

El pensamiento social mexicano en el último cuarto del siglo

SERGIO ZERMEÑO*

Resumen: Este artículo ilustra la manera en que un Estado ancestralmente fuerte como el mexicano, si bien se mostró muy eficaz integrando su economía al mercado global, lo que en realidad produjo fue la violenta desarticulación del tejido social intermedio, ya de por sí precario, y alejó a agregados mayoritarios de su sociedad de los estándares mínimos en lo referente a niveles de vida, justicia social y conductas democráticas basadas en el fortalecimiento de la ciudadanía. Ante un panorama así, ¿cómo recrear un cambio de perspectiva cultural que tienda a la reconstrucción material y moral de las identidades colectivas, si los grupos que son capaces de autoorganizarse constituyen ni más ni menos que el adversario principal de los regímenes que llevan adelante la globalización?

Abstract: This article illustrates the way in which a State as traditionally as powerful as the Mexican one, despite its success in integrating the economy into the world market, actually led to the violent disarticulation of an already precarious social fabric, distancing majority aggregates of society from minimum levels of living standards, social justice and democratic behavior based on the strengthening of citizenship. Given this outlook, how can a change in cultural perspective be wrought that would lead to the material and moral reconstruction of collective identities, if the groups capable of self-organization constitute none other than the principal adversary of the regimes that promote globalization?

I

● **CÓMO VEÍAMOS A NUESTRO PAÍS** antes de los ochenta y como lo vemos después de ese decenio? ¿Qué es lo que los últimos quince años de estancamiento económico han producido sobre el pensamiento mexicano, y quizás latinoamericano, en ciencias sociales; estos quince años que además coincidieron con el anuncio pretencioso de nuestra entrada inminente a la América del Norte (dejábamos de ser del sur); que coincidieron con el fracaso estrepitoso, penoso, de esas ilusiones y su lugar fue materialmente invadido por el desorden, el fin del gasto social, las hipotecas impagables, los bancos al borde de la quiebra, las tasas de interés como implorándole a los capitales que regresen, la delincuencia, la irrupción de las fuerzas policiacas y militares en todos los ámbitos, el desempleo lastimoso de nuestra juventud haciendo nada cuando limpia vidrios en las esquinas, haciendo nada cuando cruza el territorio para encontrarse con un muro cada vez más difícil de franquear?

¿Qué es, pues, lo que ha caracterizado al pensamiento social en medio de este escenario? Yo diría que la angustia al constatar la deficiencia de la regla número

* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Sociales, Circuito Mario de la Cueva, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, C. P. 04510, México, D. F., tel.: 665-0786 y 665-4068; fax: 665-2443, e-mail:sergioz@servidor.unam.mx.

uno de las ciencias del hombre cuando se trata de interpretar a la América mestiza y en particular al México del fin del milenio. Es decir, la poca evidencia de que estemos transitando, desde orígenes muy diversos, hacia un orden regido por la interacción comunicativa racional, la igualdad de oportunidades, la sociedad "produciéndose a sí misma" (Touraine), la mejor distribución social de los beneficios del desarrollo, el triunfo de la ciencia y la técnica sobre el entorno de enfermedad, anomia, incultura, destrucción de la naturaleza, etc. En resumen, la angustia por no poder comprobar fehacientemente que los agentes de la sociedad embarcen, como en el modelo occidental, y se vuelven capaces de limitar a las fuerzas extrasociales (sistémicas) del orden social, como les gustaba decirlo a Habermas y a Touraine, ya se trate de fuerzas estatales, de las leyes de la economía-mundo con la ciencia y la técnica de su lado o de los intereses de los gobiernos más poderosos del orbe.

La primera constatación a este respecto la hicimos de manera intuitiva los estudiantes del movimiento del 68: los sacrificios exigidos a los amplios sectores poblacionales por parte de los regímenes populistas, nacionalistas e industrializadores del México post-revolucionario y postcardenista no parecían servir para aliviar en nada la situación de miseria e incultura en que nacían y morían esas generaciones del sacrificio, y tampoco servirían para que sus descendientes vivieran mejor. Nos pareció que quien estaba en el origen de que las cosas no fueran mejor era el Estado autoritario, piramidal, ineficaz y corrupto; en consecuencia, sería mejor que la sociedad tuviera una participación más activa en la definición de sus opciones futuras, que fuera más moderna. Sin embargo, en ningún momento pusimos en cuestión el que nuestra matriz cultural o social pudiera estar en el origen de semejante deficiencia y, menos aún, el que el avance científico-técnico y su adopción pudieran no ser un instrumento eficaz para optimizar la producción de bienes y, por esa vía, superar la mala distribución entre sociedad y Estado: si por algo no nos occidentalizábamos era por la mentada herencia vertical; una vez desembarzados de ese albatros, el pasaje a la modernidad sería inexorable. Viene al caso recordar la sorpresa que la sociedad chilena nos provocó a un grupo de estudiantes mexicanos de sociología cuando llegamos a Santiago de Chile en 1972 y descubrimos que la clase obrera y el sector laboral en general estaban organizados en partidos políticos que se expresaban con gran autonomía en un espacio público no predeterminado desde las alturas y que lo mismo sucedía con las fuerzas de la burguesía, el comercio, las oligarquías, los sectores medios, etcétera. Sin negar el desenlace dramático de todo aquello, lo cierto era que ahí había sociedad, algo estaba más cerca del panorama occidental al que todo "debía" tender.

