

TRANSICIONES AMBIVALENTES

Manuel Antonio GARRETON

El concepto de transición política alude a un paso de un régimen político a otro. En los casos de América Latina y Europa, desde diversos tipos de regímenes autoritarios a regímenes democráticos. En algunos casos se trata de *fundaciones democráticas*, en otros de *recuperaciones democráticas*. En casi todos los casos con importantes pero escasas excepciones, se trata de transiciones sin ruptura institucional y que tienden a ser incompletas, es decir, dejan *enclaves autoritarios* o herencias institucionales, simbólico-culturales y actorales del régimen autoritario insertos en el régimen emergente. En algunos casos, cuando el régimen anterior incluía elementos democráticos, más que hablar de transiciones, cabe hablar sólo de *democratización política*.

Las transiciones propiamente terminan cuando se instala un núcleo básico de instituciones y autoridades democráticas. En general, las dos tareas fundamentales del primer gobierno democrático o del bloque democrático, si éste está dividido entre quienes administran la democratización política y quienes administran las demandas sociales, son *completar la transición*, superando los enclaves autoritarios y asegurando la *democratización política*, e iniciar la *consolidación democrática*.

tica. Esta última, en los diversos países, está ligada no sólo a la resolución de los problemas propios de un régimen político, sino a la resolución o enfrentamiento de una *problemática histórica específica* (como pudo ser la resolución de los problemas de nacionalidades o de inserción continental en algunos casos europeos). En el caso de América Latina, esta problemática histórica pareciera ser la redefinición, profundización y extensión de la *modernización* y la *democratización social* (especialmente en cuanto incorporación de la población marginada a la ciudadanía social, económica, política y cultural) y un nuevo modelo de *reinserción internacional*.

Si bien se trata de transiciones entre un tipo de régimen político y otro, al menos en América Latina tales transiciones parecen encubrir otra transición que aparece como la parte escondida del *iceberg* y cuyo origen se remonta al periodo de los regímenes autoritarios. Lo que está cambiando en este caso va más allá de los rasgos de un régimen y se refiere a una transformación en la matriz de relación entre Estado y sociedad civil, es decir, a una transformación de la política misma y del sentido de la acción colectiva. En otras palabras, pareciera que estamos frente a un cambio en la *cultura política*, concepto al que nos referiremos más adelante. Pero no se trata sólo de los obvios cambios en la cultura política determinados por las transiciones mismas, como son la aceptación del otro, el discurso menos antagónico, la tendencia a negociaciones no prebendarias, el énfasis en las instituciones, el paso del tema del desarrollo y la revolución a la democracia y la inclusión, el mayor pragmatismo y menos ideologismo en la acción política. De lo que se trata es de saber si pasamos de un cambio de régimen a un cambio de la política misma.

Muchos de los problemas encontrados en las transiciones y las primeras consolidaciones democráticas, se deben a que la tarea de completar las transiciones conlleva la prolongación de la política clásica o tradicional. Agotada o desaparecida la «política heroica» de décadas anteriores, que era una de las vertientes de la política tradicional, ésta queda reducida a la dimensión elitaria, profesional o cupular, y no puede dar cuenta de esta mutación cultural en la matriz clásica de las relaciones entre Estado y sociedad. Este vacío dejado por la matriz clásica, en sus vertientes profesional y heroica, tiende a ser llenado por sustitutos espurios de la política, que sólo dificultan la constitución de una nueva matriz de la acción colectiva y de la formación de sujetos sociales.

Las transiciones democráticas o las democratizaciones políticas privilegian el momento político-partidario de la sociedad. Las consolidaciones democráticas parecieran privilegiar el momento socio-económico de la sociedad. Del mismo modo como la política de los cincuenta y sesenta privilegió el momento económico (desarrollo) y la política de los sesenta, setenta y ochenta el momento político (poder,

revolución, regímenes), la política en los noventa deberá privilegiar el momento cultural de la sociedad; el de la definición del sentido, imagen, lenguaje y estilo de la acción social y las formas de convivencia que desbordan los temas específicos de los regímenes políticos. Suponer que porque hay un consenso en un tipo de régimen político o, más discutible aún, en un mero instrumento económico como es el mercado, se acabó la historia, es no entender el nuevo carácter que adquiere la política y el nuevo escenario y sentido de las luchas que entablan los actores sociales.

