socialización a través de la familia como modelo moral e infraestructura material, pero la transforman significativamente.

Dejando atrás momentos más armónicos y homogéneos de integración cultural nacional es pues necesario reconocer un espacio urbano que refleja sociedades diferenciadas y heterogéneas. Este espacio no llega empero a constituirse en verdadero espacio público pues muchas veces las prácticas se encuentran al margen de la aplicación de la ley. Esto no sólo se expresa en los casos obvios de control de pandillas o crimen organizado, pero también en expresiones colectivas como bailes realizados en barrios pobres donde en ciertos casos la música continúa hasta la madrugada a niveles insostenibles para vecinos que desean dormir.

Las ciudades latinoamericanas tienen en todo caso un papel central a definir a causa de su nuevo lugar en la producción cultural y formas de sociabilidad en el marco de la globalización. Más allá del control social del espacio urbano es necesario reconocer la existencia de una heterogeneidad de actores que participan de la creación de nuevas formas de sociabilidad. El Estado nacional ya no es más el único de los actores presentes y el nacionalismo estatista latinoamericano adquirió incluso un aire de anacronismo antimoderno. Conflictos negociados entre ONG, medios de comunicación, organizaciones de la sociedad civil son parte de un campo de decisiones necesario para el funcionamiento de una democracia contemporánea efectiva. Cierta "desorden" en este sentido es parte de un pluralismo necesario y la pedagogía democrática de negociación puede ser un terreno de nuevas formas de integración social capaz de contrarrestar tendencias aparentemente anómicas. Acontece que las identidades y las formas de participación no son un dato a priori ni se constituyen por fuera de los procesos más generales que viven nuestras sociedades. Una ciudadanía identificada con los valores de la democracia no es la premisa, sino la consecuencia del propio juego democrático. Este juego democrático depende de la participación, el debate y la confrontación en el espacio público y en el territorio de las instituciones.

La ciudad y la exclusión social

Las nuevas modalidades del capitalismo vienen afectando, y en general debilitando, los atributos de las ciudades como los núcleos centrales de la vida ciudadana. Estas transformaciones reestructuran no sólo los modos de producción, sino también de consumo y reproducción social, con enormes impactos en las interacciones sociales en las grandes ciudades. Ellas reducen, de hecho, las oportunidades de interacción cara a cara entre los individuos socialmente diferentes y desiguales en el ámbito del trabajo, en los lugares de residencia y en las instituciones que prestan servicios esenciales a la vida colectiva.

En el mercado de trabajo el cambio más dramático se produjo entre los trabajadores de baja calificación. Con la rápida elevación de los niveles de calificación para el acceso a los puestos de trabajos estables y protegidos, estos segmentos de trabajadores están siendo excluidos de los principales circuitos económicos. Sin embargo, también fueron afectados los microempresarios urbanos por la penetración progresiva del capital de gran porte y globalizado en el campo de los servicios y de la producción de bienes de consumo directamente relacionados a la reproducción social de las capas populares. Las transformaciones del mercado de trabajo derrumbaron muchos de los sueños de movilidad social de los trabajadores manuales y no manuales de baja calificación, ya sea para ingresar en la vida urbana del trabajo estable y protegido, ya sea para ingresar en la pequeña burguesía urbana. Por otra parte, la nueva dinámica del mercado de trabajo acentúa los históricos trazos iniciales de la estructura de distribución del ingreso, volviendo a los segmentos vencedores de estas nuevas modalidades de capitalismo en capas que se separan fuertemente del resto de la sociedad no sólo por las porciones del ingreso que concentran, sino también por la adopción de modelos culturales globalizados.

La organización social del espacio de las grandes ciudades, asociado con la expansión de la violencia, acentuó la creciente separación territorial de los segmentos excluidos del mercado de trabajo dinámico del resto de la ciudad, ya sea por su desplazamiento hacia la periferia de las ciudades (o por la diseminación de la precariedad del hábitat popular en las áreas céntricas en decadencia económica:

villas-miseria, conventillos y congéneres), ya sea por la deserción urbana de las capas sociales actualmente ganadoras a través de distintas formas de auto-aislamiento territorial (condominios cerrados, *country club*, barrios cerrados y congéneres). Esta organización social del territorio de las grandes ciudades tiene como consecuencia una disminución de las oportunidades de interacción social entre los diferentes y los desiguales en las calles y en las instituciones que prestan servicios colectivos con base territorial, como la educación, salud, transportes y recreación.

Estos servicios colectivos, en efecto, se segmentan a través de diversos mecanismos. Por un lado, por los impactos que los procesos de segregación residencial tienen sobre la capacidad de los grupos sociales para contribuir vía tributos al financiamiento de estos servicios. De hecho, la reunión de una población pobre en los territorios de los municipios periféricos tiende a generar servicios colectivos locales de baja calidad, solamente utilizados por estos segmentos. Por otro lado, los segmentos de la clase media más favorecidos por las nuevas modalidades de acumulación, son propensos a adquirir en el mercado servicios básicos, principalmente educación, salud, previsión social y seguridad pública, reforzando así el proceso de deserción urbana y acentuando, consecuentemente, las limitaciones de las oportunidades de interacción entre diferentes y desiguales.

Otro importante fenómeno que afecta a la calidad de las interacciones sociales en las ciudades es la acelerada elevación de las expectativas en el uso de los modelos de consumo material y simbólico utilizados como prácticas de diferenciación social. En esta elevación los medios de comunicación de masas tienen un papel importante, pero también lo tienen la universalización de la cobertura educativa y la difusión de los discursos políticos que proclaman la universalización de los derechos sociales. Este conjunto de procesos vuelven más visibles las diferencias entre los niveles de participación de las clases sociales en el consumo de bienes y servicios distintivos de posiciones sociales, generando aquí también expectativas y aspiraciones insatisfechas en la población urbana, contribuyendo con ello al deterioro de las interacciones sociales en las grandes ciudades.

La confluencia entre la revolución de las aspiraciones y los procesos de deserción de los espacios propicios para el aprendizaje de

la convivencia en la diferencia y en la desigualdad, potencia el desgarramiento del tejido social de las grandes ciudades. Sin embargo, la consideración de estas dos características generales, nos pone apenas en el umbral de la comprensión de los impactos que las nuevas modalidades de capitalismo proyectan sobre los modelos de sociabilidad en las grandes ciudades latinoamericanas. Tres perspectivas suplementarias son necesarias para mejorar nuestra comprensión. La primera permite distinguir las ciudades por el peso de los modelos de la dominación tradicional; la segunda examina los niveles de desigualdad de la riqueza y la tercera subraya la severidad de la combinación entre los procesos de segregación residencial y de segmentación de los servicios colectivos.

Los niveles de segregación residencial y segmentación en los servicios colectivos reducen las oportunidades de interacción entre las clases sociales, aislando unas de las otras. Este fenómeno tiene múltiples consecuencias para el tejido social. A diferencia de la ciudad que se constituyó en el origen de la modernidad, la ciudad actual deja de ser una esfera de experiencia social en la cual es posible el aprendizaje de la convivencia en la diferencia y en la desigualdad. Cuando el encuentro entre las clases es nulo o escaso, es menos vital para la sociabilidad urbana construir códigos comunes, desenvolver sentimientos de obligación moral e incentivar la construcción de normas asociativas que regulen la negociación de intereses conflictivos. Al contrario, la separación simultánea en estos dos espacios de interacción social –vivienda y servicios– favorece la construcción de percepciones interclasistas estereotipadas que bloquean el diálogo e impiden evaluaciones objetivas de los méritos intrínsecos de unos y de otros.

El aislamiento social es particularmente grave en los barrios que concentran trabajadores de bajas calificaciones y con vínculos frágiles con el mercado de trabajo, porque a la pobreza en el acceso a las informaciones y contactos que los caracteriza se suma la reducción de las oportunidades de interacción con los que poseen información y contactos útiles para el acceso al mercado. Se consolida incluso un mecanismo particular de reproducción de la pobreza por la exclusión urbana. En efecto, los habitantes de los barrios, especialmente los jóvenes, son víctimas de la llamada “discrimina-

ción estadística” por la cual la sola consideración de su lugar de residencia es suficiente para que los empleadores les nieguen empleos. Frente a una situación de este tipo, se acentúa el abandono de estos barrios por las familias con más recursos y la desertificación de estos espacios por las personas que “tienen voz”, y que podrían asumir el papel de transmisores de los modelos normativos de la sociedad global y de contactos e informaciones para la obtención de empleos y/o acceso a los servicios. El resultado no se hace esperar: un número creciente de personas evitan entrar en estos barrios, lo que hace que sus habitantes experimenten una reducción de la frecuencia de contactos familiares y amistosos con quienes viven en otras áreas de la ciudad.

Pero sobre todo, estos barrios pobres son muchas veces controlados por grupos criminales en los cuales el fracaso del Estado en asegurar los derechos humanos básicos, es patente. En los barrios dominados por las pandillas criminales reina el terror y el miedo. En las favelas de Río de Janeiro controladas por el crimen (sea de traficantes o por “milicias” que “aseguran el orden” cobrando varias formas de “tasas”) la ley no es la del Estado. En algunas favelas ciertos colores de ropa pueden ser prohibidos de usar pues están asociados a otras bandas, la misma censura vale en relación a músicas que mencionan favelas dominadas por otras pandillas. Estos grupos resuelven directamente los conflictos locales, sean robos o cualquier otro acto que pueda atraer a la policía, y las condenas incluyen tortura, muerte o un tiro. Aplican expulsiones o limitaciones a la circulación, controlan directamente ciertos servicios (como la distribución de gas, pues las compañías se recusan a entrar en ciertos lugares), obligan a cerrar el comercio en señal de luto cuando un traficante es muerto por la policía, prohíben la circulación de personas entre favelas o sectores de favelas controladas por facciones enemigas, lo que obliga en ciertos casos a familiares o amigos que quieren pasar literalmente al otro lado de la calle, a tener que tomar un ómnibus. La ley del silencio (“no vi, no sé, no escuché”) es obligatoria y quien no la cumple o es sólo sospechoso de no cumplirla, paga muchas veces con su vida.

Pero inclusive en este contexto de exclusión social, donde la pobreza cobra su precio en vidas humanas, las iniciativas indivi-

duales se multiplican en forma de invasiones urbanas y construcciones no autorizadas, desvío de electricidad, agua y TV a cable, de comercio informal y de tráfico de drogas, así como de esfuerzos constantes de organizar la vida comunitaria, a veces con apoyo de ONGs. Las “villas miseria” son el paroxismo de una sociedad donde la iniciativa individual no cuenta con la regulación del Estado, donde el individuo y las relaciones sociales no son reguladas por el sistema legal.

