

Notas a la conversación “Reinterrogando la democracia en América Latina”

Waldo Ansaldi

Cuando me invitaron a comentar la mesa de discusión “Reinterrogando la democracia en América Latina” acepté rápida y entusiastamente, sin advertir en el momento que me encontraría –como efectivamente ocurrió– en una situación doblemente incómoda. Razones laborales me impidieron estar presente en la sesión y, por tanto, quedé privado de ese clima especial que suele presentarse en ocasiones tales, clima que no puede reproducir ni recuperar la mejor de las desgrabaciones del debate. Por otra parte, escribir el comentario en soledad, con la posibilidad de leer y releer cada una de las intervenciones da una ventaja, potenciada por la imposible interlocución con los colegas de la mesa, que no me parece bueno aprovechar, pues hacerlo quita el carácter más laxo e informal (lo cual no significa carencia de rigor) que tiene todo diálogo como el de la mesa que nos ocupa. He procurado, entonces, que mis comentarios tengan ese mismo tono coloquial de la mesa

Atendiendo al conjunto de las exposiciones, es claro que dos cuestiones fueron predominantes: el populismo y el proceso político venezolano en curso, desplazando a la de la representación.

Ahora bien, el primer problema está en la controversial expresión “populismo”, resultando complicado dialogar cuando los participantes entienden de distintas maneras cosas a las que llaman con el mismo nombre. Debo comenzar señalando, entonces, que mi concepción del populismo es restringida y difiere de la(s) expresada(s) por los colegas de la mesa. Ciertamente, no puedo compartir la consideración del maoísmo y del hitlerismo como formas de populismo, ni tampoco acordar con que Franklin Roosevelt fue un líder populista o que existió o existe algo que pueda llamarse “populismo psicótico”. Si los conceptos sirven para algo es para deslindar qué puede ser denominado de tal forma, porque reúne los atributos de la definición, y qué cosas, por no reunirlos, deben ser denominadas de otra manera. En este caso, dicho rápidamente, adhiero a la definición de populismo que formulara Francisco Weffort y resalto el componente de la alianza de clases entre la burguesía industrial nacional y el proletariado urbano (con el añadido de los campesinos en México), He escrito y dicho en otras ocasiones, que la existencia de esta alianza es condición necesaria para definir a un régimen político como populista. Justamente, la expresión *Estado de Compromiso* da cuenta cabal de esa alianza. En ese sentido, el

populismo fue una experiencia histórica acotada en el tiempo (*circa* 1934-1974, para abarcar en conjunto, y haciendo abstracción de los clivajes nacionales, el arco temporal que va del ascenso de Cárdenas a la muerte de Perón) y en el espacio (México, Brasil, Argentina).

En cambio, me parece importante observar que hay varias experiencias en las cuales es posible encontrar lo que llamo *formas populistas de hacer política*, en las cuales hay gestos, modos y símbolos típicos del populismo, sin el contenido sustantivo de éste. El liderazgo de Chávez me parece un excelente ejemplo de una forma populista de hacer política, sin existencia de populismo.

Para evitar las que me parecen confusiones perjudiciales, sugiero la conveniencia de apelar a la categoría *políticas nacional-populares*, expresión más amplia que la de populismo, el cual, a su vez, es parte de ellas. Pero si todo populismo es nacional-popular, no toda política nacional-popular es populismo. Así, para seguir con el ejemplo, la de Chávez es (o tiende a ser) una política nacional-popular que se manifiesta con formas populistas.

En el debate se advierte una tensión entre dos maneras de analizar las democracias latinoamericanas. Así, Isidoro planteó con fuerza la cuestión de la representación y la legitimidad políticas, la cual conlleva el abordaje de mecanismos institucionales. En cambio, Laclau marcó, también enfáticamente, la asociación, para los pueblos latinoamericanos, entre democracia y satisfacción de demandas de justicia social. No es un dato menor: la construcción sociohistórica de la democracia en América Latina muestra, en efecto, que –particularmente durante el siglo XX– en nuestra región la concepción predominante de la democracia ha sido, sobre todo entre las clases populares, la de la democracia social, expresión que ha conllevado un mínimo irrenunciable de integración social y disminución de las desigualdades, es decir, de justicia social. Liliana señaló con justeza que las democracias de fin del siglo XX se constituyeron en países sin tradiciones democrático-liberal-representativas.

