

## LA PARADOJA DE LA ALTERNATIVA A LA DEMOCRACIA DESDE FORMAS POLÍTICAS NO DEMOCRÁTICAS"

Alejandro Miquel Nevajra

### Resumen

Este artículo parte de dos líneas centrales: primera, que la idea de la legitimidad del Estado Democrático puede no tener sentido si nos trasladamos a determinados espacios geográficos y sociales. Segunda, que la propuesta normativa de la democracia dista mucho de cumplirse en las relaciones efectivas que se producen en los países centrales. El artículo aplica metodologías de la antropología social y desarrolla cinco argumentos: 1) la diferencia entre igualitarismo y democracia 2) las nuevas propuestas desde países excoloniales 3) la modernidad de la propuesta 4) el descontrol democrático de funciones estatales en los países occidentales 5) la imposibilidad de la democracia en la empresa capitalista.

### Palabras Clave

Democracia. Igualitarismo. Control democrático. Islam. Globalización.

---

<sup>1</sup> Este texto se expuso como ponencia en el VIII Simposio Iberoamericano de Filosofía Política *La política en la era de la Globalización*, ante la mesa que respondía al epígrafe de 'La legitimidad democrática en la era de la democratización', el 13.11.2003 en el marco del III Congreso de Filosofía Política. He mantenido la primera parte en su forma original oral por su mayor énfasis: en el resto se han añadido algunos elementos surgidos del debate. Este trabajo se incluye dentro del proyecto "D La justicia, las transformaciones sociales y los límites del Estado del Bienestar. políticas públicas, mercado de trabajo, exclusión social y sostenibilidad (MEC-SEC2000-1235-200-2003). que desarrolla el Grupo de Investigación de la VIB Política, trabajo y sostenibilidad. Actualmente el mismo equipo ha solicitado un nuevo proyecto I+D con el título *Globalización, legitimidad democrática y sostenibilidad: crisis del Estado del Bienestar, cambios en la sociedad del trabajo y consecuencias de la modernidad*.

<sup>2</sup> He procurado no introducir notas ni citas, dado que las referencias genéricas y no específicas no las requerían. Las menciones de razonamientos de autores llaman directamente a la bibliografía final.

## THE PARADOX OF THE ALTERNATIVE TO DEMOCRACY FROM THE PERSPECTIVE OF NON DEMOCRATIC POLITICAL FORMS

### Abstract

This article deals with two central topics: the first one is the idea that the legitimacy of the Democratic State cannot make sense if we move to particular geographical and social places. Second, that the normative proposal of democracy is far from being completed in the effective relationships that take place in the central countries. The article applies methodologies of the social anthropology and it develops five arguments: 1) the difference between egalitarianism and democracy 2) the new proposals from excolonial countries 3) the modernity of the Shiite proposal 4) the democratic lack of control of the state functions in the western countries 5) the impossibility of democracy in the capitalist companies.

### Keywords

Democracy. Egalitarianism. Democratic control. Islam. Globalization.

### Introducción

Cuando recibí las primeras informaciones sobre la celebración de este congreso y, fundamentalmente, a partir del momento en que fui amablemente invitado a presentar una ponencia, tuve dudas sobre las cuestiones que debería abordar. Las dudas que se esperaban de un antropólogo. O, mejor dicho, desde la idea más generalizada que se suele tener respecto a **qué** interesa fundamentalmente a los antropólogos. Luego, existiendo dos mesas respectivamente tituladas *Justicia Intercultural* y *Las tensiones entre identidad y globalización*, la opción debería haberse dirimido entre ellas. A favor de la primera en tanto abordaba el central tema de la traducibilidad de los conceptos culturales sobre el poder y los derechos desde una cosmovisión a otra: la cultura, sus universales y sus especificidades son, al fin y al cabo, la carne del cocido etnológico. O mediante la participación en la otra ya que la construcción, cambio y deconstrucción de las identidades, comunidades imaginarias, lenguajes comunes y fronteras simbólicas se instituyen claramente en los condicionantes del neoconcepto de globalización al tiempo que en sus resultados más paradójicos.

Sin embargo aquí me tienen, encuadrado en una de las agrupaciones temáticas quizás más centralmente ligada a la filosofía política y a la politología y aparentemente menos propicia a la intervención de un *culturólogo*, como diría Leslie White. Mi elección {ineficiente si no hubiese

sido acompañada de la amable aprobación) se centra en la necesidad de un diálogo a menudo más difícil y revesado que el tan en boga intercultural: el interdisciplinario.

La idea de la legitimidad del Estado democrático y de su aparente o real pérdida de peso, si "duda irrefutable como punto de partida desde los parámetros occidentales (si es que alguien es capaz de definir hoy qué diablos quiere decir *occidentaf*) puede llegar a presentarse como axioma - y por ende indemostrado - si nos trasladamos a otros espacios geográficos y otros lugares significacionales. Fundamentalmente porque los tres términos en cuestión, si insertados en códigos culturales y en marcos sociales diferentes, a veces no van necesariamente unidos y, a menudo, suponen realidades sociales y percepciones de esas realidades sumamente distintas. En otras palabras, no sería desaconsejable mantener la reserva de que puede haber ámbitos en los que dicha legitimidad no se debilite por el sencillo hecho de que jamás ha existido, o de que la fragilidad de algunas nuevas democracias radique, tal vez, en el hecho de que nunca han sido tales; finalmente, que la idea de Estado sea ajena a la historia concreta y, sobre todo, más impactantemente cercana, de las personas y grupos implicados. ¿Hay alguien que sea capaz, por ejemplo, de definir el Afganistán de hace veinte años, el de ahora o - me atrevo a decir - el de siempre?

No parto del relativismo extremo que llevó a algunos colegas del Círculo de Rice, como Stephen Tyler, a afirmar que nada puede ser prácticamente afirmado y que tan sólo el acontecimiento y el intento de su lectura no analítica deben constituir el contenido de nuestro oficio antropológico. Los principios subyacentes que comportan posiciones de aceptación irreductible de las diferencias culturales y que predicán la imposibilidad de la hermenéutica o, incluso abiertamente, presentan el intento de su aplicación como "intromisión intocable", no son compatibles con las convicciones de un socialista radical. Tampoco hago una aplicación taxativa de la recomendación de Max Weber de separar el análisis de la acción, pero si considero oportuno no descí el sabio consejo del autor de *E/ científico y e/ político* cuando propone incluir los valores propios y ajenos primero como objeto de análisis, de manera que la ulterior praxis en las realidades sociales que unos y otros ayudan a construir se base en un conocimiento real, profundo y comprensivo.

Modestamente, por tanto, me propongo esbozar algunas propuestas de

discusión conjunta en este sentido.

### Globalización y extensión de las prácticas democráticas

Hay dos viejos debates que comparten la filosofía política, la politología y la antropología social. El primero es el que aborda los paralelismos o las divergencias entre la globalización económica y la extensión de las prácticas democráticas, tanto formales como efectivas. Es conocido el hecho de que la necesidad inherente al modo de producción capitalista de reproducirse ampliamente ha desembocado desde los años sesenta y, fundamentalmente, a partir de la segunda mitad de los setenta en una ruptura de los marcos estatales como instrumentos de desarrollo. Ernest Mandel lo denominaba *capitalismo tardío*, aunque de los ochenta hasta ahora se bautiza con el pseudo neologismo de *globalización*. Y digo "pseudo" porque ya en el siglo XIV, de la mano de Ibn Jaldun, en su *Al-Muqaddimah* (Introducción a la historia universal) aparece con una pretensión similar; al fin y al cabo el ecúmene clásico (y Hannerz, un etnólogo contemporáneo, lo prefiere como término).