Espacio urbano y espacios virtuales de comunicación

Si las construcciones habitacionales y los sistemas de transporte segregan, los medios de comunicación unifican los espacios de comunicación. La radio y la televisión iniciaron el proceso de creación de mundos virtuales de comunicación compartidos por los más diversos sectores sociales, inclusive los analfabetos. Pero en el pasado, estos medios se caracterizaban por su verticalidad y su bajísima interactividad. Esta situación cambió dramáticamente con la expansión de los teléfonos celulares e Internet (a pesar que, como veremos, este último aún tiene bajo impacto en los sectores populares).

Tradicionalmente, la telefonía, en la mayoría de los países de América Latina nunca llegó a penetrar los sectores populares, que dependían del teléfono público, del almacén o de algún vecino privilegiado. Esto ha comenzado a cambiar en la última década, con el crecimiento exponencial de la telefonía celular:

Las estadísticas nacionales de TIC

	Argentina	Bolivia	Brasil	Chile	Colombia	Costa Rica	Cuba
Usuarios de internet por cada 100 personas	16,10	3,90	12,18	27,9	8,94	23,54	1,32
Teléfonos fijos cada 100 personas	22,76	6,97	23,46	21,53	17,14	31,62	6,78
Teléfonos celulares cada 100 personas	34,76	20,07	36,32	62,08	23,16	21,73	0,67

	Ecuador	El Salvador	Guatemala	Honduras	México	Nicaragua	Panamá
Usuarios de internet por cada 100 personas	4,73	8,88	5,97	3,18	13,38	2,20	9,46
Teléfonos fijos cada 100 personas	12,22	13,42	8,94	5,57	17,22	3,77	11,85
Teléfonos celulares cada 100 personas	34,44	27,71	25,02	10,10	36,64	13,20	26,98

	Paraguay	Perú	R.Dominicana	Uruguay	Venezuela
Usuarios de internet por cada 100 personas	2,49	11,61	9,10	20,98	8,84
Teléfonos fijos cada 100 personas	4,73	7,49	10,65	30,85	12,78
Teléfonos celulares cada 100 personas	29,38	14,85	28,82	18,51	32,17

Fuente: APC.org – Monitor Políticas TIC y Derechos en Internet en América Latina y El Caribe. Disponible en: http://lac.derechos.apc.org/es.shtml?apc=se_1

Esta diseminación de la telefonía celular no está dissociada de la desigual distribución de riqueza y no alcanza los sectores más pobres ni áreas rurales que carecen de infraestructuras. Pero en las regiones metropolitanas la penetración de la telefonía celular ha sido masiva. Las razones para esta explosión han sido diversas. En primer lugar, la disponibilidad de líneas (en la mayoría de los países las líneas fijas exigían una larga espera o eran compradas en el mercado paralelo a altos precios), cuyo único costo es la compra del teléfono, generalmente con precio subsidiados por los proveedores de servicios. En segundo lugar, no tienen un costo fijo de manutención, lo que supone la posibilidad de dejar de usarlo como emisor por un período, sin peligro de obligaciones y complicaciones asociadas al corte de servicios, como en la telefonía fija. En tercer lugar, la portabilidad del teléfono celular que acompaña al usuario donde se encuentre, aumenta sus funcionalidades (por ejemplo, las madres y padres que

trabajan pueden ser localizados en cualquier lugar y los trabajadores en el área de servicios y sector informal mejoran su logística al poder ser fácilmente localizados por sus clientes).

La diseminación del teléfono celular entre los sectores más pobres fue posible gracias a la existencia del sistema de pre-pago. Si bien en este caso los costos de comunicación por minuto son mucho más altos que los que se pagan en suscripciones mensuales, los sectores más pobres desarrollaron sistemas para minimizar los costos. Básicamente el teléfono es usado para recibir llamadas (a costo cero para el receptor), mientras que las llamadas son realizadas desde teléfonos públicos o fijos o por muy corto tiempo. El principal gasto es así la compra de una tarjeta que ofrece una cantidad determinada de minutos, con una validez por tiempo determinado, lo que exige su compra periódica. Así, si la cantidad de comunicación (que afecta la calidad) depende del ingreso, esto no anula la enorme revolución que significó la llegada del teléfono celular.

El teléfono celular impacta profundamente las relaciones sociales. El teléfono fijo, inclusive en las clases altas, era fundamentalmente un bien de consumo familiar. El número telefónico era compartido por toda la familia (se respondía una llamada con los clásicos “¿quién habla?” y “¿con quiere hablar?”). En este sentido permitía un fuerte control social, en particular de los padres sobre los hijos pero también entre cónyuges, y en el trabajo, del jefe de sección sobre los subalternos. El teléfono celular es un bien de consumo personal (se supone que el que llama lo está llamando a uno, y la única pregunta de control posible es “¿dónde estás?”) que potencializa la horizontalidad de las relaciones y la individuación (en particular de hijos en relación a los padres)¹⁰. Inclusive los padres que entregan teléfonos celulares a sus hijos para acompañar sus movimientos, descubren rápidamente que éstos sólo aumentaron su autonomía de comunicación.

En ciertos casos la fuerte penetración de la telefonía celular está asociada a los procesos de emigración. El Salvador, país más pobre

¹⁰ Esta afirmación se refiere al estadio actual de la tecnología. En el futuro nuevos mecanismos de localización y rastreamiento limitarán el campo de libertad dado actualmente por el teléfono celular.

y con costos de comunicación más altos que Costa Rica o Panamá, tiene una mayor penetración de teléfonos celulares, producto de las remesas de los emigrantes y las posibilidades de comunicación a partir del país de emigración. En el caso del Ecuador, un país con gran cantidad de emigrantes en España, una empresa telefónica con base en ambos países tiene planes especiales que toma en consideración este nuevo mercado de telefonía internacional para sectores de bajos ingresos.

Pero el potencial del teléfono celular y de Internet fue también rápidamente descubierto por los grupos criminales. La escucha telefónica es utilizada sistemáticamente por los traficantes de las favelas, en particular en situaciones de confrontaciones con la policía, para controlar las llamadas de los habitantes del barrio y asegurar que no se comuniquen para realizar denuncias o colaboren con la policía. Los traficantes también buscan controlar el uso de cibercafés locales, en particular cuando sospechan que alguien está enviando informaciones o denuncias. El teléfono celular también es usado para que los líderes presos de las bandas criminales mantengan comunicación constante con el exterior, a fin de organizar la distribución de drogas o para “secuestros virtuales”. Este tipo de operación criminal ha llegado a proporciones epidémicas en San Pablo y Río de Janeiro y funciona de la siguiente forma: son llamados sistemáticamente todos los teléfonos fijos de una región dada (generalmente barrios de clase media) y la persona que responde, escucha una voz lejana llorando e inmediatamente son exigidos el pago de una suma en el plazo de media hora, caso contrario la persona secuestrada (supuestamente un hijo o una hija) sufrirá las consecuencias. Internet es también usado para distribuir drogas entre sectores de clases medias, o, como fue el caso reciente en San Pablo cuando grupos criminales realizaron una serie de atentados, para difundir noticias falsas para aumentar el pánico.

Internet igualmente está penetrando cada vez más en la sociedad pero todavía, en buena medida, la división habitacional va de la mano con la división digital¹¹, si bien en forma lenta, los sectores populares comienzan a tener acceso al uso de Internet (en el traba-

¹¹ Para un análisis de la relación entre espacio y exclusión digital, ver Sorj y Guedes (2006).

jo, en casa de amigos y en particular en cibercafés). Éstos, en la gran mayoría de microempresarios privados, son en muchos de los países de América Latina la principal fuente de acceso a Internet para los sectores populares, transformando las iniciativas pioneras de ONGs o de gobiernos en coadyuvantes¹². Con la llegada del Internet interactivo y las nuevas formas de convergencia de los sistemas de comunicación, el proceso de inclusión digital posiblemente sufrirá una fuerte aceleración al mismo tiempo que podrá aumentar las barreras de entrada para los sectores más pobres. Al final, no podemos olvidarlo, la línea de productos electrónicos eran escolar-neutros (estos es, su uso no exigía ningún nivel educacional) y sin costos de manutención (fuera de la electricidad). La Internet exige escolaridad y supone gastos constantes para asegurar el acceso.

Aquí también, como en la telefonía celular, la cantidad disponible de tiempo de comunicación difiere enormemente entre ricos y pobres, y entre poseedores de diferentes niveles de educación (factor central en el uso de Internet entre los sectores más pobres). Dado el enorme potencial informacional de Internet, el acceso a la conectividad no significa la apropiación de su potencial, que difiere enormemente de acuerdo al nivel educativo y a la red social potencial del usuario (Sorj y Guedes, 2006). De todas formas, sea para juegos o para uso escolar (por los adolescentes y jóvenes), o para el envío de currículo y búsqueda de trabajo para otros, Internet se transforma en un unificador de espacios de comunicación. Y, al igual que la telefonía celular, Internet es un bien individualizador, donde la familia (o el patrón o jefe) pierde el control social de sus miembros (o subordinados).

La ciudad, la reticencia y la cohesión social¹³

A los procesos de modernización cultural y de segregación espacial se le añade, como veremos en detalle en un capítulo ulterior, la

¹² Para un análisis de los cybercafés en Buenos Aires, ver Finkelievich y Prince (2007).

¹³ Esta sección se base en Luis Alberto Quevedo, "Identidades, jóvenes y sociabilidad. Una vuelta sobre el lazo social en democracia".

aparición de un conjunto de importantes fenómenos de violencia y de delincuencia. El resultado es la generalización de un nuevo tipo de sentimiento relacional. Para describirlo, varios términos han sido propuestos –temor, incertidumbre, inseguridad. Las expresiones son sin duda justas bajo muchos aspectos, pero tienen el inconveniente de dar una descripción tal vez demasiado dramática de los lazos urbanos. Por ello, nos parece más justo hablar simplemente de un sentimiento permanente de alerta y de reticencia.

En realidad, vivimos un proceso que tiene mucho de nuevo pero también de continuidad. Así, por ejemplo, si la heterogeneidad social ya era una marca de nuestras sociedades en los años sesenta, el marco institucional y la acción individual cambiaron profundamente. Del mismo modo en que hoy debatimos en América Latina sobre la ambigua simultaneidad de tendencias a la globalización y a la localización, ya en el siglo XIX, y aún más en el XX, se señalaban los ambiguos efectos disolventes de la modernización. Los individuos que se emancipaban de los lazos tradicionales perdían el apoyo convencional que dichos vínculos le suministraban – como fue parcialmente el caso de la secularización. Y de la misma forma que entonces se buscaron formas de expresión a la necesidad de vínculos sociales en las religiones seculares de las ideologías políticas, hoy los jóvenes buscan construir sus vínculos sociales y comunidades en torno a formas generalmente más distanciadas del espacio público.

La ciudad diseña pues un escenario asediado por una doble operación, por un juego de pinzas que amenaza disolver su configuración moderna: por un lado, un nuevo tipo de segregación espacial (que implica redefinir el concepto de “barrio” y por lo tanto, el tipo de relaciones que allí se gestaban) y, por otro, la auto-segregación cultural, es decir, un descentramiento de las prácticas y consumos culturales que ya no tienen como referencia a la misma ciudad sino que se inscriben localmente a partir de las nuevas configuraciones globales, en particular para los sectores de clase media y alta.