Siendo así, no extraña que el populismo haya aparecido con fuerza en el debate. El populismo, sabemos, planteó una relación especial, por lo general conflictiva, con la democracia representativa liberal. Es que los regímenes populistas, manteniendo en lo formal, aunque con distinto grado en cada caso histórico, los criterios de la democracia política-liberal-representativa (demoliberal solía decir Perón), enfatizaron, como suelen esgrimir sus partidarios, el carácter plebiscitario que las caracteriza. Es bueno recordar, me parece, que la crítica del populismo a la democracia liberal ha sido mucho más retórico que sustantivo, pues los populismos mexicano, brasileño y argentino, fueron gobiernos elegidos y ratificados mediante procedimientos básicos de esa democracia: elecciones, competencia entre partidos, etc.). El antiliberalismo discursivo del populismo puede llevar a confusión. Por otra parte, como sabemos, muchos defensores de

Argumentos, 8, octubre 2007

los regímenes populistas no sólo rechazaron el etiquetado de “enemigos de la democracia” que les endilgaran liberales y conservadores, sino que contraargumentaron proclamándose auténticos y mejores demócratas por permitir la irrupción e intervención del pueblo en la política, yendo más allá –sin abolirlas- de las normas y procedimientos de la democracia liberal, dando lugar a la democracia plebiscitaria.

Ese plus de la participación popular no se fundaba, claro, en un vínculo institucional, sino en la vinculación afectiva o emocional con el líder, cuya fuerte personalidad e integridad moral eran la garantía del cabal cumplimiento de los objetivos del movimiento. Así, la participación popular no se reducía a la práctica regular del derecho de sufragio: sumaba la asistencia entusiasta a actos públicos, ritos y festivales en los cuales se exhibían diferentes símbolos colectivamente identificatorios del ideario democrático-popular.

La relación entre la institucionalización de los procedimientos de la democracia liberal –tal vez sería mejor decir burguesa o capitalista- y la dialéctica líder / masa fue siempre una tensión, que Susana se encargó de señalar en una de sus observaciones y una pregunta posterior. No es una cuestión trivial, ni tampoco admite respuestas simplonas. Históricamente, los populismos latinoamericanos tuvieron lugar en sociedades donde la democracia liberal estaba lejos de ser una maravilla irrumpieron en sociedades. No es algo del pasado: no es casual que hoy haya quienes llaman populistas a los movimientos y a sus líderes que cuestionan la democracia política meramente institucional o procedimental, schumpeteriana. Más aún, esa relación compleja tuvo en el populismo -.y tuvo y tiene en experiencias de formas populistas de hacer política- componentes tanto democráticos cuanto autoritarios. Carlos Vilas lo señaló bien al escribir que la frontera entre unos y otros no eran, en el populismo, ni claras ni rígidas.

Es cierto que en el populismo se presentaron, con frecuencia, prácticas restrictivas de procedimientos y principios de la democracia política, como las trabas al funcionamiento de los partidos opositores o las limitaciones a la libertad de expresión. También es cierto que el núcleo duro de la concepción populista de la democracia fueron los derechos sociales, la ciudadanía social. La democracia política está asociada a la ciudadanía política y a la libertad, tanto como la democracia social a la ciudadanía social y a la justicia social. Los populismos latinoamericanos extendieron más los derechos sociales que los políticos, excepto en el caso argentino, que expandió la ciudadanía política hasta completar su universalización en 1947. En cambio, en México, la ciudadanía política femenina fue dispuesta en 1953 y en Brasil la universalización se consagró recién con la Constitución de 1988. La primacía de la ciudadanía social sobre la ciudadanía

política, de la justicia social sobre la libertad no significa que unas eliminan a las otras.

Permítaseme un breve *ex cursus*: la historia argentina ilustra muy bien la tensión entre uno y otro principio. Así, el radicalismo (1916-1930) prefirió dar más relieve a la libertad política que a la justicia social, mientras el peronismo, a la inversa, puso en plano prioritario a la justicia social, en detrimento de la libertad política. En ninguno de esos procesos se planteó una síntesis. Más: ambos principios tendieron a desplegarse no sólo como antitéticos, sino como una dialéctica perversa, una contradicción sin solución.

Retomo el hilo de mi argumentación. La cuestión de la ciudadanía –Susana la conoce muy bien- es central y en algún punto funge de parteaguas. Dejo de lado la muy interesante objeción de Luigi Ferrajoli a la clásica distinción trinitaria de Thomas Marshall –la cual merecería una sesión *ad-hoc*- y sigo, aquí y ahora y por entender que todos sabemos de qué hablamos cuando aceptamos la proposición de Marshall.