Pero la (supuesta) novedad no es meramente léxica ya que pretende abarcar relaciones, valores y percepciones que trascienden lo directamente económico aun cuando se quieren derivados necesariamente de este ámbito; subrayando que expresa tales fenómenos en sus dimensiones y contextualizaciones actuales. La globalización implica, por tanto, formas de hacer y de pensar que incluyen los instrumentos democráticos de realización y protección de los derechos políticos y civiles; lo que debería traducirse en una generalización potenciadora de los valores unidos a las ideas contenidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y de las propuestas culturales hipotéticamente nacidas de la Ilustración europea, a menudo tamizadas y seleccionadas en su traslación a la propia sociedad civil.

En el campo del liberalismo económico, social e ideológico, las ideas sintetizadas por Francis Fukuyama en el célebre artículo *El fin de la historia* representan, si queremos de forma un tanto simplista, la afirmación de la directa correlación entre expansión capitalista, valores y formas democráticas y, fundamentalmente, la relación causa-efecto teleológicamente enhebrada a la idea del liberalismo económico-democracia política. En el de la izquierda plural

(más en el sentido de la dificultad de definición que en el de la claridad de sus componentes) también hallamos apoyos a esta idea, desde el famoso *advenimiento de la sociedad postindustrial* de Daniel Bell, en los setenta, hasta la propuesta de los *flujos informacionales* y la persistencia, pero debilidad estructural, de la *sociedad de clases* para Manuel Castells, ya en el 2000. De una u otra manera, con sus defectos y con sus indudables utilidades, parece que la conexión entre desarrollo de las fuerzas productivas e incremento y extensión de los controles democráticos tiene un punto de acuerdo en ambos grupos de autores.

Desde otras dimensiones de los análisis de los últimos mencionados y, sin duda, en los trabajos de conocidos filósofos políticos centrados en el tema [Habermas, Offe, Gortz], o en los de gran parte de los autores encuadrados en la *economía crítica* anglosajona (Girás, Bowles, Wright) la supuesta concordancia no parece funcionar con esa precisión anunciada: la ruptura principal se produce entre el ámbito de lo político declarativo y el de la práctica económica. Y sus propuestas pretenden, de una u otra forma, articular las dimensiones democráticas del uno con la dinamicidad (del mercado en unos casos; de la iniciativa privada en otros) industrialista. Sin olvidar tampoco la introducción de la tercera dimensión, la ecológica, con sus múltiples interconexiones, variables, rupturas, críticas y, naturalmente, contradicciones.

Aunque quizás no haya sido analizada suficientemente una consecuencia que suele tener más presencia en los debates políticos que en los sociológicos: la enorme utilidad que la expansión capitalista, sea desde la perspectiva de necesidad de fuerza de trabajo, sea desde la de circulación de capital, sea desde la de creación de nuevos mercados de consumo - y por tanto de realización de beneficios - encuentra en el mantenimiento de formaciones sociales y políticas definibles, cuanto menos, como *adocráticas*. La concentración de cultivos de té en Sri Lanka, de café en enormes comarcas centro y sudamericanas, no implica, al revés, rechaza los cambios en la organización del trabajo. Comunidades campesinas centradas en una extraña mezcla entre la relación simbólica con la tierra y la lucha por la supervivencia agazapada entre mafias, lumpemproletarizaciones y *racionalizaciones* empresariales, en unos casos; castas vigentes pese a la negación *estatal* (formalmente estatal y deseadamente estatal tal vez para algunos de sus funcionarios en organismos internacionales, nueva y extraña

tribu burocrática) de su existencia...Todo ello favorece la acumulación ampliada del capital.

Piéncese, sin ir más lejos, en la enorme importancia que tiene el concepto de *control* en los procesos productivos: aquí no necesita llevarse a cabo a partir de la empresa matriz ya que los marcos sociales y culturales (el sistema de castas; el sentido y la normatividad de la comunidad indígena o campesina) se encargan directamente de ejercerlo desde dentro. Pero, además, la inexistencia, debilidad o sistemática transgresión de normativas de ámbito jurídico establecedoras de posibles derechos laborales (y, por lo tanto, ámbitos de Estados de Derecho estrechamente ligados a la legitimidad democrática moderna), favorece aún más la intensidad productiva y, en su caso, la rápida sustitución de los elementos problemáticos. La hipótesis de la extensión de valores democráticos, incluso en su más directa implicación en la construcción del *homo economicus*, tipo cultural ideal según los cánones dominantes, hubiese producido frenas inaceptables para determinadas multinacionales del mueble barato, a casi todas las de la alimentación (fundamentalmente la transgénica) y, ya que estamos en la sociedad de la información, la hiperfragmentada de los componentes informáticos. Qué mejor que una solidaria y amplia familia integrada en una casta *sudra*, imposibilitada culturalmente (socialmente mediante los correspondientes correctivos, cabría matizar) para acceder a otros ámbitos productivos, formativos, de aprendizaje, de poder para producir piezas baratas, rápidas y medianamente bien hechas (si no funcionan, no se pagan). Que su sistema social sea dudosamente justo y que, probablemente, esos especiales operarios no sepan leer ni escribir en su *hacer informacional* no parece con firmar algunas de las correlaciones proclamadas anteriormente. Tampoco parece desmerecer la práctica de determinadas empresas *multi* (*trans*, dicen con cierta razón) nacionales que apenas si consisten en unas decenas de empleados especializados y el control de patentes que, por ejemplo, necesitan de sistemas comunitarios de cultivo, centrados en mecanismos segmentarios y grupales de la concepción del derecho para poder extender sus productos *terminators*, inmunes a plagas e inclemencias pero no al virus de la dependencia: quien obtenga las grandes cosechas anunciadas y (en primera instancia) realizadas, creará una sujeción de por vida con la multinacional para poder reproducir su capacidad de producir. Las excelentes semillas transgénicas son estériles; el **vínculo** simbólico, comunitario,

tansgeneracional con la tierra atraerá y atenazará a sus clientes privilegiados de *formapremoderna, predemocrática* si queremos, pero sin duda eficiente y segura.

Obvio, por bien conocidos, los ejemplos que vinculan directamente ciertas expansiones empresariales a la evitación explícita de la formación de instituciones y modos democráticos, La política occidental, centralmente la estadounidense en el Medio y Próximo Oriente desde los setenta en relación con el control del petróleo, tiene un ejemplo menor, pero muy substancial, en Nigeria: la connivencia entre la multinacional Shell, las consecutivas dictaduras nigerianas o algunos potentados locales nacidos de sociedades segmentarias, y las subsiguientes represiones contra el pueblo Ogoni y su presencia plurisecular sobre jugosos campos petrolíferos. Una etnia agrarista (uno de cuyos poetas como reconocimiento internacional fue ejecutado al reivindicar la propiedad-pertenencia del espacio en disputa) frente al interés superior del Estado y de la petrolera. en un caso; el juego de las conversiones y reconversiones en fieles aliados o integristas amenazadores frente a la necesaria extensión civilizadora desde Occidente y otras petroleras. en el primero.