En los años setenta, sin embargo, permaneció como un asunto ambiguo la cuestión del Estado, pues si bien los mexicanos entendíamos que uno de nuestros lastres era su presencia exagerada, lo cierto fue que no todos los enfoques se orientaban en el mismo sentido. En primer lugar estaba la poderosa herencia marxista-leninista latinoamericana que consideraba a lo estatal como la palanca de aceleración sin la cual el pasaje al socialismo (o etapa subsecuente superior), resultaba imposible, y esto era así tanto en su versión leninista como, naturalmente, y más cercano a nosotros, en su versión cubana guevarista; pero en segundo lugar, las

ciencias sociales estaban fuertemente influidas por el pensamiento histórico a la Barrington Moore, a la Gramsci o por el propio estructuralismo poulantziano-althusseriano (el maoísmo de alguna forma también), que consideraban que las sociedades en tránsito entre la sociedad campesina y la sociedad industrial, con excepción de los “polos originarios”, habían requerido siempre del actor emergente estatal que con cierta exterioridad, “revolución por lo alto”, produjera el impulso capaz de inscribir a esas sociedades dentro de la dinámica industrial moderna (y eso era válido tanto en el pasaje al capitalismo, con los casos alemán y japonés en punta, como en el socialismo, con los paradigmas soviético y cubano).

Así que en los años setenta, y en particular en el caso de los mexicanos, se generó esa ambigüedad con respecto al peso y la función que el agente estatal debía tener: no queríamos al Estado mexicano, pero creíamos en algún tipo de agente estatal dinamizador. En el fondo naturalmente todo eso generaba una concepción democrática deficiente a los integrantes de una sociedad que ya de por sí era secularmente estatal: una cultura que en la vida diaria, sindical, universitaria, campesina, doméstica, se dedicaba fundamentalmente a generar jefes y a obedecerlos. Sin embargo, y por más ambiguo que parezca, poca duda había en torno a que, por una o por otra vía, a la larga, de lo que se trataba era de completar con alguna celeridad el pasaje hacia una sociedad moderna, en donde, según esto, en realidad se confundían dos cosas: una, el pasaje de lo estatal a lo social-igualitario (la segunda secularización después de la religiosa), y otra, el triunfo de la ciencia y de la técnica como expedientes privilegiados para resolver los problemas sociales.

Al mismo tiempo aparecía un planteamiento que derivaba del anterior: las sociedades occidentales habían pasado de la guerra de movimientos a la guerra de posiciones (lo que quería decir, recitando a Gramsci, que fuerzas sociales gelatinosas habían dado paso a actores sociales poderosos provistos de defensas y contrafuerzas que terminaron por limitar el poder del Estado, de las fuerzas monárquicas, de las oligarquías...). Esto permitía que la sociedad fuera analizada desde un enfoque y un instrumental *sincrónico*, es decir, como una situación que ya había dejado de transitar (diacronía), y se encontraba ahora fundamentalmente reproduciendo su estructura, su nueva matriz de llegada.

II

Ése era más o menos el ambiente intelectual de los años setenta, pero en América Latina dos factores daban al traste con el optimismo implicado en esta “teoría de llegada” a la matriz sincrónica (conceptualizada como Modo de Producción en el exceso estructuralista): por un lado, la creciente marginalidad urbana que desbordaba los límites del concepto de “ejército industrial de reserva”, quitando de paso toda esperanza sobre el potencial revolucionario de los pobres; y segundo, unos regímenes militares que se reproducían por todas partes enfriando a la sociedad, atomizándola y haciendo desaparecer la vida pública.

Aparece entonces una teorización esquizofrénica según la cual estos países, principalmente los de más fuerte herencia indígena y de mayor mestizaje, se estarían moviendo en dos vías simultáneamente: una que fortalecía a los actores de la modernidad (clases medias consumistas, burguesía, clase obrera), con una *lógica social, democrática y clasista*; y otra vía, con una *lógica popular-estatal*, que potenciaba las bases sociales del autoritarismo en la medida en que la proliferación de la miseria aparecía, irremediablemente, como base clientelista de manipulación desde diversos signos políticos y de verticalismo capitalizable por el vértice de la pirámide (sobre todo en un país estatal como México). Es entonces que encuentran espacio propuestas según las cuales estaríamos viviendo un tránsito permanente, propuestas que, en realidad, ya mostraban las deficiencias de nuestra proclividad occidentalizante.

