

Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social.

Alejandro Moreno¹

1. Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas.

Hace algunos años no se hablaba de exclusión y excluidos sino de marginación y marginalidad. Semejantes conceptos son, en principio, elaboraciones teóricas mediante las cuales se intenta definir, en términos de conocimiento para la acción, la realidad social que nos enfrenta en la práctica del vivir cotidiano. Suponen, de partida, la aceptación, como evidente o comprobada, de una división tajante entre dos sectores muy distintos de una sociedad; en nuestro caso, la venezolana.

El hecho básico ineludible es en primer lugar la división de la sociedad y la distinción entre dos grupos humanos por pertenecer cada uno a una situación social propia. La comparación entre ambas situaciones obliga a comprobar la división. La división es a la vez separación. Como toda conceptualización de una realidad, ésta también homogeneiza, dentro de cada grupo, lo que no es homogéneo. No es la misma la marginación o exclusión de los habitantes de nuestros barrios urbanos y la de nuestros campesinos o nuestros indígenas. Ni tampoco es la misma la inclusión de los diversos sectores del otro grupo.

No parece haber habido a lo largo de toda la historia conocida, por lo menos desde el neolítico, sociedades no divididas o en las que no se haya dado una separación entre sectores sociales, con la excepción de pequeñas comunidades como las tribus indígenas autosuficientes mientras pudieron permanecer aisladas. Esto pone ya una nota de escepticismo sobre los dos verbos del título de este tema: superar y conquistar.

Cuando esta separación, ya en nuestros tiempos, se conceptualizaba como marginalidad, se suponía que entre uno y otro grupo existía un margen, una frontera. Las fronteras son superables, aunque sea en forma ilegal, y el otro territorio conquistable. Marginalidad era un concepto de algún modo abierto a la esperanza. Quizás no dice mucho de la realidad, pero sí de la actitud de quienes la conocían así. Decía de frontera, pero también de cercanía y no sólo de posibilidad de superación, sino además de disposición a ello. Decía, pues, que el proceso de marginación se pensaba como reversible y a ello se encaminaron reformas, políticas y capacitaciones.

Si ya no se puede hablar de marginación, sino que hay que hablar de exclusión, debe ser porque aquellos esfuerzos fracasaron. El proceso no sólo no se revirtió, sino que avanzó a un nuevo estadio más radicalmente separador.

Hablar de exclusión es hablar de lejanía y al mismo tiempo de encierro. Ya no de frontera sino de muralla, de afuera y de dentro. El que está dentro construye su muralla y delimita y defiende así su territorio. Es el de dentro el que construye la muralla, no el de fuera.

No se trata, sin embargo, de la separación de territorios sino de la separación de condiciones de vida. Las murallas no están hechas de piedra. La exclusión de por sí no supone necesariamente inequidad sino cuando, como en nuestro caso, la exclusión se ejerce sobre condiciones de vida humana. Porque no se trata sólo de distintas condiciones de vida humana, sino de unas condiciones en las que la vida humana se hace posible, y aún en abundancia, y condiciones en las que la vida humana se dificulta y llega hasta hacerse imposible. Es pensable una distinción en igualdad, y por tanto en equidad, en lo que a la posibilidad de vida se refiere, pero entre nosotros la distinción se refiere a superioridad e inferioridad, a desigualdad en la vida.

Hablar de exclusión supone inevitablemente hablar también de inclusión. Pero, ¿de qué inclusión y de qué exclusión se trata? ¿En qué se está incluido y de qué se está excluido?

Estoy convencido de que en el fondo se trata propiamente de posibilidades de vida, pero en estos términos tan crudos no lo planteamos sino quienes estamos éticamente comprometidos con los excluidos. Nuestro discurso tiene visos, para el resto, de moralismo utópico. Entiendo que, en los términos de este evento, se trata de mercado y de ciudadanía. Superar la exclusión y conquistar la equidad habría que entenderlo, por tanto, en relación al mercado y a la ciudadanía, una ciudadanía, por otra parte, inseparable del mercado. Se trataría, pues, de un discurso económico y político, lo cual resulta coherente con los objetivos fijados para el mismo, especialmente el segundo². No voy a decir que éstas son máscaras que encubren el verdadero problema ni centros de atención que desvían el foco de lo que verdaderamente debería iluminar porque, quizás, las posibilidades de vida humana se juegan en estos momentos en el mercado y la ciudadanía, por lo menos desde la perspectiva de quienes plantean estos problemas.

La perspectiva misma, sin embargo, se me pone como problema. ¿Quién habla de exclusión? ¿Desde dónde se habla de exclusión? Me parece claro que el discurso de la exclusión se pronuncia desde el lugar de los incluidos y lo pronuncian los incluidos.