Los populismos, decía, expandieron los derechos sociales. Ahora bien: no necesariamente promulgaron *nuevos* derechos de ciudadanía; en ocasiones sólo hicieron aplicar efectivamente los ya existentes, aunque no efectivizados, tal como hizo el peronismo con derechos sociales pre-existentes pero casi siempre conculcados, dudosamente observados o de inobservancia tolerada por el Estado. Ese es un dato fundamental, pues es el Estado quien tiene el *deber* de respetar, garantizar y hacer efectivos tales derechos. En las experiencias populistas en México, Brasil y Argentina, la concesión de derechos de ciudadanía social produjo la oclusión o, por lo menos, una fuerte atenuación de la lucha de clases. La armonía de clases fue, justamente, *leit motiv* de los populismos, opuestos a toda idea de conflicto social interno y, sobre todo, a la lucha de clases. La acción del movimiento obrero cooptado por el populismo es clara: predominio del *sindicalismo de negociación*, en detrimento del *sindicalismo de confrontación*. El corporativismo, otro rasgo típico de los populismos latinoamericanos, se orientó en la misma dirección, amén de disminuir el peso de la mediación político-partidaria en las relaciones entre la sociedad civil y el Estado. Pero el corporativismo y las prácticas corporativas no fueron privativas del populismo. Con razón, Isidoro aludió al peso de la tradición corporativista en América Latina, aunque si analizamos cada país en particular encontraremos algo más que matices diferenciadores, empezando por Uruguay, un país partidocéntrico como pocos.

Adviértase que la construcción de ciudadanía bajo el populismo fue *estatalista*, *no societal*, para usar la distinción de Giovanna Zincone. Fue *concedida*, *no conquistada*. Una y otra forma conducen a desenlaces diferentes, como diré luego.

La primacía de la ciudadanía social sobre la ciudadanía política, de la justicia sobre la libertad, a la que me referí antes, conlleva una paradoja, bien advertida por José Álvarez Junco: la de convertir a lo social, en el mejor de los casos, en un instrumento al servicio de lo político. El fin político es la conservación de la sociedad capitalista. La metáfora de Álvarez Junco me parece formidable: los populismos no se guían por la bandera roja de la revolución proletaria y la justicia social. Lo hacen, en cambio, bajo la bandera nacional – como bien decía Getúlio Vargas: “*O Brasil nao é verde* [el integralismo fascista] *nem vermelho* [el comunismo]: *é verde e amarelo*, los colores de la bandera-, la bandera de la revolución democrática, de la apropiación del poder por el pueblo. Sí, al incorporar a vastas masas del pueblo a la política, los populismos provocaron una cierta revolución política que, de hecho, fue democratizadora, incluso admitiendo todos los límites y contradicciones objetivamente verificables.

Una limitación seria, entre otras, fue la de no producir defensas contra dictaduras militares en Argentina (en 1955 y en 1976) y en Brasil (1964), ni la de crear condiciones de realización de una democracia competitiva, en lugar de una muy larga hegemonía monopartidaria, como en México. Así, los populismos fueron el paroxismo de la movilización de masas para acceder al poder, y el paroxismo de la desmovilización, una vez alcanzados el mismo, curdamamente vividos cuando el embate a la postre exitosa de sus enemigos. Es decir, en las situaciones límites quedó al desnudo una *ciudadanía política pasiva*. Es que, para decirlo una vez más, el populismo potenció, por un lado, la ciudadanía social activa e incluyente y, por el otro, en cambio, prefirió una concepción y una práctica corporativistas de defensa de los intereses adquiridos. He ahí el resultado de derechos concedidos, no conquistados, y de subordinar la ciudadanía política o bien, como en el caso argentino, privarla de sentido y dirección societal.

Con todo, el populismo puso sobre la mesa la idea de una *única* forma de democracia, la democracia política proclamada –pocas veces practicada- por los liberales latinoamericanos. Tiene razón Laclau cuando dice, en su reciente libro, que la articulación entre liberalismo y democracia es contingente.

Me he extendido en este punto por dos razones: una, llamar la atención sobre la necesidad de precisar qué es o fue el populismo y cuándo es legítimo y cuándo no caracterizar de esa manera a concretos movimientos sociales y políticos. La otra, para abordar la segunda cuestión polémica en la mesa: el actual proceso venezolano, mirado negativamente por Liliana, más enfáticamente, y por Isidoro, y con simpatía no exenta de cuestionamientos por Laclau de quien, en este punto estoy más cerca.