Tenemos, en consecuencia, una débil base inicial para afirmar el papel central de la democracia canónica en determinados espacios físicos y lugares relacionales donde no había existido antes, pero que han sido al mismo tiempo indudablemente incluidos en el espacio globalizado. En el supuesto caso de que las prácticas democráticas pudiesen efectivamente ser exportadas, los intereses de sus proclamados portadores (los mecanismos transnacionales de extensión de modelos económicos) no siempre verían su directa correlación con el mantenimiento de la tasa media de ganancia requerida.

La legitimidad de democrática en Occidente, su validez y su aceptación en otros ámbitos

El segundo de los debates mencionados y compartidos se interroga sobre la universalidad de la validez de las relaciones políticas, sociales y perceptivas que subyacen al fenómeno democrático como tal y en la manera en que es construido y definido históricamente en Occidente. Ciertas

posiciones en esta discusión pueden ser bastante más incómodas que en la anterior. Al fin y a cabo, en la correlación democracia-economía capitalista uno puede actuar como convencido defensor de esa identificación, como cínico, como converso o como izquierdista irredento. Hoy por hoy encontraría en cualquiera de esas posiciones dulces lisonjas y parabienes; aunque fuese en un pequeño rincón. Pero decir que tal vez, sólo tal vez, los valores democráticos no son universales, puede traer graves consecuencias. Fijense que ni los más obvios y brutales transgresores de los derechos políticos y civiles (y Guantánamo es tan sólo el escaparate, hoy, sólo hoy, escandaloso de una más metódica y cotidiana transgresión) osarían proferir tal afirmación. Pero, con todo, es tan sólo y simplemente cierta.

He dicho al principio que ambos debates son compartidos por la filosofía política, la ciencia política y la antropología social. Los instrumentos y categorizaciones de cada una de esas disciplinas son sin duda diferentes; como distintos son a menudo también los currículos formativos, las lecturas, los hilos conductores de sus discursos. Pero ello no obsta para que las controversias internas sean paralelas. En particular la antropología, que es mi ámbito curricular, aporta dos originalidades metodológicas: la comparación y el relativismo basado en el conocimiento directo mediante el denominado *trabajo de campo*. El método comparativo permite buscar factores de coincidencia y de divergencia entre formaciones socio-culturales distintas partiendo, precisamente, de la posibilidad de dicha diferenciación. El segundo, al menos en su acepción no extrema que es precisamente la que definiendo, podría mutarse en el sentido de que la propia Teoría de la relatividad dota a la palabra: los fenómenos desde la perspectiva del observador. Por lo tanto, entender el hecho de la continuidad de la diversidad cultural no ya como mantenimiento o supervivencia de propuestas *pre* o *a* modernas, sino como producto de la propia modernidad. En el sentido que, por ejemplo, le confiere Clifford Geertz cuando afirma que la diversidad era antes un campo exclusivo de estudio para los expertos que podían costearse los largos viajes y las estancias y que, ahora, se ha convertido en la cotidianidad de todos nosotros. O, como veremos de inmediato, que la pluralidad de cosmovisiones es a menudo no una premisa, sino también una consecuencia de la modernidad.

El discurso del otro. La segunda dimensión de esta aportación metodológica, quizás no tan compartida por todo el oficio, probablemente sea la más intensa e interesante. Consiste en analizar no ya las categorías

lingüísticas y la manera en que son comprendidas, sino la forma en que se construyen; en observar que es pertinente y qué no lo es en el proceso de socialización de cada específica cultura. Para el tema que nos ocupa centralmente, por lo tanto, cuál es la concepción del espacio del poder, su acceso, distribución y control; si se generan o no ideas y concepciones que incluyan necesariamente al individuo social y los principios de responsabilidad y derechos intrínsecos o, por el contrario, esas sociedades se articulan en torno a la segmentaridad, la predefinición estatutaria sobre quién es cada cual y cuáles sus espacios y tiempos permitidos o previamente descartados.

Con ese fin quiero indicar, sólo esbozar pues el tiempo y el espacio de una ponencia no permiten más extensión, cinco cuestiones particularmente ilustrativas de mi argumentación. Primero, la confusión perceptiva que algunos observadores tienen entre igualitarismo y democracia. Segundo, la constatación de que se producen mecanismos de modernización, incluso de globalización postcolonial que no parecen mostrar las inserciones en la hipotética historia común de la idea de ciudadanía. Tercero, el caso del Islam: el medievalismo y la pérdida de desarrollo histórico a los que lo someten autores bastante más sesudos que el inclito señor Huntington pueden ser, como diría el llorado Edward Said, otro ejemplo de ese *orientalismo* nacido en las peores pesadillas y en los más mórbidos sueños del pensador occidental. Cuarto, el proceso conocido como *teoría de la delegación* por el cual el propio desarrollo del estado moderno (en el sentido más directamente weberiano) tiende a ceder funciones específicas y, cada vez más, fundamentales a instancias muy difícilmente controlables de manera democrática. Por último haré una breve referencia a la llamada (y proclamada intermitentemente) *democracia industrial* y a su hermana mayor, la *democracia económica*. Probablemente se echen en falta al menos dos ejemplos más: el de la inmigración entendida en tanto fenómeno actual articulado en torno a las necesidades de mano de obra, los cambios en los conceptos de *dumping* y externalización respecto a las empresas, y enmarcado jurídico y políticamente por las nuevas y cada vez más unificadas legislaciones de extranjería. El otro es el de la banalización creciente de la política en los países centrales y su sustitución por el baudrillardiano juego de los simulacros mediáticos. La modestia de esta primera aproximación analítica no los ha aconsejado aunque, sin duda, los incluye en su discurso. En

un desarrollo más profundo deberán incluirse junto a otros tres introductores. igualmente. de problematizaciones en el sentido aquí analizado: los nacionalismos emergentes en los países centrales y las reetnizaciones; el diferencial de espacios y lugares políticos con base a la construcción social del dimorfismo sexual (también llamado de género); y la disipación creciente de mecanismos de control democrático en las instituciones políticas y en las decisiones de ámbito supracstatal.