El cambio en la cultura política

Nos apartamos aquí de una definición de cultura política como conjunto de valores compartidos por una sociedad y tampoco entramos a la conocida discusión del concepto y de las connotaciones ideológicas y etnocéntricas con que éste se ha rodeado. Desde nuestra perspectiva, la cultura política refiere a las imágenes y sentidos sobre la acción colectiva que hay en una sociedad, y a las imágenes, estilos y lenguaje de la acción política. Dicho en otros términos, al modo como se define en una sociedad determinada la matriz de relación entre el *Estado* (momento de la unidad, cristalización de relaciones de dominación, conjunto de instituciones públicas dotadas del monopolio legítimo de la coerción, agente de desarrollo e integración, todo eso a la vez), la *estructura político-partidaria* (que incluye el régimen político como mediación institucional entre Estado y sociedad, que define el tipo de relación entre la gente y el Estado y el modo como una sociedad se gobierna, y el sistema de actores políticos que aseguran el momento de la representación y de las demandas globales), y la *base social o sociedad civil* (que incluye los movimientos sociales y define el momento de la diversidad y de la participación).

Nuestra hipótesis es que nuestras sociedades privilegiaron una cultura política que definía una relación, según los casos, de *fusión, imbricación, subordinación o eliminación* entre algunos de los elementos de esta triple relación. Así, en algunos países la fusión entre estos elementos se hacía desde la figura del líder populista, en otros, desde la identificación entre Estado y partido, en algunos más desde la articulación entre la organización social y el liderazgo político partidario, en otros el sistema de partidos fusionaba todos los enclaves sociales, en otros las corporaciones totalizaban la acción colectiva sin espacio para la vida política autónoma, etcétera. Los diversos populismos, militarismos y clasismos, así como el basismo alternativista, la manipulación clientelista, el hiperpartidismo, el estatismo tecnocrático o corrupto, el corporativismo, todas estas manifestaciones de la vida política, aunque antagónicas, contradictorias y alternativas entre sí, fueron expresiones de una misma *cultura política*.

El momento de las transiciones o democratizaciones políticas coincide con el resquebrajamiento de todas estas matrices de relación de estos tres elementos: con el agotamiento de una cultura que los imbricaba, fusionaba o eliminaba y con la emergencia aún embrionaria y confusa de una cultura política que afirma el fortalecimiento de cada uno de ellos y el establecimiento también de un vínculo fuerte entre ellos, lo que redefine el carácter de la política. Se trataría del paso contradictorio, difícil y sujeto a regresiones a un tipo de cultura o sociedad que afirma un Estado fuerte, un sistema fuerte de partidos y un sistema fuerte de actores sociales autónomos.

Pero este cambio en la matriz de la relación entre Estado, actores políticos y sociedad civil, va acompañado de un cambio en el sentido que se le da a la acción colectiva y a la acción política misma. En las sociedades precapitalistas o en la del tipo capitalista autoritario, el tema de la acción colectiva fue la *libertad*, la lucha contra la represión y la opresión. En las sociedades con un componente capitalista fuerte y con regímenes semidemocráticos, se superpuso o añadió al anterior el tema de la *igualdad* o la *justicia social*, la lucha contra la explotación económica. Ambos principios fueron normalmente acompañados en sociedades dependientes como las nuestras, por el principio de *soberanía nacional*, es decir, por luchas por la independencia, liberación o emancipación nacionales. En todos estos casos, la acción colectiva se basó en la matriz clásica de la organización social ligada de algún modo a la organización política y, en el último caso, al Estado, ya fuera para conquistar la ciudadanía o la igualdad o el término de la explotación, o la autonomía nacional. Estos temas o principios de acción, que definían las luchas por la modernidad en estos países, dieron origen a los diversos modelos ideológico-políticos y a las utopías de una nueva sociedad a conquistar por parte del sujeto afectado por una u otra o las tres contradicciones. Ninguno de estos temas se agotó en el pasado.