Venezuela, Bolivia, Ecuador e incluso Chiapas son urticantes porque ponen en cuestión cánones más o menos establecidos política y académicamente y nos obligan a lo distintivo y más complejo de nuestro trabajo; dar respuestas nuevas

a situaciones nuevas. Liliana fue precisa cuando destacó la crisis de las categorías con las cuales pensamos lo social.

Los tres últimos casos (e incluso el más complejo de Guatemala) son de naturaleza distinta al primero, en razón de la distinta combinación de las dimensiones étnica y clasista.

En primer lugar, me gustaría señalar que los movimientos de protesta indígena-campesinos no son una variante del conflicto social, sino un tipo diferente de lucha política, toda vez que su causa y sus objetivos son políticos (el enfrentamiento con el Estado). Es una protesta que resulta de la contradicción política que convirtió a gobiernos democráticos neoliberales ("que es un gobierno económico no democrático de la política", como ha dicho el ecuatoriano José Sánchez-Parga), en generadores de conflictividad desde el mismo Estado.

Esos movimientos sociales se han politizado rápidamente y, al mismo tiempo, han politizado crecientemente a la sociedad civil, devenida arena de enfrentamiento político contra los gobiernos y el Estado. No rechazan la política sino que, por el contrario, la amplían yendo más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil.

Otro rasgo distintivo del actual ciclo de protesta es la nueva forma de enfrentamiento y confrontación con (contra) el gobierno y sus políticas, operando desde el seno mismo de la sociedad civil, con prescindencia de instituciones clásicas como los partidos, los sindicatos, el Congreso. De hecho –como bien lo ha señalado Sánchez-Parga-, han alterado el clásico sistema político de la democracia liberal, en el cual los diferentes ámbitos o instituciones (sociedad civil, sociedad política, régimen político, Estado y gobierno) actúan autónomamente a través de sus recíprocas mediaciones. En ese contexto, los gobiernos sólo pueden aplazar, reprimir o, en el mejor de los casos, negociar la protesta, pero no pueden gobernarla democráticamente.

Estos movimientos sociales de Mesoamérica y el mundo andino expresan la expansión de la resistencia popular y la deslegitimación del neoliberalismo, un proceso que es, al mismo tiempo, constituyente de nuevos sujetos sociales y, por ende, nuevas subjetividades. Son movimientos nacidos sociales y devenidos político-sociales, con demandas de máxima: redefinir la *cuestión nacional* de los Estados existentes en América Latina y lograr lo que Aníbal Quijano llama la autonomía territorial de las nacionalidades dominadas. Reivindican una identidad que viene del pasado lejano, pero apuntan a un futuro diferente y mejor. Como dicen los aymara: "*Resistimos porque queremos seguir siendo lo que somos, pero luchamos porque no queremos quedarnos donde nos colocan*". En ese punto discrepo radicalmente con la expresión de Liliana respecto del caso boliviano.

Las demandas de Estados plurinacionales y plurilingües y de democracia comunitaria y participativa van más allá de la mera condición étnica: definen un

programa revolucionario en lo social y en lo político, aun cuando no se exprese todavía en un *corpus* teórico más o menos elaborado. Son verdaderos movimientos anti-sistémicos, doblemente críticos de las posiciones y tradiciones de la regulación social capitalista y de la emancipación social socialista.

Ahora bien, no son pocos ni sencillos los desafíos teóricos y político-prácticos que deben enfrentar. No se trata sólo de dotar de contenido institucional a la propuesta de nuevos Estados y democracia, sino de cómo definir teórica y conceptualmente los fundamentos de uno y otra, en particular teniendo en cuenta que conceptos centrales del orden político contemporáneo como nación y ciudadanía han sido ajenos a la tradición de los pueblos originarios. El proyecto indígena de creación de un Estado Plurinacional choca con la resistencia de instituciones heredadas de la Colonia, y por lo tanto excluyentes. Si el discurso liberal homogeneiza, la práctica y el pensamiento indígenas se asientan en la diferencia.

Con su carga de dramatismo en la resolución, Bolivia ilustra muy bien las dificultades de uno de los proyectos de radicalizar la democracia.