Siendo las clases sociales, en un escenario como éste, referentes tan rígidos y tan distorsionados, encontró terreno fértil la idea de interpretar la panorámica latinoamericana a través del estudio de los movimientos sociales. Cualquiera que sea la distancia que guardemos con respecto a Occidente en términos históricos (y estructurales), lo cierto es que en determinados momentos, a veces no tan cortos, las sociedades se reordenan en torno de acciones sociales vivas que recrean identidades colectivas entre los movilizadas, redefinen con claridad a los adversarios de éstos y establecen campos de conflicto ordenadores. Esos movimientos sociales y su correcta comprensión (con vistas a recrear en ellos una mejor continuidad y un embarnecimiento de los actores que los animan) surgían como un programa esperanzador. Sin embargo aparecieron dos tipos de problemas: la idea de movimiento social estrictamente hablando, tal como nos llega de las sociedades desarrolladas, tiene poco que ver con la imagen de ruptura, de cambio drástico (coyuntura violenta, revolución, pasaje definitorio hacia un nuevo orden, si se quiere), y mucho más con la idea de continuidad en el tiempo, de acción constante de colectivos organizados, de actores sociales embarnecidos que van perfeccionando, gracias a la confrontación, pero también a su acción en buena medida institucionalizante, un campo concertado de acción social y de representaciones políticas (el movimiento obrero y el sindicalismo estaban en el centro de esta concepción).

· Al final de cuentas, pues, el problema que se creía superado apelando a la idea de movimientos sociales volvía a surgir transfigurado, ya que tal instrumento convenía mucho más a los escenarios "de llegada" y predominancia social, que a los escenarios en tránsito, en donde los influjos "extra-sociales del orden social" eran muy poderosos; para estos últimos casos el concepto de *luchas históricas* pareció más conveniente, según el propio Touraine, pues acentuaba, desde el título mismo, la idea de *tránsito* hacia ese tipo de Modernidad en el que, justamente, "la sociedad se produce a sí misma".

III

El segundo problema, mucho más patente en las sociedades altamente mestizadas y de predominancia estatal como la mexicana, era que los famosos movimientos sociales que debían tener continuidad en el tiempo y tender a establecer una cierta institucionalidad, eran destrozados a cada momento, y se debilitaba concomitantemente el sistema de intermediaciones entre lo social y lo estatal.

Se volvió muy difícil el trabajo para los sociólogos hacia los años ochenta porque entre más nos empeñábamos en describir el plano básico de las relaciones sociales, más apreciábamos el estancamiento, la descomposición social y el desorden acelerado que la urbanización salvaje, la crisis económica y la transnacionalización estaban ejerciendo sobre aquellos agregados sociales crecientemente desmembrados. Fuimos al extremo de proponer la sustitución de la *sociología del desarrollo* por una *sociología de la decadencia*, es decir, una sociología del estancamiento y de la anomia. Entre más íbamos en ese sentido, los sociólogos nos acercábamos más a una especie de antropología de la pobreza sin la esperanza de una reconstrucción de sus subculturas (como lo pretendió Oscar Lewis en *Los hijos de Sánchez*). ¿Quién iba a tener interés en una antropología desculturizada? Ni los propios integrantes del gremio; de manera que el alumnado cayó, en una universidad como la UNAM de cerca de mil estudiantes de sociología hacia el final de los setenta, a unos cincuenta al principio de los noventa (el enfriamiento burocrático-autoritario del rector Soberón contribuyó mucho a esto, no hay que dudarlo).

Y es que resulta lo más contradictorio del mundo reclamarse de una disciplina con pretensiones ordenadoras y hasta científicas y terminar describiendo el dismantelamiento, el estancamiento y hasta la regresión y la decadencia, sin poder siquiera aspirar a una arqueología: a la reconstrucción de una sociedad y su sistema cultural. O la ciencia y la técnica sirven para dar orden al entorno social y poner a la naturaleza al servicio de los hombres, o su legitimidad desaparece y su desempeño va en contra de ellas mismas (se vuelven sujetos de disrupción, de persecución).

Los sociólogos ya formados devinieron, algunos, en antropólogos (en busca de la matriz cultural de las bandas juveniles en las barriadas, por ejemplo...), pero la gran mayoría en historiadores (principalmente del Estado fuerte mexicano) o, lo que se convirtió en la gran moda, en "cientistas" políticos o politólogos. Y es que fueron estos últimos quienes tuvieron la fuerza, que se convirtió luego en cinismo, de crear una nueva utopía de futuro: "el tránsito a la democracia".

