

Felipe Burbano de Lara, compilador

Antología
Democracia,
governabilidad y
cultura política



FLACSO

SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR

© **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Telf.: (593-2-) 2232030

Fax: (593-2) 2566139

www.flacso.org.ec

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-078-5

Compilador: Felipe Burbano de Lara

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Impresión: RISPERGRAF

Quito, Ecuador, 2003

Índice

Estudio introductorio

Democracia, cultura política y gobernabilidad	
-los estudios políticos en los años noventa-	13
Felipe Burbano de Lara	

Bibliografía temática	67
------------------------------------	----

Democracia, sistema político y gobernabilidad

La teoría del sistema político	83
Julio Echeverría	

Democracia, orden y conflicto	
Ecuador 1979-1994	107
Simón Pachano	

Mestizaje y ciudadanía	143
Luis Verdesoto	

Conclusiones y recomendaciones generales	163
Felipe Burbano de Lara y Michel Rowland	

*Democracia, sistema político
y gobernabilidad*

La democracia en el Ecuador: desafíos, dilemas y perspectivas	189
Amparo Menéndez-Carrión	

Políticos versus Partidos: discordia y desunión en el sistema de partidos ecuatoriano	219
Catherine M. Conaghan	

Los problemas de consolidación democrática en Ecuador	261
Anita Isaacs	

Partidos políticos: el eslabón perdido de la representación	287
Andrés Mejía	

Cultura política y democracia

Abdalá es el repugnante otro	327
Carlos de la Torre	

Cultura política y ciudadana en el Ecuador	341
Fernando Bustamante	

El imaginario democrático en el Ecuador	383
Pablo Andrade A.	

Adiós cultura y hasta la vista cultura política Sobre el tratamiento sociológico del regionalismo y populismo en el Ecuador	407
Xavier Andrade	

Explorando en un agujero negro Apuntes para una crítica de las visiones dominantes sobre cultura política en el Ecuador	423
Franklin Ramírez Gallegos	

La cultura política y ciudadanía en el Ecuador*

Fernando Bustamante**

Introducción

En este trabajo se intentará realizar un planteo respecto de la cuestión de la importancia y pertinencia del concepto de Cultura Política como una categoría analítica capaz de arrojar una luz específica. Sobre ciertos aspectos de la conducta cívica del público ciudadano en el Ecuador. Asimismo, se procurará mostrar como ciertas dimensiones de la conducta cívica ciudadana pueden ser enfocadas desde este punto de vista, enfatizando el valor que tiene el usarla no como un conjunto de ideas o saberes, sino, sobretudo, como un conjunto de prácticas y hábitos propios del sentido común cotidiano de las personas.

Desde los inicios de la Ciencia Política, ha tenido gran importancia la idea de que los contenidos mentales e ideológicos juegan un papel central en cualquier intento de comprender el comportamiento de los actores. Esta idea, sin embargo ha gozado de suerte variable y ha sido rehén de debates epistemológicos, muchas veces asociados a determinadas agendas políticas y pragmáticas.

De manera muy simplificada, podría decirse que respecto a este punto ha habido dos grandes posturas polares. Las tendencias “idealistas”, han hecho hincapié en que las explicaciones de los fenómenos políticos debían centrarse y dar preferencia al conocimiento de lo que la gente piensa, y que de las ideas,

* Tomado de *Ecuador, un problema de gobernabilidad*, CORDES-PNUD, Quito, 1996

** Politólogo. Universidad San Francisco de Quito

valores y sentimientos del público eran los factores determinantes de la acción en este campo. Inversamente, las escuelas “materialistas” han enfatizado que tales factores centrales debían asociarse a otros estratos de la realidad, que tienen en común, el no depender de estas ideas, valores y sentimientos. En general, se ha afirmado que los contenidos subjetivos y mentales que aparecen en una primera lectura como desencadenantes y moduladores de la acción, son a su vez, explicables o/y reducibles a condiciones “objetivas” preexistentes, anteriores y vigentes a espaldas de la realidad anímica de las personas y grupos. Estos factores pueden ser de tipo económico, político-estructural, biológico, psicológico o alguna combinación de los anteriores, pero tienen en común el ser vistos como causa mediata, pero suficiente tanto de las ideas o sentimientos de los agentes históricos, como de sus comportamientos efectivos.

Esta dicotomía se ha expresado de manera particularmente vigorosa en la contraposición entre teorías de la política basadas en la idea de “acción dotada de sentido subjetivo”, con aquellas de naturaleza “estructural”, que hacen del sujeto un mero “portador” de determinaciones ajenas a su particular subjetividad.

En este trabajo no es el propósito entrar directamente a esta discusión, que, en los términos que ha sido generalmente planteada, parece llevar a un callejón sin salida. Es preciso, sin embargo tomar una postura frente a los contenidos concretos, que se quieren discutir. Efectivamente, si creemos que aquellas realidades que normalmente se engloban bajo la categoría “cultura”, son el efecto de factores eficaces que actúan a espaldas de ella, o si pensamos que las ideas, valores, sentimientos o actitudes no ofrecen un buen punto de partida para dar cuenta y razón del comportamiento, parecería poco productivo desde el punto de vista intelectual, el ocuparse de estas, salvo en calidad de factores dependientes, a los cuales, a su vez se debe intentar comprender mediante operaciones de reducción analítica a otros y diferentes planos de la realidad.

En tal caso, lo pertinente sería mostrar como las ideas, valores, etc, son resultado de la acción de otros factores a determinar, y como las conductas asociadas a tales componentes subjetivos de la acción, resultan en definitiva de la existencia y eficacia de estos antedichos factores. En tal caso lo, consecuente será señalar cuales son esas “estructuras” impersonales que dan cuenta de las acciones observadas que los individuos y que observadores menos cautos tienden a interpretar como resultado de las creencias de la gente.

En cambio, si adoptamos una postura “culturalista” o de teoría de la acción, la exploración de los elementos subjetivos de la consciencia de las personas puede ser tomada como un punto de partida sólido de la explicación de la conducta observada. Aquí, a la inversa, las estructuras impersonales son el resultado emergente (y probablemente no anticipado) de la operación de sentimientos, ideas y motivaciones que tienen su terreno propio en la mentalidad de las personas.

El problema se complica, porque es posible tener más de un modelo o metáfora orientadora respecto a qué es aquello en que consiste esa subjetividad política. Los fenómenos anímicos son susceptibles de diversas descripciones, y existe más de una antropología del sentido.

Para los efectos de esta discusión quisiera plantear que cuando se habla de cultura, es frecuente entenderla como un conjunto de ideas y visiones de mundo que se hallan, por decirlo así “depositadas” en la mente de las personas. En este caso la cultura ha de entenderse como una especie de “tesoro” o cuenta corriente intelectual, a la cual las gentes recurren según las necesidades para justificar, moldear u orientar sus actos.

Es posible, sin embargo, tener una concepción un poco más amplia de la naturaleza de los contenidos de la cultura. Quisiera plantear que ellos consisten también, y quizá de manera aún más importante, de “programas operacionales” o “algoritmos” que permiten a los sujetos inventar y crear respuestas adecuadas a circunstancias nuevas o a problemas inéditos. En efecto, buena parte del equipamiento intelectual y afectivo de las personas esta constituido por pragmáticas, más que por normas o valores que proporcionan respuestas empaquetadas y ya disponibles a los problemas de la existencia cotidiana.

Explorar la cultura política de un pueblo o grupo, implica no solo preguntarse por las ideas y valores ya existentes que podemos descubrir en una observación del estado ostensible y presente de la psiquis social. Debe también indagarse sobre la forma como la gente opera la síntesis, producción, interpretación y reinterpretación de estos contenidos para responder al flujo ininterrumpido de cuestiones que el discurrir de la existencia plantea al individuo en la vida diaria. Es preciso tener presente, que casi todas las personas enfrentan la vida desde una perspectiva pragmática y participativa, y no desde la bastante excepcional y artificial postura existencial de la reflexión teórica. Esta última constituye un mundo de sentido bastante “artificioso” y útil solo para los bastante poco comunes momentos en que el individuo actúa en función de

obtener o validar conocimientos reflexivos. Por lo demás, hasta los científicos ocupan la mayor parte de su tiempo y energías a los problemas de la vida común, y en ellos difícilmente se desempeñan desde la postura “epistemológica”.

Nuestra tendencia a ver la cultura como conjunto de ideas y teorías vernáculos, surge precisamente de esta confusión respecto a los mundos. Desde esta perspectiva, el sentido común y las ideas naturales de la gente, no son sino formas rudimentarias o incipientes del conocimiento científico. De esta forma, es tentador tratar de analizarlas como se analiza un corpus de afirmaciones guiadas por los intereses propios del conocimiento científico y de la mimesis que subyace a sus supuestos epistémicos.

En cambio, si adoptamos una postura como la que aquí sugiero, debemos entender que los contenidos mentales de la vida corriente, no pueden ser entendidos desde la perspectiva en que el científico entiende su propia actividad cognitiva. Las personas en la vida corriente, operan sin separar tajantemente el momento práctico del epistémico, el emocional del intelectual, el participativo del teórico, la mimesis de la constitución de mundos de sentido autonomizados, de intereses referenciales. Los contenidos culturales no son bien descritos si se los piensa como formas proto-teóricas de conocimiento, o como meros intentos de alcanzar el equivalente de sentido común del saber apodíctico. Las personas normalmente no están apegadas a sus ideas y conocimientos como lo están los teóricos: el proceso de conocimiento de sentido común es siempre tentativo, fluctuante, móvil y poco riguroso. Opera por ensayos iterativos, por formas de racionalidad acotada y por la aplicación flexible de rutinas implícitas de resolución de problemas. No es claro que las personas “apliquen” un conjunto de conocimientos claramente delimitados, a la manera, por ejemplo, en que un jurisconsulto aplica determinados códigos en la práctica legal, o la manera en que un experimentador aplica un protocolo de investigación pre-conformado. Tanto resultados, como recetas y fórmulas legaliformes, son aplicadas en la vida corriente, como fases más o menos simultáneas y siempre tentativas que no alcanzan a conformarse plenamente como fórmulas cristalizadas.

Antes de concluir estas observaciones preliminares, es preciso retornar brevemente a la cuestión de la prelación teórica de la cuestión de la prelación teórica de la cuestión de la cultura política. Como se dijo en un principio, se trata de un tema teórico abierto, y tal vez sin solución en los términos que ha sido planteado. En todo caso, en este trabajo, vamos a hacer el siguiente su-

puesto: es plausible sostener, que existe algo que podemos englobar bajo el término “cultura política”: ideas, normas, creencias, valores y algoritmos de resolución de problemas. Podemos asimismo suponer que la gente usa y aplica estos contenidos de la consciencia, y aunque no sabemos si ellos están su vez determinados en alguna medida por otros factores (o sea, que son reducibles a otras dimensiones), sabemos que es probable que guarden relaciones con estos, en uno u otro sentido. Sea que la cultura explique a los factores objetivos, o sea explicada por ellos, podemos presumir que no es una pérdida de tiempo entenderla en su estructura interna, porque: o la cultura es un factor explicativo de última instancia, o sino lo es, si es en cambio, un mecanismo importante a través del cual los factores “verdaderamente” explicativos actúan y se hacen efectivos. En cualquiera de los dos casos, habremos obtenido un cierto rendimiento intelectual al intentar tipificar un poco mejor algo que o es “sustrato” de la política, o es “mediación crucial” de esta.

Dicho esto, intentaré encarrilar la discusión sustantiva que quiero emprender, aquí. Para hacerlo procuraré tomar como punto de partida un conjunto de preocupaciones de “uso corriente” en el clima intelectual y político en que habitan los ecuatorianos. O sea, trataré de aproximarme al problema desde la consideración de afirmaciones, figuras y tópicos extraídos de reflexiones vernáculas preocupadas con el tema que aquí se busca clarificar.