El caso de la ahora República Bolivariana de Venezuela es de otra índole. Dejo de lado, por improcedente y falaz, la imputación del gobierno de Hugo Chávez como populista, que le han endilgado algunos críticos, en términos ciertamente descalificadores. Chávez tiene una legitimidad de origen incuestionable, en primer lugar, en términos y procedimientos de la propia democracia representativa capitalista. Y su gobierno se sostiene, con fuerte apoyo popular –en particular de los más pobres–, en un marco de elevado respeto de las libertades políticas, incluso para con una oposición nada leal, amén de torpe.

La propuesta chavista es la de una *democracia revolucionaria*, todavía no bien definida, pero que encuentra expresión institucional en algunos artículos (62, 63, 67 y 70) de la Constitución de 1999, particularmente los que enfatizan la participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública, disponiendo, entre otros mecanismos, la elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas cuyas decisiones son vinculantes, amén de las llamadas instancias de atención ciudadana, la autogestión, la cogestión, todas las formas de cooperativas (incluyendo las financieros), las cajas de ahorro, la empresa comunitaria y otras formas asociativas.

Si las preceptivas constitucionales se cumplen, Venezuela radicalizará la democracia, en una medida sin parangón en América Latina, superando incluso a Cuba, en la medida en que define reglas de juego que aseguran el pluralismo de posiciones, un punto nodal para una democracia superadora de las realmente existentes. Simultáneamente, el proyecto de reelección indefinida del presidente

no es un buen augurio para incrementar la calidad de la democracia –de cualquier tipo de democracia-, al tiempo que se replantea la relación líder / masa, tantas veces aludida en la mesa. Sobre el final, Palermo fue claro respecto de lo poco apropiado de identificar liderazgo con populismo y populismo como momento de identificación con un líder con capacidad de decisión más o menos arbitraria.

Después de una vista a Venezuela, Gianni Vattimo llamó la atención sobre la instancia de Chávez en hablar de *democracia revolucionaria* y no de *revolución democrática*. Así, argumenta, va más allá de la democracia “formal” impuesta por Bush a Irak mediante bombardeos. De lo que se trata es de crear las condiciones que permitan a todos los venezolanos disponer de la capacidad de utilizar el instrumento de la libertad de expresión, de prensa, de voto.

Es bueno tener presente que las altas movilización y politización del pueblo venezolano - tradicionalmente excluido del protagonismo político, exclusión de la que no se hacen eco los panegíricos de la “democracia ejemplar” de COPEI y Acción Democrática, hermana de la del México del PRI y la Colombia de conservadores y liberales alternándose, sin competencia, en el ejercicio de la Presidencia de la República- implican una revolución *política*. Laclau marcó muy bien los rasgos de la Venezuela anterior a la llegada de Chávez al gobierno. Es bien significativo que el protagonismo popular se produzca a despecho –o tal vez, a causa- de la incredulidad en el viejo sistema de partidos, con su secuela de corrupción. Que esa revolución política se convierta, además, en *social* es una *posibilidad* no descartable, pero no una *fatalidad*, una realización inexorable. Los estudiosos de las revoluciones saben muy bien –como lo ha demostrado Charles Tilly- que no toda *situación* revolucionaria conduce a desenlaces o *resultados* revolucionarios. Quizás allí se encuentre el meollo de la cuestión que permita avanzar genuinamente en la radicalización de la democracia venezolana, resolviendo, superando una situación estructural de fuertes desigualdades y el riesgo de mantener una economía sólo basada en la explotación del petróleo e incapaz de mirar más allá de una excepcional coyuntura de alza de los precios del crudo.

Para concluir, no deja de ser significativo que en el debate entre los colegas de la mesa no haya aparecido un tratamiento sustancial de *qué* es la democracia, ese sustantivo que necesita ser adjetivado. Digo, un debate sobre qué es la democracia realmente existente en América Latina –lo cual implica conocer porque ha llegado a ser lo que es y no es otra cosa-, pero también, conexo, en qué democracia querríamos vivir. Un debate así conduciría a dos cuestiones clásicas y todavía vigentes: la relación (conflictiva) entre democracia y liberalismo, a la cual Isidoro aludió al pasar, y la relación entre democracia y socialismo (también conflictiva), que tiene dos dimensiones, las experiencias no democráticas de los socialismos realmente existentes (dentro de los cuales Cuba

Argumentos, 8, octubre 2007

Waldo Ansaldi

presenta singularidades a las que conviene prestar atención) y la tradición que asocia indisolublemente a una y otra, como en Rosa Luxemburg.

Esas dos cuestiones bien podrían ser parte, entonces, de un debate sobre nuestro pasado y nuestro presente, pero también sobre el futuro, que es siempre un horizonte de posibilidades y no una condena.