La ciudad retrocede no sólo como lugar de construcción de identidades sino como igualador simbólico de posibilidades de sus habitantes. En ámbitos de interacción como la cuadra, el café, el club, la sociedad de fomento y el comité político, las diferencias sociales se amortiguaban por la proximidad. La escuela fue, en este

modelo, un gran mecanismo de integración e igualación de oportunidades de acceso a lo urbano. Pero la ciudad se transformó y la inseguridad alteró radicalmente la sociabilidad barrial. La combinación de todos los factores que hemos mencionado (los procesos de segregación y auto-segregación, los nuevos miedos urbanos, los diferenciales de globalización de algunos sectores de la ciudad, etc.) conduciría a un proceso de des-urbanización (García Canclini), debido “en parte a la inseguridad, y también a la tendencia impulsada por los medios electrónicos de comunicación a preferir la cultura a domicilio llevada hasta los hogares por la radio, la televisión y el video en vez de la asistencia a cines, teatros y espectáculos deportivos que requieren atravesar largas distancias y lugares peligrosos de la urbe”.¹⁴

En todo caso, la vida barrial, la experiencia de la inseguridad, el impacto de los medios, la profundización de las distancias económicas y los nuevos fenómenos de exclusión y segmentación social, arroja un panorama muy diferente de la vida ciudadana. ¿Cuáles son sus rasgos más salientes?

- Percepción del espacio público como un riesgo, sobre todo para los ciudadanos más vulnerables: los niños, jóvenes y personas de la tercera edad, en particular, de los sectores de menores ingresos.
- Proliferación de centros comerciales (shopping) y supermercados de grandes superficies que modifican los hábitos de consumo. Decadencia del pequeño comercio minorista barrial de proximidad.
- Menos relaciones cara a cara en el mercado de bienes y servicios.
- Cambio en las formas de consumo del cine: declive de las viejas salas de exhibición de barrio (hoy convertidas en iglesias evangélicas) y surgimiento de los cines de última generación, caros, de cadenas internacionales de distribución y con muchas salas pequeñas. En todos estos lugares existe un “patio de comidas” plagado de pantallas.

¹⁴ Citado por A. Quevedo, Op. Cit. p. 33-34.

- Repliegue de la familia sobre el hogar (aislado del exterior por rejas y protegido con alarmas o cuidadores privados). Se trata de un hogar aislado del exterior inmediato (el barrio) muy conectado con el exterior más lejano a través de las tecnologías.
- Multiplicación y personalización de las pantallas domésticas (televisores, computadoras, celulares, notebooks, iPods, video-games, etc.)
- Transformación de los lugares típicos para estar, para ver y ser visto, para posibilitar los encuentros: el bar o el café. Hoy, estos dejan de ser un punto de encuentro cotidiano al que se concurre sin saber de antemano quién está.
- Cambio en las estéticas y en los estilos de relación (del bar atendido por su dueño al resto-bar a cargo de jóvenes posmodernos que no se muestran interesados ni en el servicio ni en el vínculo). Muchos de los bares “de viejo estilo” logran sobrevivir si se los declara sitio de interés cultural y patrimonio de la ciudad.
- Proliferación local de los servicios de comidas rápidas de formato norteamericano (fast-foods), con estéticas, productos y mecanismos de atención estandarizados. La televisión está permanentemente encendida en algún lugar visible del salón.
- Vaciamiento de la ciudad durante los fines de semana por los habitantes que, literalmente, pueden escapar de ella. Congestión permanente en las vías de ingreso y egreso.

En resumen, ahí donde el antiguo lazo social dual –jerarquía e igualdad, pero con predominio de la primera– asignaba a cada actor un claro lugar en el espacio social, dictándole sus conductas y restringiendo el abanico de sus transgresiones interactivas, en el nuevo marco de una sociabilidad más horizontal y exigente en términos igualitarios, las relaciones con los extraños son globalmente percibidas como menos estructuradas. Aún más teniendo en cuenta que esta exigencia se da en el marco de experiencias urbanas segmentadas y de una gran pluralidad cultural. Ello no transforma “todas” las relaciones sociales en interacciones “incierto”, ni ex-

pande un “temor” generalizado hacia los otros, y ni tan siquiera desencadena una “inseguridad” obsesiva. Pero lo que sí engendra, en revancha, es una actitud constante de vigilia y de alerta, en verdad, una familia amplia de actitudes de reticencia permanente, y un conjunto de estrategias de encierro y de privatización.

Las ciudades, como se sabe, son siempre una mezcla de “calles” y de “casas”. Cuando las “calles” son percibidas como peligrosas, sólo queda el retraimiento en las “casas”. Y ello aún más con los nuevos soportes culturales (Internet, DVD, etc.) y la aparición creciente de fenómenos de asistencia a domicilio y de *delivery* comerciales que incentivan este tipo de sociabilidad reclusa y a distancia.

5. MEDIOS DE COMUNICACIÓN, INDUSTRIA CULTURAL Y COHESIÓN SOCIAL¹⁵

¿Los medios de comunicación e industrias culturales (MC&IC) contribuyen a mantener o a erosionar la cohesión social? La pregunta no es ociosa. La cohesión se produce generalmente mediante la acción del Estado, las instituciones y la sociedad civil. Todos estos actores son relativamente débiles en América Latina, y los principales factores tradicionales de cohesión basados en relaciones de reciprocidad (religiosidad, vocación festiva, fraternidad, fuertes lazos familiares, partidos, sindicatos) enfrentan, como lo venimos señalando, procesos de mutación, erosión y/o abandono significativos.

En este contexto, los MC&IC, en conjunto con la cultura en sentido más lato (desde las artes, la literatura, la música, y las artesanías a los fenómenos antropológicos, hoy en día llamados “patrimonio intangible”: religión, fiestas, rituales, lengua, gastronomía, etc.), juegan un papel muy importante en la nueva configuración social. Estos medios a lo largo del siglo XX han sido un fuerte agente

¹⁵ Esta sección está basada en George Yúdice, “Medios de comunicación e industrias culturales, identidades colectivas y cohesión social”; Luis Alberto Quevedo, “Identidades, Jóvenes y Sociabilidad. Una vuelta sobre el Lazo Social en Democracia”.

catalizador de identidad colectiva, y en la medida que los avances tecnológicos encaucen la mayoría de lo cultural en la convergencia digital (televisión, Internet y telecomunicaciones), los MC&IC tendrán un papel aún más importante. Pero estos mismos cambios, vaticinan algunos, ya están produciendo una alteración en las relaciones de reciprocidad, que para muchos, acaso la mayoría, es negativa, y para otros, prometedoras. Una vez más, como lo veremos, es la vigencia o la erosión del lazo social dual y el ingreso en relaciones más igualitarias lo que está en juego.

¿Un nuevo ligamento para la cohesión social?

En la perspectiva pesimista, si se diluyen los lubricantes/cementos simbólicos tradicionales, en un entorno en que ni el Estado, ni las instituciones, ni la sociedad civil juegan el “debido” papel cohesionador, deberán surgir otros agentes que compensen estas insuficiencias. El futuro, entonces, podrá incluir caudillos fuertes y carismáticos capaces de evitar el desorden, pero a cambio de la sumisión y la tiranía. El otro pronóstico sería que los nuevos medios interactivos vayan a revolucionar la comunicación unidireccional de nuestra cultura y hacerla realmente interactiva, produciendo a nivel virtual fenómenos similares a los rituales presenciales de las comunidades tradicionales. Los nuevos medios de comunicación permitirán entonces el florecimiento de una democracia, ya no representativa sino interactiva. La tercera posibilidad es que continúe la actual realidad desalentadora pero no desastrosa.

Pero hay algo deficiente en ambas líneas de razonamiento. Si bien los MC&IC juegan un papel importante, no es a causa de ellos que la sociedad empeora o mejora automáticamente. Desde luego, puede mejorarse el acceso a los MC&IC y así afectar la calidad de la participación. Pero no pueden desglosarse los MC&IC de los otros factores sociales, como si estos por sí mismos fuesen capaces de conducir a una sociedad más cohesionada. Los MC&IC tienen que entenderse en su imbricación con las otras esferas de la vida social. Si bien poco sirve adoptar una posición apocalíptica o integrada respecto al aporte de los MC&IC, no por eso debe dejarse de procurar entender cuáles son sus efectos, para afinar mejor su

relación con las otras dimensiones de la dinámica social. En todo caso, es necesario tener en mente el carácter plural y ambivalente de sus efectos.

Los MC&IC son así, por ejemplo, un sector de altísima creatividad con un gran potencial de expansión transversal capaz de mejorar el rendimiento de otras ramas de actividad (v.gr., la contribución de las artes a la revitalización y reintegración urbana o la incorporación de la creatividad artística en la innovación de software). Esto es de gran importancia en la actual economía de la información y el conocimiento. En los últimos años se han realizado estudios del aporte de los MC&IC a la economía latinoamericana, que muestran que en algunos países llega al 7% del PIB.

Señalamos lo anterior porque la transversalidad de los MC&IC respecto a las llamadas industrias creativas y a la educación sirve para entender que su papel en la sociedad hoy en día acaso no sea “producir cohesión”, al menos en el sentido tradicional, sino de generar sinergias, que pueden estar al servicio tanto del crimen organizado, de los sectores económicos y sociales globalizados, de la integración de comunidades rurales o de las poblaciones urbanas pobres.

La pregunta, pues, es ¿cómo los MC&IC pueden contribuir a la sinergia de la construcción de cohesión social en democracia? En primer lugar, debemos entender que los nuevos MC&IC y la cultura contemporánea en general está orientada a los individuos y a sus relaciones en redes ligeras y movedizas. La noción misma de comunidad, se transforma. A partir de la teoría de redes, se puede definir una comunidad como una red densa, en que los mismos actores se encuentran en todos los lugares, como pasa en pueblos pequeños donde todo el mundo va a la misma escuela, la misma iglesia, el mismo parque, etc. Pues bien, las tecnologías de información y comunicación, así como la complejidad territorial de las ciudades y la facilidad de transporte, abren el radio de conectividad, volviendo más difusas las redes (algo que, como veremos, es muy significativo en los procesos migratorios contemporáneos).

El cambio es profundo. Los MC&IC, al potencializar las posibilidades individuales, transforman literalmente el sentido de la cohesión social. Ésta no va más únicamente de la “sociedad” a los “actores”, pero se constituye como un conjunto de redes más o

menos densas, cambiantes en función de momentos o actividades, y capaces de apoyarse o de activar elementos identitarios, afectivos, étnicos, o familiares disímiles. En este sentido, bien puede decirse que un número creciente de individuos son efectivamente los propios actores de su cohesión social. Cada uno de ellos, desde posiciones diversas y con recursos distintos, entreteje redes diferentes. Y bien vistas las cosas, en torno a ellas, lo más importante no es tanto su “densidad” (o sea el número y la permanencia de personas en contacto) sino su consistencia (o sea, el diferencial de solidez de los distintos entramados relacionales).