Veamos en primer lugar porque nos puede preocupar el tema de la cultura política en el contexto ecuatoriano. Creo que se puede sostener que tal interés se vincula a la problemática del “buen gobierno”. Actualmente existe una difundida creencia de que las instituciones políticas ecuatorianas no funcionan bien, y que este mal funcionamiento redundaría en que ellas son incapaces de proveer eficazmente a las necesidades del bien común. Este problema recibe distintos nombres, pero es posible pensar que el de “crisis de gobernabilidad” captura adecuadamente el sentido de la preocupación a que hacemos referencia. Las instituciones públicas del país parecen generar continuamente malas decisiones, y algo, que provisionalmente podemos llamar, una “mala calidad de la vida pública”. Esta incapacidad redundaría en crecientes dudas sobre la estabilidad futura del sistema político, y sobre, la vigencia de los valores que este último debería promover y contribuir a asegurar (Verdesoto, Ardaya, 1996).

Al tratar de comprender las razones de los factores que provocan este agudo malestar, se puede examinar de qué manera las ideas, hábitos y valores de los sujetos son un factor que contribuye a generar las citadas disfunciones. De

acuerdo con esto, el mal desempeño de las instituciones puede estar vinculado a determinados contenidos subjetivos y mentales presentes en las prácticas de los ciudadanos. La aplicación de estos contenidos tendría por efecto un conjunto de conductas habituales y ampliamente difundidas que socavarían la operación de la vida política.

En general, podemos partir de la hipótesis de que estos hábitos mentales y morales comunes en la ciudadanía son inadecuados o mal adaptados a las necesidades de una gobernabilidad idónea, bajo las actuales condiciones que debe enfrentar el estado nacional (Verduga, 1994). Los requerimientos que frecuentemente se consideran propios de una gobernabilidad idónea están asociados a un conjunto de prácticas y valores que han recibido el apelativo de “modernidad” (Manin, 1992). En suma, el defecto de la cultura cívica ciudadana se vincularía a una incapacidad para asimilar, poner en práctica y comprender los valores, creencias e ideas que constituyen el espíritu de la modernidad. El estado ecuatoriano requiere orientarse de acuerdo a este espíritu, concebido como núcleo constitutivo de la posibilidad de un funcionamiento racional de la política. Sin embargo, sus integrantes o sujetos, no pueden adaptarse a ello puesto que algo en su proceso de formación como tales impide sistemáticamente que puedan asimilar y darse una identidad propiamente moderna. La crisis de gobernabilidad y eficacia estatal sería el resultado de esta carencia de sujetos capaces de funcionar en el marco de las demandas que la modernidad plantea a la esfera pública.

En las siguientes secciones examinaremos algunas posibles instancias en que esto puede estar operando, y finalmente trataremos de llegar a alguna conclusión respecto a si esta descripción del problema ofrece pistas adecuadas para contribuir a resolver la cuestión del “buen gobierno” en el Ecuador.

Formalidad, mercado y modernidad

En las Ciencias Sociales contemporáneas se plantea de manera frecuente, la idea de que las actitudes político-culturales propias de la modernidad, se hallan funcional y causalmente ligadas a las transformaciones que han convertido al mercado en instancia preeminente de articulación de las actividades humanas. La difusión y penetración de las lógicas del mercado deberían “normalmente” producir en los sujetos un conjunto de actitudes y valores consis-

tentes con los que se requieren para una exitosa institucionalización de las prácticas de la modernidad, incluida aquella de tipo político.

Entre estas son particularmente pertinentes pautas tales como el universalismo ético, el contractualismo, la impersonalidad, la especificidad de roles, el énfasis en la meritocracia y la eficiencia como normas reguladoras y como orientaciones de valor centrales a las rutinas¹ prácticas de la vida social.

De esta forma, se supone que los sujetos al relacionarse a través de estas dimensiones culturales, aplicarán a crecientes ámbitos de su vida, las competencias cognitivas del tipo señalado.

En el plano específicamente político, estas transformaciones provocarían una creciente capacidad de las personas para ver la cuestión del poder en términos abstractos y racionales, para emanciparse de formas de vinculación basadas en criterios personalistas, familistas, carismáticos, emotivos particularistas y difusos. El estado moderno representa la cristalización de conductas a través de las cuales los sujetos constituyen un orden basado en normas reguladoras tales como el respecto al “estado de derecho”, al imperio de la ley, la lealtad a un orden impersonal que no hace acepción de personas, a la búsqueda y selección de soluciones y decisiones basadas en criterios racional-instrumentales, y que incorporan alguna noción del interés público, como un imperativo moral levantado legítimamente por encima de las necesidades y deseos de los particulares.

Existe, sin embargo la difundida percepción de que tales criterios se hallan pobre o nulamente internalizados en las actitudes políticas de base de los actores de la política ecuatoriana. Una pregunta, que inmediatamente es posible formular es: ¿Qué impide que la aparente difusión de las relaciones económicas modernas de mercado, produzca como contraparte cultural, la difusión y penetración de los valores que presumiblemente son la contraparte necesaria de tales relaciones en el plano subjetivo?

Frente a esto caben dos alternativas polares: o bien las relaciones sociales y económicas dominantes no son -a pesar de las apariencias- propiamente relaciones de mercado en el sentido que estas han tenido en las sociedades avanzadas que proporcionan los modelos, clásicos, de la modernidad, o bien existen algunos factores adicionales que impiden o bloquean que los valores propios de la esfera socioeconómica se transmitan y difundan hacia la esfera política.

1 A estos efectos, sugiero la utilidad de referirse a Pierre Bourdieu (1977).

En el primer caso, sería preciso hacer un análisis más detallado de las formas concretas en que la actividad productiva social se realiza. Ello implica la necesidad de un estudio más profundo de las lógicas realmente operantes que subyacen a la apariencia de mercado. De hecho, sabemos partir de numerosos estudios de economía política histórica, que en realidad el “mercado”, representa una idealización sumamente estilizada de un conjunto muy variado y con frecuencia nada similar al modelo “ideal” de las ciencias sociales. Hay muchos tipos de mercado, y algunos de ellos han sido perfectamente compatibles con la preservación y la consolidación de formas sociales y políticas por completo alejadas de las premisas que definen la modernidad cultural. No es posible, por ejemplo, asimilar los mercados capitalistas de liberalismo “puro”, con mercados de tan variado tipo, como los de sociedades mercantilistas, socialdemócratas, esclavistas, coloniales, etc.

Es preciso, entonces, que pongamos en suspenso la categoría genérica de “mercado”, y precisemos de forma más sociológica la naturaleza particular de los mercados realmente existentes en el Ecuador y de su operación peculiar e idiosincrática.

Si optamos por la segunda de las variantes mencionadas más arriba, deberemos tener alguna idea de cual podría ser el tipo de instituciones o relaciones sociales que estarían bloqueando la difusión de los valores de la modernidad desde la economía al resto de los ámbitos de la acción social, y en especial a la política.

Sobre este punto deseo sugerir algunas ideas: En primer, término, es frecuente pensar que el déficit de cultura política “adecuada”, es un problema que se da sobre todo entre dos segmentos de la población: la llamada clase política, y los grupos de personas débilmente incorporadas a la vida socioeconómica “formal”. Quisiera proponer que tal observación es fruto de una ilusión óptica. En realidad la peculiar cultura política de las masas marginales, es la cara visible o contrapartida ostensible del tipo de relaciones en las que entran en su necesaria vinculación con los sectores formales y sus respectivas elites dirigentes. Creo que si examinamos las conductas sociales cotidianas de los sectores formales, veremos que en ellas se hallan presentes rutinas y pragmáticas por completo diferentes a las del modelo de la modernidad. Las diferencias con la sensibilidad de las masas provienen de una estructura de oportunidades y de accesos diferente, así como de adaptaciones propias del papel que cada cual juega en una solapada complicidad bilateral. Propongo que es sumamente importante entender las formas y naturaleza de esta complicidad táci-

ta y no siempre consciente ni voluntaria, entre elites y masas. No quiero sostener aquí que se trata de una complicidad armónica, ni equitativa, puede ser que en muchos casos se trate de formas indeseadas, pero inevitables, en las que distintos grupos se relacionan, incluso a su pesar.

El problema de la debilidad de la cultura cívica, no es pues una cuestión vinculada a la dificultad en lograr que las masas accedan a las formas subjetivas de la ciudadanía moderna. Quisiera plantear el problema en otros términos: las formas de acceso que las elites abren a las masas, y los tipos de pactos que con ellas entablan, están armados por ambas partes de una manera sistemáticamente divergente a un estilo de cultura cívica moderna. Ello ocurre porque elites y bases se hallan involucradas en un juego en que -a si no lo desearan- se ven obligadas a obligarse mutuamente a reproducir patrones patrimonialistas y personalistas de resolución de los problemas de vida colectiva.

La lógica de la informalidad política no es pues, una lógica de los denominados informales, la informalidad es el resultado de un particular pacto entre las clases sociales y los grupos segmentales en los que se divide la sociedad ecuatoriana.

Pero no creo que este se reduzca a ser un pacto entre grupos disímiles, incluye también las formas como regulan y conciben sus relaciones los distintos grupos a su interior. Quisiera sugerir que para ambos tipos de situaciones existen dos categorías que pueden ayudar a tipificar la naturaleza de estos pactos. Entre grupos de disímil poder, las relaciones se rigen por la lógica del mecenazgo cívico en sus distintas formas, y al interior de los grupos por las distintas racionalidades construidas sobre el modelo de la familia ampliada. De esta forma, las elites desarrollan dos maneras de expresar la potencia personal: hacia los diferentes, bajo la figura del patrimonialismo estamental y corporativo, y hacia los iguales bajo la forma de un patriarcalismo asimilable a una simbología de "oikos" aristotélico.

Estas distintas formas contractuales son antitéticas con la racionalidad institucional y burocrática de una república concebida en términos jacobinos. Comprender la cultura política que de allí se desprende nos puede llevar a indagar en lógicas más parecidas a las de los regímenes previos, a la etapa revolucionaria del desarrollo político moderno.

Esta lógica prescinde del concepto de "igualdad" ciudadana propia del mito de la modernidad. Es más bien un estilo que consiste en una articulación de diferencias que se conciben como inherentes a la persona y al grupo y

que deben ser asumidas como datos constitutivos de la politicidad cotidiana. En esta perspectiva la desigualdad no es un obstáculo o un escándalo para la interacción social. Es su requisito constitutivo: un tejido social hecho de homogeneidades, carece de suficientes asideros para el sentido. Es en la diferencia y en la distinción que es posible “hacer sentido” de las situaciones. Solo por el juego de las alteridades es posible a los sujetos darse un lugar y dárselo a otros. Por ello, la interacción social se nutre ante todo de los esfuerzos de las personas por darse una presentación particular, propia, inequívoca y que conlleva no solo un conjunto de símbolos y de mensajes sino que también debe ir acompañada por una batería personalizada de derechos, deberes y expectativas. La pretensión en la que el ciudadano “moderno” basa su valor y dignidad se enraíza en la igualdad, en la ausencia de privilegios ligados a la persona y a su única e irreplicable contingencia. Pero, en cambio, en la cultura cívica ecuatoriana, tal pretensión carece de eco. El camino de darse una identidad sustantiva y valorable, no pasa por la destrucción del privilegio particular, sino por el afán de darse uno propio que salve a la persona de caer en la confusión de lo indistinto, y por lo tanto en el estado amorfo del que no tiene status que le sea privativo. La lucha política marcada por la lógica de la distinción es un permanente esfuerzo por construirse un “fuero” o condición exclusiva, que obligue e incite al reconocimiento de los otros. Una identidad cívica así entendida excluye la noción de “camaradería”, la cual supone una voluntad de igualdad. Por el contrario, la convivialidad se monta sobre un tinglado de negociaciones en torno a la deferencia y a signos de distinción artesana, que cada cual busca incorporar como patrimonio y como el equivalente psico-social de una jurisdicción privada. La búsqueda del “fuero” como síntoma de existencia social, deriva, finalmente, y en el límite, en búsqueda de una ley propia, de una condición en que cada cual pueda ser árbitro de su propia causa y de su propia jurisdicción. La personalidad cívica solo se remata y concluye en el momento en que como persona y como miembro de un grupo, el sujeto ha logrado del otro(s), el reconocimiento de sus “fueros” y de su derecho legítimo de constituirlos a partir de su propia volición, existencia y dramatización vital.