### *Igualitarismo)' democracia*

La idea de igualitarismo. en realidad opuesta a la democracia. es presentada a menudo como el nivel máximo de desarrollo de la igualdad política y social. El *indigenismo*. un fenómeno absolutamente moderno y contemporáneo, en ocasiones tiende a explicarse como tal retomando viejos sistemas de gobierno. Más cercanos a la *auctoritas* que a la *potestas*, el caciquismo. los consejos tribales o las *clases de edad*, sin embargo, lejos de constituir una sociedad civil vertebrada marcan estratos y segmentos en cuyo interior. efectivamente. se establece un estatuto igualitario. Pierre Clastres, allá por los primeros setenta, pretendió hallar la semilla de la auténtica democracia entre los tupi paraguayos. Para ellos, deca. el poder no existe. La institucionalización de mecanismos de igualación. sin embargo, niega en esa cultura la inmanencia de la idea social de individuo. imprescindible en el establecimiento de formas de control y ejercicio democráticos, dado que establece agrupaciones tales que impiden el ejercicio político de la plena ciudadanía. En realidad, los defensores de esas equiparaciones pretenden romper la metáfora rousseauiana para encontrar empíricamente al buen salvaje y trasladado desde el evolucionista pasado al promisorio futuro. En África o en Oceanía comienza a constituirse una corriente reivindicativa de las excelencias de las formas tradicionales de organización que se postulan como alternativas a la democracia, sea la denominada formal o *burguesa*. sean otras de contenido más radical y crítico pero nacidas de la misma dialéctica histórica. Otros etnólogos, como Clifford Geertz, Paul Rabinow, Ernest Gellner. John Davis y. fundamentalmente, David Hart, han deshecho la analogía en sus estudios sobre la Cabilia y, en general, los sistemas tribales igualitaristas del norte de África: el igualitarismo centrado en linajes patriarcales, en sectores tribales, en quintos, mitades y demás sistemas de

segmentación de la percepción y de la acción social. en realidad viene a afirmar la efectiva igualdad de cada sector con respecto a sus correspondientes. pero al tiempo la predeterminación y el límite de las posibilidades. los derechos y la capacidad de control de los individuos que los componen. No acerca a la democracia. sino que media entre las instancias políticas potencialmente democráticas y sus miembros.

No es infrecuente que desde algunos nuevos movimientos sociales se puentee la historia (cabría mejor decir "las historias") y se busquen y se encuentren discursos modernos. absolutamente individualizadores, en caciques, jefes, chamanes del XIX amerindio, africano o indú; o incluso que se hallen en declaraciones actuales de representantes de pueblos en proceso de fuese aculturación. Así he oído hablar del feminismo de las mujeres Cuna o del ecologismo de los caciques Bororo. En el fondo, quizás, el embrollo surja de confundir, como hizo sin duda Castaneda en el famoso caso de *Los enseñanzas de don Juan*, la subjetividad como hecho psíquico con la individualidad como proyección social histórica y culturalmente bien determinada. Individualidad en el sentido que explicaba Elisabeth Roudinesco en *Porquoi la psychanalyse?* que, curiosamente, viene a significar algo muy distinto a lo que el individualismo metodológico teoricista y no sociológico pretende: el hombre en el individualismo. a diferencia de lo que acontecía en la era del sujeto, se da la ilusión plenamente posmoderna de la ausencia de coacciones, de deseos, de historia para proclamar su plena libertad... como lo que, al pretendérselo de su destino, necesita atarse a redes, a grupos, busca reentnizarse, articularse de nuevo grupalmente.

### *Constituciones nacionales postcoloniales y **democracia***

Existen comentarios políticos no europeos por lo que hace a su constitución histórica que plantean su continuidad e innovación en países emergentes del postcolonialismo. Los ejemplos menos significativos por su extensión, pero no tanto por su incidencia, son los casos de nuevos, a veces minúsculos Estados Oceánicos en los que sociedades articuladas en torno a la economía del don (como han estudiado perfectamente sobre todo Marcel Mauss, Marshall Sahlins o, muy recientemente, Maurice Godelier) tienden a mantener esa forma relacional entrelazada sincréticamente con propuestas más reconocibles desde los parámetros occidentales: es decir, explican realidades

estatales formalmente occidentalizadas con lenguajes preexistentes, al tiempo que habilitan la sintaxis de los modos democráticos para vehicular relaciones diferentes a las que deberían ser propias. Esas "relaciones sociales estatales" y, por ende, esencialmente políticas, denominadas *economías dei don* funcionan en cierto modo al revés que la más conocida economía *clásica* capitalista: establecen que determinados objetos deben salir del circuito económico *norma!* (juego dejan de ser mercancías) para instituirse en símbolos de construcción de relaciones sociales verticales y horizontales. Su circulación, basada en la triple obligación de dar, aceptar y devolver, constituye y construye efectivamente la sociedad. A diferencia de la economía capitalista en la que la socialización creciente del trabajo es vivida y percibida como alienación fragmentante y la capacidad creativa se instituye en mercancía, no esconde la relación social que subyace, sino que la hace pública al ritualizarla. El resultado no es, naturalmente, un mero cambio de ropaje que permita reproducir, inalteradamente, relaciones e instituciones anteriores; ya el funcionalismo mostró sus claros límites al intentar explicar así estos procesos. Las instituciones y las relaciones nacientes son nuevas, sin duda, pero no en el sentido que a menudo se declara.

En otros espacios las propuestas son diferentes pero no menos alejadas de la hipotética generalización globalista de las formas y contenidos propios del moderno Estado Nación occidental. En Indonesia los lenguajes religiosos como articuladores de las relaciones políticas (si el presidente es musulmán el jefe de gobierno suele ser indio y viceversa: véase una división de poderes bastante alejada de Montesquieu) instituyen comunidades más o menos cerradas y segmentarias. En el caso de Bali, la idea clásica del estado teatro, *el negara* como nos ilustra Geertz, parece buscar el espectáculo repetitivo como finalidad principal; algo que no parece comulgar con las intencionalidades proclamadas por la propia constitución Indonesia. La *teoría del lugar central*, como metáfora de un centro emanador de estructuras idénticas, casi fractales y que se combinan de un sentido del destino grupal inamovible (el discurso de la reencarnación y su correspondencia con las castas, relacionado con el comportamiento en vida del individuo en la mayoría de la India, es grupal e insoslayablemente negativo e inalterable en Bali), proporciona un universo, como mínimo dual, de ámbitos de percepción y reproducción, también, de lo político.

En Marruecos la convivencia de un Estado formalmente democrático

(una monarquía escasamente constitucional con gran autonomía de acción, pero unida sin embargo a un parlamento elegido por sufragio universal) con formas sunnitas de legislación (el Código de Estatuto Personal, parte del Civil, se basa en la sharia según la escuela malikita) y el control religioso del monarca mediante el sistema del jerifismo también muestra la importancia de lo que podría ser visto tan sólo como excepción a la regla. Aquí encontramos, sin entrar en ulteriores complicaciones, al menos cuatro lenguajes políticos a veces enfrentados, a menudo en contextos donde resultan concordantes y aún redundantes. El de la modernidad estatal de reconocimiento externo en el que el debate sobre la fuerza y la legitimidad democrática se establece en términos de libertades políticas, sindicales, de aplicación de los Derechos Humanos, alguno de los cuales rige formalmente en la letra de leyes e instituciones normalizadas según los cánones internacionales. El de la tradición islámica en una de sus lecturas menos interpretativas y más pretenciosamente literales, que se sitúa en la derivación directa del profeta del monarca, su papel como guardián de los Santos Lugares y, fundamentalmente, en tanto Comendador de los Creyentes: la redundancia de monarca constitucional y de guía espiritual resulta bastante evidente. El lenguaje del *Majden*, una red relacional no muy alejada de las propias del feudalismo, se entrelaza, mediante nombramientos *ad hominem* y repeticiones en uno y otro sistema de cargos y prebendas, con la primera y la segunda, no sin entrar en duras contradicciones cuyo conocimiento nos da realmente las claves de ciertos mecanismos de política interior y exterior frecuentemente bastante mal entendidos al ser leídos con una sintaxis distinta. Finalmente, el viejo mantenimiento en más de un nivel del *Blad-ul-Mojden* (territorio del gobierno, controlado) junto al *Blad-al-Siba* (el territorio descontrolado) implica la persistencia para ciertos ámbitos de poder de sistemas bereberes o arabófilos consuetudinarios (como el *urfl*, la ley consuetudinaria tribal bereber) que, una vez más, pueden ser punto de partida de intentos de ruptura, viejos modos para nuevas formas extremadamente modernas de organización antiguamente o, de nuevo, redundancias, por ejemplo, entre *mujtar* (jefe de poblado, aproximadamente) y *alcaide*, que aportan a ambas partes el acceso a medios y espacios de control de otro modo estancos. Y todos y cada uno de ellos alimentados por subsistemas de clientelismos, patronazgos, deudas familiares, sistemas de juramentos colectivos - acusados de antidemocráticos y primitivos, pero no muy alejados de los acuerdos establecidos, por ejemplo, en el seno de la ONU y en su