Sin embargo, a ellos se superpone un nuevo principio o tema que, por su naturaleza, cuestiona las bases tradicionales de la acción colectiva, en la medida que en estos países se funde el individualismo occidental con la clásica pertenencia a las categorías colectivas, comunitarias o del nosotros. Puede llamarse a este principio la *autorrealización* o la *felicidad*, y expresa la lucha contra las diversas formas de alienación, las que en las sociedades contemporáneas no proceden solamente de la explotación u opresión.

Este principio y este tipo de lucha tienen connotaciones individualistas y categoriales o colectivas irreductibles entre sí. Ni las instituciones por las que se luchó en el pasado, ni la economía que se quería menos explotadora, ni los partidarios que luchaban por transformar la sociedad en su base económica e institucional, ni las luchas por la liberación y autonomía nacionales, dan cuenta cabal de este nuevo principio de acción y lucha social, insisto, a la vez individual y colec-

tivo. Sin eliminar las luchas por la libertad, la igualdad y la autonomía nacional, esta nueva lucha redefine la acción política en la medida de su base individual irreductible y en la medida que el tema de la confrontación o enfrentamiento a un enemigo pasa a ser mucho más difuso.

Un ejemplo de lo afirmado, lleno de connotaciones por la situación, el contexto y los actores envueltos es el siguiente. En plena dictadura militar en Chile, una funcionaria de la Vicaría de la Solidaridad, un organismo creado para la lucha y defensa antirrepresiva y la promoción de los derechos humanos que durante muchos años de represión fue subsidiario de la acción política, le hacía ver a una anciana mujer la inconsecuencia que representaba el que en la situación de miseria y represión que su familia vivía, ella se hubiera endeudado con la compra de un televisor en color. La respuesta fue: «¿Sabe? Esto es lo único en color que veo en mi vida».

Así, por un lado, los tres grandes temas del pasado son redefinidos hoy día en el principio de la *inclusión* o *integración*. Por otro lado, se agrega a ellos este nuevo principio de la acción histórico social, que atraviesa todas las capas sociales, incluidos los pobres o marginales urbanos, pero que sobre todo se expresa en la juventud, cuyas pautas de acción colectiva traducen esta mutación que está muy lejos de capturarse con el concepto de anomia.

No se trata de la presencia de la posmodernidad entre nosotros. Esta denominación no describe ni enuncia nada claro. Por el contrario, confunde el análisis vaciando de contenido organizador o racionalizador la acción colectiva y los conflictos, los que no dejan de estar empapados de los sentidos que se les otorgaron en el pasado. Además, abre camino a los diferentes enfoques irracionalistas que tratan de dar cuenta de la sociedad latinoamericana contemporánea. Lo que hay es, más bien, fusión de diversos principios y épocas en un solo momento histórico. La heterogeneidad estructural de la que se habló hace algún tiempo quizá dé mejor cuenta del fenómeno que el tema de la posmodernidad, pero tiende a dar una imagen de dimensiones yuxtapuestas o coexistentes, cuando de lo que se trata es que se dan todas ellas de modo diverso pero en cada uno de los sectores y actores sociales.

Así, en otras partes hemos usado la imagen que somos, a la vez adobe y computadora, techo de paja y televisión en color, consumo universalizado y diferenciado e indigencia, barricada *bluejeans*, indigenismo, cultura *rock* y derechos humanos, todo a la vez.

No es posible caracterizar nítidamente la nueva cultura política, que como toda cultura política varía para cada contexto histórico-social y adquiere matices muy diferentes según de qué sector o ac-

tor social hablemos. Por lo menos, podemos ilustrar indicando algunos de los elementos que emergen, a veces vaga y contradictoriamente.