En efecto, algunos países en el espacio occidental (en realidad los del centro de Europa en los que la Modernidad tuvo su cuna y otros bastante cercanos a ellos en el Mediterráneo y, por extensión migratoria, en el Cono Sur latinoamericano), dejaban atrás hacia los años setenta y ochenta situaciones de gran opresión derivada de armazones burocráticas, militares o partidistas. Actores sociales con algún privilegio derivado de la organización sindical, empresarial, de la educación o la cultura, etcétera, pactaron acuerdos de colaboración entre sí orientados en primer lugar a desalojar del centro de la escena a las fuerzas dictatoriales, para lo

cual era necesario, en efecto, postergar las demandas de los amplios sectores menos favorecidos para generar una nueva institucionalidad o reconstruir la que ya existía con base en un tránsito pactado hacia una democracia política que pudiera, posteriormente, plantearse los problemas de la democracia sustantiva, los de la igualdad y el mejoramiento de las condiciones de vida.

Lo que apareció hacia el final de los setenta como un programa de emergencia contra las dictaduras se convirtió en la ideología con que la ciencia política iba a recorrer, por lo menos, los decenios que restaban del siglo XX, y que terminaría siendo tan útil y compatible con el modelo neoliberal. Primero en España con Juan Linz y Ludolfo Paramio, luego en Norteamérica con Philippe C. Schmitter y Guillermo O'Donnell haciendo la liga hacia el Cono Sur con Cardoso, Lechner, Garretón, Calderón y tantos otros, la "teoría de la transición pactada" recibió el espaldarazo de gobiernos y universidades, particularmente de las universidades estadounidenses y de la inmensa mayoría de las fundaciones, llevando a cabo proyectos en la región latinoamericana que coincidieron en sus postulados fantásticamente con grupos nacionales de influencia como *Nexos* y el CIDE en México, ILET y FLACSO en varios puntos del continente, CEBRAP en Brasil, etcétera.

Dos cuestiones parecen quedar ocultas por esta letanía de la transición pactada o de la "ruptura pactada", como se ha hecho llamar recientemente (intentando aparecer todavía como una propuesta de cambio y no de justificación del *statu quo*):

En primer lugar esconde una diferencia esencial: de acuerdo con el desarrollo del capitalismo en su estadio de globalización, el 80% de la población del mundo está condenado a la exclusión social, política y cultural y tal porcentaje se está ampliando. En consecuencia, generar un *continuum* entre los países europeos como Polonia y Checoslovaquia (o de abrumadora inmigración europea, como Uruguay o Chile) y las sociedades profundamente desarticuladas (de alto mestizaje, demografía desbalanceada, movilidad territorial acelerada, urbanización salvaje...) significa ni más ni menos que regresar a las más elementales teorías de la modernización: las sociedades se pueden ordenar en una línea continua, las que llegan más tarde terminarán reproduciendo, con variantes, las formas económicas e institucionales de los polos originarios: la situación en España con uno de cada cuatro habitantes en situación de exclusión y precariedad no sería diferente, según esto, de lo que pasa en el Perú o Guatemala en donde uno de cada cuatro participa en el consumo, el sistema político y la cultura; el problema es solamente de tiempos (según la teoría del tránsito), y un buen pacto entre las fuerzas sociales y políticas integradas, y hasta de élite, acortaría sin duda las distancias y los tiempos.

Increíblemente, hacia finales del siglo XX nos encontramos con una inocente, en apariencia, *Teoría del Tránsito a la Modernidad* o ¿qué otra cosa si no ésa, está implicada en la noción de tránsito a la democracia, a un estadio futuro y mejor, parecido al tipo ideal europeo de representaciones políticas, vida pública, cooperación internacional con base en las ventajas comparativas, igualdad social y dominio desde la ciencia y la técnica del entorno natural en beneficio de los hombres en sociedad?

IV

Todo eso suena muy bien sólo que, segundo ocultamiento, sus límites son los del modelo de desarrollo en que surge y que termina por justificar, es decir, los del capitalismo de la etapa de la globalización que implica que sólo algunos puntos del orbe pueden subsistir en una competencia mercantil a campo abierto, es decir, sin fronteras ni aranceles (apertura que los países más poderosos sólo respetan teóricamente) y que relega a la enorme mayoría de los hombres (cuatro de cada cinco) a la pobreza, a la destrucción de su cultura y a la exclusión. Por esto mismo no pueden llegar estos teóricos al extremo del cinismo de llamar a esta teoría “tránsito a la modernidad” limitándose a la noción de tránsito a la democracia. Y es que el problema de la exclusión es tan patente en la panorámica latinoamericana (y sin duda del Tercer y Cuarto Mundos) que las ciencias sociales han tenido que recurrir a la separación, en extremos ya injustificados, entre economía y sociedad y entre sociedad y política.