Algunas redes son por lo demás voluntariamente difusas y es en su evaporación donde reside, si podemos decirlo así, su importancia. El individuo se siente inserto en la sociedad porque se beneficia de un conjunto lábil de intercambios. Los sistemas *peer-to-peer* para el intercambio de fonogramas y videos hacen bien palpable, por ejemplo, la difusión de contactos, al punto que ni se perciben. Los sitios de socialización o *social networking*, como My Space, Orkut y YouTube (en los que participan en forma creciente inclusive jóvenes de las favelas y villas miseria) también facilitan la creación de “comunidades” difusas –pero no por eso menos entusiasmadas– en torno a gustos y consumo-participativo (el modus operandi interactivo de estos sitios nos muestra que no se trata de consumo pasivo como en la antigua cultura de consumo de masas).

Ante esta realidad, una primera reacción, sobre todo de los que entre nosotros están apegados a “comunidades” estables, es denunciar los lazos difusos de los MC&IC y plantear que a partir de tal volatilidad no se puede gestar la solidaridad. Se argumenta que la cultura de masas del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, con todos sus problemas, promovió las comunidades nacionales y posteriormente, en los países desarrollados, Estados de bienestar. En América Latina los MC&IC tradicionales proyectaron una comunidad nacional imaginada en la que todos estaban representados –como, por ejemplo, las rancheras o las películas cómicas de Cantinflas o Sandrini–, a pesar que la cultura de masas tradicional poseía una disyunción entre consumo de representaciones y participación. No obstante, el cine y la radio de los 1940s y 1950s transferían y traducían los sueños, temores y aspiraciones de la población.

No hay suficiente investigación empírica para comparar el cine y la música de aquella época con los MC&IC de ahora. Hoy predomina el sensacionalismo, sobre todo de la violencia, y del individualismo, que se protagoniza todos los días en los *reality shows*. ¿Qué efectos genera esta predilección por la vida sensacionalizada de los otros? Difícil responder a ciencia cierta. Además, la prensa y los noticieros multiplican ad infinitum imágenes de jóvenes pandilleros, o favelados, o precarios, o narcotraficantes. Cuando Durkheim escribió a fines del siglo XIX, el crimen tenía una función integradora, pues permitía visibilizar o dramatizar la dinámica de las normas que cohesionan a los que cumplen o se imaginan cumpliendo con la ley. “El crimen... aproxima a las conciencias honradas y las concentra”. Es decir, no hay mejor cohesionador que la “cólera pública”, de los que se congregan “para hablar del acontecimiento, y se indignan en común” (1995: 76). Pero ese proceso generó chivos expiatorios, aquellos que no suscriben a las normas o que por su condición racial, religiosa o sexual no son “como todos nosotros” (judíos, homosexuales, dandys, etc.).

¿Será verdad que estas nuevas formas de sociedad de espectáculo están des-cohesionando la sociedad? Como muestran muchos estudios empíricos, no se trata de que los MC&IC susciten a sus receptores a ser violentos, pero sí contribuyen a la atmósfera de miedo en que se vive en la mayoría de las ciudades latinoamericanas, inclusive ciudades como Montevideo o San José, cuyas tasas de criminalidad y violencia son semejantes a las europeas. Y los miedos tienen repercusiones. Como ya lo hemos señalado, la gente se repliega en casa, se privatiza lo que antes era espacio público (v.gr., la calle, las plazas), se recurre a agencias de seguridad o se mudan a comunidades amuralladas. No es que los MC&IC produzcan esta realidad, pero sí coadyuvan, potencializando dinámicas reales y miedos producidos por la distancia social.

Sin embargo, no todo es negativo. En los MC&IC (sobre todo los no hegemónicos, pero en ellos también a veces) surgen iniciativas para transformar no sólo las representaciones sino también para intervenir en los sistemas que reproducen la racialización y la criminalización. Es el caso brasileño del *Afro Reggae*, de la *Central Única das Favelas* y otros grupos que no sólo tienen una dimensión

mediática pero que se han movilizado para cambiar la manera en que la policía trata a los jóvenes y en particular a los que poseen rasgos negros en los barrios pobres. Igualmente, algunos periódicos han aceptado peticiones de grupos organizados para que cambien la manera de informar sobre el crimen. Lo que se busca es cambiar la connotación actual de inseguridad, que deriva del miedo que se tiene a los criminales.

Igualmente si bien en general los MC&IC muchas veces estereotipan a los grupos sociales más pobres, también se dan casos de los MC&IC que promueven la interculturalidad. Sea en World music a escala internacional o en sitios de circulación participativa e inclusiva como *Overmundo*,¹⁶ donde no sólo se da una cobertura casi total a la cultura brasileña, sino que se promueve nuevas redes virtuales, que si bien no son comunidades en el sentido tradicional, proporcionan las bases para tender lazos de la solidaridad.

Y sin embargo, algo es probablemente común a los MC&IC de ayer y de hoy. Imposible no subrayar en este contexto la ambivalencia irreductible de la que son portadores. Por un lado, en efecto, la pluralidad cultural que vehiculan transforma profundamente el universo de signos en el cual viven nuestras sociedades. A una cultura nacional, relativamente homogénea y única, le sucede una pléthora de micro-culturas diversas, al mismo tiempo globales y nacionales, nacionales y locales, locales y generacionales... en una lista casi ilimitada. En este sentido los MC&IC aparecen como un importante vector de división y de fragmentación cultural –sobre todo cuando se dan, como lo hemos indicado, en medio de grandes ciudades con rápidos e intensos procesos de urbanización y segmentación. Pero por el otro lado, los MC&IC, a pesar de su pluralidad, son un agente importante de cohesión social en la medida en que transmiten un imaginario colectivo común. La afirmación sólo es paradójica en apariencia y todo depende de la sociedad desde la cual se piensen sus efectos. Para las sociedades latinoamericanas su principal aporte ha sido la de transmitir de manera transversal a las clases sociales y a las regiones un conjunto de intrigas ficcionales y

¹⁶ www.overmundo.com.br

de héroes mediáticos compartidos. Los bailes, por ejemplo, son grandes manifestaciones de masas y las letras de las músicas son fundamentales para la elaboración del discurso y la auto-comprensión de los jóvenes.

Por supuesto, los nuevos MC&IC no cumplen más la función que fue antaño la suya en la construcción de las comunidades imaginadas que fueron las naciones. Pero no por ello cesan de transmitir algunos principios, nuevas formas de ser y visiones de mundo comunes. En efecto, a pesar de su multiplicidad, la mayor parte de ellos vehiculan elementos que se asocian por lo general a una modernización cultural y a una expansión de las expectativas (un aspecto que, como veremos, es particularmente importante en su juntura con el consumo).

Pero, ¿qué principio común se transmite a través de la pluralidad de los MC&IC? La igualdad. O para decirlo mejor, una aspiración individualizada a la igualdad. En todo caso, los principios vehiculados se alejan globalmente de una visión que depositó la permanencia del lazo social en una versión naturalizada de la jerarquía, y subrayan, por el contrario, una evidente y creciente igualdad relacional. Los intercambios generacionales, más que las relaciones de género, y éstas más que las relaciones de poder o laborales, son sin duda el blanco preferencial de esta pedagogía virtual, pero aún así no puede descartarse su importancia (y ello incluso en el ámbito mismo de la transmisión de normas como lo veremos en un capítulo ulterior).

Esta apertura cultural puede, como se sabe, generar aspiraciones que pueden tener, según prime el efecto-demostración o el efecto-fusión, resultados contradictorios. Ayer, en la célebre interpretación de Germani, y en medio de sociedades ampliamente bloqueadas políticamente, fue, si seguimos su interpretación, el efecto-fusión lo que primó en nuestras sociedades generando la aparición de sociedades de masa, y tras de ellas, el advenimiento de autoritarismos populistas o militares. Hoy en día, por el contrario, el efecto-demostración pareciera globalmente imponerse. La razón reside en el incremento de iniciativas efectivamente a disposición de individuos que pueden hacer prácticamente más cosas, que pueden procesar intelectualmente más elementos, y que se sienten sim-

bólicamente mejor incluidos en el mundo moderno. Por supuesto, el proceso es frágil y las frustraciones que se engendran, en el seno de este mismo proceso, numerosas. Veremos en detalle algunas de ellas cuando estudiemos la paradoja del consumo. Pero ¿cómo no subrayar aquí la fuerza democratizadora de las intrigas ficcionales que circulan por los MC&IC, la compenetración de sueños que cristalizan y por ende el anhelo de igualdad que introducen en la vida social? Si la segregación urbana conspira contra la capacidad de los individuos para sentirse formando parte de una sociedad, los MC&IC –no sin ambivalencia– ayudan, por el contrario, a la expansión de un imaginario común.

Insistamos en que el proceso es ambivalente puesto que los públicos que acuden a unos programas, jamás lo harían para otros. Esta dificultad es característica de programaciones plurales, como el Segundo Festival de la Ciudad de México que estudiaron García Canclini y su equipo (1991), pues los que gustan de cierto género de música, no asistirían a otro, aún cuando esa oferta plural tenga lugar en el mismo espacio. Por su parte, Archondo estudia dos programas televisivos en Bolivia, “Sábados Populares”, competidor de su semejante “Sábado Gigante” del animador “Don Francisco” Mario Kreutzberger, y “De Cerca”, un programa de entrevistas –una suerte de “Apostrophes” a la boliviana– a figuras de la vida pública, escritores, políticos, economistas, artistas, etc. El primer programa corteja a los públicos más populares con música boliviana –chicha, preferida por los radioescuchas aymaras– y rap, pero la incorporación de la lambada y parejas jóvenes logró trascender su público mayoritariamente “cholo” (palabra usada por el animador, Don Paco) de La Paz y El Alto hasta llegar a Santa Cruz y se incorporó a una red televisiva de mejor infraestructura. El programa, como las emisoras radiales, hace converger una pluralidad de “lógicas populares y subalternas”, superando hasta cierto punto la ley de audiencias diferenciadas. Si bien empezó a moderarse la manera de hablar de los presentadores y se tocó más salsa (la preferencia de los santacruceños), la evaluación del programa es que fungió de mediador eficiente. El otro programa, “De Cerca”, no transige con ninguno de los preceptos para alcanzar la popularidad, y el animador “ha intelectualizado un medio normalmente espectacular y ha

impuesto el predominio de la argumentación sobre la exhibición”. Las élites han mantenido este programa que de otro modo habría sucumbido. La coexistencia de estos dos programas apunta a una división demográfica (o de “diversas comunidades imaginadas desde pantallas y micrófonos”) que deberían interactuar desde lo simbólico para construir una sociedad realmente intercultural. No obstante, y a pesar de esta división, los medios “han alentado un desarrollo político acelerado que contribuye a que la gente se habitúe a discutir los asuntos con plena libertad”.