Mercado y ciudadanía son sistemas de reglas de funcionamiento, de producción y de reproducción, fuera de las cuales, ni el uno ni la otra tienen posibilidades de existencia. Quien está incluido en el sistema se mueve en el juego de esas mismas reglas. Como son sistemas con una fuerte coherencia interna, tienden a absolutizarse y a concebirse a sí mismos como los únicos posibles y pensables, esto es, como las únicas formas de vida económica y política puestas a disposición de los humanos en el momento actual de la historia. Quien piensa desde ellos y en su seno, no tiene otras posibilidades de elaborar conocimiento sobre lo externo sino en los términos del sistema. No puede ver lo externo como externo, simplemente otro, no relativo al sistema, sino como excluido. Desde esta perspectiva, los excluidos del sistema están llamados o a la inclusión o a la desaparición lenta o acelerada, pronta o tardía, no a su pervivencia como externos, como otredad radical.

No creo que nadie hoy piense con seriedad que estos sistemas son naturales, producidos por el mismo ser del hombre y por lo mismo indiscutibles e inmutables, destinados a permanecer mientras haya hombre en el mundo. Estoy seguro de que todos están de acuerdo en que se trata de productos históricos, situados en el tiempo, en el espacio, en la cultura y en un determinado contexto social. Muchos, sin embargo, siguen pensando que histórico quiere decir situado en una corriente continua de progreso de la humanidad que, partiendo de inicios cercanos todavía al animal, ha ido, al principio lentamente y progresivamente de manera más acelerada, superando estadios sucesivos hasta llegar, en el momento presente, en algunos centros privilegiados -más desarrollados, se dice- a su mejor expresión evolutiva. Lo histórico, así, sería, en último término, una expresión de lo natural. La historia sería tan inevitable como la naturaleza pues no sería sino la actualización en el tiempo de las potencialidades, ya inscritas y proyectadas hacia el futuro, del ser de todo hombre. No quedaría otra opción sino incluirse en la corriente de la historia.

O inclusión o muerte.

Si se piensa, en cambio, como la crítica de los últimos treinta años ha fuertemente señalado, que la historia no es continua sino discontinua, no única sino múltiple, su universalidad queda reducida a la particularidad de uno o de algunos grupos humanos, a la particularidad de sus culturas y de su propia manera de organizarse como sociedad. La hasta ahora narrada como historia universal, se reduce a la historia particular del mundo occidental. Que éste haya sido invasor, y siga siéndolo, y haya pretendido, y pretenda, incluir al universo en su propia historia, no nos habla de la historia sino de la manera particular de hacer historia, sobre el ejercicio del poder de dominación cuyo hoy sería la globalización, que hasta ahora ha caracterizado a Occidente. Y particulares resultan también sus sistemas de reglas.

No porque el intercambio de bienes haya sido una práctica presente en todos los tiempos, lugares, culturas y grupos humanos, la forma occidental actual de esa práctica estructurada como mercado y este mercado, haya de ser única, global e inevitable para todos los hombres. Ni siquiera en Occidente el intercambio de bienes en forma de mercado tiene continuidad a lo largo de su historia. Las discontinuidades son claras y evidentes. El mercado, y esta forma de

mercado, tiene su momento germinal en plena Edad Media con la aparición del primer burgués, que empieza a practicar el intercambio de esta manera, y el surgimiento del individuo en cuanto práctica burguesa de las relaciones entre personas. Mercado e individuo autónomo nacen a la par, se transforman a lo largo del tiempo y llegan a su expresión actual.

Precisamente en el individuo autónomo basa Hinkelammert -para citar a un intelectual latinoamericano comprometido con los excluidos- la constitución del mercado moderno. Dice Hinkelammert: " El determinismo histórico manejado en la actualidad por la sociedad burguesa sostiene que la historia misma, por los efectos no-intencionales de la acción intencional, impone la sociedad burguesa como la única posible, porque cualquier intento de superarla resulta en algo peor de lo que esta sociedad ofrece. Esto es: mercado mundial, juicio final " (1996, 20) Si es verdad que en la ciencia, empezando por la misma física, ha sido ya superado el clásico determinismo, basta leer a cualquier economista o analista y comentarista de la economía nacional en los actuales momentos, para sacar como conclusión que o se hace lo que ellos unánimemente dicen, y que coincide con lo que dicen los organismos internacionales, o lo que nos espera será mucho peor.