Asimismo de ethos dominante prescinde de la centralidad de la idea de “racionalidad” como esencia de la política. Desde esta perspectiva, hacer política, no es un ejercicio del discurrir racional, tal como lo entendemos en la modernidad. En efecto, y por el contrario, hacer política tiene que ver muy cen-

tralmente en esta forma mental con la cuestión de la “representación” escénica de las relaciones sociales. La política es propiamente “escenario”, “tinglado”, espacio de despliegue de rituales de interacción. Debe entenderse, al menos en parte, como teatro, en cuyo espacio los protagonistas deben producir efectos estéticos y emocionales pertinentes. Un modelo que puede resultar interesante por analogía, es el del circo romano o el de la corte absolutista. En estos espacios el poder y la autoridad se validan y efectivizan por su capacidad de mostrarse como acontecimiento cargado de sentidos ritualizados que deben ante todo impresionar a un auditorio, que es al mismo tiempo cuerpo político, y virtual partícipe de la coreografía que es tarea del poder llevar a escena.

El arte de gobernarse convierte en esta visión, en un arte de “puesta en escena”, y su eficacia específica está radicada en la capacidad de los gobernantes y jefes para generar emociones y sentimientos al mismo tiempo expresivos y participatorios, en un sentido de este término que nada tiene que ver con el concepto habitual de “participación ciudadana”. La participación en este sentido tiene mucho más parecido con la idea de “ser partícipes” de un evento aural, de una “catarsis”, en torno a la cual los lazos colectivos se presentan a sí mismos y se convierten en conciencia de sí.

La política puede ser mejor entendida si se la ve como la representación de una festividad, o de una conmemoración siempre renovada por la dramaturgia del liderazgo. El discurso de la razón técnica es visto (cuando es visto), como algo ajeno, indiferente, “frío”, desprovisto de la capacidad de movilizar la voluntad y la imaginación. Un poder “frío” no puede invocar la lealtad de las personas, porque se retrae de hacer aquello que es central a la eficacia de la conducción: recabar el acatamiento a través de su ofrecerse emotivo como don de sí: como comunión en la sensibilidad. Quien rehusa este ofrecerse corpóreo, inmediato y palpable está guardándose y retrayéndose de la liturgia del común, y por ello es siempre sospechoso, de la misma manera que es sospechoso el asistente a una fiesta, quien rehusa beber con los demás participantes, o compartir su mesa.

Mecenazgo, riqueza y autonomía

En la sección anterior vimos como los supuestos culturales de la racionalidad y de la igualdad se hallan “en suspenso” en la mentalidad política y social pre-

dominante en el Ecuador. En esta sección veremos de qué manera el supuesto de la preeminencia valórica de la “autonomía” del sujeto padece de una similar interdicción con consecuencias prácticas que también se intentará examinar.

En la formación cultural idealizada de la ciudadanía moderna, se afirma el valor central de la “autonomía de la subjetividad”, como fundamento de la legitimidad del orden político como núcleo ético que describe la naturaleza de la posición de las personas en dicho orden.

El orden político es visto como resultado y expresión de esta autonomía del sujeto. Las obligaciones y derechos reconocidos, así como la constitución del gobierno y las autoridades provienen de actos de una voluntad individual que se afirma y realiza a través de los distintos mecanismos de la vida pública. Es por ello la cuestión del consentimiento tiene un peso tan grande en la teoría de la democracia republicana. El fin mismo de la actividad del Estado y de la autoridad apunta a fortalecer y permitir la mejor realización posible de esta autonomía de la voluntad. Incluso las prohibiciones, restricciones y costos deben imponerse como si fuesen actos de auto-limitación del ciudadano. Por ejemplo, la fijación de impuestos se presenta bajo la figura de un acto por medio del cual el ciudadano decide por si imponerse un gasto consentido, en aras de su propio interés como partícipe de la vida colectiva. Esta idea se halla representada en la famosa expresión revolucionaria, “no taxation without representation” (no debe implantarse una tributación sin que los afectados hayan participado en la decisión de fijarla).

Asimismo, se supone que el ciudadano lo es en la medida en que el estado y la política tienen como objetivo central servir a su mejor interés, tal como el (la) propio involucrado(a) está dispuesto(a) a reconocer y en sufragio del desarrollo de su capacidad de discernimiento ético-político.

De esta forma, las prestaciones, así como las obligaciones de un ciudadano deben ser vistas como auto-otorgadas o auto-impuestas. Los servicios y bienes privados o colectivos que se obtienen por la vía política no son ni pueden ser vistas como donaciones o mercedes de una autoridad fundamentada en otra parte que en la propia volición del afectado. Las prestaciones del estado, no son donación o gratuidad del poder, sino derecho “y ejercicio de” un derecho. En la medida que deben ser autorizadas por la voluntad autónoma del ciudadano, ellas son, -desde el momento en que se instauran de manera formalmente correcta-, obligaciones de las autoridades hacia sus electores, y pueden ser exigidas, incluso perentoriamente. La obligación que la autoridad

toma respecto al individuo se convierte en ley y no depende ni puede depender de la propia voluntad del depositario de la autoridad. El detentor de poder, en tanto tal, carece de cualquier personería que no pueda en último término resolverse en su mandato. Sus propios sentimientos y deseos, opiniones, y objetivos se hallan severamente acotados por el marco de este mandato, en cuyo nombre puede y debe actuar. La modernidad supone que el gobernante o el poderoso ocupan su posición, a pesar, y no debido a la naturaleza de su propia subjetividad. En cierta forma, el gobernante moderno, debe renunciar a la primacía de su propia interioridad subjetiva, a cambio de recibir el cargo que desempeñará. Incluso, los poderes discrecionales que se le otorgan, son derivados de un acto de consentimiento ciudadano. Ellos son concedidos dentro los marcos de un mandato contingente y revocable, y bajo el supuesto de la obligación de rendir cuentas.

El buen gobernante, es pues, bajo esta modalidad, el agente que cumple fielmente aquello a lo que está obligado legal y moralmente, frente al tribunal de la subjetividad ciudadana.

Esta figura va más allá del ámbito político. Se proyecta también sobre el plano de las relaciones sociales y económicas. El propietario o el inversionista derivan su legitimidad como tales, en la medida en que cumplen una misión socialmente otorgada: en la medida en que son agentes del interés público. La discusión entre partidarios del mercado o de la planificación gravita sobre la eficacia y eficiencia de los mecanismos que permiten a los ricos cumplir o no su función de bien público. Pero la justificación de la riqueza y su distribución se hace sobre el terreno de un tácito consentimiento basado en el uso socialmente provechoso que los actores privados pueden hacer de ella. Después de todo, la teoría Mandevilliana de la “mano invisible” es una teoría del bien público, y no del bien privado. La putativa justicia del mercado estriba en que éste se encarga, sin necesidad de mecanismos administrativos explícitos, de desposeer de su encargo a quienes no pueden o no saben desempeñarlo de manera colectivamente útil.

Ahora bien, en la práctica ecuatoriana del poder, sea éste social o político, tales ideas centrales parecen muy poco institucionalizadas. Quisiera proponer otro relato alternativo sobre el uso y origen del poder que tiene importantes implicancias en términos de la auto-concepción de los actores, de la forma en qué la subjetividad es vivida y de la manera como el sujeto cívico se relaciona con la actividad de gobierno en sus distintas instancias.

Este relato sigue más o menos la siguiente línea: el poder es el resultado de las virtudes, potencias y capacidades fácticas de quien lo detenta. Su origen no es un mandato, sino el resultado y expresión de una destreza. Por tanto, no emana de un sujeto anterior que manda, ordena y habilita al agente público. Aparece como resultado de la capacidad de éste para “hacerse” de sus poderes. Convencer al elector no es un acto de sometimiento implícito a este (como pedir su venia o su permiso), es más bien un juego de conquista, en la misma forma que se desarrolla en los juegos de persuasión y seducción. La persuasión es el despliegue de poderes retóricos, no de poderes lógicos, en el sentido socrático. Resulta de la capacidad de imponer la propia verdad, por medios discursivos, y en ese sentido se aproxima a una reconstrucción sofística del conocimiento, que no reconoce (como la hace la reconstrucción socrática), que el descubrimiento de la verdad es un proceso que pasa porque el interlocutor reconozca “dentro de sí” la posesión previa e implícita de una verdad ya antes presente en el alma. En la democracia ciudadana, el candidato o el personaje público, reconoce que su actividad dialógica es un esfuerzo por demostrar al ciudadano que él conoce y sabe interpretar la naturaleza del mandato que el elector desea entregarle. Opera en realidad como un “revelador” de la voluntad potencial del ciudadano, y busca mostrarse como su más adecuado intérprete.

En el discurso de la persuasión retórica, en cambio, el elector debe ser convencido de la validez en última instancia de la verdad que reside en el retórico, y que a él debe reconocérsele la potencia del logos. Su consagración pública es una constatación de su mayor destreza, habilidad y capacidad, con respecto al mandante. Deriva de una capacidad y potencia que reside en el propio aspirante al poder. Por lo tanto, no puede fácilmente pedírsele cuentas de ese mandato, porque éste está autorizado por las propias virtudes intelectuales, físicas o morales del gobernante. El mandato solo es revocable cuando esta potencia desplegada en la persuasión se revela frágil o insubstancial: cuando el ejercicio retórico del poder es socavado en sus propios términos, cuando la palabra y la manipulación de las figuras del discurso se revelan menos poderosas que otras palabras competidoras.

Pero, si la persuasión sofística es el arma intelectual de construcción de la legitimidad del mandato, la seducción erótica y estética, es la forma de conquista del poder, en el plano emocional. El poder, desde esta faceta, es el resultado de capacidad de “encantar”, de provocar sentimientos afectivos poderosos en el espectador o en el copartícipe. La conquista hace del ciudadano

una presa simbólicamente femenina del gobernante o aspirante a tal. Una vez más, su éxito es resultado del despliegue de sus atributos representacionales, y no puede ser remitido idealmente a la autonomía de la voluntad del ciudadano. Por el contrario, supone aceptar que de manera simbólica el ciudadano se ha hecho “propiedad” del gobernante, que ha aceptado ser poseído por éste. El político exitoso es el que se presenta como alguien que ha logrado adueñarse de sus interlocutores, y como tal tiene derecho a exigir su acatamiento.

Pero, la lógica de la autonomía de la voluntad es suspendida por otros caminos no discursivos. La forma cultural del poder no distingue fácilmente las potencias personales de aquellas que derivan del acceso a recursos institucionales. Si es que el político ha llegado a ocupar cierta posición, es porque la ha conquistado, y por tanto todos los recursos que van asociados con esa posición, son de hecho, sino de derecho, parte del legítimo botín que le corresponde a su hazaña. Los fondos públicos no son públicos porque deban ser manejados de acuerdo a normas públicamente aceptadas y legalmente formalizadas. Su carácter público deriva de que están en manos de y son de acceso privilegiado de quien por su potencia personal se ha ganado el derecho de disponer de su destino. De esta forma es difícil distinguir el límite de lo público y lo privado y, es más, la propia distinción es en la práctica poco importante. ¿Qué puede exigirse entonces a la autoridad?.