La conclusión no puede pues ser unívoca. Si por un lado, y a pesar de sus limitaciones, los MC&IC participan en la construcción de una esfera pública estructurada por la interculturalidad, por el otro lado, ésta sólo se da en medio de una real división de públicos. La juntura empero, y en último análisis, está dada por la transmisión de un imaginario común, y más igualitario, del lazo social.

Las identidades y la cohesión de los jóvenes en la era de los medios¹⁷

Aún si se admite que los MC&IC poseen un rol importante en la transmisión de un imaginario moderno común, ello no impide que sean también, como venimos de evocarlos, un poderoso factor de división cultural. En efecto, la pérdida del monopolio de la producción de sentido por parte de las instituciones clásicas de la modernidad produce una proliferación de identidades. En este proceso, la creciente difusión social de los MC&IC se traduce en un crecimiento extraordinario de la cantidad de relaciones y vínculos posibles, con lo cual se multiplican también la cantidad de identificaciones posibles, tanto para los individuos como para las instituciones, los grupos y movimientos sociales.

Frente a esta diversidad de signos y mensajes, ¿cómo se produce la cohesión social? Por lo esencial a través de estrategias indivi-

¹⁷ Esta sección se basa en Luis Alberto Quevedo, “Identidades, jóvenes y sociabilidad. Una vuelta sobre el lazo social en democracia”.

duales, a lo sumo de grupos restringidos, que negocian identidades en el marco de lo que se ha denominado la “glocalización”: las “identificaciones” individuales son mediadas por el consumo y (re-inventadas) como identidades grupales particularistas. En verdad, se asiste a la fabricación de lo local, incluso a la recreación de lo barrial, desde insumos culturales transnacionales. El resultado es una recreación del lazo social que no pasa más, al menos en un primer momento por una matriz institucional, sino que utiliza los MC&IC como un ámbito estructurante entre las experiencias individuales y los procesos colectivos. Por supuesto, la aparición de las nuevas prácticas sociales y culturales no borra la tradición nacional (ni el apego a símbolos y valores que se arrastran desde la formación de los Estados nacionales), sino que la complejiza, muestra sus debilidades y fortalezas en las prácticas cotidianas (e institucionales).

En este proceso, cabe destacar la experiencia etaria. Los jóvenes son no solamente quienes experimentan de manera más directa ese déficit de sentido que les aporta el tejido institucional moderno, sino que son ellos los que, con más fuerza y necesidad, forjan los intersticios donde se cuelan y combinan las nuevas fuentes de identidad. Pero, al mismo tiempo, son también los más vulnerables, los que tienen mayor dificultad en conseguir empleos de calidad, los que son poco atendidos por las políticas públicas, los que deben encontrar sus propios espacios en el terreno de la cultura y los más expuestos a las nuevas inseguridades del espacio público (que se ha vuelto hostil, agresivo, peligroso y poco previsible, sobre todo para los más jóvenes) y a los llamamientos de la delincuencia.

En todo caso, los jóvenes aparecen como el principal actor en los procesos de recreación identitaria bajo insumo de los MC&IC. No se trata, subrayémoslo con fuerza, del mero resurgir de identidades que permanecían en estado latente sofocadas por el peso coercitivo de las instituciones constructoras de identidad nacional (como muchas veces se interpreta en el terreno político), ni de la resistencia inercial de formas comunitarias tradicionales a la tendencia expansiva de la modernidad, según el esquema de las teorías de la modernización difundidas entre 1950 y 1970 (y que tuvieron mu-

cho arraigo en nuestras ciencias sociales latinoamericanas), sino por el contrario, de una verdadera producción de localidad, esto es, de creación de nuevos espacios, muchas veces virtuales, de sociabilidad. Esta producción de localidad (o estas reterritorializaciones) asumen muchas y variadas modalidades en relación a la historia y a la tradición. A veces, incluso, sobre todo en la experiencia de los jóvenes, lo hace en ruptura con ellas.

Pero lo importante no es la diversidad cultural movilizada sino el rol que estas identificaciones juegan hoy en día –una función de aglutinante social: “una función de paradójica pertenencia y por lo tanto de estabilización” (Marramao, 2006: 173). Función paradójica, señala con razón Marramao. No parece evidente que el consumo (individual) pueda funcionar como un aglutinante social, sin embargo, el consumo de MC&IC muchas veces devuelve una sensación de pertenencia a quienes comparten gustos, estéticas o se identifican en el goce mass-mediático de ciertas historias. De esta forma, sobre todo la televisión y en menor medida la radio e Internet, colocan al individuo en una esfera de sociabilidad (comunidades de sentido) que lo dotan de cierta pertenencia dentro de un mundo cada vez más complejo, extraño y de difícil inteligibilidad.

Nada lo muestra mejor que las evoluciones en torno a la idea de barrio –sobre todo en la cultura de los jóvenes. Pese a todas las transformaciones y nuevas conductas en el espacio urbano y doméstico que hemos evocado, resulta interesante que no se puede sostener que el modelo de la sociabilidad del barrio sea sencillamente algo del pasado. Los “valores del barrio” (relaciones sociales cara a cara, solidaridad, reciprocidad, ayuda mutua) son restituidos y reinventados por ciertas producciones culturales que (en Argentina al menos), aparecieron con mucha fuerza en el momento más agudo de la crisis (económica, institucional, y de representación) que vivió el país en el comienzo del siglo XXI. Este “regreso” de los valores solidarios del barrio fue bastante claro en producciones cinematográficas (*Luna de Avellaneda* fue una película emblemática del género) y también en musicales: surgió una expresión del “rock nacional” cuya estética gregaria, festiva y a la vez moralista, interpelaba a una identidad “tribal” y dionisiaca (que ya se había producido en los inicios de los ´90 a través de una cierta escucha de

productos musicales globales) y produjo fenómenos de localización (y también reterritorializaciones) y subjetividades grupales.

Pero el barrio también fue reinventado en la pantalla de los televisores. Una serie de ficciones de producción argentina, que lograron grandes niveles de audiencia (“El sodero de mi vida”, “Gasoleros”, “Campeones”, “Son de fierro”) tuvieron como eje los avatares de las familias de sectores medios bajos frente a la crisis económica, reciclando la estética del costumbrismo defensor de los valores tradicionales. Para vastos sectores, y sobre todo para las clases medias, el barrio ha dejado de ser un lugar de socialización y de experiencias iniciáticas de descubrimiento del mundo tras las puertas del hogar familiar. Para quienes no se han podido “retirar” a enclaves más seguros, el lugar de residencia más bien está marcado por la degradación urbana, la desconfianza y la inseguridad. Las transformaciones urbanas a las que hemos hecho referencia ponen en duda al barrio de clase media como “matriz” o tipo ideal de cohesión social y de mediación entre lo privado y lo público.

El proceso también se dio en los ‘90 con el nacimiento de un subgénero rockero que se expandió en bandas¹⁸ que, en algunos casos, alcanzaron gran popularidad (habría que decir gran visibilidad ya que, desde el punto de vista cuantitativo, no fue la música más escuchada por los jóvenes). Pese a que la forma de denominar el subgénero ha sido motivo de controversia (rock “chabón”, rock barrial, rock futbolero), hay consenso en que temáticamente, las letras de esas bandas coinciden en su alusión a los problemas que sobrellevan los jóvenes que tienen dificultades en proyectar un futuro por la falta de oportunidades de trabajo. En una sociedad desconfiada y golpeada por la crisis, estas enunciaciones contribuyeron a delimitar enclaves identitarios que sirvieron de refugio, resguardo y protección, a través de la exaltación de valores de pertenencia, lealtad y confraternidad grupal. En el fondo se trató de una reinención del barrio con una cierta impronta nostálgica, más cer-

¹⁸ “Los Piojos”, “La Renga”, “La Bersuit Vergarabat”, “Viejas Locas”, “Intoxicados”, “Jóvenes Pordioseros”, “Los Gardelitos”, “Dos Minutos”. Grupos que ayudaron a la juventud a hacerle el aguante a ese trago amargo que fue la crisis argentina en los inicios del siglo XXI.

cana al romanticismo que a la ilustración. En efecto, las letras de sus canciones tratan de las calles del barrio, de los amigos del barrio, de las chicas del barrio, del fútbol y del consumo de drogas, elementos que construyen el lado de adentro de estos grupos (en jerga local, “ser del palo”). Muy a menudo, el *contradestinatario* es señalado mirando hacia los estratos superiores de la sociedad: los “chetos” de la “buena sociedad”, los que están del lado de la “yuta” (policía) y, sobre todo, los políticos corruptos “enemigos del pueblo”. Pero también es señalado en sentido horizontal: son los traidores (el que se “fue al centro” y también, al igual que en la cumbia villera, el que se volvió “cheto” o que se pasó al bando policial¹⁹).

Resulta tan significativa como importante esta rehabilitación imaginaria del barrio, en gran medida nostálgica, a través de productos culturales musicales y audiovisuales. Aún más, estas producciones de la industria televisiva no están meramente expresando o reflejando a través de la ficción el modo de vida de determinados sectores sociales, sino que reinventan sus valores y los constituyen en lugar de identificación. En todo caso reafirma la idea de “desanclaje” (Giddens, 1990), es decir, de relaciones sociales que se despegan de sus contextos locales y se reestructuran en intervalos espacio-temporales indefinidos. Pero también muestra que la cultura de masas no ha dejado de cumplir una función importante para la cohesión y la inclusión social. A condición de hacer justicia al principal cambio operado, a saber que en el examen de (la estética de) la música popular, “la cuestión no es cómo una determinada obra musical o una interpretación refleja a la gente sino cómo produce, cómo crea y construye una experiencia –una experiencia musical, una experiencia estética– que sólo podemos comprender si asumimos una identidad tanto subjetiva como colectiva” (Simon Frith, 2003).

¹⁹ Por ejemplo, el tema “Ya no sos igual”, del disco “Puente Alsina” de la banda *Dos Minutos*: “Carlos se dejó crecer el bigote / y tiene una nueve para él, / ya no vino nunca más / por el bar de Fabián / y se olvidó pelearse / los domingos en la cancha. / El sabe muy bien que una bala / en la noche, en la calle, espera por él”. La policía (yutas, ratis), siempre aparece en los relatos de rockeros y cumbieros como su eterno perseguidor.

La distinción es importante. Si el análisis se concentra en intentar establecer algún tipo de relación entre las condiciones materiales de vida y las formas musicales que las estarían expresando (dentro del molde clásico de una relación determinante entre base y superestructura) el riesgo es en efecto que se concluya únicamente afirmando la función fragmentadora de la cultura juvenil – puesto que en la medida en que se logren encontrar este tipo de evidencias se tenderá a interpretar la cuestión en términos de “subculturas”. De esta forma, habría una especie de identidad social pre constituida que encuentra un determinado modo de expresión musical. Pero ello no resulta en absoluto evidente en la práctica de quienes producen y escuchan música, y menos aún en las prácticas culturales de los jóvenes en los espacios urbanos. Por el contrario, es la oferta cultural –de naturaleza más interactiva que representativa– la que co-produce las experiencias de identificación colectiva pero desde elementos que son vividos como profundamente subjetivos.