Consejo de Seguridad donde EEUU (y en menor medida los otros miembros permanentes) no asume responsabilidad alguna por sus actos externos pero exige la de los demás en los externos y en los domésticos.

Y, en el centro de los cuatro, el eje transversal hombre/mujer que permite, aún con algunas tímidas y contradictorias reformas (por ejemplo, de aplicación según la religión de la mujer o la decisión de los mayores o varones de qué dependa). La doble presencia de varones que alcanzan algunas dimensiones marginales de ciudadanía en plena categoría de súbdito, y de mujeres que tocan con la punta de los dedos algunos derechos de **súbdito** en media de la minoría de edad generalizada y subordinada siempre a algún varón. Todo ello aderezado con algunas pinceladas (muy minoritarias aún) de movimientos feministas, por una parte y algunas tradiciones que elevan el estatus de la mujer (la matrilinealidad Tuareg; la libertad relativa de *lafella* - campesina - bereber del Atlas) por otra.

#### *El islam chiíta y la necesidad de modernidad*

Precisamente este último ejemplo magrebí nos introduce en el siguiente tema. El caso del Islam es particularmente intenso. Frente a la idea medievalista de algunas interpretaciones, aquellas centradas en la nueva/vieja fórmula del *choque de civilizaciones*, renace otra muy distinta que presenta al Islam, sobre todo en su versión chií, como una de las fórmulas más modernas de organización política. Ernest Gellner, un positivista liberal poco sospechoso de veleidades emergentistas, siempre ha reivindicado y demostrado esta interpretación. Es conocido el hecho de que el nacimiento del Islam de la mano de Mahommed, en el siglo siete de la era cristiana, supuso dos fenómenos extrareligiosos (desde la perspectiva occidental de lo religioso, una vez más): la unificación sin base étnica que anulaba las deidades tribales en tanto símbolos identitarios y generadores de fronteras insoslayables, y la propuesta de la *Umma*, no sólo como *comunidad de los creyentes*, sino como verdadera y primera sociedad. Esta última ha sido utilizada normalmente por politólogos con el fin de demostrar la imposibilidad de la modernidad en tanto, a diferencia del cristianismo histórico, no genera el ámbito de lo profano y define toda realidad y posibilidad política, social e ideológica desde la voluntad divina. El devenir histórico, pues el Islam es histórico y tiene historia, no llegó a favorecer la segunda propuesta y día a menudo la vuelva a

la primera. En su línea sunnita, basada en la tradición de la Ley y en el jefato, la descendencia directa del profeta (por ende una cierta reetnización), el islam ha gobernado directamente y lo sigue haciendo en muchos estados actuales. Pero en su línea chiita sólo lo ha conseguido en el caso de Irán Y, en los últimos años, empieza a acercarse a formas de poder que los occidentales denominaríamos seculares, en otros espacios.

(¿Por qué? El chiísmo se basa en la tradición también, pero sobre todo en la mediación de los *imames*. El chiísmo, además, tiene un cierto paralelismo con el cristianismo en cuanto religión perseguida e ideología de los oprimidos; sin duda por su historia, pero también por su mito fundante basado, como en aquél, en el martirio. El propio Gellner llega a hacer una analogía interesante que recuerda a algunas argumentaciones de Mircea Eliade en los setenta: el chiísmo es al sunnismo lo que el cristianismo primero al judaísmo. Mientras las segundas instancias de la comparación son absolutamente monoteístas, tienen un claro vínculo étnico (el pacto con Yavé y el jefato arabófilo) y son religiones "de poder", las primeras sufren martirio de sus epónimos por parte de las teodiceas oficiales: Cristo y los mártires en un caso, Ali, Hassan en Kerbala en el otro. Ambas deben esconderse (la chiíta duodecimana imaní insiste particularmente en la idea redentora, ciertamente mesiánica y milenarista del *imán oculto*), sufren persecución y se extienden entre los desheredados. Las diferencias también son claras: el cristianismo termina por hacerse religión de poder mediante su profanización (la creación de la *ecclesia*) y el chiísmo no separa religión de sociedad ni llega directamente al poder hasta hoy; el martirologio cristiano se hace, aproximadamente, pacifista; el chiíta no lo es, incluso, llega a instituirse en la acepción más dura del término *yijad* (en realidad y fundamentalmente, "esfuerzo"). Pero lo fundamental es que el chiísmo ha necesitado de la ruptura total con la etnia (los iraníes ni siquiera son árabes), la desarticulación de las sociedades tribales y segmentarias, la proclamación del igualitarismo, pero también de la igualdad y, sobre todo, la creación del Estado Nación moderno para ocupar el protagonismo en la política. El islam chiíta llega a constituirse en una ideología revolucionaria contra los poderes instituidos y termina por ser asumido por los sujetos y las clases más exploradas; probablemente por la incapacidad de traslación y construcción de formas democráticas (como la disipación por presión y represión de la vieja propuesta laica de los palestinos), pero también por su enorme y moderna capacidad de generar

participación, sentido de comunidad (societaria, no étnica) e incluso organización de resultados progresistas. El pseudo Estado del Bienestar comparativo que el chiismo ha conseguido introducir en los jirones del fracaso de estado palestino es un ejemplo **claro**; fijémosnos que incluso en los casos más extremos, como los **de** los familiares de mártires/terroristas suicidas, son estas organizaciones las que velan por su protección, la escolarización de los menores, la obtención de vivienda que sustituya a la que, sin duda, el ejército israelí les destruirá. Pero, sobre todo, porque es capaz de construir, paradójicamente, una especie de sociedad civil individualizada sin tener que renunciar a la identidad entre islam y sociedad.