Cito de nuevo a Hinkelammert haciendo un mosaico con algunos fragmentos de su texto: "Desde David Hume aparece la convicción de que la acción humana es fragmentaria (...) Por eso a toda acción humana subyace el desorden. El elemento a explicar es, por tanto, cómo es posible un orden, si toda acción humana es a priori fragmentaria (...) Primero se concibe el orden emergente como un orden preestablecido, pero, desde Adam Smith, como un sistema que resulta del carácter fragmentario de la acción humana misma y como fruto de sus efectos no-intencionales (...) una mano invisible que rige en esta producción del orden (...) Partiendo de esto, el mercado es concebido como un mecanismo autorregulado (...). De la acción de los individuos autónomos surgen de manera no-intencional las leyes que determinan el orden económico-social" (id. 21-23).

El mercado se sostiene, pues, sobre un tipo de hombre aparecido en un lugar y en un tiempo históricos: el individuo autónomo, responsable de sí mismo y de los bienes de los que es propietario (incluyendo la fuerza de trabajo) que se relaciona como individuo propietario con otros individuos propietarios en acciones fragmentarias, individuales, de intercambio. No está en su intención la generación de un orden, de un sistema, sino sólo la de su propia acción, pero, al chocar entre sí las distintas acciones, se limitan las unas a las otras, se compensan y regulan. Surge así el orden como efecto no-intencionado de las acciones de los individuos, surge el mercado como sistema. El orden político debe limitarse a poner las condiciones para que surja este orden porque cualquier interferencia lo distorsiona y no le permite aparecer y funcionar.

Si no se parte del individuo autónomo, este sistema autorregulado no se da. Ahora bien, el individuo autónomo, antes que una convicción de los pensadores y los teóricos, es una práctica social histórica que se instala en Occidente en un tiempo determinado como he desarrollado en mi libro *El Aro y la Trama* (1995) Donde y cuando no se ha dado o no se da esta práctica del individuo, no se ha dado ni se da este sistema de mercado. Y mientras y donde se dé esta práctica del individuo autónomo, se dará este sistema.

"Ya no es necesario explotar a los trabajadores; basta con no necesitarlos. La explotación ha sido reemplazada por la exclusión". Estas palabras de Jacquard (1995, 30) ponen el dedo en el signo principal de la llaga: el desempleo estructural al mercado en su momento actual, titulado como "horror económico" por Forrester (1996)³, el cual señala hacia lo que Dussel (1998) ha llamado el principium exclusionis, la exclusión como principio, que, para él, va más allá del mercado, hasta la constitución misma de la ética de la sociedad moderna y, por tanto, también a la política y la ciudadanía.

En nuestros días, este sistema es absolutamente victorioso. Si nos remontamos a sus orígenes medievales y recorremos su historia hasta el presente, habremos de aceptar que ésta ha sido una historia de afirmación y expansión progresiva y, al mismo tiempo, de transformación permanente. Si seguimos con alguna atención este proceso de transformaciones, descubriremos en él una oculta intención intrínseca a su misma estructura que sólo hoy, en su mayor afirmación, se nos revela, pero que ya había avistado Marx: la liberación progresiva del

capital-dinero de todas las ataduras de la producción material. La palabra intención puede prestarse a confusiones. Una es, sin embargo, la intención subjetiva, producida por la conciencia y la voluntad de los sujetos, que es la que ordinariamente entendemos por tal, y otra la que pertenece por constitución al modo de ser de un sistema, -in-tentio, tendencia a-independiente de los sujetos a los que inevitablemente se impone y para los que permanece oculta. Los sujetos se ilusionan si creen que pueden elaborar y ejecutar su intención subjetiva de manera autónoma. Inevitablemente se inscribe en la intención intrínseca del sistema. Cuando ésta se afirma totalmente, en los momentos de triunfo, sale a la luz y es entonces cuando la de los sujetos puede coincidir conscientemente con ella. Es lo que sucede en este tiempo. El capital-dinero, ya con intención consciente de los sujetos, está desprendido de la producción -para los más optimistas en un setenta por ciento, mientras muchos piensan que supera el noventa por ciento- y gira sobre sí mismo en un acelerado movimiento y en una reproducción, totalmente aislada, de sí mismo.

Este sistema es productor de crisis. Crisis, en realidad, es un eufemismo pues no se trata de estados transitorios de discernimiento entre situaciones, entre pasado y futuro, por ejemplo, sino de un futuro de desastre para las grandes mayorías. El sistema, sin embargo, no se pone de ninguna manera en duda. Es la realidad misma inevitable y deseable, es el bien mismo, el que debe imponerse en todo el mundo, el proyecto único para todos.