En realidad, en un país como la Argentina, en lo que respecta a los gustos y preferencias musicales, se detecta una fuerte división actitudinal. Por un lado podemos encontrar un segmento que prioriza las preferencias populares y masivas; por el otro, los que señalan otro tipo de alternativas de mayor segmentación. Entre las preferencias populares, por una parte, se puede distinguir la música tropical y la cumbia (incluida la “villera”), un fenómeno que crece entre la gente del interior del país, los menores de 34 años y los de clase baja. El otro tipo de preferencia musical se concentra en el rock (rock nacional y música pop), también impulsado por gente joven, aunque residentes en todo el país, y miembros de clases sociales alta y media. Como preferencias de menor segmentación se pueden señalar: folklore, tango, salsa, música brasileña, música disco, ópera y clásica, jazz/blues y tecno, cada una de ellas, con un sustento particular y diferente para cada universo.

Es preciso, entonces, reconocer la existencia de una doble frontera. Por un lado, aquella que opone los jóvenes a los mayores (lo que a su vez no excluye una transformación de los padrones de “ser adulto” y las exigencias impuestas sobre las personas “maduras” para que se mantengan más permeables a padrones y aparien-

cias “juveniles”). Por el otro, reconocer la existencia, dentro de la juventud, de un conjunto de expresiones culturales fuertemente disímiles entre sí. Una diferenciación interna que no puede empero, sino de forma muy grosera, corresponderse con divisiones sociales tradicionales.

Grupos de sociabilidad cultural más o menos efímeros se construyen alrededor de “regímenes de escucha” (señalados por motivos simbólicos y que indican las inclinaciones imaginarias subjetivas) capaces de producir identidades colectivas, más allá de su lugar de origen y de los circuitos industriales que los producen. El rock como fenómeno global/local es un buen ejemplo de ello. Fue tal vez la primera música que tuvo un público fácilmente identificable en términos etarios (los jóvenes y los adolescentes) más que territoriales y que suscitó un entusiasmo cultural global que le permitió abandonar muy pronto su pertinencia local. Esta segmentación no es totalmente explicable en términos de la creación industrial del “nicho” para aprovechar el poder de consumo de estos grupos de jóvenes. Más que responder a una demanda o a una estrategia comercial de la industria discográfica, el rock de los años 60 fue el motor de la creación de todo esto. Sin duda, una forma paradójica de producción de la cohesión social etaria –efímera, segmentada, a veces incluso hermética, múltiple– y sin embargo, capaz de engendrar un sentimiento real de pertenencia colectiva. Un sentimiento en el cual es, desde la similitud de una experiencia subjetiva intensa, y a través del reconocimiento de ella en un otro, y por ende de su igualdad –a pesar de su distancia o de su anonimato– como se construye un “nosotros”.

6. EMIGRACIONES²⁰

De un continente que en la primera mitad del siglo XX era un importante receptor de inmigrantes, América Latina se transformó en una región exportadora de población. Las razones son variadas,

²⁰ Esta sección se basa en Angelina Peralva, “Globalização, migrações transnacionais e identidades nacionais”.

desastres naturales y conflictos armados en América Central y en Colombia, exilios producidos por regímenes autoritarios en el cono sur, situaciones de graves crisis económicas como en Argentina o Uruguay, pero sobre todo la incapacidad de las economías de ofrecer suficientes oportunidades de empleo decente. Un fenómeno que es indispensable comprender en la variedad de sus facetas. Más aún cuando la emigración internacional traza una nueva “frontera” en América Latina que ha sustituido la antigua frontera interna (del campo hacia la ciudad). Al igual que la frontera en la historia estadounidense, esta “frontera” desplaza las iniciativas, de su estricta canalización hacia los conflictos sociales, hacia los procesos de salida y de emigración (*exit* –para retomar el término de Hirschman). Una apertura de horizontes que acompaña y profundiza el imaginario igualitario en marcha, cuya referencia creciente son los padrones globales de consumo y bienestar.

La emigración: algunos datos

El crecimiento de la emigración latinoamericana se ha acelerado en las últimas décadas:

*Población latinoamericana censada en USA según el origen
y base de crecimiento*

	Números brutos					Base de crecimiento (1960 = 100)			
	1960	1970	1980	1990	2000	60/70	60/80	60/90	60/2000
América del Sur	74 964 (base 100)	234 233	542 558	1.028.173	1.876.000	312.46	723.75	1371.55	2502.53
América Central	624 851 (base 100)	873 624	2.530.440	5.425.992	9.789.000	139.81	404,96	868.36	1566.61
Caribe	120 608 (base 100)	617 551	1 132 074	1.760. 072	2.813.000	177.4	512.03	938.63	2332.34

Fuente: Elaborado por Angelina Peralva (op.cit.) a partir de Pellegrino (2003).

Los emigrantes latinoamericanos no sólo se dirigen hacia los Estados Unidos. La nueva importancia de América del Sur como región exportadora de migrantes para el continente europeo es particularmente sensible en España. Los datos del Instituto Nacional de Estadística indican, al comienzo de 2003, la presencia de 2.672.596 extranjeros, 6.26% de la población presente en territorio español. Por primera vez, Ecuador superó a Marruecos como principal país de origen de población extranjera. Siguen, después de Marruecos, Colombia, Reino Unido, Rumania, Alemania y Argentina. La inmigración latinoamericana pasa a representar 38.61% del total de extranjeros en España (Gil, 2004).

Entre 1990 y 2005, si nos centramos en un solo país, 1.665.850 peruanos migraron al exterior, de los cuales 51,7% eran mujeres. El crecimiento de la emigración se aceleró a partir de 2001. La emisión de pasaportes fue multiplicada por tres. Entre los seis principales países de destino figuran, en primer lugar Estados Unidos (30.9%), España (14.3%), Argentina (12.6%), Chile (10.5%), Italia (10.4%) y Japón (3.8%). Más de 70% de esa migración es transcontinental. 42.9% de los migrantes tuvieron Lima como última ciudad de residencia antes de migrar al exterior. Los estudiantes forman el grupo más numeroso, seguidos por empleados y trabajadores del sector de servicios (OIM, 2005; INEI, OIM, 2006).

Este movimiento migratorio, diferente de épocas pasadas, es menos de familias y más de individuos –hoy formado en porcentajes casi similares por hombres como de mujeres–, que al no ser acogidos oficialmente trabajan ilegalmente (se podría pensar incluso que la política migratoria de los países desarrollados, en particular los Estados Unidos, es promover el trabajo de los “sin documentos”), y donde el movimiento es muchas veces más el de un “experimento” que una decisión definitiva de abandono del país de origen. Estos movimientos son favorecidos por el hecho que el contacto con los seres queridos en el país de origen no depende más del correo (que podría demorar semanas o meses) pero se transforma en algo instantáneo y constante gracias a los nuevos medios de comunicación y a la reducción drástica de los costos de telecomunicación. *Los movimientos migratorios contemporáneos expresan por lo tanto un doble movimiento: por un lado, de individuación y de*

autonomía personal y por el otro, de permanencia de lazos gracias a la facilidad de los sistemas de transportes²¹ y comunicaciones.

Las emigraciones en América Latina se ciñen al padrón universal de la migración moderna, de países más pobres hacia países más ricos. Parte de este movimiento se realiza dentro de la región, de emigrantes bolivianos y paraguayos hacia Argentina y Brasil y de América Central hacia México. En algunos casos el país latinoamericano de llegada es una plataforma hacia otros países, en particular de México hacia los Estados Unidos. Factores geográficos afectan sin duda el movimiento migratorio. La proximidad con Estados Unidos favorece que buena parte de los emigrantes mexicanos y centroamericanos se dirijan a ese país, en tanto que los sudamericanos se encaminan también hacia Europa. En esto juegan un papel importante los grupos pioneros de emigrantes a partir de los cuales se tejen las redes sociales que atraen compatriotas.

Si bien no nos concentraremos en los impactos económicos de las emigraciones no podemos dejar de notar que las remesas son las más importantes del mundo, y llegan incluso a ser fundamentales para ciertos países, como lo muestra un reciente estudio del Banco Mundial²². Se estima que las remesas para América Latina y el Caribe alcanzaron más de 53.6 mil millones de dólares en 2005, haciendo de la región el mayor mercado de remesas del mundo. Esa cantidad superó, por tercer año consecutivo, los flujos combinados de todas las inversiones directas y de la ayuda oficial al desarrollo en la región –una estimación que, por lo demás, no incluye los envíos efectuados a través de canales informales.

En Haití las remesas representan más del 50% del producto interno bruto, y para Jamaica, El Salvador, República Dominicana, Nicaragua, Honduras y Guatemala la contribución de las remesas se encuentra entre el 10 y el 20% del PIB. Si bien con porcentajes inferiores en Ecuador, Barbados, Colombia, Paraguay y México, estas remesas tienen un importante efecto en las condiciones de vida de amplios sectores de la población, en particular de los más pobres.

²¹ La movilidad del emigrante no documentado es sin embargo limitada por el miedo de no poder retornar.

²² Pablo Fajnzylber y Humberto Lopez “Cerca de casa: Impacto de las remesas en el desarrollo de América Latina”, Banco Mundial, 2007.

Es posible indicar que, en general, existe una cierta correlación entre el porcentaje de las remesas en el producto bruto nacional y el porcentaje de emigrantes en la población total. Obviamente cuanto más pobre es el país, dado un mismo total de población y de emigrantes, mayor será el peso que las remesas tendrán en el PIB. Igualmente, mientras más tiempo la población emigrante se encuentra fuera del país, mayor es la tendencia a disminuir las remesas (no sólo por el debilitamiento de los lazos como por la tendencia a construir familia y aumentar los gastos locales) como son por ejemplo los casos de los emigrantes uruguayos y, en menor medida, los mexicanos.

Migraciones y flujos de individuos, redes y culturas

Pero no solamente los flujos económicos son afectados por la emigración. La forma migratoria también se altera, bajo el efecto de la apropiación, por esos mismos migrantes, de los soportes técnicos que hicieron posible la globalización. Las migraciones contemporáneas dejan de ser así *internacionales* –o sea, dejan de envolver una transferencia de poblaciones de nación a nación bajo la regencia de dos Estados, como lo fueron hasta en un período reciente. Los movimientos de población pasan a ocurrir independientemente y, en parte, *a pesar* de los Estados, configurando territorios propios de corte *transnacional*. Se constata por lo tanto una transnacionalización de las migraciones contemporáneas.