De hecho, otro de los errores políticamente voluntarios (la insistencia en la teología de la profecía autocumplida), pero a menudo también de análisis de muchos estudiosos, es el de la idea de fundamentalismo. El fundamentalismo, si se sigue un poco la reciente historia de las regiones donde el Islam tiene una fuerza hegemónica, parece ser más una excepción que una norma. Los distintos movimientos, desde el *wahabbismo* original (una reforma que incluía lecturas existencialistas del Islam **y** que predicaba exactamente lo contrario **de** lo que los Saud aplican bajo su nombre) hasta el *chiismo* iraní de la oposición al Sha (por cierto, invento europeo de los **años** veinte contra el gobierno nacionalista de la independencia), buscan repúblicas, reformas y cambios. A veces se alían con el relativo laicismo del movimiento *Baas*, de genuino nacionalismo árabe, en ocasiones (en la misma revolución iraní en sus inicios) con el Partido Comunista: sin ir más lejos, la mayoría de los miembros del aún fuerte Partido Comunista Iraquí son chiitas. Ese proclamado (frecuentemente sobre todo desde el exterior) fervor anti-teo, clericalista y rigorista no parece encajar. Si lo hace, sin embargo, con la necesidad de tener grupos compactos y relativamente aislados de las sociedades concretas cuando lo que se busca es, precisamente, un fanatismo ciego contra objetivos concretos: los nacionalistas anti-imperialistas como Nasser, Sadat, los nacionalistas persas previos al Sha, los comunistas y nacionalistas en algunas **repúblicas** caucásicas; los **soviéticos** en Afganistán, aún la OPL o el FPLP en la Palestina de los setenta y ochenta; los socialistas radicales y los nuevos movimientos sociales de base en Argelia o Marruecos de los ochenta, los noventa y la actualidad. E, incluso **y** de manera a veces preferente, los movimientos reformistas de base islámica, democráticamente no **más** dudosos que **los** Social Cristiano Bávaro, Demócratacristianos

Europeos, Partido Popular español (recuerde: con al menos tres ministros del Opus Dei y dos de los Legionarios de Cristo). Chilenos (aún presionados, incluido el socialista, por la iglesia contra la legislación del divorcio), los furibundos evangelistas centroamericanos. Parecería, por lo tanto, algo chocante negativizar y rechazar moralmente esas supuestas o reales manifestaciones de "excesiva interferencia de la verborrea religiosa" frente a la extraña paradoja de que quien no repite varias veces el nombre de Dios, defiende la familia y los valores cristianos, etc. en cada discurso electoral, no llegará ni a la primera etapa de la carrera electoral estadounidense. No creo necesario repetir aquí aquello que, ya hasta los diarios ordinarios nos predicaban sobre las labores de la CIA en la organización, cuando no directa creación, de algunos de esos grupos.

Peró hay un segundo error y es el de confundir a todo movimiento de referencia islámica, armado y combatiente, máxime si además se proclama chiíta, con ese tipo de organizaciones. Hizbulá, en el Líbano, no sólo no obedece a ninguna de esas características de demonización, sino que ha conseguido instaurar un Estado bastante bien organizado y moderno en el sur del país. Claro, que el hecho de que, al postre, haya sido el único capaz de vencer en alguna medida al mítico ejército israelí no favorece en nada a la construcción de su imagen mediática.

#### Descontrol democrático de funciones estatales

Los ejemplos hasta ahora descritos se sitúan exclusivamente en lo que habitualmente se denomina *tercer mundo* o se apostrofa mediante toda una serie de heterónimos que, de una u otra manera, vienen a significar la existencia de dependencia y de subordinación en uno o en todos los órdenes. Los dos últimos, en cambio, más bien parecen ubicarse en el centro mismo del sistema (también en el sentido restringido o generalizado del término). No es que la realidad sea exactamente así, ya que la inmigración, por una parte, la *allocation* no sólo de los segmentos del proceso productivo, sino de valores, relaciones, instituciones, por otra y la propia globalización proclamada, en fin, hacen que esas fronteras, de existir, sean portátiles. Sin embargo la repetición del modelo categorizador-estigmatizador ha sido absolutamente voluntaria, precisamente, para subrayar la doble naturaleza de procesos efectivos y partes del discurso hegemónico que los ejemplos condensan.

La denominada *Agency Theory* ha sido traducida a veces como *teoría de la agencia*, otras como *teoría de los actores*. Sin entrar en la corrección o incorrección de estas interpretaciones, creo que es interesante hacer referencia a uno de sus contenidos mediante la clarísima expresión de *teoría de la delegación*; por lo tanto, la que hace referencia al traspaso de la ejecución, posibles controles y evaluación propios de ámbitos estatales democráticos con respecto a agrupaciones parentales, étnicas, de comunidades específicas o de ámbito empresarial privado. Mediante este sistema, la legitimidad democrática queda obviamente mermada sino negada en sus principios básicos: los individuos no se relacionan directamente con las instancias políticas relativas a sus derechos políticos y civiles: incluso, en el caso de hacerlos, tampoco se insertan en la sociedad civil como individuos *voluntarios*. Más bien se presentan *segmentados*, *prerepresentados* y *mediados* por instituciones comunitarias agrupativas.

La familia, por ejemplo, que en términos de modernidad parecía haber reducido sus marcos de acción a la primera socialización y a lo afectivo, adquiere de nuevo un papel central; sin duda en la característica de algunos países occidentales u occidentalizados consistente en la prolongación de la convivencia por razones laborales, de disponibilidad de vivienda, con la familia de *orientación* (aquella en la que se ha nacido). Pero también adquiere nuevas-viejas funciones: los progenitores de la familia de *orientación* intervienen, de manera continuada o intermitente, en la *reproducción* (los abuelos que cuidan o educan a los nietos para sustituir o complementar a los padres); o la inclusión de los padres de *orientación* en la familia de *reproducción* no como agentes, sino como pacientes. El profesor Vicenç Navarro lo demostró en sus textos sobre las carencias del Estado del Bienestar en España y lo corrobora en la actualidad mediante sus estudios comparados: el Estado ha hecho dejación de su weberiana obligación de redistribución de recursos para dejarlos en manos (desiguales, obviamente) de las instancias de parentesco. En varios países europeos se discute con normalidad la posibilidad de que el cuidado de enfermos en el hogar sea "retribuido" directamente o mediante pequeñas desgravaciones en el pago de tributos e impuestos; en algunos hace tiempo que se lleva a cabo con resultados dudosamente demostrativos de una mejor distribución de los recursos.

La educación del proyecto ilustrado, sobre todo en su materialización de la *éducation républicaine* en Francia, parecía ser un intocable de la

modernidad en un doble sentido: como verdadera escuela de ciudadanía y como equiparadora y correctora de una parte de las diferencias sociales y económicas. La proliferación, de momento en países anglosajones, de la enseñanza en familia (*homeschooling*) y la legalización progresiva de este método rompe ambas pretensiones. Pero va más allá cuando – y ya presenta implicaciones fortísimas en ese nivel – trasciende la escolarización propiamente dicha y se convierte en una "manera religiosa y moral" de socialización constante. La reaparición apabullante de lo que se preguntaba Marvin Harris en 1990 (¿por qué proliferan los cultos en EEUU?), luego la creciente ingerencia de las religiones (algo muy diferente a la religiosidad) en el ámbito de lo público, engarza su transmisión heredada por vía familiar con la asunción comunitaria y fuertemente ademocrática de funciones en el Estado Moderno.