¿Qué sentido tiene hablar, entonces, de superar la exclusión? Los excluidos hoy están en todas partes. Hasta en los centros mismos realizadores y promotores del sistema, allí donde se han dado cumplimiento a todas sus exigencias y donde se han obtenido sus mejores frutos, la exclusión de una parte importante de los habitantes se dice ser estructural. Sucede que, por ahora, en ellos la sociedad pone en marcha mecanismos para mantener a sus excluidos en condiciones precarias pero suficientes de vida. ¿Por cuánto tiempo? La tendencia no apunta hacia mejor. Fuera de esos centros, las posibilidades de vida se reducen a sectores minoritarios, muy minoritarios, los beneficiarios del sistema, de la gran población. Es nuestro caso.

Desde allí, desde esos centros, nos viene el mensaje que se supone salvador: no se trata de cambiar el sistema sino de capacitar a la población para que se integre, se incluya, en él. ¿Dejan de lado, como si de algo deleznable se tratara, el hecho de que sus propios excluidos están capacitados y, sin embargo, no superan la exclusión? ¿Será que los desempleados alemanes son analfabetos o atrasados culturales? Siempre lo mismo: el sistema es bueno y capaz de producir vida si se lo deja libre de interferencias externas; son las personas las que no lo aceptan o se quedan rezagadas por múltiples deficiencias que a ellas compete superar: prejuicios culturales, defectos de carácter, dependencia de la tradición, insuficiente capacitación. ¿No serán ellas más bien víctimas del sistema que por su misma estructura las excluye? ¿No se está con ello culpabilizando a la víctima? ¿No será que la culpabilización cumple dos funciones esenciales para una eficaz gobernabilidad: sacralizar el sistema y someter a las víctimas pues quien se siente culpable no se rebela? ¿No serán los programas de capacitación precisamente instrumentos diseñados, no para superar la insuperable exclusión, sino para culpabilizar? No es que ésa sea la intención subjetiva de quienes los diseñan, pero, ¿no es su intención intrínseca? El día 28 de enero de 1999 año fui invitado, como comentarista, a un seminario sobre evaluación del programa de capacitación de los jóvenes excluidos del sistema educativo que promueve el Ministerio de la Familia⁴. Se analizaron importantes y muy serias investigaciones al respecto. Todas se encaminaban a estudiar las condiciones de los excluidos; ninguna a las condiciones de los agentes de exclusión. Y ello, no obstante constatar que aun aquellos jóvenes ya capacitados difícilmente encontraban el modo de integrarse al trabajo. Las conclusiones coincidían en que se necesitaba mayor y mejor capacitación y, en todo caso, perfeccionamiento del programa. La capacitación se convierte, así, en un proceso infinito en el que los jóvenes jamás estarán capacitados y siempre serán culpables de su situación.

No faltan, ciertamente, quienes, desde las víctimas del sistema, lo analizan críticamente. Dussel, en la obra ya citada (p. 413), tomando a la sociedad dominante actual en su sentido más amplio, esto es, en su ética estructural, y analizando lo más avanzado de ella, la ética del discurso de Habermas y Apel, señala "la imposibilidad empírica de no excluir a alguien" aun en el mejor de los casos imaginable. "La no-participación fáctica de la que hablamos es un tipo de

exclusión no-intencional inevitable (...) siempre hay algún tipo de afectado-excluido. Este siempre es empírico, y su inevitabilidad es apodíctica: es imposible fácticamente que no los haya". En la misma línea están los análisis de Hinkelammert, de Jacquard, de Vivianne Forrester y de otros muchos. Algunos señalan hacia posibles soluciones. Muchas se han planteado a lo largo del tiempo. La victoria del mercado no ha sido pacífica.

Dejando de lado revoluciones múltiples y fracasadas, me detendré sobre la propuesta de Hinkelammert porque me parece que da en el clavo aunque, de partida, se contradice. El problema, para él, es que no hay la proclamada crisis de paradigmas sino que, muy al contrario, un solo paradigma se ha impuesto victoriosamente, en el caso del mercado, que actúa en nombre de la más absoluta certeza con valor universal. La respuesta a esta unificación universal "tiene que hacer de la fragmentación un proyecto universal" (p. 19). Una multiplicidad de economías y de ciudadanías, por tanto. Cada comunidad humana con su derecho a ser distinta. Pero es precisamente de la fragmentación de la acción humana -del hombre entendido como individuo autónomo- de donde surge y ha surgido el sistema unitario. Se trata de que dentro de cada comunidad la acción de los hombres no sea fragmentaria, individual, sino solidaria, esto es, ya ordenada desde el principio por la solidaridad. Si ya se parte de un orden solidario, producido libremente por los sujetos, se hace innecesario el surgimiento de un orden autorregulado y que se les impone desde fuera. De esta manera se mantiene la posibilidad de que la economía esté sometida a las decisiones libres de los hombres y no éstas a la economía.