Lo que puede exigirse a la autoridad es que en la libre y arbitraria disposición de sus potencias (personales o institucionalmente conquistadas), considere “benévolamente”, como adorno de su virtud moral, las necesidades y demandas de sus gobernados. En el discurso que aquí describo, la virtud del gobernante es resultado de una “filantropía”; de una sensibilidad amistosa hacia el público, que le lleva a generalmente usar de su autoridad en beneficio del ciudadano. El político que no redistribuye, es malo, no porque actúe fuera del ámbito de sus atribuciones, si no porque no incorpora en su gestión una consideración de la necesidad y deseo de su público. En esta forma, el pecado no está en disponer de manera ilegal de los bienes colectivos, sino de hacerlo para propósitos exclusivamente egoístas. En otras palabras, el vicio central del gobernante es la mezquindad o la avaricia y no la venalidad.

Por ello, el despliegue ostensible de la generosidad, resulta una forma potente de reafirmar la legitimidad moral del gobernante o del poderoso. Esta es la lógica de la fiesta redistributiva, o del priestazgo. Por esa vía se hace presente y palpable la consideración emocional del otro, y en la cual, el poderoso ex-

presa su deseo de reconocer la existencia subjetiva y moral del súbdito o del subordinado.

Por cierto que estas prestaciones no se guían por la lógica de la eficacia, o por alguna teoría técnica de las necesidades. Las redistribuciones son aceptables y válidas al margen de su contenido instrumental, ellas, por el contrario son simbólicamente eficaces en la medida en que hacen sentir al sujeto político que es considerado, reconocido, aceptado y valorado por el poder.

En todo caso, ya que el poder no es fruto de la autonomía subjetiva del ciudadano, sino que expresión del triunfo de la virtud inherente en el hombre público, en el rico o en el famoso, aquello que éste da, no es algo que el cuerpo ciudadano se debe a sí mismo, sino que es graciosa merced. Ciertamente existe cierta obligatoriedad tácita en la donación del poderoso, pero ella obedece a otro principio que la obligación legal-racional del gobernante moderno. Ella surge de la obligación moral de la benevolencia no de la obligación jurídica de acatar el mandato de un soberano ajeno al poderoso y en cuya autorización basa las premisas de su acción. La implicancia de esto es que en la redistribución vista bajo esta perspectiva, el ciudadano no se da sí mismo, sino que recibe un regalo, un poco como los hijos reciben obsequios o alimentos de sus padres. La obligación paterna no puede ser simplemente asimilada a la obligación legal de un apoderado autorizado.

Al no ser los propios ciudadanos los autores de su bien o de su mal, el principio fundante de la preeminencia de la voluntad subjetiva pierde su asidero. El ciudadano se ve como librado a las “mercedes” del poder, y la exigencia de servicios y prestaciones se hace desde un autoposicionamiento de “capitis diminutio”. La obediencia al poder tampoco es un acto propio: es el acatamiento de una correlación objetiva de fuerzas, que queda suspendida en el momento en que el poderoso pierde las virtudes y potencias que lo hacen tal. Por tanto, el ciudadano no se ve actuando a través de las leyes o de la política. El mundo de la política es el mundo privado y privativo de quienes tienen poderes fruto de fuentes exógenas o heterónomas respecto al ciudadano, es el escenario de realización y despliegue de las capacidades superiores de los habitantes de esa esfera.

Esta situación es la que conforma un sistema en donde la relación entre poderosos y débiles se mediatiza a través de las distintas formas del mecenazgo. Las prestaciones estatales son la ostensible (y ostentosa) emanación de la voluntad de regalar del presumiblemente buen gobernante, y por lo tanto, es-

cenificación de su propia virtud, y no de un mandato anclado en la voluntad del beneficiario. El buen uso social de la riqueza es abordado desde la perspectiva de la liturgia y no de los derechos o del utilitarismo instrumental, porque la riqueza se socializa ante todo bajo la forma de espectáculo, representación y decorado, que obliga al espectador (y, a veces, beneficiario el despliegue distributivo), a reconocer la acción eficaz de una moral del reconocimiento sensible y emocional en el alma del gobernante.

La ética política en uso frente a la modernización

En este punto es preciso introducir algunas salvedades en el relato que se ha esbozado. Los contenidos culturales que se han discutido en las páginas anteriores, constituyen ante todo un intento de dar cuenta de un “sentido común” difuso de diferentes maneras entre masa y elite. No se ha querido entrar a distinguir perspectivas contradictorias de clase. Más bien de lo que se ha tratado es de mostrar de qué maneras se establece una cierta complicidad tácita entre ambas partes, y en que terreno es posible suponer que -a pesar de todo lo mucho que las divide- ellas encuentran todavía ciertos terrenos compartidos y ciertas formas mentales de hablar el mismo discurso.

En efecto, uno de los aspectos a primera vista sorprendentes de la política ecuatoriana es su enorme complacencia frente a las enormes desigualdades que la sociedad muestra. Desde una perspectiva económica-política, estas desigualdades deberían provocar un nivel mucho mayor de conflicto que lo que efectivamente observamos. Indudablemente estas tensiones de clase desarrolladas a partir de contradicciones distributivas, flagrantes, se hallan presentes y son clamorosas. El misterio radica en que dada dicha realidad, la población y las mayorías parezcan tan conformes con seguir el juego y muestren en algunos casos una conmovedora lealtad a las capas dirigentes. Un ejemplo de ello, es el apoyo enorme que el social cristianismo tiene entre el pueblo llano de Guayaquil. Las élites patricias del puerto parecen haber logrado reconstituir una hegemonía moral notable sobre el pueblo de esa urbe.

Las ideas esbozadas más arriba permiten tal vez abordar esta cuestión con cierto éxito.

En primer término, quisiera sugerir que en realidad, las elites y la población comparten en buena medida una misma cultura política. Las diferencias

que a primera vista las separan, son a menudo resultado de una posición diferente dentro del sistema implícito de reciprocidades. La pugna de los líderes populares por ascender en el sistema, no es una propuesta de cambiar las reglas del juego o la pragmática del poder. Más bien es un esfuerzo por colocarse en posiciones ventajosas dentro de él y de redistribuir los mismos papeles entre diferentes actores. Dentro de este juego de sucesivas ocupaciones de los espacios de poder y subordinación, existen un conjunto de sub-juegos que permiten sostener solidaridades dentro de y entre las clases. Quisiera proponer la idea de que la corrupción constituye uno de los mecanismos más eficaces y comunes dentro del proceso de estabilización de las solidaridades de dicho tipo (Sánchez-Parga 1994).

Tal como se insinuó más arriba, la queja más íntima y espontánea que las gentes hacen respecto a la corrupción o venalidad pública, no se dirige tanto en contra de su inherente inmoralidad, sino que apunta a lamentar conductas que son vistas como otras tantas intentonas de sustraerse a los deberes del mecenazgo. Por tanto, en la medida en que las actividades públicas ilegales sirven para sostener y soportar las potencias representativas y benefactoras (pan y circo) de los dirigentes, estas no son, en la práctica efectiva, condenadas. Ahora bien, una proporción no despreciable de las prácticas que constituyen la rutina de la corrupción política pueden ser vistas en realidad como forzadas y obligadas por la lógica de la beneficencia patrimonialista o de la representación eficaz del poder. La combinación ideal para un líder plebiscitario ecuatoriano está dada por el cruce entre Isidro Romero Carbo y Eva Perón.

La corrupción política, entonces, no es optativa. La gente, los electores y clientelas del político “esperan, exigen, demandan”, que el dirigente realice a través de su gestión una serie de redistribuciones por encima (o por debajo) de los mecanismos formalmente consagrados². Entre estas prácticas podemos señalar: el nepotismo (que no es sino, una forma de satisfacer la lógica familiarista del poder), los favores, el tráfico de influencias, las prebendas, los contratos irregulares, el empleismo, las donaciones privadas de lo público, las comisiones, etc. Todas estas figuras del ilegalismo político-administrativo, permiten al líder afianzar su prestigio entre las clientelas que lo sostienen, y presentarse frente a estos factores reales de poder, como alguien que cumple su par-

2 Un intento de cuantificar y medir la corrupción en el Ecuador puede hallarse en Milton Maya y Jürgen Schuldt (1993).

te del contrato del poder. El dirigente que se resiste a entrar en este pacto tiene contados los días de su vida política y de su influencia social.

La mala fe del discurso político ecuatoriano radica en su doble rostro. Las palabras y las ideas “públicas” proclaman valores que no son en ningún caso los que efectivamente imperan. Buena parte de la corrupción cívica en este país no es el resultado de una actitud carente de ética por parte de sus protagonistas, sino que es el fruto de la aplicación de una moral, que, no por inconfesable o inconfesada, deja de ser obligatoria. Es esta corrupción, y las prácticas a ella asociadas lo que, no solo permite “flotar” al poder por encima de su marea de desigualdades, sino que también garantiza la fuerte unidad entre las elites y la masa. La que permite mantener esa tácita complicidad entre clases, y la infinita tolerancia popular a la desigualdad. La corrupción política es precisamente la respuesta local al problema distributivo y a la cuestión de la desigualdad cívica. Al mismo tiempo que la consagra, la hace irrelevante y hace resaltar, por el contrario, un espacio de fraternidad entre débiles y poderosos.

Lo anterior, nos abre a otro rasgo central de la moral pública o de la ética cívica “realmente existente”. La estructura doble del discurso de la corrupción no es un caso aislado en la economía de la moralidad en la sociedad ecuatoriana. Ella está plagada de instancias a primera vista contradictorias, en donde los valores públicamente proclamados, no son los valores públicamente ejercitados. Tal recurrencia nos indica que algo importante está ocurriendo detrás de esta reiterada incongruencia.

La raíz de la situación que hemos detectado, tiene que ver con el status moral del discurso en el sentido común de las gentes. Quisiera examinar este punto.

En la mentalidad dominante al interior de la modernidad, hay un supuesto moral y cognitivo que raras veces nos parece sino auto-evidente. Este supuesto es el de que las palabras, las ideas teóricas, las descripciones del mundo exterior o interior, las proclamas de intenciones, etc., deben corresponder de dos maneras al mundo al que se refieren: deben llevar, dentro de sí la intención “de correspondencia subjetiva”, y deben aspirar teleológicamente a reflejar las cosas tal como ellas son, como resultado de una “intención de veracidad fáctica”. Si alguien expresa una intención personal, esta elocución debe suponerse que contiene a priori un esfuerzo por corresponder o sincera creencia del locutor. Así mismo, una afirmación respecto al mundo externo, debe

ser vista como un esfuerzo guiado por la intención de reflejarlo en su propia inmanente realidad. Por ejemplo, si yo proclamo mi adhesión a un credo, esas frases deben ser interpretadas como expresión de mi voluntad de que tal adhesión sea efectiva. En este marco, los esfuerzos de sinceridad y de verdad pueden fracasar (me puedo equivocar respecto a mis estados subjetivos o respecto al mundo de su estado), pero ese error, ocurre a pesar de mis intenciones, y me debe llevar a aplicar procedimientos idóneos de corrección, desde el momento mismo en que descubro mi error.

Estas reglas performativas, son parte de un abordaje racional del discurso, y tienen pleno imperio desde el momento en que el discurso es visto como un servidor de la razón cognitiva.

Sin embargo, es posible describir otros hábitos del discurso, perfectamente viables, sobre todo a partir del momento mismo en que ponemos en suspenso el imperativo performativo de la sinceridad subjetiva y de la búsqueda de la verdad referencial. El discurso puede operar en otros regímenes.

En el caso ecuatoriano, la fenomenología de la vida cotidiana nos revela la presencia masiva de otros regímenes del discurso, en el cual éste no es visto como inherentemente sojuzgado a las necesidades de la razón. En efecto, el discurso funciona a menudo (y en la vida política) de otra manera, una manera que quisiera asemejar o asimilar a la lógica de la liturgia.