Entre ellos, el paso de la política integrista y religiosa a la negociación; el paso de partidos ideológicos o maquinarias electorales a organizaciones más programáticas; el cuestionamiento de las formas tradicionales de representación; el rechazo a las ideologías globalizantes y su reemplazo por utopías parciales; la búsqueda simultánea de cambio y orden redefiniendo los términos del antagonismo y conflictos sociales; la revalorización de las cuestiones de régimen político pero el alejamiento de las formas políticas profesionales tradicionales y de las fórmulas más fanáticas o heroicas; la afirmación de la capacidad propia para resolver los problemas sin renunciar al papel benefactor del Estado, un nuevo vínculo entre la política simbólica e instrumental y entre lo público y lo privado; la importancia de los temas culturales no reductibles a los clásicamente estructurales o institucionales, etcétera. Todo ello no da origen aún a un nuevo paradigma de la acción política, pero sí parece anunciarlo.

Los sustitutos espurios

En el vacío dejado por la antigua matriz, desarticulada por los autoritarismos y no reemplazada por ellos exitosamente, y que no ha sido llenado aún por una nueva cultura política, tienden a instalarse diversos sustitutos espurios que niegan precisamente la tendencia al reforzamiento de los tres elementos (Estado, régimen y actores políticos, actores sociales y sociedad civil), ya sea eliminando alguno de ellos, ya sea subordinándolos, ya sea endiosando o totalizando a otros. Podría hablarse de una *contracultura* política, si este concepto no tuviera connotaciones progresistas o libertarias en otros contextos.

Si bien la matriz populista clásica de fusión, de tanta importancia en este siglo como matriz dominante de la acción política, se expresa más como nostalgia o descontento, sin que aparezca como perspectiva de futuro, hay dos polos extremos que parecen tomar su relevo. Por un lado, una negación de la política a partir del extremo modernizante del racionalismo y de la lógica instrumental, que reemplaza la acción colectiva por la razón *tecnocrática*. La versión neoliberal o libremercadista es aquí la principal, pero también este principio de acción puede ser esgrimido por élites dirigentes estatistas en acuerdo tácito con neoliberales. En cualquiera de estas vertientes, los actores sociales, la sociedad civil, la acción colectiva de los movimientos sociales, son reemplazados por el traslado al campo político del cálculo económico racional tipo coste/beneficio, incentivos, negociación a partir de los recursos y no de metas.

En la medida que el principio tecnocrático tiende a ser elitista y sustituir a los actores sociales, en la historia real tiende siempre a acompañarse, paradójicamente, ya que en teoría se trata de dos principios de acción antagónicos, del principio *corporativo*, que ve a los actores universalizando su propia particularidad y, por lo tanto, universalizando su propio principio de acción instrumental. Las transiciones y consolidaciones democráticas por la vía exclusiva de *concertaciones económico-sociales*, o de creación de sistemas y organismos *autorregulatorios* sustitutivos de la política, en diversos ámbitos de la vida social, o de las *privatizaciones dogmatizantes*, son una buena ilustración de esta combinación tecnocrático-corporativa con ideología neoliberal o libremercadista.

Por otro lado, una negociación de la política a partir del extremo irracionalista, que reemplaza la acción política por el principio universal de la lógica *expresivo-simbólica*. La acción colectiva pierde aquí su carácter político para ser reemplazada por la acción moral o religiosa. El *comunitarismo* de base religiosa o étnica o populista, los *mesianismos* guerrilleros o de otro tipo, los nuevos *ideologismos*, o el *protagonismo* de un sujeto definido por su identidad cultural, son todos tipos de acción que rechazan la alteridad y proyectan unilateralmente a la sociedad el sentimiento particularista de «nosotros», en una recreación del fundamentalismo o integrismo.