La propuesta es ingeniosa pero tiene dos dificultades insalvables de fondo. La primera es su carácter utópico -la utopía de por sí no es un defecto-, irrealizable en cuanto compartida por todos, pues se trata de una proposición ética que llama a una conducta moral de los individuos. ¿Cómo garantizar que todos van a aceptar libremente una propuesta ética? Y si no la aceptan todos, no habrá una economía comunitaria así concebida. La segunda es más de fondo: Hinkelammert no renuncia a la concepción del hombre como individuo autónomo pues ésta sería una conquista positiva de la modernidad. La fragmentación de la acción está ya como intención intrínseca, no subjetiva, en la estructura misma del individuo. La acción solidaria sólo podría ser una decisión conductual del individuo sobre la base de una decisión ética también individual. La estructura se impone sobre las decisiones subjetivas, por lo menos para la gran mayoría, aceptando que algunos pueden independizarse de ella. Pero la economía global no depende de algunos. Para que la propuesta de Hinkelammert sea realizable, se necesita otro hombre, un hombre en el que la solidaridad pueda surgir como emanación de su estructura y no como un mandato moral. ¿Existirá ese hombre?

Llevo ya veinte años "incluido" en un barrio de Petare, una de esas comunidades que antes se llamaron marginales y hoy se llaman excluidas, cuando se nombran desde fuera de ellas mismas, desde los incluidos en el sistema. Desde dentro, desde ellas mismas, ni se consideran marginales ni excluidas, simplemente porque ese planteamiento no les pertenece. Desde dentro se perciben como comunidades -pacíficas o conflictivas- de convivientes. Se diría que cada barrio más parece un pueblo tradicional que un sector de la ciudad. Este parecido a pueblo es muy significativo. Desde la estructura política, económica, social y cultural de la ciudad, los barrios son partes de una unidad más amplia. Desde dentro, se identifican como, y practican, una notable autonomía. Ni desprecian ni rechazan, pero tampoco ensalzan, la ciudad. Su autonomía no la perciben como marginación ni exclusión, sino como una manera natural de practicar la convivencia.

¿En qué consiste su manera autónoma de convivir?

Mis veinte años de barrio han sido también veinte años de investigación, desde hace ya unos cuantos compartida con un equipo de jóvenes investigadores en el Centro de Investigaciones Populares. Si éstas comenzaron desde fuera, esto es, desde posiciones teóricas y metodológicas propias de las ciencias sociales convencionales, poco a poco y paso a paso, se han ido despojando de todo lo admitido por los "científicos" de la estructura externa -bajo los golpes contundentes de la realidad del barrio- y han aterrizado finalmente en el interior de la estructura constitutiva de la comunidad. Un proceso largo y complejo que aquí no tengo tiempo ni espacio para detallar. Ha sido necesario reinventarlo todo: métodos, perspectivas e ideas, para llegar a comprensiones articuladas que, no habiendo partido de teorías, tampoco desean

ser conocidas como tales⁵. La comprensión fundamental a la que hemos llegado es que la vida de un barrio no es ni una estructura social ni una anarquía desorganizada, sino algo externo a toda posible comprensión en los términos de la modernidad dominante y que se integra y coincide con el modo de vivir la vida, propio de lo que, sin detenernos en disquisiciones teóricas, -"leguleyismos", diría Chávez- definimos como el pueblo venezolano. Cuando digo modo de vivir la vida, me estoy refiriendo al puro ejercicio del vivir, a la pura práctica que, con una palabra inventada por más dinámica, he llamado *practicación del vivir*. Un trabajo de comprensión hermenéutica a partir de lo que acontece cotidianamente en la comunidad, de sus producciones culturales, de sus practicas sociales y de la historia-de-vida de sus convivientes, me ha llevado a caer, como quien se desploma en un fondo inesperado, en la *practicación primera y fundamental de la vida por todos compartida en su mismo origen como existentes y que da sentido y unifica en un mundo-de-vida a todo el vivir de nuestro pueblo*. Este fondo, esta *practicación primera, fuente del sentido popular*, es la relación convival como constitutivo del ser del venezolano popular. No me puedo detener a caracterizarla y describirla. Lo que importa aquí y ahora es que el venezolano popular no es comprensible como individuo - y pensarlo y caracterizarlo como tal es una ficción elaborada desde fuera - , sino como *relación acaeciente*. El venezolano popular sería, entonces, un *homo convivalis*. Importa, además, distinguir brevemente al yo moderno del yo popular. El primero es un yo individual, el segundo un yo relacional. El yo individual genera acciones individuales, fragmentarias, que entran en contacto y de cuyos contactos se produce un sistema de relaciones extrínseco, autorregulado, una estructura que se le impone desde fuera y que, en el caso de las acciones económicas, es el mercado. El yo relacional genera acciones que ya en su mismo origen son relacionales y se inscriben en un orden que ellas mismas generan y de ellas mismas depende, que no les es, por ende, extrínseco. En el caso del intercambio de bienes, éste es ya en origen relacional y, cuando no se desvía, "naturalmente" solidario.