De la misma forma en que constatamos fehacientemente que en la etapa de la globalización lo que es bueno para la salud de los indicadores económicos se convierte en enfermedad para los indicadores sociales, así también, en lo que a la ciencia política se refiere, la búsqueda de la paz social, del tránsito pactado, ha podido ser presentada al margen del asunto de la igualdad social y de la erradicación de la pobreza y, lo que ya resulta alarmante, en contra incluso de esos objetivos, de lo que en el modelo de la Modernidad fue concebido como la democracia sustantiva (social y política). Y es que la propuesta del pacto entre élites civilizatorias se está convirtiendo, a pesar de que sabemos que ya no vamos hacia una sociedad dentro del ideal de la modernidad, en el expediente desesperado para cerrarle el paso a los dos peligros inminentes al *statu quo*: por un lado, a la amenaza del regreso de las dictaduras (y de los liderazgos personalizados en general), y la supresión de un sistema de representaciones que ya no puede con la multiplicación del desorden (“fujimorización” decimos hoy en América Latina) y, por el otro lado, al peligro del desborde popular, un desborde que ya no se piensa masivo y a un mismo tiempo (imagen romántica de la revuelta popular, propia de órdenes culturales más estables), sino desarticulado y degenerativo también: descompuesto, individualizado o de pequeños grupos, de sucesos aislados y cotidianos pero constantes, en cada esquina de las barriadas y las colonias, en cada banco, en cada restaurante, en cada domicilio particular...

Así que, siendo más crudos, la propuesta de una llamada teoría del tránsito a la democracia, desde el momento en que se está llevando a cabo en una sociedad crecientemente desigual, está condenada a producir una separación entre sociedad y política: ante la desorganización y la pobreza crecientes, nos dice, pongamos pactos para la paz que permitan conservar los pocos o los muchos beneficios de los integrados, un sistema de pacificación entre integrados y excluidos en el que se evite la revuelta, y en el que cada quien se vaya haciendo cargo, bajo su responsabilidad y de acuerdo con sus medios, de su seguridad cotidiana. Y en efecto, quién lo duda, más vale todo esto que la violencia generalizada; más vale, aquí y

allá, una violencia contenida, sorda, que la violencia abierta que borra de un golpe la fuerza de la cultura y de las normas, mucho más desgarradora moralmente, mucho más mortífera sin duda; más vale anomia, pobreza e incultura, que sangre, que puede ser incluso, claro está, nuestra sangre, la de los integrados que, en estas sociedades, gozamos de amplios beneficios y, en primer lugar, el de aprovechar el trabajo de los excluidos para facilitar todas nuestras actividades cotidianas, lo que se ha comenzado a traducir en cuadros domésticos como los de la India, en donde las familias con recursos disponen de choferes, cocineros y hasta de jardineros y sastres de planta cada vez más baratos o a cambio sólo del alimento.

En este marco la sociología no sólo se vuelve un recordatorio impertinente de algo que de todos modos no tiene remedio, sino que las protestas o manifestaciones que se oponen desde lo social a la exclusión en cualquiera de sus formas, son vistas como actos irracionales, como una irresponsable invocación de las dictaduras y del desbordamiento plebeyo. En ese contexto se inscriben declaratorias como las del grupo *Nexos* en torno a Chiapas, cuando postulan que: “Una de las consecuencias más graves del alzamiento armado del EZLN, es la de poner en cuestión el consenso que parecía haberse alcanzado entre todas las fuerzas políticas y sociales del país en relación a la vía pacífica y legal”.¹ O bien las de Octavio Paz pidiendo “un ‘hasta aquí’ a los excesos verbales e ideológicos de algunos intelectuales y periodistas” y a las “numerosas e irresponsables apologías de la violencia”. O en fin las de Aguilar Camín: condenando al periodismo por haber otorgado a “la violencia chiapaneca el perfil de una épica, más que de una desgracia”.²

V

Llegamos pues a un punto medular en el que queda claro que no hay modernización posible para nuestras sociedades, al menos como nos ha sido propuesto en la ruta de los países industrializados de Occidente (con el avance ciego de la técnica y la integración transnacional obligada). Pero, sin establecer las cosas de manera tan tajante, es claro que en los próximos cien años, incluso si los cálculos modernizadores más optimistas imperaran, tendremos frente a nuestros ojos a una masa de excluidos equivalente a las cuatro quintas partes de la humanidad, y es claro, junto a esto, que esa masa de excluidos es cada vez más prescindible para el funcionamiento de los espacios y los agregados humanos enganchados al mundo globalizado del consumo y de la producción, aquel que realmente cuenta para las quinientas o las mil grandes firmas mundiales asociadas estrechamente con los organismos financieros más influyentes y con los gobiernos y los ejércitos de las grandes potencias.

¹ Rolando Cordera, Gilberto Guevara Niebla, Pablo Pascual, Luis Salazar, Adolfo Sánchez Rebolledo, Raul Trejo, José Woldenberg, “Chiapas: por una salida negociada y pacífica”, *Perfil de la Jornada*, 10 de febrero, 1994.

² Hector Aguilar Camín, *La Jornada*, 25 de marzo, 1994, p. 11.