En la liturgia, las palabras, o las sensaciones se juzgan por el efecto anímico que provocan, y por la simbolización que hacen de los participantes. Cuando, por ejemplo un sacerdote actúa y habla debe proyectar y sobre sí mismo simbolizar el mundo de lo trascendental, haciéndose su portador, debe “representar” la santidad a su congregación, por medio de las distintas herramientas del ceremonial. Poco importa que el presbítero sea o no santo, que efectivamente crea o no en lo que está diciendo, que sienta o no las emociones religiosas que el acto busca provocar y escenificar. El efecto práctico de la representación litúrgica se asegura al margen de tales consideraciones, y no es posible ni pertinente cuestionar al oficiante argumentando la “falsedad”, o la “insinceridad” de su desempeño. Los efectos de la liturgia ocurren en la superficie de la acción, y es ello lo que le da su específico carácter. El oficiante puede ser por completo escéptico de su papel, y sin embargo, tener plena eficacia en producir los efectos pertinentes de su actividad.

Una lógica similar puede estar presente en el discurso desdoblado de la política ecuatoriana. El error está en considerar que las promesas, declaracio-

nes, intenciones manifiestas, ideas y símbolos que sus actores expresan, están destinados a decir una verdad objetiva o expresar un compromiso emanado de una subjetividad objetivada. El discurso político, sea este programático o moral es acto litúrgico y mucho de lo que allí se dice, expresa y representa tiene por objeto crear un estado emocional y sensible que reafirme los lazos y las identificaciones entre los participantes. Es tanto liturgia en el sentido de sacrificio, como en el sentido de cortesía, buenas maneras, ejercicio de lo apropiado, de lo situacionalmente prudente. Se trata de entender, pues, que hay muchas cosas que se dicen y hacen porque representan un libreto escénico aceptable, como saber comportarse en la mesa, o tener “buen trato”, o vestirse con buen gusto. Buena parte del discurso de lo público en el Ecuador pertenece a este mundo de las buenas maneras y de la ceremonia correcta. Y esto es obligatorio, porque ello es lo que espera de una persona socialmente idónea.

Es, pues, idóneo expresar una ideología, pero es iluso pensar que ella puede constituirse en compromiso moralmente imperativo, de la misma manera en que no puede asumirse que (ni se requiere) que una excusa por no asistir a un evento social, sea, en efecto verdadera. No es su verdad lo que importa, sino el acto ritual por medio del cual quien se excusa, se presenta como adecuadamente preocupado por su eventual anfitrión (quién probablemente tampoco, al invitar está expresando una “auténtica necesidad o deseo de la asistencia del otro: simplemente “está cumpliendo”).

El discurso puede, pues, funcionar de maneras diferentes al régimen de la razón cognitiva (sea esta interior, o sea esta mundana). Y en ciertos contextos es adecuado que así funcione. Lo que propongo es que muchos contextos públicos (y privados, véase las relaciones familiares o afectivas), es precisamente así como, de hecho, ocurre. Por lo tanto, el doble discurso es fruto de una tensión y de un desgarramiento entre las necesidades de la vida pública entendida como liturgia o “vida social” en el sentido protocolar del término, y aquellas que dimanen del esfuerzo imperativo por convertirla en espacio de racionalidad, donde las demandas del “logos” se constituyen en eje regulador.

De esta forma, podemos suponer que muchas componentes del discurso público ostensible, son expresiones de lo “adecuado”, pero no de lo verdadero, y que muchas veces así es como de manera solapada los protagonistas lo entienden. De esta forma se desarrolla una tolerancia a primera vista sorprendente con la “inconsecuencia”, o con lo que parecen ser obvias mentiras. El problema es que en muchas ocasiones lo que importa y está en juego no es la

consecuencia moral (fruto de una visión racionalizada del alma humana), o intelectual, o una certeza objetiva, sino lo que está en juego es adecuadamente en un estilo: cumplir los cánones educados de un género, en este caso el género de la política, como tipo de ritual social dotado de sus formas propias e inmutables de eficacia.

La lógica pública de la corrupción contiene estos dos momentos, así como los contiene la lógica de la ideología como acto cívico: el de ser una moral al mismo tiempo obligatoria e inconfesable, y la de tener una representación simbólica que la niega, sin efectivamente querer ni pretender negarla. Su negación es una liturgia, cuyos efectos no apuntan a desarraigarla o eliminarla, sino a representarla de una manera culta, y por lo tanto aceptable, cortés, intersubjetivamente digestible. Otro tanto debe entenderse respecto al tema de la ideología política: su realidad no estriba en que describe verazmente lo que alguien cree, o lo que pretende sinceramente llevar adelante, sino que forma parte de los movimientos protocolares de la presentación de estilo del yo público. Proclamar un discurso ideológico-racional no tiene porque implicar creerlo ni pretender que los otros crean, sino que es parte del proceso de darse un tono social aceptable por los demás. He aquí, pues otra estructura de complicidad que replica en su forma, la que cimienta en la corrupción las mutuas lealtades de dirigentes y dirigidos.

Partidos políticos y modernización política

El régimen político-constitucional ecuatoriano -a pesar de lo antedicho- se cimenta y enraíza en supuestos por completo diferentes de aquellos que se acaban de describir. No cabe aquí revisar punto por punto de que manera se da esta inadecuación entre sus bases culturales y el sentido común de las gentes. Quiero referirme a la figura de sentido común, que se asocia a los partidos.

El régimen constitucional asume que los partidos políticos son o deben ser asociaciones voluntarias por medio de las cuales las personas y las agrupaciones sociales, participan en la formación de las políticas y en el gobierno. Esta teoría de los partidos es la de la "correa de transmisión". El papel ideal de los partidos es tomar las opiniones e intereses particulares y darles una forma y contenidos universalistas. Esto implica que en ellos y en su interacción en los organismos representativos se debe realizar esa alquimia donde lo indivi-

dual y lo particular se convierten en postulados de bien público. Los partidos, en este tipo de funcionamiento idealizado, deben operar como “clase universal”: grupo particular caracterizado por su interés en lo público. De esta forma, los partidos sólo pueden representar lo particular bajo la forma de lo general y de lo que interesa al común.

Paralelamente, en cambio, podemos constatar en la opinión común, una actitud de continuo rechazo y crítica a los “políticos” y a los partidos que los articulan. El tópico del desprestigio de los políticos, no es nuevo, ni privativo del Ecuador, así como tampoco lo es la contemporánea moda de considerarlos en crisis o decadencia³.

De este anti-partidismo moralizante, surgen una serie de intentos por arrancarles el rol central de agentes de gobernabilidad, como, por ejemplo el restablecimiento del derecho a los independientes para que presenten sus propias candidaturas a cargos de elección popular⁴.

¿Qué es lo real en este tópico común del anti-partidismo?. La mentalidad de sentido común ha desarrollado una imagen del político como un individuo que desarrolla su actividad en pro de los intereses propios y de sus allegados sin dar la debida consideración al bien social y que sistemáticamente termina siempre por traicionar el mandato que se le ha encomendado. Por otra parte, es recurrente la imagen del político “vago”. Esto es: que no se esmera ni empeña en el cumplimiento de sus funciones, que tiene una baja productividad (¿de qué?), y que desperdicia su tiempo y recursos en actividades ineficientes desde la perspectiva de sus tareas propias.

¿Cuál es la imagen de aquel mandato que el político sistemáticamente traiciona? ¿En qué consiste la “productividad” del político? ¿Cómo tendría que ser un político no criticable?

Estas son preguntas que raras veces se hacen explícitas cuando se habla del tema. Si se las planteara abiertamente, sería tal vez posible descubrir una serie de supuestos y dogmas latentes que desnudarían la mentalidad colectiva de maneras sorprendentes.

Por otra parte, la imagen contrapuesta, la del “independiente”, resulta un contra-modelo que si se analiza con detenimiento, puede proporcionar

3 Evidencia de esta “alienación” del público hacia los partidos puede hallarse en Forrest Colburn (1996).

4 Sobre el tópico del anti-partidismo y los independientes, ver Javier Franzé (1994).

también pistas para entender lo que la gente piensa de la vocación y actividad política.

En todo esto hay cosas extrañas, síntomas inquietantes. Por ejemplo, mientras por un lado se critica a los partidos y a sus personeros, el “egoísmo” y personalismo de sus mezquinas ambiciones, por otro, se valora y secretamente admira, la ausencia de lazos y compromisos del supuesto independiente. La autonomía del político frente a compromisos que aten su libertad y arbitrio son en un contexto valores positivos, pero cuando se ejercen desde la vida partidista, ellos aparecen como formas corruptas del quehacer cívico. Se lamenta el poco profesionalismo del político, su poca dedicación, seriedad, vocación, y por otra parte se lamenta precisamente, el carácter de “profesional” que el dirigente adquiere al dedicarse exclusivamente a las tareas propias de su quehacer. Se suspira por políticos técnicos, racionales y articulados (intelectuales), pero cuando éstos aparecen, no les es fácil ser “populares”, más bien por el contrario, se los tilda de “aburridos”, “incomprensibles”, “kikuyos”, lejanos al alma y la voluntad de sus electores. Antinomias de la opinión como estas podrían señalarse en una lista aún más larga, baste con dar estos ejemplos, para fundamentar la idea de que la coherencia de las actitudes públicas frente al tema debe hallarse en otra parte.

En primer lugar, se constata una ambigüedad en la noción de “representante”. El representante puede ser visto de dos maneras básicas en una democracia electoral: como agente de un mandato específico, o como apoderado en el cual se delega la propia competencia. En el primer caso, el elegido debe cumplir con un programa y actividades previamente delimitadas, más allá de las cuales no puede salirse, y de las que se tomará cuenta. Es el caso, por ejemplo de alguien a quien se le da el poder de cobrar un cheque para un tercero. Su encargo está circunscrito a esa actividad determinada, y no puede hacer otra cosa que lo que se le encomendó. En el segundo caso, el mandato es mucho más amplio e inespecífico, es, por ejemplo, la situación de un apoderado que está autorizado a representar la voluntad de su mandante, sin límites fijos. En este caso, el mandante aliena en el mandatario su propia potestad, y confía en que éste ejercerá su cargo de acuerdo a su buen criterio, prudencia, etc. En el primer caso, el mandatario es un ejecutivo de la voluntad de otro, mientras que en el segundo, la propia voluntad suplanta, asimila y toma el lugar de la del mandante.

En términos políticos, se trata de saber, si el representante al ser elegido, lo es con el expreso y delimitado poder de hacer lo que constituyen los términos del “contrato” entre él y sus electores (la plataforma, programa, ofrecimientos electorales, etc.), en cuyo caso opera como ejecutor de un pacto limitado con sus conciudadanos, o, por el contrario, se trata de una relación en la cual el elector entrega a cierta persona la potestad de tomar decisiones en su nombre, cualesquiera que éstas sean y en virtud de un acto de confianza en la inteligencia, moralidad, prudencia o sabiduría del elegido. En este caso, lo que se elige no es un programa, sino una persona, o si se quiere, una personalidad.