Sobre este último tema estoy empeñado, junto con mis colaboradores, en una investigación que ya puede apuntar a algunos resultados, siempre provisionales, que, en manera muy sintética y esquemática, resumo a continuación.

1. En el pueblo se da un sistema de relaciones económicas propio fuera de las reglas del mercado moderno y no sometido a ninguna regulación, dependiente de las decisiones libres de sus agentes.
2. Este sistema tiene características, formas de acción, campos de aplicación y funciones que corresponden a la particularidad del mundo-de-vida popular.
3. Hay en él una circulación de dinero que nada tiene que ver con el sistema bancario pero que cumple con las finalidades que un sistema bancario de tipo "popular" podría o debería cumplir. Todo un sistema de préstamos circula de persona a persona, "de pana a pana", que mueve con gran rapidez una enorme cantidad de dinero difícil de calcular porque no hay parámetros para ello. Este sistema se sostiene sobre la relación personal, de tú a tú, sobre relaciones concretas y no sobre relaciones abstractas como son las del mercado, y se basa en la confianza, una confianza también distinta. No es la confianza en el propietario que tiene cómo respaldar el crédito que se le concede. No se le presta a alguien porque tiene, sino precisamente porque no tiene y necesita, de donde la confianza se pone directamente en la persona en cuanto reúne ciertas características: pertenece a la trama de relaciones ya establecidas en la que quien presta y quien recibe el préstamo ya están incluidos, necesita el dinero, es fiable en cuanto se sabe que quiere pagar. A veces, incluso, la confianza es mediada, esto es, el receptor no está en la misma trama de quien presta pero está avalado, no económicamente sino siempre personalmente, por otro que sí pertenece a la trama. El resultado no es estrictamente económico en cuanto el deudor con frecuencia no puede cumplir con su compromiso. De hecho se presta ya con la disposición, que viene del mismo mundo-de-vida, al perdón de la deuda. El acreedor, de esta manera, pierde si se ve con los parámetros de la economía de mercado, pero en realidad no pierde porque no ha invertido en dinero sino en relación y esto le abre las puertas para ser deudor en las mismas condiciones cuando lo necesite. De esta manera el dinero circula con gran rapidez y beneficia directamente a los que lo necesitan. Esto no produce acumulación individual sino acumulación comunitaria que está siempre distribuida.
4. Se invierte, pues, en relación y de manera relacional. Este tipo de inversión es material, tan material como la inversión en capital, pero material humana y cumple la función de permitir y facilitar la vida de la gente.

5. En este contexto entran los juegos, las loterías populares que generan una lotería al margen de la oficial pero sobre la base de los números ganadores de la oficial y que mueve gran cantidad de dinero dentro de la comunidad, los terminales, etc. Toda una economía "ilegal" hacia fuera pero perfectamente funcional, legal, hacia dentro. Precisamente el hecho de ser ilegal hacia fuera, permite el abuso de las autoridades como la matraca de las policías. Si se mira desde fuera, parecería que el venezolano es jugador. Sin embargo, en ninguna de las muchas historias-de-vida que nosotros hemos trabajado encontramos el juego como importante. El juego, desde fuera, se piensa como factor económico en sí mismo, mientras que en el mundo-de-vida popular tiene un sentido no económico en términos de mercado.
6. Por deudas no conocemos violencia, por ejemplo en mi barrio. Es que el dinero puede no recobrase, pero la relación se fortalece. Sólo hay violencia por deudas entre los que participan del mercado externo, doblemente ilegal, como es el de la droga. Este se rige por parámetros externos al mundo-de-vida popular.
7. Es una economía que no está hecha sobre la base de la ganancia y la pérdida. La ganancia y la pérdida son momentos de esa economía y nada más. De hecho, generalmente pierden todos y todos ganan. Alguien puede meterse, por ejemplo, en un negocio que ya se sabe que va a fracasar, si están otras personas de por medio. El que lo emprende sabe que va a perder, pero de él se van a beneficiar otros. En otro momento él mismo entrará en otro negocio igual, pero esta vez como beneficiario.
8. Parece ser una economía estructuralmente solidaria, pero no a partir de un imperativo ético externo, de una exigencia moral de compartir -no se excluye que en su origen esté latente un sentido cristiano de la vida enraizado en el pueblo y hecho ya cultura, pero no aparece como decisión consciente- sino como emanación "natural" de lo constitutivo del mundo-de-vida popular. Las acciones humanas, todas y no sólo las económicas, son ya de partida no individuales, sino relacionales.
9. Es una economía que tiene su espacio en una población marcada por la pobreza, pero no es así porque sus agentes sean pobres sino porque los actores pertenecen a un mundo-de-vida externo, y en este sentido de externalidad -que no significa necesariamente oposición ni contradicción- hay que entenderlo como otro. La otredad se entiende aquí como una realidad situada fuera de los parámetros de otra realidad cualquiera. Otredad, en este caso, no se confunde con exclusión sino que sólo es pensable fuera de la oposición exclusión-inclusión, por ejemplo.