Las tecnologías de comunicación a distancia ofrecen la posibilidad de construcción de redes de intercambio multilocalizadas, abriendo a los migrantes un espacio supranacional de construcción de relaciones sociales, basado en principios que articulan identidades de geometría variable y recursos de acción y/o de inserción en un mercado global. La identidad puede ser captada a partir de un territorio de origen (el municipio de Arbieto, provincia de Esteban Arze en Bolivia, por ejemplo); a partir de una cultura, que permite fabricar objetos con valor de mercado (como por ejemplo los tejidos artesanales negociados en Londres, París o Nueva York por campesinos originarios de las altas planicies ecuatorianas, estudiados por Kyle).

Los emigrantes traen su fuerza de trabajo pero también su cultura, que se transforma muchas veces en fuente de ingreso bajo la forma de producción artística (sea como show en lugares cerrados o música tocada en la calle), en comida “étnica” o en cursos de “capoeira”, una forma de lucha/danza iniciada por los esclavos nativos del Brasil, pero que, para adaptarse al marketing racista estadounidense, es presentada muchas veces como originada en África.

Los flujos migratorios igualmente llevan sus creencias y muchas iglesias evangélicas nativas del Brasil se expanden teniendo como su clientela inicial los emigrantes brasileños o de otros países latinoamericanos donde ya estaban implantados. Estas iglesias se transforman en núcleos de información de empleo que atraen a su vez a otros compatriotas.

La circulación internacional se vuelve un dato permanente y general de la experiencia contemporánea, independientemente de la raza, de la clase o de la religión. No sólo las élites circulan. Circulan también los más modestos, para los cuales los diferenciales de ingreso entre países constituyen un importante recurso movilizado con finalidades individuales y/o colectivas, basado en principios análogos, sin la protección legal, a aquellos que determinan hoy la volatilidad de los capitales. La soberanía territorial de los Estados es interpelada por esas circulaciones, que envuelven transacciones económicas fuera de cualquier control, formas de comercio ilícito de productos lícitos, pero también de productos ilícitos, y formas de regulación social infra-institucionales, basadas en los principios de la oralidad y que escapan a las reglas escritas del contrato, subvirtiendo así las bases de funcionamiento sobre las cuales se erigieron las democracias del siglo XX.

La intensidad de esos flujos migratorios es frecuentemente explicada como resultado de las difíciles condiciones de vida de los migrantes en sus países de origen. Pero si esas condiciones explican que la migración aparezca en determinado momento como posibilidad en el horizonte de los futuros migrantes, ellas no explican la autonomización de los movimientos migratorios en relación a las coyunturas que los originaron –como en el caso de los “dekas-seguis” brasileños en Japón, cuya migración se inició durante la crisis brasileña de los años 80; migración que, sin embargo, persis-

te hoy bajo la forma de idas y venidas, estabilizando la existencia de un territorio circulatorio marcado por la intensidad de los intercambios entre los dos países. Lo mismo ocurre con los flujos de migrantes ecuatorianos, que se formaron al fin de los años 90 en una coyuntura de crisis económica, y que no cesaron desde entonces. Todo indica que, en las condiciones actuales, la experiencia acumulada por los migrantes en el curso de sus migraciones favorece la reproducción del fenómeno migratorio, consolidándolo como dinámica social.

Nuevas formas de circulación de bienes materiales y simbólicos inciden sobre las formas de expresión cultural y formas de sociabilidad. A modo de ejemplo podemos presentar el caso de dos ciudades del mundo andino, Otavalo, ciudad de Ecuador y su diáspora y El Alto, área de La Paz, que ha transformado profundamente no sólo el ambiente urbano sino también la política nacional de Bolivia.

A una hora de Quito, los Otavaleños habitan en 75 pequeñas comunidades, en una región de montañas y valles. Existen otavaleños en San Pablo, Río de Janeiro, Madrid y Nueva York, entre otras ciudades del mundo. Es una población en permanente o intermitente trasmigración en varios continentes. Los otavaleños han conseguido satisfactoriamente comercializar lo étnico en forma de productos, videos, artesanías etc. especialmente orientados en la dirección de la exhibición de una cultura destinada al turismo. Impacto positivo y negativo del turismo sobre la región, tipo de vínculos con los mercados globales, diferenciación social, emergencia de algunas comunidades y empobrecimiento de otras, parecen ser los problemas a considerar entre otros dentro de un cuadro muy complejo directamente conectado con la cuestión de la cohesión social a escala local. Otras regiones de Ecuador y en general del mundo andino muestran un estilo más tradicional de migración de fuerza de trabajo destinada a los sectores más duros del mercado de trabajo en países centrales. El caso de Otavalo es un ejemplo de diáspora comercial, un tipo de organización social económicamente exitosa tanto para su lugar de origen como para la propia comunidad diaspórica. De hecho, el tránsito hacia modos diaspóricos de emigración es un fenómeno característico de las migraciones en la globalización.

En el caso de El Alto el fenómeno se relaciona con la urbanización acelerada de algunas regiones del mundo andino. Entre 1950 y el año 2000 la población de las cuatro principales ciudades bolivianas creció mucho más rápidamente que la población en su conjunto. La Paz creció 300% llegando a 800.000 habitantes. El Alto que tenía 3.000 habitantes en 1950, supera hoy los 870.000 habitantes, lo que la convierte en la ciudad de más rápido crecimiento urbano de América Latina. El explosivo crecimiento de las ciudades bolivianas ha tenido enormes consecuencias sociales y culturales. Ha implicado cambios en la noción de mestizaje y el surgimiento de un poderoso neo indigenismo, radicales transformaciones en el idioma y en las relaciones de familia y género, en el paisaje urbano y las ocupaciones del espacio, en la vida comercial de la ciudad. La influencia de esta nueva cultura indígena urbana se ha extendido más allá de las fronteras y ha conducido al plano nacional a dirigentes de movimientos sociales locales proyectándolos en el mundo andino y en el ámbito internacional.

Por otro lado, la dinámica migratoria incluye cada vez más a las mujeres, cuya migración también se vuelve autónoma en relación a los hombres, produciendo un impacto específico sobre las relaciones de género. A una autonomía femenina creciente corresponde una violencia también creciente contra las mujeres. Si esa violencia de género no puede ser considerada específica de las situaciones migratorias, le está, empero, muchas veces asociada.

Luiz Lopez (2007) estudió las relaciones entre México y Estados Unidos a partir de la ciudad fronteriza de Tijuana –que, aunque situada en territorio mexicano, se inscribe en un espacio de relaciones sociales que se extiende hasta la periferia de Los Ángeles. Allí, diversas ondas migratorias se sucedieron desde los años 40, pero el crecimiento demográfico cambió de nivel en los últimos veinte y cinco años, cuando la ciudad pasó de 400.000 a 1.500.000 habitantes gracias a los nuevos empleos creados en las “maquiladoras” (montadoras de diversos tipos de aparatos, que hoy operan con piezas fabricadas principalmente en Asia –en el caso de Tijuana, se trata actualmente de montaje de televisores). La presencia de las mujeres es importantísima en ese mercado de trabajo, donde fueron reclutadas en función de características supuestamen-

te más favorables a las exigencias de la producción que aquellas presentadas por los hombres. El autor evoca así la idea de una “femineidad productiva”, como expresión de un modo de dominación dirigido hacia la explotación de la identidad femenina tradicional en beneficio de la producción. Esas mujeres enfrentan condiciones de vida marcadas por las dificultades del empleo precario, por la ausencia de estructuras adecuadas de cuidado y educación de los niños, por un hábitat igualmente precario y un mercado inmobiliario en el límite entre lo legal y lo ilegal. Al mismo tiempo, ellas disponen de un espacio propio de iniciativa económica; desarrollan estrategias de resistencia a la dominación sufrida en el marco de las relaciones de trabajo, y disponen de un espacio de acción colectiva transnacional, en la medida en que varias movilizaciones ligadas al medio ambiente, desarrolladas por ellas, encontraron eco en Estados Unidos. En este contexto, el acceso de las mujeres a la autonomía, gracias al trabajo en las “maquiladoras”, suscitó en Tijuana un verdadero “pánico moral” ligado a la subversión de las representaciones tradicionales de la identidad femenina. Críticas públicas extremadamente virulentas en relación a las mujeres trabajadoras, vistas como “putas” y “madres irresponsables”, son moneda corriente en la ciudad y en los diarios, abriendo un espacio importante para la violencia de género.

Los desafíos políticos de las migraciones

Los migrantes representan hoy una porción relativamente pequeña (2.5%), aunque significativa, de la población mundial. Ellos han suscitado una importante crispación nacionalista y el endurecimiento de medidas represivas en su dirección en los países del “Norte”, haciendo de la migración un emprendimiento de alto riesgo y de elevado costo humano. Paradojalmente, lo que atrae a los migrantes en dirección de los grandes polos de la globalización es la certidumbre de encontrar ahí posibilidades interesantes de inserción en un sector de la economía, frecuentemente informal y precaria, desde el punto de vista de los derechos asegurados al trabajador, pero altamente remuneradora. Para ellos, es evidente que los países del “Norte”, aunque les cierran sus puertas, las abren al mismo

tiempo. Las cierran a los migrantes regulares, beneficiarios potenciales de las políticas de protección social de los países ricos, y por lo tanto indeseables; las abren a los migrantes clandestinos, que pueden ser empleados sin ningún derecho. Los estudios cualitativos describen detalladamente esas delicadas operaciones, donde la conjunción de intereses entre migrantes del “Sur” y empresarios capitalistas del “Norte” vuelve porosas fronteras que, sin gran convicción, los Estados de ese mismo “Norte” declaran querer cerrar.

En realidad, atravesar fronteras requiere el acceso a un conjunto de informaciones relativas a las condiciones de pasaje. Esas informaciones pueden ser garantizadas por empresas privadas, como las agencias de viaje que se multiplicaron en los últimos años en el centro de Cochabamba, Bolivia. No solamente ellas ofrecen pasajes, sobre todo para España, a precios que desafían cualquier competencia, sino también agregan servicios como la proyección de películas que muestran el viaje al candidato, cómo orientarse en los aeropuertos por los cuales va a pasar. Ávila (2006: 90 y 91) efectúa una transcripción textual de dos publicidades radiofónicas de agencias de viaje bolivianas que prometen una entrada ilegal y exitosa en varios países de Europa, con garantía de reembolso del pasaje en caso de fracaso. La migración de los descendientes brasileños de japoneses para Japón, aunque autorizada, es estrechamente encuadrada por estructuras que se sitúan a medio camino entre la agencia de viaje y la agencia de trabajo temporal, que se encargan de las condiciones de transporte del migrante del Brasil para Japón, y al mismo tiempo le garantizan empleo y vivienda a su llegada. Esas agencias funcionan en el barrio la Libertad, el barrio “japonés” de San Pablo (Perroud, 2006). Una manera de señalar hasta qué punto la emigración individual es inseparable de un conjunto de recursos colectivos.