Quisiera plantear la hipótesis que desde la perspectiva cultural imperante, la elección implica ambas cosas a la vez, o mejor dicho, no implica una distinción entre ambas. El representante está obligado a ambas. Se espera de él, simultáneamente que ejerza su autonomía, su criterio, y actúe como un sustituto autorizado o apoderado de la voluntad popular, y al mismo tiempo que sea fiel a los términos de su compromiso electoral sustantivo. El problema es que ambas cosas son incompatibles. La disciplina de un contrato, de una organización, de un programa, “amarran” al político y le impiden el pleno despliegue de su buen saber y entender. Entonces, la gente ve un personaje carente de iniciativa, sometido a fuerzas extrañas a su arbitrio, carente de independencia, incapaz de pensar y actuar por su propia cuenta. Los partidos y otras organizaciones que aparecen como los cobradores institucionalizados de las cuentas pendientes adquiridas por el representante en su carrera anterior, son los culpables de esta “castración simbólica”. Por otra parte, si el político actúa a la manera de un “notable” y ejerce su arbitrio y la autonomía de su criterio, entonces puede ser visto como egoísta, indisciplinado, venal o carente de principios sólidos. En otras palabras, la doble estructura del discurso implícito de la representación lo condena a ser un “pirata”, o un “apparatchik”, y finalmente hasta ambas cosas a la vez.

Ahora bien, la sujeción a la disciplina, o a compromisos con el electorado, el programa, las promesas, etc., puede ser vista con desprecio, porque existe una difusa pero muy real concepción del arbitrio y de la sujeción de la voluntad que incide directamente sobre la forma como la gente evalúa al representante. En efecto, en el discurso de la potencia personal, la modernidad (véase, por ejemplo, la formulación canónica de Kant), ha construido a esta potencia no solo como poder sobre las cosas y las gentes, sino, y sobretodo, como poder sobre sí mismo. El político moderno ejemplar no expresa mejor

su valía y moralidad, sino cuando se demuestra sujeto por su propia agencia, por decirlo así, auto- sujeto. Su valor se mide en la disciplina que es capaz de imponerse a sí mismo, y esta disciplina debe, idealmente estar referida a contenidos de la voluntad objetiva: a la razón de la historia, al estado de derecho, a una ideología, a una ética, a unas reglas orgánicas, a ciertos compromisos, etc. El poder en la modernidad es ante todo poder sobre sí mismo, poder además, objetivamente fundado, anclado en necesidades universales y no meramente en caprichos o idiosincrasias personales (las autodisciplinas del fakir no equivalen a las del personaje público idealizado al que nos referimos, las del primero no aparecen conectadas a una necesidad pública imperativa, son expresiones de una peculiaridad individual).

Desde la perspectiva ética del hombre interior, particularmente desarrollada a consecuencias del doble impacto de la reforma protestante y de la contra-reforma católica, la disciplina no es humillación, ni abdicación de la propia voluntad, sino el distintivo mismo de una subjetividad lograda: la divisa “venciéndote vencerás”, marca la especificidad de esta postura moral y actitudinal, fundante de la organización disciplinaria moderna. Solo es digno de gobernar quien puede autogobernarse.

En la mentalidad corriente difundida en las prácticas sociales cotidianas, tal figura se presenta muy debilitada. Por el contrario, en este caso, la potencia subjetiva se manifiesta no en los límites auto- impuestos, sino en la capacidad de romperlos, de expandir el arbitrio hasta los límites de su capacidad de vencer la resistencia de las cosas y de las otras voluntades. La libertad y la autonomía se presentan siempre bajo la forma de la infinitud abstracta del capricho. Como muy bien lo ha expresado un destacado político ecuatoriano: es justificación suficiente de una conducta el que “me da la regalada gana”.

Quien no actúa de acuerdo a su regalada gana, o bien se halla limitado por fuerzas que no controla, es un débil objetivo, o bien se halla socavado por su falta de entereza personal, y es entonces una personalidad deficitaria, mezquina, menguada o aletargada. La figura mítica del “independiente” representa figurativamente este mito de la potencia como desmesura, como personalidad que se afirma en carecer de amarras y poder “hacer su regalada gana”. Someterse a las leyes, pactos, ideas, etc., constituye una merma de la valía subjetiva, una renuncia lastimosa al propio valor. Imponer el deseo al otro(s), es la medida de la persona y de sus capacidades.

Por tanto, toda práctica política que desee sinceramente vincularse al modelo de la modernidad (la política partidaria orgánica lo es), queda entonces bajo la sospecha de ser expresión de la debilidad de sus actores, de su sojuzgamiento, de su incapacidad para ejercer el mandato en el sentido fuerte de la palabra.

Y, sin embargo, y a la inversa, el ejercicio ilimitado de la potencia, también provoca la activación de otras reclamaciones morales. El arbitrario cae bajo otra sombra: el propio arbitrio de sus electores. En este contexto, el pacto tácito del elector y el elegido, no toma su valor de la forma contractual. En la modernidad, la legitimidad de la función representativa deriva del contrato mismo y de la subjetividad de los contrayentes, solo a través del contrato. Por ello es que el acto obligante se conecta a la “personalidad jurídica de las partes”. La legitimidad está en el acto contractual, y no en la personalidad sustantiva de los involucrados. Una obligación lo es, en tanto respaldada por un instrumento objetivo que ha tomado el carácter de voluntad objetiva (tanto es así que no es aceptable que un cambio de humor sea justificación para abolir o abrogar algo convenido). En cambio, en la forma práctica que estamos analizando, el contrato es un estado de cosas contingente resultante del equilibrio de fuerzas entre las partes. Representa un momento potencialmente pasajero del equilibrio entre las potencias personales de las partes. El político que actúa según su gana, se presenta como válido, pero esa validez es al mismo tiempo amenazante para la de los demás, incluidos sus seguidores. Ella debe ser rescatada continuamente mediante los rituales aplacadores de la donación y de la deferencia. Finalmente, la aplicación de la potencia personal tiene y debe tener como víctimas a los propios compromisos antes contraídos en situaciones de menor fuerza (cuando se necesitaba del otro), pero estos compromisos son el testimonio de la potencia de los electores como sujetos, y su descuido, olvido o conculcación amenaza la propia valía. Por ello es que el político puede romper los compromisos impunemente si descubre maniobras adecuadas para aplacar la herida estima de sus contrapartes. El contrato o compromiso mismo carece de un valor inherente, impersonal, emancipado de la propia contingente situación anímica de los involucrados, no es sino la forma transitoriamente objetiva del amor propio de las partes.

De esta manera, el político ecuatoriano está condenado a ser despreciado y a fracasar. Si cumple sus obligaciones orgánicas y se autodisciplina, fracasa en validar su personalidad, si expresa su arbitrio de manera ilimitada, está con-

denado a herir la estima de los demás y suscita el resentimiento. Su postura está construida como un juego imposible en el cual está predestinado a fracasar, haga lo que haga. La propia forma en que se construye culturalmente la figura del político en la democracia electoral (representativa) ecuatoriana, lleva dentro de sí, de manera intrínsecamente necesaria, la lógica del fracaso y del desprecio. El político no puede sino ser despreciable.

A través de las páginas anteriores, hemos mostrado de qué manera los supuestos culturales de la modernidad se hallan debilitados en las prácticas simbólicas y hábitos performativos de los sujetos políticos ecuatorianos. Es preciso llamar la atención que no hemos hablado mayormente de “ideas” o de “ideologías”, sino que hemos tratado de mostrar precisamente de qué manera es interesante tratar de captar lo político-cultural, como algo más que ideas⁵. De hecho, parte del esfuerzo ha consistido en procurar mostrar que las ideas mismas constituyen una capa superficial y poco gravitante en las conductas de las personas, y que este rol menguado y contradictorio, puede ser explicado, sin embargo, sin recurrir necesariamente a la reducción a otros factores de tipo “material” o “estructural”.

Hemos visto una serie de regímenes simbólicos en los cuales la ciudadanía opera de formas que pueden dar cuenta de las curiosas peculiaridades que parecen bloquear e impedir la difusión de una “ethos de la gobernabilidad racional”. Especial énfasis debe hacerse en las particulares que toman los temas de la racionalidad, autonomía de la voluntad, validez del discurso, representación, corrupción, y ética política, potencia y poder, principalmente. Una ulterior profundización de estos temas, desde este enfoque metodológico, creemos que puede ayudar a sacar nuestro saber sobre la política ecuatoriana de los paralelos ámbitos de la lamentación por lo que no es, y del confundido asombro por lo que sí es. Ciertamente, estas páginas abren preguntas que tienen que ver, por ejemplo, con el grado en que estamos dispuestos a renovar la histórica fe de las elites intelectuales con la tradición política heredada del jacobinismo iluminista, o con los medios y arbitrios que podrían plantearse para mejorar las probabilidades de que la racionalidad política, en el sentido “moderno” del término, halle una mayor cabida en los procesos colectivos de toma de decisiones y construcción política de identidades. Descubrir las prácticas afectivas y

5 Es interesante referirse en este punto a enfoques de la cultura como “medios de acción práctica”, por ejemplo, en Howard Becker (1986).

el régimen real de funcionamiento de las pragmáticas corrientes, no necesariamente implica un ejercicio de crítica negativa, sino que puede encaminarse a una modalidad de elucidación comprensiva de doble filo: que junto con abrirnos a la crítica del sentido común, nos permita también ver los límites de las ideas desde las cuales lamentamos, criticamos y nos confesamos confusos y asombrados. Porque en realidad, el régimen de funcionamiento de las prácticas políticas ecuatorianas, es, de hecho una crítica en acto de las ideas de la “modernidad” y apuntan a sus propios límites, falencias y olvidos.

Conclusión. Implicancias para la gobernabilidad

- Queda por delante preguntarse por las implicancias que las ideas que hemos presentado en las páginas anteriores tienen para el problema de la gobernabilidad en el Ecuador. ¿De qué manera las formas de la cultura cívica que se han descrito tienen un impacto efectivo en la posibilidad de asegurar el funcionamiento adecuado de la esfera política en este país?
- En primer lugar, cualquier evaluación de dicho impacto depende de qué cosa entendamos por gobernabilidad. Al respecto pueden existir varias versiones y es preciso dejar en claro que según por cual nos inclinemos los resultados de tal evaluación pueden ser distintos.
- Un primer sentido en que puede hablarse de gobernabilidad es haciéndolo sinónimo de “buen gobierno”. El problema de esta acepción es que nos obliga a tener una noción sustantiva del contenido de un “buen gobierno”. No es a primera vista evidente que se quiere decir con ello. Puede haber muy distintas perspectivas desde las cuales juzgar lo que es gobernar “bien”. Una definición de este tipo nos introduciría en un debate altamente opinable y complejo cuyos rendimientos, serían problemáticos, en definitiva.
- Un segundo sentido del término “gobernabilidad” puede asociarse a la “estabilidad”. En tal caso estamos hablando de una situación en la cual la operación de la gestión pública obedece a fórmulas y prácticas legítimas, aceptadas por los actores más poderosos y con al menos una razonable estabili-

dad en el tiempo. En este caso no necesitamos prejuzgar sobre la calidad de las decisiones públicas que emanan de un sistema así definido, aunque es posible suponer que la estabilidad por si sola tiene mejores posibilidades de redundar en políticas de mejor calidad que en el caso contrario.

- Si provisionalmente tomamos este concepto como punto de partida, las afirmaciones anteriores tienen un resultado aparentemente contra-intuitivo. Desde la perspectiva del análisis realizado, podríamos sospechar que se ha descrito un sistema político altamente gobernable. Quisiera afirmar, que, en efecto, el sistema político ecuatoriano es un sistema de reglas y procedimientos consuetudinarios altamente estables y - de facto- aceptados por los actores cruciales del sistema. Podría plantearse de otro modo: la cultura cívica ecuatoriana tiene rasgos de alta permanencia, que en su operación producen formas de funcionamiento rutinario claramente previsibles y de alta persistencia en el tiempo. El sistema ecuatoriano no es caótico ni ingobernable. Por el contrario, se halla muy fuertemente ordenado y genera resultados políticos eficaces y continuos.
- ¿De dónde entonces que nos parezca lo contrario y que se nos presente como un aparato en crisis permanente y con baja capacidad auto-regulativa?
- Quisiera sugerir que esta apariencia es resultado de una incongruencia de demandas. En efecto, el sistema político ecuatoriano es altamente gobernable en sus propios términos, que he intentado caracterizar más arriba, pero ese funcionamiento y esa forma consuetudinaria de gobernabilidad se presenta como desordenada e impredecible desde las demandas y expectativas propias de una visión institucionalista basada en dos lógicas: la racional-instrumental, y la institucionalista-formal.
- Desde una visión de la política que espera las formas de predictibilidad propias de la forma burocrática de gobierno y de las formas institucionales de la democracia moderna, el sistema ecuatoriano es, en efecto, muy ingobernable, lo que quiere decir, que no produce el tipo de decisiones públicas que las formas del republicanismo ilustrado exige y demanda (Echeverría 1994). Pero, por otra parte, he tratado de mostrar que no es ese el verdadero juego al cual han apostado habitualmente los autores de

ese sistema. Las invocaciones al “ethos” republicano forman parte del mundo teatral de la auto-representación, pero no de una subjetividad racional interiorizada y “auténtica”. Por ello mismo, las lamentaciones y el discurso de la ingobernabilidad forman parte y emanan de ese mundo litúrgico de la escenografía de las “buenas maneras”, pero no de una crítica real del hacer efectivo.