Parece que las afirmaciones de Durkheim, Mauss, Weber, Dumont y, por qué no, algunas propuestas de Hegel respecto al espacio y la capacidad modernizadora o de freno de la modernidad de las religiones (*el mundo desencantado*), son desmentidas en alguno de sus resultados. Marc Augé insiste en ello mediante la afirmación de que la ritualidad reproductora del mito de las viejas sociedades de *solidaridad mecánica* renace en ciertas prácticas políticas modernas. Pero, de manera directa, el papel educativo creciente de las religiones positivas en sus diversas iglesias y comentes establece ámbitos de predefinición que tienden a reducir la inmanencia proclamada de la ciudadanía individual. Ahora mismo, en el corazón del republicanismo laico, en el centro de la aún defendida *exception française*, el ministro del interior propone la constitución de un Consejo Islámico de segundas generaciones de inmigrantes provenientes de esos marcos socio-religioso-culturales con los resultados segmentarios que pueden ser imaginados: se es ciudadano (o no, tal y como van las legislaciones de inmigración) en tanto y en cuanto se es miembro de una comunidad preexistente, que se mantendrá tras la desaparición del sujeto concreto y que, probablemente, será cercana a la omnisciencia por lo que hace a las relaciones sociales.

Este problema trasciende el lenguaje religioso para establecerse en una nueva paradoja: por ejemplo, la defensa de los derechos culturales como minoría étnica de los lapones en Suécia ha generado no pocas protestas y se ha visto acompañada de cierta actitud racista (preexistente, sin duda) que busca

en el derecho añadido diferencial su justificación (los lapones tienen derechos de ciudadanía pero, además, derechos de lapones). La otra cara de la moneda se observa en la pre y sobre representación del individuo lapón. Gonzalo Aguirre Beltrán denunciaba exactamente eso cuando criticaba que algunos teóricos de la "educación indígena" en México defendieran que, dado que siempre serán indígenas, no tiene demasiado sentido educarlas como individuos fuera de su contexto étnico. Algo similar, aunque con causas, medias y objetivos diferentes, lo vemos en el más reciente Iraq. Como Gemma Martín Muñoz nos resume y ejemplariza en el mes de octubre de este mismo año: a la alternativa histórica, social y cultural de la pertenencia agrupativa por encima del individualismo occidentalista se superponen las paradójicas de los virreyes estadounidenses, que organizan las trizas de países o comunidades o religiosas-sociales (sunita, chii) o étnico-nacionales (kurda), no sin infinitas contradicciones internas, pero que presentan como paradigma de la exportación del modelo democrático al uso (o, mejor dicho, al discurso). Es decir, según dónde haya nacido, un hipotético neocudadano iraquí lo será grupalmente, al margen de sus opciones, como chil, sunita, kurdo, asirio-cristiano.

La delegación de la custodia, protección y rehabilitación de los presos también se desgaja de la *única detención legítima de la violencia* del esquema weberiano. Como se sabe, aherradas por ciertos aparentes pragmatismos que han conseguido enterrar en las cuevas más profundas las lúcidas ideas de Concepción Arenal, ahora rccacn en empresas privadas (EEIJU y propuestas que crnpiezan a alcanzar a Europa; al menos a *la j o l'è// Europa*) obviamente interesadas en la productividad y la rentabilidad y que hacen imposible el control democrático, precisamente, en una de las zonas más delicadas y limítrofes de la democracia. Incluso en su acepción más directamente liberal, la **teoría** criminalista moderna pierde su razón de ser: la ruptura del contrato social debe ser correspondida exactamente en la medida en que se ha producido el delito y nada **más**, viene a proclamar tal planteamiento. La reinserción del delincuente debe ser favorecida y constituir el eje de toda política penitenciaria, reza junto a otras propuestas en el ámbito del Estado democrático de derecho. Sin duda, ideas poco acordes con los resultados descritos. Y no nos hemos adentrado en la privatización de la seguridad, la "Impieza" de los excluidos, etc.

La idea de las redes sociales, abiertas y *múltiple*, como ya declaraban

los sociólogos de la Escuela de Manchester en los cincuenta. características de la modernidad, base de la educación y la participación democráticas y opuestas a la redundantes, repetitivas y eje de control grupal en los universos premodernos (en el sentido igualitarista que marcaba al principio) parece dejar paso a las comunitaristas y pareruales. como demuestra Félix Requena en sus estudios sobre los accesos al trabajo en España (familistas, favorecidos por el conocimiento y el control de las lealtades y las actitudes por encima del conocimiento y las aptitudes), Erving Goffman en las *Instituciones sociales totales*, o Ulf Hannerz en la manera en la que la aparente fragmentación urbana se reconstituye en las metrópolis más complejas y cosmopolitas. Incluso ya en los primeros 60 Elizabeth Booth comprobaba la importancia en la estabilidad de los matrimonios entre trabajadores inmigrados a Londres, en relación con las redes. demostrando que cuando la relación grupal (traslado de las redes a la urbe) perduraba el sentido matrimonial era asumido como estrategia grupal y los sentimientos de los contrayentes venían a ocupar un espacio secundario. El matrimonio generado sólo y centralmente en los sentimientos individuales, sin coacción y con pleno consentimiento de las partes. era una decisión más firme y mejor planificada; cuando pertenecía a un ámbito de sobrerrepresentación y obedecía fundamentalmente a una planificación de pertenencia de parentescos extensos y redes redundantes. donde los individuos no tenían capacidad decisoria. se rompía con mayor facilidad. Finalmente, autores como Cobbi, Berque o Bellevaire insisten en mostrar con soltura como el sistema empresarial japonés, al menos hasta los 90. oponía un modelo grupalista. sustitutivo de grandes funciones del Estado, en el terreno asistencial. educativo e. incluso, identitario: mientras el capitalismo occidental se instituye en la centralidad del individuo, y lo instituye en valor político y económico a un tiempo, el japonés crece junto con la grupalidad referencial y se construye. efectivamente, rechazando la individualidad. La falta de autonomía y el aislamiento.

¿Recuerdan ustedes el complejo y contradictorio debate sobre los efectos cancerígenos del amianto? Se extendió desde los 40 hasta los 90. Es el ejemplo claro de dos últimas cuestiones relacionadas con este párrafo: la falsedad de los presupuestos de cientificidad centrados en la idea de *falsación* ahistórica, asocial y ante una demiúrgica *continuidad científica* de Karl Popper; y de la dejación creciente de la defensa y aplicación de uno de los derechos centrales declarados por la literatura democrática, el de la salud, y

por ende al derecho a la vida y – algo más democrático aún - la calidad de vida. La *sociedad del conocimiento*, presentada como el último logro de la democracia ya que traslada ésta desde el ámbito político al del saber, muestra la otra imagen: la ciencia es sustraída al control democrático; más aún lo es la técnica, una de sus aplicaciones, que no su resultado necesario. El sentimiento de *cientificidad*, sin embargo, permanece, pero como ideología sustitutoria basada en la fe, en la confianza en los *mecanismos expertos*, igualmente ajenos al control democrático. La salud se convierte, por una parte, en un bien de consumo cuyo acceso es función de las desigualdades adquisitivas y no de la necesidad (como el estado de bienestar proclamaba al instituirlo en bien democrático general e indiscutible). Cuando se mantiene en el ámbito público, se correlaciona con la necesidad de reposición de los trabajadores reconocidos en tanto enfermos y se aleja de la idea de planificación y de extensión más allá del estricto ámbito laboral. La tendencia a excluir ciertas enfermedades, a condenarlas moralmente (obesidad, tabaquismo, alcoholismo) y presentarlas, paradójicamente, como antisociales centra crecientemente la idea de un Sistema Sanitario conectado con la productividad y ayuda a construir el concepto de ausencia de salud como responsabilidad individual que inhabilita al correcto desarrollo laboral. Un grupo bastante heterogéneo de autores (sindicalistas, médicos, sociólogos, psicólogos, antropólogos) de Francia, Italia, Inglaterra, Canadá, Bélgica acaba de publicar en España un texto recopilatorio sobre esta cuestión: *Democracia, desigualdad y salud*.