Frente a un panorama así ¡aunque sea por cien años!, aparecen nuevas propuestas en el pensamiento mexicano y latinoamericano que consideran que es indispensable abandonar la teoría del tránsito hacia un estadio futuro mejor con base en la modernización científico-técnica en economías abiertas a la “competencia” internacional, y comenzar a plantearnos las cosas con base en un modelo de doble lógica, mantener simultáneamente dos principios de racionalidad que hoy se presentan como excluyentes y que tenemos que aprender a compatibilizar: el que pasa por la Modernidad y remata en la modernización salvaje llamada Globalización, y el que aprovecha lo mejor de la modernidad y la técnica, establece un espacio defensivo que tiende al equilibrio y se aboca a la reconstrucción material y moral de las identidades colectivas en el ancho mar de los excluidos.

¿Cómo reconstruir un espacio semejante en el marco de las sociedades nacionales de hoy en día y, sobre todo, en el marco de los estados autoritarios históricos como el mexicano? Es muy difícil; una nueva utopía en este sentido implica un cambio de plano, es decir, no establecer la lucha en los mismos espacios predeterminados y ocupados casi en su totalidad por el sistema dominante, con todos los recursos económicos y tecnológicos, nacionales e internacionales de su lado.

En esa medida, los acuerdos pactados entre élites sociales y políticas para lograr un sistema electoral más equitativo y mejores espacios para el embarnecimiento de la democracia política están siendo reconocidos como tareas de la mayor importancia, pero no se pierde de vista, tampoco, que son continuamente aprovechados para justificar y fortalecer el sistema dominante y, más importante aún, sin olvidar que tales pactos establecen en la mayoría de los casos una gran tensión con los liderazgos y con los integrantes de las organizaciones y los movimientos sociales, llegando al extremo de “vaciar hacia arriba” a sus vanguardias, hacerlas perder contenido y abrir escisiones en el mundo de los excluidos; la batalla partidista parlamentaria tal como se presenta hoy para los partidos social-populares como el PRD mexicano o el Partido del Trabajo brasileño desemboca en una tensión insostenible para estas organizaciones, porque las obliga a mantener en un mismo espacio proyectos contrapuestos, como son los acuerdos pactados para la limpieza electoral, por un lado y, por otro, las luchas sociales de los sectores más pobres que terminan a cada momento siendo masacradas por los regímenes neoliberales crecientemente incapacitados para dar solución a esas demandas y obligados en primer lugar a mantener sus compromisos con los poderes transnacionales (en los próximos decenios por lo pronto o pagan la deuda o verán incautado el petróleo por los Estados Unidos; las demandas de los movimientos y organizaciones sociales, frente a esto, pasan al último lugar).

Comienza a quedar claro que este cambio de plano cultural para enfrentar las necesidades de los excluidos y acercar, poco a poco, a los dos proyectos de vida social, no puede plantearse en términos de ocupar el lugar de quien tiene el poder nacional, tampoco por medio exclusivamente de pactos sociales, partidistas o parlamentarios de los incluidos ni, menos aún, por la vía de la confrontación armada y la toma del poder del Estado nacional, porque queda claro que la concentración de recursos del lado de la dominación transnacional no tiene hoy paralelo. Pensar, por otra parte, que un levantamiento generalizado, nacional o transnacio-

nal, podría facilitar la solución de los problemas de esa enorme masa de desposeídos materiales y culturales ya no funciona más que como apocalipsis, como utopía negativa, y su solo planteamiento conduce, en efecto, a justificar el empleo exacerbado de los recursos cibernéticos de seguridad policiaca y militar desde el núcleo duro del poder.

VI

Hablar, pues, de un cambio de plano cultural significa otra cosa según las posiciones intelectuales más recientes ligadas a las luchas sociales y en particular al zapatismo; significa sin duda revisar nuevamente las vías de organización social abandonadas sin justificación en momentos históricos pasados, vías que no se plantean como objetivo la consecución armada, apocalíptica o parlamentaria del poder del Estado nacional; se trata de formas de solidaridad colectiva y de reconstrucción de las identidades sociales, formas que sería ridículo encerrar en una definición porque dependen de infinidad de elementos propios de su entorno y su historia. El objetivo, según esto, sería el desarrollo de una "ingeniería", con base en la experiencia vivida, de reconstrucción de las identidades colectivas convenientes o sustentables (en cada espacio de actividad económica, de fronteras geográficas, de herencia cultural, etc.), que establece autónomamente sus límites territoriales e identitarios (municipio, unión de ejidos, cooperativa, región étnica o culturalmente definida, universidad...).

Todo esto está empujando naturalmente a revisar la idea de cooperativismo en todas sus expresiones, desde las uniones de ejidos hasta las uniones barriales, pasando por los espinosos problemas de aquellas áreas de destrucción despiadada social y cultural en las periferias urbanas de las grandes ciudades, espacios llenos de resquemores, individualismo, vandalismo, lucha de todos contra todos; implica plantear el delicadísimo problema del desarrollo autosustentable, de hasta qué punto en cada unidad conviene una estrategia defensiva de cooperativas de consumo, de transporte, de preparación de alimentos, de producción para el autoconsumo, o hasta dónde hay que aprovechar, para ciertos productos, las ventajas comparativas del mercado, o incluso destinar todo a este último ámbito, etcétera.