Existe, pues, entre nosotros, un tipo de hombre que no se concibe como individuo autónomo sino como relación convival y que, por lo mismo, produce acciones relacionales y una forma de intercambio fuera del sistema-mercado. Es fácil catalogarlo como premoderno, y por tanto destinado a desaparecer, cuando se concibe la historia como historia única y progresiva. ¿Por qué no externo a la modernidad? Ni premoderno ni postmoderno, ni primitivo ni primario, sino otro a la modernidad. Esto supone ya la fragmentación -Hinkelammert- como un hecho de la realidad -y no sólo como una exigencia ética- que el mercado tiende a suprimir subsumiéndolo todo bajo el único sistema.

Por ahora, nuestro pueblo no puede considerarse ni marginal ni excluido, sino simplemente externo, otro, con su propia otredad vivida como cotidianidad en su mundo-de-vida.

Es claro que esta otredad no está aislada. Externalidad no es aislamiento. Entra constantemente en contacto con el sistema del mercado, pero no se deja eliminar por él. Todos los días las personas salen de su mundo-de-vida popular para entrar en el mundo-de-vida del mercado y en ese momento se someten a sus reglas, pero cuando regresan a su comunidad, se salen de él. Las relaciones entre uno y otro son complejas. Es claro que la mayoría de los recursos que se intercambian en el pueblo provienen del mercado, pero no está dicho que el mundo-de-vida popular, si fuera dejado a su propio modo de producir, estaría incapacitado para hacerlo. Por otra parte, no está muy claro hasta qué punto lo popular permea e invade al mercado en su propio terreno y en sus propios agentes. Quizás esté en eso la preocupación por modernizar al venezolano a toda costa. A parte de las intervenciones del Estado, tan detestadas por el mercado, ¿no lo distorsionan también, de una manera más sutil y encubierta, las invasiones de lo popular? ¿No anuncian éstas, sin embargo, posibilidades distintas no generadoras de exclusión? El sistema parece percibirlo y por eso, quizás, tanto insiste en la necesidad de cambios culturales, esto es, para transformar a nuestro pueblo de relacional en

excluido. Parece que el mercado no puede vivir y dejar vivir al mismo tiempo. Para vivir él, necesita excluir.

En vez de concebir una gobernabilidad sobre la premisa de una población unificada en un todo imposible de incluidos, ¿no es mejor y más factible, al mismo tiempo que más respetuoso de la vida de todos, una gobernabilidad concebida sobre la diversidad de mundos-de-vida no excluyentes sino convivientes?

El presidente Chávez ha dicho en algún momento algo que no puede sonar sino como una auténtica locura: "el modelo económico lo decidirá el pueblo". ¿Cómo puede el pueblo decidir sobre algo tan complejo y tan "técnico"? En la economía actual no cabe por ningún lado ni el menor atisbo de democracia. La economía no es propiedad del pueblo. Está en su propia naturaleza pertenecer a otros y serle impuesta al pueblo desde fuera. En cómo lograr esa imposición se juega la gobernabilidad. Si el pueblo se resiste, es imperativo acabar con él, esto es, con su otredad y su distinción. En último término a eso se encaminan la capacitación, la tan proclamada educación en valores, los tan exigidos cambios culturales. Si no se deja eliminar, se le anuncian males mayores, lo cual no quiere decir que, si se deja, se le aseguren mayores bienes. El pueblo se resiste de todos modos, pero no por una decisión consciente y subjetiva de sus miembros sino porque la estructura de su mundo-de-vida resiste por sí misma, porque es impermeable a las exigencias de la modernidad actual.

Y, sin embargo, el presidente tiene toda la razón. Si el pueblo no decide en economía, no se puede hablar de democracia. ¿Qué ciudadanía entonces? ¿Y qué equidad? Pero el pueblo no puede decidir sobre la economía de los que no son pueblo, este pueblo. Y es fundamental hacer esta distinción. La sociedad está fácticamente dividida, por lo menos en Venezuela: el pueblo por un lado y las élites -démosles ese nombre, para entendernos- por el otro. El concepto ilustrado de pueblo, el que se ha venido usando en política, como el conjunto de toda la población constituida, en principio, por iguales, ya está claro que es una ficción elaborada por quienes necesitan borrar en abstracto, pero no en concreto, las distinciones.