Entre ambos extremos, y combinando de algún modo elementos de ellos, resurgen en algunas partes las nostalgias populistas, clientelistas o partidistas, pero ya sin la convocatoria de los grandes proyectos ideológicos o de las movilizaciones de alto nivel de integración, sino más bien como formas fragmentarias acompañadas, a veces, de sus correlatos anómicos, apáticos o atomísticos y, en algunos casos, de componentes delictivos, como el narcotráfico o la corrupción. Se trata de procesos casi exclusivamente de descomposición.

¿Una nueva matriz de la acción política?

La visión tecnocrática liberal nos anuncia el triunfo definitivo de la lógica del mercado como único motor de desarrollo y principio de la vida social y la desaparición progresiva del Estado. La visión comunitarista nos anuncia el reino de la verdad establecida por un nosotros particularista. En medio de estas dos visiones polares, la negación de las posibilidades de acción colectiva y la descomposición social.

Pero es posible oponer a estas dos visiones la hipótesis que está surgiendo desde las cenizas de la vieja matriz de acción política, una nueva matriz y cultura políticas que se definen por lo que hemos llamado el triple reforzamiento del Estado, el régimen y actores políticos y la sociedad civil o los actores sociales. Podría afirmarse además que

el futuro de los regímenes democráticos depende de la consolidación de esta nueva matriz, de este triple reforzamiento y del establecimiento de una relación ya no de fusión o imbricación entre estos tres elementos, sino de *tensión* complementaria entre ellos.

Se trata, en primer lugar, de reconocer la falsedad empírica envuelta en las afirmaciones antiestatales que se hacen desde algunos ángulos contradictorios entre sí, uno desde la panacea universal del mercado y el otro desde un protagonismo popular que se enfrenta al Estado. Ellas contradicen tanto las tendencias observadas en la opinión pública, que son de rechazo a un tipo de Estado burocratizado o ineficiente pero de fuerte aceptación de su papel como agente redistributivo y como principio de unidad de la nación, como el hecho histórico de que no ha habido ningún caso de desarrollo nacional en los últimos tiempos que no vaya acompañado de un papel predominante del Estado como agente del mismo, por supuesto que en relación con los otros agentes sociales. Lo que está a la orden del día no es la reducción del papel estatal, sino la *reforma* del Estado, en el sentido de su modernización, descentralización y reorganización participativa.

En segundo lugar, la eliminación de las tendencias más burocratizadas del Estado si quiere pensar en su fortalecimiento como agente de la unidad y del desarrollo nacionales, va acompañada necesariamente de un reforzamiento del nivel de representación de la sociedad y del de participación. En relación con el tema de la representación cabe el tema de los *partidos políticos*. Aquí el problema es el paso desde su irrelevancia o excesiva intromisión en la sociedad, según los casos, o desde su tendencia antropofágica de absorción de los otros, o desde su excesivo ideologismo o total indiferenciación, a un *sistema fuerte de partidos*, caracterizado por su inclusividad, democratización interna, capacidad de negociación y concertación para formar coaliciones amplias, tecnificación y establecimiento de canales con la sociedad que aseguren su representatividad. La posibilidad de formar *coaliciones mayoritarias*, a su vez, implica cambios institucionales en el sistema de gobierno, lo que cuestiona el presidencialismo exacerbado de estos países.

Pero, en tercer lugar, el reforzamiento del Estado y del sistema de partidos no puede hacerse sin un reforzamiento o *densificación de la sociedad civil* o de los actores sociales autónomos tanto del Estado como del sistema partidario. Tal densificación, diversificación y fortalecimiento de actores sociales, implica aumentar los niveles de participación, pero no sólo en su dimensión simbólica sino de resolución real de problemas, lo que lleva nuevamente al problema de la descentralización del poder estatal.

Si se quieren evitar las matrices estatistas, mercantilistas, partidistas o corporativistas de la acción colectiva, los tres niveles mencionados deben ser objeto de reforzamiento simultáneo.