La idea de utopía es reiterativa en este contexto, y aparece asociada naturalmente a la noción de dificultad, de algo difícilmente alcanzable. Hay en todo el planteamiento, quién lo duda, una urgencia de reconstrucción de la comunidad. Esta reconstrucción está propuesta, en primer lugar, ante la degradación social, el individualismo anómico y el desmantelamiento de las solidaridades primarias en nuestros países, pero también está propuesta, inevitablemente, ante el surgimiento amplificado del sujeto consumista de alta escolaridad y gran información, propio de las sociedades desarrolladas de Occidente, y las élites del Sureste asiático y de la periferia en general. De aquí surgen algunos problemas que subrayan la dificultad de la utopía en torno a la "reconstrucción de las identidades sustentables".

1) En primer lugar, ¿quién puede reconstruir o conservar espacios defensivos con límites culturales y viabilidad económica sustentable si la información de que dispone el público cada día, desde la televisión hasta la educación universitaria, niega y ataca una propuesta semejante?

2) En segundo lugar, ¿quién puede luchar contra la propia herencia cultural que traiciona a cada momento hasta a los más lúcidos dirigentes y críticos, a los constructores de las utopías posibles? Si en un extremo se vuelve difícil el ideal comunitario como resultado de la exaltación del sujeto de alto consumo mercantil, cultural e informático de las sociedades desarrolladas, en el otro extremo, la herencia cultural estatista que nos acompaña, y que fue atizada por el rol central del Estado en el ideal socialista, han vuelto confuso el itinerario para el pensamiento crítico y para las vanguardias, sobre todo en un país como México en donde la acción social y sus dirigencias tienden inmediatamente al lugar del vértice, a ocupar el lugar del Estado nacional. Esta "propensión buropolítica", como le hemos llamado, se exagera cuando los movilizados se dan cuenta de que solos no pueden contra el poder del Tlatoani, un poder basado en la destrucción del "otro". Entonces la acción social, en una especie de "ley de hierro de la mexicanidad", tiende a la acumulación de fuerzas con otros movimientos y actores y el desenlace es siempre el mismo, un círculo vicioso: o pactan con las fuerzas del Estado o son desmanteladas por la violencia, la corrupción, las luchas intestinas (tan fáciles de provocar en alianzas tan amplias y tan poco consistentes). Pero en el otro extremo del razonamiento, las preocupaciones son también legítimas: cómo vivir en lo local, en lo regional, en los límites marcados por la identidad conveniente o sustentable, bajo el acecho perverso del poder total del señor de Aztlán y su alianza, hoy sin cortapisas, con los poderes transnacionales (baste con recordar a Tezoztlán en sus luchas recientes contra los megaproyectos turísticos).

3) Tenemos en fin una tercera dificultad para la pretendida reconstrucción de las identidades sustentables: resulta que el adversario principal de los regímenes que pretenden llevar adelante las políticas globalizadoras está constituido ni más ni menos que por los grupos de "identidad dura" modernos o premodernos que van desde el sindicalismo, las cooperativas, los ejidos, las universidades, la exigencia de autonomía de los pueblos indios, las organizaciones barriales para la alimentación o el transporte, los tradicionales espacios creados por el Estado benefactor en torno a la salud, la educación, etc. Por algo, una de las más valoradas especialidades de los regímenes de la globalización es justamente la ingeniería desmanteladora, pulverizadora, de estos núcleos duros de la identidad colectiva, puesto que son los que oponen resistencia al libre tránsito de las mercancías producidas a escala planetaria a costos irrisorios en campos de la muerte maquiladora. En esas condiciones, una confrontación central de nuestra época, si no es que la principal, se establece entre esas fuerzas de la globalización y los intentos por mantener o reconstruir identidades colectivas sustentables. No se trata solamente, entonces, de una utopía inocente, sino de una propuesta sujeta al exterminio y a la persecución.

La idea de comunidad no tiene por qué estar asociada necesariamente con el tradicionalismo y, en el extremo, con la imagen campesino-indígena tipo Juchitán

o el zapatismo chiapaneco; es cierto que en el México roto, digamos en las extensas barriadas de las megalópolis, aceleradamente pobladas de manera heterogénea, resulta prácticamente imposible recrear una identidad compartida, pero eso no debe hacernos perder de vista la urgencia por romper la ley de hierro de la mexicanidad y construir una nueva cultura no estatal para los mexicanos.

VII

Después de muchos años de recorrido conceptual mexicano y latinoamericano, las ciencias sociales parecen estar intentando un camino paralelo y quizás alternativo al que la sociedad dominante está haciendo imperar, un camino basado en la utopía de reconstruir las "identidades sustentables" no sujetas a los ritmos de la tercera revolución científico-técnica, una preocupación por lo territorial, lo regional, lo comunitario...