Si se asume esta distinción como base para una gobernabilidad efectiva y pacífica, se podría, de partida, aceptar como válida la decisión que el pueblo ya tiene tomada desde siempre sobre su propio modelo económico y gobernar las relaciones entre éste y el mercado actual de modo que el uno no impida al otro ni lo excluya. Que el pueblo viva según su propio mundo-de-vida, lo cual no quiere decir dejarlo solo, sino promover y facilitar su propio desarrollo desde dentro de su sentido, y que el mercado no sólo no avasalle, sino que aporte su contribución sin pretender imponerse. Entonces los programas de capacitación estarían encaminados a facilitar el funcionamiento armónico de estas relaciones y no a la sustitución de lo uno por lo otro. El peso de la responsabilidad se colocaría, así, en uno y otro mundo. Esto significa poner al mercado de alguna manera al servicio del pueblo y no sobre el pueblo. Es posible pensar que se beneficiarían uno y otro. ¿Pero esto no es pensar la locura? Y si no pensamos la locura, ¿qué otra cosa podemos pensar sino la exclusión insuperable y la extinción de la vida?

Notas

1. Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas.
2. "Concretar posibles proyectos de cooperación y apoyo mutuo ante los desafíos y oportunidades que la globalización, la profundización de la democracia, la equidad y la generación de mercados competitivos y de amplia base social plantean en ambos países, los cuales, por razones diversas, demandan la conducción de profundos procesos de reconstrucción institucional y de desarrollo de más y mejores capacidades de gobierno" (Tomado de los objetivos fijados, impresos en el programa entregado a los participantes, para el seminario: Un nuevo estado para un nuevo modelo de desarrollo, Universidad Central de Venezuela, Caracas, febrero 1999, en el cual fue presentado este texto.)
3. " Mi meta fue desnudar la lógica interna, implacable, de esa economía de mercado a escala planetaria, lógica que las declaraciones sibilinas de los tecnócratas internacionales y los discursos demagógicos de los políticos de toda índole nos impiden percibir (...). Mis estudios me hicieron desembocar en una verdadera pesadilla (...) Decenas de millones de desempleados del planeta no encontrarán nunca más trabajo, porque se han vuelto innecesarios a la élite que dirige la economía mundial y que tiene el poder" (Declaraciones de

Viviane Forrester en una entrevista, citadas por Santuc V, 1997, p. 238).

4. Seminario: Desafíos en políticas de capacitación y empleo juvenil, promovido por el Ministerio de la Familia (OCEP) y otros organismos en el auditorio de la Fundación Polar, Caracas, 28 enero 1999.

5. Nuestras publicaciones al respecto son ya un tanto numerosas. En la bibliografía se presentan algunas para información del lector.

6. Este sistema de economía da una respuesta a la pregunta que, hace algún tiempo, me hizo un ilustre economista, Asdrúbal Baptista: Si nos atenemos -decía él- a los índices económicos y al deterioro de los ingresos que han sufrido los sectores populares, deberíamos estar viendo a gente morir de hambre por las calles de Caracas; la miseria debería ser espantosa. Tanto horror, no ha sucedido. ¿Por qué? De hecho el pueblo tiene sus propias formas de sobrevivencia basadas en su estructura relacional que tiene su centro de condensación en la familia popular, la cual, por otra parte, posee características muy propias.

Referencias bibliográficas

Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Forrester, Vivianne: *L'Horreur Économique*, Fayard, Paris, 1996.

Hinkelammert, Franz J.: "El Huracán de la Globalización", *Pasos*, Nº 69, 21-27, San José de Costa Rica, 1997.

Jacquard, Albert: *Yo acuso a la Economía Triunfante*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, España, 1996.

Moreno, Alejandro: *La Familia Popular Venezolana*, Centro de Investigaciones Populares (CIP) y Centro Gumillas, Caracas, 1998.

Moreno, Alejandro: *Historia-de-vida de Felicia Valera*, CONICIT, Publicaciones del Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas, 1998.

Moreno, Alejandro: *El Aro y la Trama*, Centro de Investigaciones Populares, Caracas, 1995.

Moreno, Alejandro: *¿Padre y Madre?*, Publicaciones del Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas, 1994.

Santuc, Vicente: *Desde dónde mirar el "Horror Económico"*, Xipe Totek, vol. VI, nº 4, Guadalajara, México, 1997.

Revista Heterotopía, editada por el Publicaciones del Centro de Investigaciones Populares (CIP), en la que se publican las investigaciones del Centro.