El cambio en la cultura política que implica la consolidación de esta nueva matriz de la acción colectiva y de la política misma, a su vez condición de la consolidación democrática, no implica en ningún caso la postulación de determinado tipo de valores exógenos a la sociedad que aparezcan como prerequisites de la posibilidad democrática. De ahí que nuestra conceptualización de cultura política como la pauta o matriz de relación entre Estado, partidos y la gente, se aparta del etnocentrismo de las vertientes tradicionales del concepto e integra todas las formas particulares de convivencia o sistema de valores que forman parte de la cultura latinoamericana, es decir, reconoce su carácter diverso y plural.

Sigue pendiente la cuestión de si hay un principio ético o de valores que deba informar la relación entre estos tres elementos y que permita la estabilidad de uno de ellos, el régimen democrático. Hemos indicado que no hay factores estructurales *per se* indisolubles o esencialmente ligados a la estabilidad democrática. Lo que sí puede afirmarse es que no hay perdurabilidad de este régimen si no hay una voluntad de los actores políticos y sociales significativos por mantener el régimen, independientemente de sus resultados para uno u otro sector, es decir, si no hay *deseabilidad democrática*. Esta se opone tanto a la existencia de proyectos alternativos de régimen político como a la irrelevancia o indiferencia que tales actores le atribuyan a la cuestión del régimen. En nuestros países pareciera que la *deseabilidad democrática* está ligada a un determinado principio ético o de valores que constituye la especificidad de la opción latinoamericana por la democracia política. Este principio es la *democratización o integración* sociales, de largo arrastre en la historia y cuyo contenido concreto y específico para cada país y momento lo definen los diversos sujetos y actores.

El problema pareciera estar en que se trata de un principio ético o de valores no estrictamente político pero que invade este campo. Ello ha llevado muchas veces a subordinar la construcción institucional democrática a este principio considerado «sustantivo». Así, ¿cómo combinar la necesaria secularización de la política, la diferenciación de niveles de acción en la sociedad, la negociación consustancial a la democracia, con este principio de la integración o democratización sociales que puede verse distorsionado, neutralizado o suprimido por las urgencias de la construcción institucional? No hay una solución fácil al respecto, sino sólo un proceso de aprendizaje colectivo en el sentido de que sin democracia política no hay integración o democratización sociales, aunque aquélla no asegura por sí sola la realización de este principio ético.

No pareciera posible la consolidación de una nueva cultura política, como parte del proceso de construcción y consolidación demo-

cráticas en países como los nuestros, sin una modificación del papel de los intelectuales en su relación con la política. Al reconocer lo crucial de su papel en nuestra historia política, para bien o para mal, es necesario aceptar y desarrollar la diversidad y pluralidad de los intelectuales y de sus roles académicos, científicos, tecnocráticos, profesionales o crítico-proféticos, aceptando las exigencias y prerrogativas de cada uno de esos papeles. Una nueva cultura política se opone a la imposición de un solo modelo de intelectual, como se postulaba en el pasado desde diversas vertientes y donde nunca quedó en claro si el principio de legitimidad esgrimido era su función propiamente intelectual o su cercanía al príncipe, cualquiera que éste fuera.

Ello no impide que la identidad del intelectual sufra también una transformación desde una matriz que los convertía ya fuera en ideólogos de algún otro actor social o de sí mismos, es decir, meros portavoces de intereses particulares, ya fuera en profetas de una globalidad apocalíptica, ya fuera en puros descriptores y manipuladores tecnocráticos de parcialidades, hacia la tarea de comprensión, empática y distante a la vez, de los otros actores sociales.

No hay reconstrucción democrática de la comunidad intelectual sin este doble movimiento de integración y solidaridad, por un lado, y de desgarró y marginalidad por otro. Ni anunciadores del fin de la historia proclamada por la razón tecnocrática neoliberal. Ni profetas del comienzo de la historia proclamada por algún mesianismo o ideologismo. Ni intelectuales de bolsillo al servicio del príncipe de turno o de su propia promoción publicitaria. Simplemente, estudiosos de la historia omnipresente de las luchas por superar las contradicciones que impiden el desarrollo de la condición humana.