- El juego que en efecto se juega es otro, y de él se esperan otros tipos de rendimientos, diferentes a los que se asocian al concepto del “buen gobierno” racional, a su vez ligados a un concepto normativo, “nómico” de la vida pública. Estos últimos rendimientos no se obtienen, en efecto, pero ello no importa a las prácticas efectivas de los sujetos, puesto que están orientadas por objetivos por completo distintos, los que sí se satisfacen de manera más o menos adecuada y estable, predecible e inconfesadamente legítimas.
- La ingobernabilidad ecuatoriana no es fruto de una ineficacia de las formas institucionales, ella es el resultado esperado y esperable del funcionamiento socio-político. Esta posee formas eficaces, pero para objetivos que no son los ostensiblemente proclamados. Y ese desfase entre objetivos y autoconciencia, por un lado, y operación y valores reales es también parte sistemática y no accidental de las formas realmente queridas de autogobierno ciudadano. La gobernabilidad ecuatoriana es eficaz en el ámbito de lo inconfesable y para ello debe construirse formas de ineficacia e inestabilidad en el plano de lo confeso y reconocido.
- El problema, entonces no es un problema de eficacia institucional, solamente, ni inicialmente, sino de sinceramiento político-cultural que no podrá hacerse mientras no exista la oportunidad o los medios de plantear el problema del “buen gobierno” desde una autocrítica ciudadana de la razón moral en uso.
- Esta postura tiene una consecuencia adicional: un cierto grado de escepticismo respecto a la suficiencia de soluciones de ingeniería institucional a las percibidas disfunciones del sistema político ecuatoriano. El argumento que quiero presentar es, que reemplazar unas instituciones por otras,

puede con frecuencia, terminar simplemente cambiando los arbitrios que las prácticas consuetudinarias deben utilizar para burlar la institucionalidad. Estas prácticas, precisamente, están diseñadas en la perspectiva de anular e inhabilitar las soluciones institucionales y normativas que se puedan inventar para regular la política. Ellas contienen un arsenal nada desdeñable de hábitos orientados a ello. Puedo citar un ejemplo reciente: en la constitución de 1978, se intentó fortalecer el sistema de partidos, eliminando la posibilidad de que los llamados “independientes” pudiesen ser candidatos a cargos de elección popular, sin embargo, las prácticas habituales fueron capaces de inventar formas por medio de las cuales, la “independencia” podía reafirmarse de facto, aún respetando la letra de la ley. Los representantes populares descubrieron muy pronto, prácticas por medio de las cuales el viejo clientelismo personalista podía seguir siendo utilizado, desde y a pesar de las formas partidarias supuestamente modernas que la legislación buscaba promover. Casos como estos pueden citarse abundantemente y nada garantiza que nuevas reformas no puedan ser “burladas” por los actores reales de la política.

- Es por ello que quisiera sugerir, que un enfoque puramente institucional de las reformas que promuevan eventualmente la gobernabilidad en el Ecuador (entendida ésta como eficacia y estabilidad racional-instrumental y normativa), deben ser consideradas sin dejar de lado el tema de la cultura cívica. El tratamiento de esta nos abre a otras dimensiones del problema que quiero resaltar a continuación:
- La pregunta que quiero formular en este punto es la siguiente: ¿De qué manera podría promoverse un tipo de ética cívica compatible con las formas republicanas democráticas e institucionales? Debo hacer la salvedad, que tal pregunta tiene sentido práctico en la medida en que aceptemos como supuesto que éstas son deseables en si y que, en algún sentido, son preferibles a las actualmente existentes. No hemos discutido aquí porque estas últimas deberían ser reemplazadas, pero parto de la base que existen suficientes evidencias de que ellas no son adecuadas a una buena atención del bien común, bajo las actuales condiciones y para los desafíos que enfrenta el Estado ecuatoriano (Verdesoto 1994). Tal discusión podría también emprenderse, pero, suponiendo que aceptáramos que el actual esta-

do de cosas es insatisfactorio, entonces es adecuado preguntarse por las vías de reforma factibles en esta esfera.

- Para hacer esto deberíamos considerar las formas que históricamente se han utilizado para realizar cambios en la cultura de las personas. La lista no es muy larga, pero en general, los procesos de transformación de este tipo han tendido dos vertientes principales: las reformas por la base, el estilo de la reforma protestante en Europa, o la vía vertical, en la cual un líder o un grupo de elite asume la tarea de imponer de manera relativamente autoritaria o carismática una nueva moral. La vía autoritaria puede hallarse ejemplificada en la transformación del cristianismo en religión oficial del imperio romano bajo Constantino, aunque llevó siglos que esta implantación desde arriba, se convirtiese en el sentido común del común de las gentes en Occidente. La vía carismática, puede ilustrarse en la fundación del judaísmo por Moisés y su posterior (y también paulatina) continuidad en la religión profética del Antiguo Testamento.
- Dicho en pocas palabras: un nuevo orden moral cívico se implanta, por cambios “populares” o por a acción de un líder o grupo de liderazgo que utiliza alternativamente formas despóticas o formas mesiánicas de conversión de los seguidores.
- En la segunda vía principal, la cuestión crucial es la del liderazgo, su naturaleza y sus medios, y al hablar de liderazgo, estamos hablando del problema paretiano de las elites. Quisiera plantear que una gobernabilidad consecuentemente moderna de la sociedad ecuatoriana, debe por fuerza poner a la orden del día el tema de la conducción y de los grupos que pueden aspirar a la conducción de la sociedad. Esto es válido sea que la vía escogida sea la despótica (la revolución desde arriba, al estilo de Constantino, de Pinochet o de Bismarck), o la carismática (al estilo de Moisés, Ghandi o Mandela). En efecto, es dudoso que cualquiera de estos transformadores hubiesen podido tener eficacia histórica en su empeño, sino hubiesen apoyado su acción en la preexistencia de grupos estratégicos capaces de dar soporte, continuidad e implementación a sus propuestas. Estos grupos debían estar de alguna manera “pre-socializados” en los valores constitutivos de la transformación a emprenderse. El líder solo, que va a

contracorriente de la mentalidad de todas las elites, corre el riesgo de transformarse en un “profeta desarmado” o a que al desaparecer de la escena política, su obra se derrumbe casi de inmediato. Tal es, por ejemplo, el destino de García Moreno en el Ecuador, o de Akhenaton en el Egipto faraónico.

- De esta forma, el liderazgo transformador debe afirmarse en elites estratégicas que hallen en su interés el sostener el proyecto de reforma “desde arriba”. De esta forma, por ejemplo, el pinochetismo es inconcebible sin los economistas neoliberales y un empresariado ya profundamente penetrado por sus ideas, sin un ejército hondamente identificado con su prusianismo político, y sin unos partidos de derecha identificados con el autoritarismo centralista del régimen. La institucionalización de la religión profética del Antiguo Testamento es difícil de imaginar sin la labor de escribas, levitas y rabinos capaces de dar sustentabilidad social y temporal al mensaje de los fundadores, y el proyecto de Constantino no hubiese podido “prender” sin la preexistencia de un clero y un episcopado cultos, de un estrato de funcionarios y de intelectuales ya cristianizados y que estaban listos a convertirse en la intelligentsia administrativa del tardo Imperio, etc.
- Por tanto, propongo que el tema de la reforma cultural de la política ecuatoriana debe plantearse en el terreno de las elites. El surgimiento de un liderazgo personal o grupal reformista puede ser contingente a muchos factores situacionales, es difícil predecir su aparición, pero lo que sí puede hacerse es preguntarse por estos factores habilitantes que acabo de ejemplificar. ¿Cuáles son y dónde están?, y si no existen ¿Cómo formar a las elites capaces de ser el soporte de una transformación del tipo que he esbozado?
- Tampoco es fácil entrar en el tratamiento de la “vía popular” de la reforma, puesto que ella, por definición escapa al control de las elites y factores de poder real existentes. Es posible preguntarse en cambio sino existen en el tejido social actual, fuerzas culturales, que pudiesen presionar desde abajo, como movimiento social de base, en pro de una institucionalización de valores alternativos a los actualmente hegemónicos. Esto solo puede clarificarse mediante una auscultación detenida de aquello “que

se agita y mueve” en los mundos simbólicos de la vida ciudadana o que aspira a ser tal.

- ¿Pueden en la actualidad discernirse actores o movimientos sociales, o, en su defecto elites que puedan constituirse en la columna vertebral articuladora de un proyecto de reforma cultural que pueda sostener las condiciones de una gobernabilidad “moderna”?
- Creo que no es claro que estos movimientos existan en la base. Los “nuevos movimientos sociales” han tendido a ser portadores de modos de acción y de reivindicaciones, que llegado el momento de su cristalización, han probado ser extremadamente vulnerables a las prácticas de clientelismo, del patrimonialismo y del corporativismo estamental. Da la impresión que estos movimientos son, por lo general, intentos por obtener cabida en el sistema de reparto y reciprocidades habitual. Entre las demandas más vigorosas y sentidas, es raro encontrar aquellas que definen una ciudadanía racional, que, como he tratado de mostrar, es la base moral de una gobernabilidad democrática ilustrada. La lucha por derechos, generalmente deriva en una lucha por privilegios o por el equivalente a otros tantos “fueros” particulares, mas no en la demanda de formas de gobierno estables, nómicas y universalistas⁶.
- Más posibilidades aparecen en el ámbito de las elites, pero tampoco la perspectiva es demasiado clara. Las elites burocráticas profesionales que se afianzaron a partir del proyecto del nacionalismo revolucionario de los años setenta, han funcionando más frecuentemente de acuerdo a una lógica patrimonialista y tradicional, buscando fortalecer posiciones estamentales, más que promoviendo la introducción de nuevas lógicas de funcionamiento estatal. En cambio, si es evidente que durante los años ochenta ha surgido una todavía pequeña, pero ya gravitante tecnocracia económica, que ha logrado una influencia importante en las decisiones públicas en los últimos ocho años⁷. Esta tecnocracia busca encuadrar su acción de acuerdo a crite-

6 Sobre la trayectoria y características de estos movimientos, ver, por ejemplo: Diego Iturralde (1995); Andrés Guerrero (1996).