### Democracia, empresa y economía

Ciertamente esta última y necesariamente más breve indicación aparece solapadamente en las anteriores: la convivencia de la emergencia de nuevos estados articulados en propuestas diversas o la inmanencia chiita en Oriente Medio y Próximo con la globalización económica y la participación activa de la forma de organización de la empresa capitalista (a veces junto a sistemas socializantes de interés) así lo enmarcan. Por lo tanto ya tenemos una primera aproximación al tema: la democracia económica puede llegar a ser y, a veces, es abiertamente un oxímoron. Sin embargo esa idea articula muchos de los discursos de economistas, políticos y sociólogos. En unos casos se afirma la existencia de tal relación democrática, en ocasiones, además,

presentada **como** demostración del poder democratizador del mercado y de la necesidad de reducir la burocracia estatal al mínimo. Es el caso, en el que también participaron conocidos pensadores de izquierda, de la admiración por **el sistema de organización del trabajo en japon. El toyotismo, se decía**, ejemplariza la deseada participación de los trabajadores en la organización y planificación empresariales; incluso en lo que **Marx** denominaba la inalcanzable esencia del sistema: la organización del trabajo. Más tarde se ha mostrado como esa relación era meramente perceptiva cuando, en realidad, aquello que se producía era *consentimiento en la producción* (como lo denomina acertadamente Lahera). Pero mientras autores como Gortz proponían la preeminencia de los controles políticos, únicos genuinamente democráticos, sobre los procesos económicos, otros, actualmente hegemónicos, defendían la *democracia individualista* del mercado y denostaban la política del control mediante ese apelativo reduccionista y objetivamente erróneo de *burocracia estatal*. Méda. Sennet. por ejemplo, desde perspectivas no siempre coincidentes inciden en la imposibilidad de establecer la correspondencia entre democracia y empresa, o democracia y la específica economía capitalista precisamente porque ambos términos se sitúan en campos opuestos. Lo interesante de estas posiciones, que yo comparto, es la carencia absoluta de optimismo respecto a la posibilidad de transformación **de ese binomio desde** la perspectiva **de** la percepción e ideación de las relaciones sociales contemporáneas, también y **fundamentalmente** en los países centrales. Se basan en la afirmación de que ciertas posiciones que proclaman el fin de la sociedad del trabajo equivocan completamente su objetivo. Es cierto que cada vez hay menos personas que se sientan realizadas en las actividades remuneradas que ejecutan para vivir, pero ello no obsta que la sociedad actual sea, **más** que nunca, una sociedad construida en torno a la *cultura del trabajo*. La relación social que denominamos *trabajo* es ahora central, es una *categoría social total* de manera que toda socialización, construcción de identidades, procesos de aprendizaje cultural, sólo pueden devenir de una relación positiva con ella. De ahí que la importancia de las percepciones y de la ideación en la construcción de lo social mediado por la relación-actividad laboral lleve a proclamar la pérdida creciente de posibilidades de control y de ejercicio democrático, no sólo en el seno de las empresas (y la pérdida de poder sindical en los países centrales. La burocratización sistemática de las organizaciones obreras, la individualización

creciente de las negociaciones laborales no son sino un síntoma más) sino fundamentalmente en el ámbito director de la globalización efectiva misma: lo económico.

#### Referencias'

AGUIRRE BELTRÁN, G. 1973. *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Fondo de Cultura Económica. (Obra antropológica, 10).

BERNARDI, B. 1985. *Age class systems. social institutions and politics based on age*. Cambridge. UK: Cambridge University Press.

BEIL, D. 1976. *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza.

BERQUE, A. (Dir.). 1987. *Le Japon et son double: logiques d'un autoportrait*. Paris: Masson.

CÁRCOBA, A. 2003. *Democracia, desigualdad y salud*. Palma de Mallorca: La Lucerna.

CAS TELLS, M. 1995. *La ciudad informacional*. Madrid: Alianza.

CLASTRES, P. 1981. *Investigaciones en antropología política*, Barcelona: Gedisa.

CRÉI, M. 1981. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza. 2 v.

DAVIS, J. 1983. *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona: Anagrama.

GEEERTZ, C. 1995. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, \_\_\_\_\_ . 2000. *Negara*. Barcelona: Paidós.

GELLNER, E. 1995. *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ . 1998. *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa.

---

La presente bibliografía recoge tan solo los textos y los autores citados directamente o cuyos argumentos sirven para desarrollar alguno de los temas propuestos. Se citan las ediciones consultadas o, cuando éstas sean de difícil acceso, las correspondientes más asequibles.

- \_\_\_\_\_. 1994. *Posmodernismo. ra: ó,, )' religi ón*, Barcelona : Paidós. .
- GODELIER. M. 1998. *El enigma del don*. Barcelona : Paidós.
- GORTZ, A. 1995. *Meramorfosis del trabajo*. Madrid: Sistema.
- HALL. I.; JARVIE. I. C. 1992. *Transition to Modernity*. Cambridge. UK: Cambridge University Press.
- HART. D. 1997. *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos Bereber, 1860-1933...* Granada: Universidad de Granada y Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet.
- INB-JALDUN. 1977. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*, Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en 1378).
- LAHERA. R. 2000. La Construcción del consentimiento en la producción. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Culturas del trabajo: representaciones y prácticas, Madrid: CISo(Comp. Ana Rivas y M. Isabel Jociles).
- MANDEL, E. 1972. *El capitalismo tardío*. México: Era.
- MAUSS, M. 1979. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MARTÍN MUÑOZ, G. 2003. *Iraq. un fracaso de Occidente: 1920-2003*. Barcelona : Tusquets.
- MÉDA, D. 1998. *El trabajo: un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- MIQUEL, A. 2002. La cultura del trabajo: dimensiones comparativas. In: LACALLE. D. (Ed.) *Sobre la democracia económica: los modelos organizativos y el papel del trabajo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- MIQUEL. A.; REINA. J. L. 2001. *Galos Blancos galos negros: un estudio de cultura empresarial*. Barcelona: El Viejo Topo.
- RABINOW. P. 1992. *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar.

NOVAJRA, Alejandro Miquel

REYNOSO, C. (Comp.). 1998. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

RÜDINESCO, E. 1999. *Pourquoi la psychanalyse?* Paris: Artheme Fayard.

SAHALINS, M. 1977. *La economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.

SAID, E. 1991. *Orientalisme*. Vic: Eumo.

WEBER, M. 2001. *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa.

WHITE, Leslie. 1982. *La ciencia de la cultura*. Barcelona: Paidós.