Las migraciones transnacionales actuales colocan en todo caso los Estados-nación delante de una serie de nuevos problemas donde movilidad y sedentarismo se articulan, inclusive con la formación de movimientos y de una acción política en los territorios de presencia o de pasaje de migrantes extranjeros, como los que se observan en Marruecos a partir de 2005, con los movimientos de africanos subsaharianos; o en Estados Unidos en 2006, con las gran-

des movilizaciones de migrantes latinoamericanos. Eso sugiere que la cuestión de la cohesión social en democracia requiere de los países latinoamericanos (y no sólo de ellos) que sean repensados los desfases observables entre una dinámica social democrática que hace de la movilidad un ejercicio individual de libertad, y una institucionalidad democrática pensada en bases esencialmente nacionales y sedentarias.

Según CEPAL, entre 1990 y 2002, más de tres mil personas murieron en el pasaje de la frontera entre México y Estados Unidos. Otras fuentes indican que 7.180 migrantes murieron en las puertas de Europa desde 1988, durante las marchas a través del desierto o en el mar –un número supuestamente en crecimiento con la multiplicación de los intentos de travesía en embarcaciones precarias, a partir de la costa de África, en dirección a las Canarias. El costo humano de las migraciones actuales es tan chocante que los obstáculos impuestos al pasaje de los migrantes se revelan inútiles para estancar un proceso alimentado por las oportunidades efectivamente abiertas a ellos, de inscripción en una economía globalizada. Porosidad de las fronteras y volatilidad de los capitales no pueden ser tratados separadamente, puesto que constituyen las dos caras de un proceso de descomposición de modelos sociales democráticos que alcanzaron un alto grado de legitimidad en un pasado reciente, pero que se apoyaban en situaciones de fuerte correspondencia entre soberanía popular y soberanía (territorial) de los Estados.

En ese sentido, las seis conferencias sudamericanas sobre migraciones internacionales, realizadas entre 2001 y 2006, o los acuerdos bilaterales recientemente firmados entre Ecuador y España, traducen un esfuerzo de reflexión sobre los derechos de las poblaciones extranjeras e intentos de regulación de los flujos de población, que tienen en cuenta el carácter ineluctable de la movilidad contemporánea. Al mismo tiempo, conforme observa Seyla Benhabib, parece estar en curso un proceso de emergencia de nuevas formas de ciudadanía, apoyadas esta vez en una base territorial local, que tienden a ampliar el espectro de los derechos sociales y políticos actualmente en vigor, a través de la disyunción parcial de las relaciones entre ciudadanía e identidad nacional.

Así, todo parece indicar que la responsabilidad de los Estados-nación, en materia de cohesión social y gestión de poblaciones, no puede más pautarse sólo por criterios de nacionalidad y necesita la consolidación de acuerdos pos-nacionales y formas de cooperación internacional más eficientes, que garanticen también a las poblaciones circulantes un conjunto de derechos ciudadanos. Por otro lado, la reducción de las asimetrías internacionales, gracias a políticas capaces de relanzar el desarrollo en los países del “Sur”, aunque sin eliminar los fenómenos de movilidad internacional que caracterizan la experiencia contemporánea, limitarán probablemente la volatilidad de los capitales, mejorando las condiciones de garantía de derechos sociales en general.

Emigración y cohesión social

El impacto de las emigraciones en la cohesión social es contradictorio y no es difícil sobre-enfatizar sus lados positivos o negativos. Limitémonos a enumerar los principales:

1) Una dimensión negativa fundamental asociada a la emigración como fenómeno colectivo es el sentimiento que la patria no es capaz de ofrecer alternativas para que sus hijos permanezcan. Es un sentimiento de fracaso, de inviabilidad económica, de falta de horizonte que debilita la disposición de apostar en el futuro del país. La experiencia del emigrante sin documentos, como paria social, es la fase más dolorosa de este proceso. Y sin embargo, y a pesar de lo anterior, para estas mismas sociedades nacionales de las que los emigrantes son oriundos, la emigración aparece como una válvula de escape que “regula” la conflictividad social.

2) La migración debería ser incluida dentro de los estudios de mercado de trabajo y movilidad social, que generalmente se restringen al contexto nacional. Representa posibilidades de empleo para una parte a veces muy considerable de la población joven y para aquellos emigrantes que retornan, a veces con un cierto capital o con nuevas competencias; constituye un camino de movilidad social al que difícilmente habrían tenido acceso si hubiesen permanecido en su país.

3) Las remesas son una expresión importante del funcionamiento de los lazos de solidaridad en América Latina en el ámbito de las relaciones primarias. Las remesas ayudan a mitigar situaciones de pobreza. Puesto que los emigrantes son jóvenes y la mayoría solteros, parte importante de las remesas se dirigen hacia los padres, personas de más edad y con mayores dificultades para generar ingreso.

4) Por otro lado, muchas veces la emigración está asociada a la destrucción de familias, con la salida de uno de los cónyuges, que puede permanecer mucho tiempo en el exterior o nunca regresar. Pero este aspecto no debe hacer descuidar el origen de la emigración (y muchas veces, las razones de su duración). A saber: el deseo de tantos hombres, y cada vez más de muchas mujeres, de emigrar a fin de poder asegurar sus roles parentales de proveedores de ingresos para sus familias. Un proceso que reestructura los lazos familiares en los países de origen de estos emigrantes (un verdadero rol parental le reviene a los abuelos u otros parientes) y que ha acentuado fuertemente la autonomía de los proyectos migratorios femeninos.

5) Si la emigración representa un drenaje brutal de recursos humanos, otras veces, y gracias a aquellos que retornan, trae consigo nuevas calificaciones profesionales. Sin embargo, algunos emigrantes pasan a asociarse a pandillas y/o grupos criminales que traen en el retorno (muchas veces deportadas por las autoridades locales) una cultura de violencia y de redes criminales internacionales. Inclusive se discute qué porcentaje de las remesas es efectivamente lavado de dinero y financiamiento de actividades criminales.

6) Finalmente debemos indicar la creación de una nueva “nación”, un espacio transterritorial constituido por el espacio del Estado-nación y sus “diásporas”, que incluye una amplia infraestructura material de tránsito de personas, bienes, información y comunicación. Cómo esta nueva “nación” transterritorial afecta las imágenes que los pueblos tienen de sí mismos es algo que deberá ser investigado con atención en los próximos años.

La emigración es un fenómeno ambivalente. La historia de las migraciones es una mezcla compleja de razones económicas, políticas, colectivas e individuales. Para unos se trata de una necesidad;

para otros es una decisión; para muchos otros es una combinación de ambas. En todo caso, al abrir el horizonte de posibles, sobre todo de los más modestos, introduce activamente la igualdad en la vida social de la región. Cuando no parece posible reivindicar derechos (*voice*), queda la oportunidad de irse (*exit*) y, a su manera, al migrar los latinoamericanos expanden sus horizontes y su inserción en procesos globales, así como los que le están asociados. Esta aventura, que la región ya vivió en los procesos de salida del campo hacia la ciudad, ahora se da en escala internacional. Y si la aventura no será exitosa para todos ello no impide que el imaginario de la migración continúe erosionando las jerarquías y resignación tradicional y fortaleciendo los valores de iniciativa e igualdad.

7. CONCLUSIONES

Los cinco aspectos tratados en este capítulo son muy disímiles entre sí. No solamente porque hacen referencia a fenómenos sociales muy distintos sino, sobre todo, porque en la perspectiva de este trabajo señalan evoluciones diferentes. Sin embargo, y a pesar de ello, cada uno confluye en una dirección común –el incremento y la generalización de una expectativa igualitaria en la sociedad, que se combina con la afirmación de nuevas iniciativas individuales. Ya sea en el dominio de la religiosidad donde el sincretismo grupal de cultos cede el paso a combinatorias más individualizadas; en el marco de las relaciones interétnicas y la ruptura que trazan con respecto al antiguo lazo social; a la aparición de dinámicas urbanas que a la vez que segmentan a la ciudad, transmiten (por el momento bajo la impronta del desorden y del miedo) un principio de igualdad relacional; a propósito de los MC&IC que aglutinan y dividen a los actores alrededor de un imaginario común, o la emigración y la apertura de horizontes que entraña, el resultado es el mismo. La diferenciación social y cultural, y la instauración de la igualdad como horizonte de expectativas relacionales, no conspiran contra la cohesión social: tienden, por el contrario, a producirla desde otras bases.

Por supuesto, este nuevo vínculo social aparece como débil y efímero comparado con la “solidez” del lazo social al cual nos ha-

bía acostumbrado el pensamiento latinoamericano –ahí donde la perennidad del vínculo estaba garantizada por la naturalización de la jerarquía y lazos de dependencia personal. Ese universo relacional ha dejado de ser una realidad desde hace ya muchos años. En su lugar, empero, se colocó un sucedáneo funcional: un lazo social dual, mezcla de igualdad y de jerarquía que, a través de las oscilaciones entre uno y otro, enmarcó y reguló las relaciones sociales en medio de las desigualdades económicas, la división cultural y las diferencias étnicas. La democratización social y económica de los años 60 y 70, y la consolidación de las clases medias, sólo inició la transformación de la sociabilidad cotidiana.

En las últimas décadas, los reductos del orden jerárquico se han desvanecido en el aire. La igualdad ya se ha impuesto por doquier en el ámbito de las representaciones sociales y simbólicas. Por supuesto, muchas veces, las relaciones sociales efectivas no concuerdan con este ideal –y los individuos conocen múltiples experiencias de frustración (y esto en todos los ámbitos relacionales, ya sea en el trabajo, la ciudad o la familia). El resultado es la generalización de un sentimiento de fragilidad interactivo, como si los individuos no supieran más a qué atenerse los unos de los otros. Pero detrás de esta experiencia, y a través de ella, camina lo que tal vez será la más importante revolución democrática del continente. Aquella que, como advirtió Tocqueville, se inscribe en la forma misma de las relaciones sociales. Para regular los intercambios que resultan, la “jerarquía” es sin duda insuficiente y esto requerirá – requiere ya– de un incremento de los pactos contractuales y un respeto creciente de las reglas y de las normas. Esto es, nuevas demandas dirigidas a las instituciones y a las instancias políticas en un período en el que, como lo veremos, tanto unas como las otras muestran a la vez signos visibles de recomposición.

Un desafío mayor se diseña: será necesario refundar la autoridad desde un lazo social horizontal. El paso de la autoridad de la jerarquía a la igualdad sólo es posible si se afirman criterios de civilidad, fundados en el mérito y en el respeto de las normas. Cuando se erosiona la autoridad tradicional, y no se construye una autoridad democrática, se pierde el sentido del respeto mutuo, y la incivilidad penetra todas las relaciones.

Imposible presagiar el futuro, pero por el momento, lo que se observa es una transformación importante de los mecanismos de la cohesión social. Ésta ya no reposa más sobre la “naturalidad” del lazo social dual, y debe buscar sus bases en una sociabilidad más plural y asentada en principios más horizontales y democráticos. Y a término, sin duda, en una reelaboración de los vínculos que los latino-americanos deberán contemporizar con las normas y el derecho. Por el momento, como lo veremos en los próximos capítulos, el objetivo está aún lejano.