Pero no cabe duda de que lograr esto depende de la superación crítica de lo que al final de todo el recorrido es presentado por el discurso dominante como una muralla infranqueable: las propuestas neoliberales no son un modelo entre otros tantos, se asegura; realísimamente hablando, se asegura, el factor que nos llevó a adoptar estos planteamientos fue la incapacidad cada vez mayor del *Estado benefactor* en casi todo el mundo para hacer frente a las crecientes demandas de sus respectivas sociedades. El déficit fiscal a que esto condujo dejó a todos los gobiernos del mundo sin alternativa: había que reducir el gasto público y el tamaño del Estado, había que privatizar muchas de sus funciones, regresándolas a la competencia del mercado y volviéndolas eficientes por esta vía, haciendo pagar a los usuarios su costo real; no era posible seguir subsidiando mercancías y servicios por más tiempo, así fueran de utilidad pública.

Lo que hoy, con más perspectiva, comienza a clarificarse desde una perspectiva latinoamericana alternativa, es que interpretar lo que pasaba como crisis fiscal y culpar por ello al Estado benefactor no fue un diagnóstico correcto, sino sólo una forma de enfocar el problema de acuerdo con intereses particularistas, los de los grandes polos de concentración capitalista. Hoy nos damos cuenta de que si existía un déficit fiscal era porque el Estado había tenido que encargarse poco a poco de funciones mayores y más costosas, pero lo que explicaba el asunto no era la ineficiencia del sector público (aunque muchos ejemplos efectivos de ineficiencia y corrupción entraran a la disputa y fueran perversamente confundidos con las verdaderas monstruosidades de las economías centralizadas o socialistas), sino un desequilibrio que superaba todos estos referentes y debía ser planteado como un desequilibrio entre sociedad y naturaleza.

En efecto, la presencia de masas crecientes de hombres, particularmente en grandes centros urbanos, así como la elevadísima demanda de supuestos satisfactores propios de la economía de consumo, tuvieron como resultado un gran impacto sobre las fuentes energéticas, acuíferas, sobre la conservación del ambiente, sobre la infraestructura pública, etcétera, elevando sus costos de forma muy desproporcionada.

Garantizar una red de transporte y subir mil metros el agua que consumen los veinte millones de habitantes del Distrito Federal implica costos que no se explican por la ineficiencia del Estado benefactor (aunque se puedan comprobar enormes ineficiencias y corrupción aquí y allá), sino por un fenómeno mucho más complejo y neurálgico: el agotamiento del entorno natural y sus costos impagables de sustitución.

Ante esto, el neoliberalismo planteó que fuera el mercado, el ámbito privado de la oferta y la demanda, quien se encargara de hacer frente al desbalance. Y es que, visto como crisis fiscal, todo parecía quedar arreglado: el Estado se haría más chico, se privatizarían las empresas; y la competencia, sirviéndose de la ciencia y la técnica, encontraría las soluciones más eficaces y más baratas para hacer frente al nuevo desbalance.

Sin embargo, en la medida en que el problema se encuentra en los fundamentos mismos del principio de existencia social, es decir, en la relación con su entorno natural, y no se reduce a un asunto de desbalance fiscal, la receta del neoliberalismo, en torno al mercado, el individuo, la empresa privada, la competencia transnacional y el avance científico-técnico, ha demostrado ser no sólo ineficiente para corregir el desbalance, sino que ha contribuido a su agravamiento aceleradamente.

Colocado el problema como desbalance profundo entre sociedad y naturaleza, reaparece como perfectamente viable e incluso como una vía privilegiada el tema de la reconstrucción de las identidades colectivas sustentables y el tema de la regulación estatal de ciertos procesos que no pueden ser cubiertos por ninguna otra instancia.

Visto desde este ángulo, la legitimidad de estas temáticas deja de ser cuestionada por la ideología del neoliberalismo y es posible levantar la hipótesis de que si los intereses de las grandes empresas capitalistas y sus gobiernos estuvieron en mejor posición para generar más ágilmente una ideología (el neoliberalismo), fue por su cercanía con los centros generadores de saber. Pudieron aprovechar así el desbalance sociedad-naturaleza a su favor por la vía de la crítica al Estado, al corporativismo, a lo colectivo... Pero en una segunda oleada, cuando ya fue posible hacer el balance del desorden social agravado por el libre mercado, cuando los movimientos sociales e incluso los levantamientos armados dijeron un ¡ya basta! a la transnacionalización y a la pobreza, los temas fundamentales se han comenzado a plantear de otra manera y eso está afectando, naturalmente, nuestros conceptos: la temática es entonces cómo hacer coexistir lo comunitario con lo individual, el mercado con el Estado, la economía doméstica y su defensa con la eficacia competitiva transnacional, el desarrollo de la técnica y del comercio con la defensa del empleo.