7 La acción y presencia de este tipo de elites está bien ilustrada en Merilee Grindle y Francisco Thoumi (1993).

rios “científicos” y profesionales de corte moderno y ha logrado cierto control de las esferas de mando de la economía nacional (CONADE, Banco Central, Junta Monetaria, Ministerio de Finanzas, BEDE, etc.). Hay indicios que ella tiene su contraparte en ciertos núcleos homólogos en el sector privado, pero, sea como sea, estos grupos, sus prácticas y hábitos de acción y pensamiento, no han logrado, en conjunto subordinar a grandes áreas y actores más allá de sus campos inmediatos de acción. Lo que se ha producido es una especie de esquizofrenia burocrática, en la cual, los islotes de racionalidad administrativa deben llevar adelante su acción inmersos en un mar de actividad regida por principios antagónicos y contrapuestos. De esta forma, las mencionadas elites deben luchar en el aislamiento en contra de todas las demás, que continuamente las someten a un asedio destinado a quebrar la lógica de sus procedimientos. La única manera en que han logrado retener su poder es enquistándose trabajosamente en determinadas áreas circunscritas de decisión, para lo cual han contado con la poderosa ayuda de sus contrapartes internacionales alojadas en organismos multilaterales tales como el Banco Mundial, el FMI, el BID, etc.

- Esto nos puede llevar a la conclusión que se trata de “elites” enclave, en un doble sentido: que son fortalezas sitiadas dentro del país, y que buena parte de su capacidad de reproducción y de acción están sostenidas en actores foráneos y globales (Muller 1993).
- Existen otras elites o embriones de elites alternativas: los militares profesionales deben también ser considerados entre ellas. El desarrollo de la profesión militar en el país, en las décadas recientes, ha seguido un patrón fuertemente protegido de las ideologías y prácticas políticas civiles. La profesionalización militar ha sido posible gracias a una dosis de aislamiento e introversión institucional, que les ha permitido ponerse a salvo y depurarse gradualmente de las lógicas dominantes en el poder civil. Las Fuerzas Armadas ecuatorianas juegan un rol parecido al de las tecnocracias económicas, e indudablemente sienten la importancia de sus labores como difusoras y socializadoras de ideologías alternativas de la gobernabilidad⁸. Su carácter estrictamente burocrático y profesional, las hace relati-

8 Sobre el tema de las FFAA ecuatorianas ver, Fernando Bustamante (1994).

vamente inmunes a las tentaciones de la política “usual” imperante. Pero, al mismo tiempo, se hallan en una situación institucional, en que su gravitación formativa, se halla bloqueada por dos razones básicas: su aislamiento parcial, que es el precio de su autoprotección institucional, y, en segundo término, el imperativo político del civilismo electoral, que limita severamente sus posibilidades de proyectarse en la esfera pública, más allá de los ámbitos circunscritos que se les ha reservado.

- Ambas elites, la militar y la tecnocrática tienen un problema común: la dificultad que experimentan para encontrar canales adecuados para hacer que su lógica de acción específica encuentre contrapartes homólogas más allá de sus áreas funcionales de actividad. El vacío de contrapartes no solo limita su peso político, sino que dificulta la difusión de valores más allá de las esferas inmediatas de acción en las cuales se han refugiado. Para el grueso de la población, su “ethos” reviste la forma de una adaptación profesional idiosincrática y no el de un núcleo formativo de una moral pública alternativa. Por último, ellas, con o sin culpa, son identificadas y asociadas a posiciones político-ideológicas polarizadas: las elites militares con el nacionalismo centro-izquierdista y las tecnocráticas, con el neo-liberalismo y la ortodoxia económica pro-empresarial. Esto limita aún más sus audiencias posibles.
- Históricamente, las elites alternativas han encontrado la forma de ser desbloqueadas de posesiones de insularidad social, por la vía de una ruptura de liderazgo surgida con relativa independencia de ellas. Su capacidad de convertirse en eficaces portadoras de una hegemonía alternativa, ha dependido de una fuerza política ajena a ellas, que una vez afianzada, les ha dado el espacio estratégico, el poder y los medios para convertir en dominante a su lógica particular. El ejemplo de la reforma de Constantino es un caso que ilustra precisamente el punto: no fue el clero cristiano, ni las intelligentsias urbanas cristianizadas, las que tomaron el poder político, para desde ahí constituir su hegemonía cultural. Al contrario, fue un poder político, en principio ajeno a ellas, el que las tomó como herramienta de gobernabilidad, y a cambio de sus servicios al poder, les otorgó los medios para arraigar en el pueblo, su ethos y su mentalidad.

- Es preciso en este punto, y antes de terminar, hacer una aclaración: las dos elites que se han mencionado, no agotan, sin duda, las posibilidades de alternativas de conducción de procesos de cambio en la cultura cívica del Ecuador. Me he referido a ellas porque, entre las existentes, son a mi juicio, las dos que se hallan más estructuradas y desarrolladas a la fecha; es plausible que existan otras capaces de asumir tales tareas, pero discernirlas a estas alturas es más trabajoso. Por ejemplo, hay todo un estrato de sujetos asociados a organizaciones no gubernamentales, de cooperación técnica, capacitación y asociaciones voluntarias, en medio de los cuales se podría estar dando también un proceso de formación de elementos culturales que llegado el momento podrían cristalizar en propuestas alternativas de hábitos y lógicas de acción diferentes a las que he descrito como dominantes en la práctica. El tiempo nos dirá si tal potencialidad se materializa, o si no estamos en presencia de otra vía diferente de introducción de actores en las prácticas del *modus operandi* habitual.
- Ahora, deseo simplemente volver sobre el tema de las posibles maneras en que estas u otras elites republicanas modernas podrían llegar a incrementar su penetración ética en la cultura política de las gentes. He dicho que en la experiencia histórica, ha sido el poder de los liderazgos el que ha servido de caballo de Troya en las reformas “desde arriba”. Aunque no es factible anticipar todas las astucias por medio de las cuales la historia puede proveer este liderazgo político, hay dos dimensiones que pueden operar o estar ya operando en este plano.
- Por un lado, es preciso tomar nota del contexto globalizado en el cual la política ecuatoriana se desenvuelve (Ianni 1992). Los grupos y fuerzas de poder fáctico internacionales, pueden, hasta cierto grado ser un sustituto de los liderazgos internos necesarios para potenciar la acción de las elites alternativas. Su gravitación en el plano interior puede dar a estas una serie de recursos que no serían asequibles en un sistema político autónomo y con tendencias autárquicas. La gravitación de estos factores debe ser atentamente observada y calibrada, pues ellos penetran, condicionan y presionan por formas de gobernabilidad compatibles con la inserción del país en el sistema de acción internacional. La incapacidad del Ecuador para plegarse a estas tendencias y adecuar sus maneras de operar puede ir re-

sultando en crecientes costos sobre la sociedad, la economía y la política, lo cual puede generar fuertes incentivos de transformación y aumentar el poder de negociación interno de las elites alternativas, más allá de su número o de sus recursos endógenos. Estos circuitos internacionales pueden, además, proveer de una matriz organizativa, de un apoyo intelectual y de una retaguardia operacional a los grupos reformadores. En este caso, la idea de una reforma “desde arriba”, puede complementarse con la idea de una “reforma desde afuera”.

- Por último, existe la posibilidad de una transformación paradójica: que ciertos grupos arraigados en las prácticas tradicionales y en el ethos habitual de la política, puedan, de manera no anticipada, ser los que potencien e introduzcan elementos de cambio contrarios a sus propias lógicas consuetudinarias. En esto también existen numerosos antecedentes históricos. Ha ocurrido más de una vez que fuerzas “conservadoras” han producido importantes cambios como resultado de estrategias de poder, en un principio indiferentes o no interesadas en las reformas desencadenadas. Por ejemplo, es interesante notar que en la historia de la democracia europea, fueron a menudo partidos conservadores e incluso reaccionarios los que promovieron la expansión del voto a grupos obreros y campesinos. Tal actitud fue producto de tácticas dirigidas a romper empates de poder con facciones liberales y de conquistar mayorías electorales y políticas. Así ocurrió en Inglaterra, bajo Disraeli o en Alemania bajo Bismarck.
- Es concebible que fuerzas políticas cacicales y clientelares puedan verse impelidas a apoyarse en facciones modernizantes y racionalistas, como una manera de fortalecer sus posiciones en las disputas intercacicales y para consolidar su liderazgo situacional. De esta manera, ellas podrían ser involuntarios agentes de la creación de las propias condiciones de extinción del tipo de política en la cual medran y han medrado.
- Por cierto, que esta posibilidad estratégica es razonable y posible en función de condiciones coyunturales de la lucha política y del marco internacional del país. En otras partes del continente esto parece estar ocurriendo, véase por ejemplo la manera en que el populismo peronista es el que abre las puertas de la hegemonía a las facciones transnacionalizadas de la

tecnocracia económica, o como el caudillismo “alternativo” de Fujimori, hace otro tanto en el Perú, y de manera todavía más paradójal, como el MNR boliviano desmonta radicalmente el mismo tipo de política que el mismo había creado, abriendo espacios inéditos para tipos de conducción social y cívica hasta entonces marginales.

- Esta vía paradójal de la reforma, puede o no darse en el Ecuador, pero es preciso estar alertas ante sus síntomas y sus potenciales agentes deben estar preparados, de darse tal caso, a asumir las posibilidades que así se abren, al menos en ausencia de fenómenos de transformación cultural desde “la base”, que por el momento no parecen claramente perfilados.
- En todo caso, me parece que debe darse atenta consideración al hecho de que formas institucionalizadas, estables, racionales y universalistas de gestión pública solo parecen poder darse, si existen las condiciones ideológicas, valóricas y éticas que permitan a los sujetos asumirlas en su práctica cotidiana, y abstenerse de utilizarlas como coartadas para la reproducción indefinida de estilos de convivencia privada y cívica marcadas por una moralidad ajena a aquella arraigada en el corazón mismo del concepto de la democracia republicana moderna.

Bibliografía

- Becker, Howard. 1986. *Doing things Together*, Evanston, Illinois: Northwestern U. Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*, R. Nice (trans.), New York: Cambridge University Press.
- Bustamante, Fernando. 1994. *Las Fuerzas Armadas y el Problema de la Seguridad en la Década de los 90*, Quito: Foro de la Ciudadanía, Fundación Esquel.
- Colburn, Forrest. 1996. “El abismo entre los ecuatorianos y sus Partidos Políticos”, en *Cuadernos de Economía, INCAE-PROGRESEC*, No. 6.
- Echeverría, Julio. 1994. “Gobernabilidad y Crisis de los Partidos en el Ecuador”, *Nariz del Diablo*, No. 19, Quito.

- Franzé, Javier. 1994. "La Sociedad Civil Frente a la Crisis de la Política. Control y Desentendimiento", *Nueva Sociedad*, no. 134. Caracas.
- Grindle, Merilee y Thoumi, Francisco. 1993. "Muddling Towards Adjustment", en Richard Bates y Anne Drueger eds., *Political and Economic Interactions in Economic Policy Reform*. Oxford, Basil Blackwell.
- Guerrero, Andrés. 1996. "El Levantamiento Indígena de 1994, Discurso y Representación Política en el Ecuador", *Nueva Sociedad*, No. 142. Caracas.
- Ianni, Octavio. 1992. *A Sociedade Global*. Río de Janeiro: Civilizacao Brasileira.
- Iturralde, Diego. 1995. *Pueblos Indígenas y Democracia Nacional después de 1992*. La Paz: ILDIS.
- Manin, Bernard. 1992. "Metamorfosis de la Representación", en *¿Qué Queda de la Representación Política?*. Caracas: CLACSO-Nueva Sociedad.
- Maya, Milton y Schuldt, Jurgen. 1993. *Aproximación Cuantitativa a los Niveles de Corrupción Pública y Privada en el Ecuador*. Quito: CAAP.
- Muller, Robert. 1993. *O Nascimento de uma Civilizacao Global*. Sao Paulo: Aquariana.
- Sánchez- Parga, José. 1994. "Crítica de la Razón Corrupta", *Ecuador Debate*, No.33, Quito.
- Verdesoto, Luis. 1994. *Estado, Reforma Política y Constitucional*, Quito: Foro de la Ciudadanía, Fundación Esquel.
- Verdesoto, Luis y Ardaya Gloria. 1996. "De la Expectativa por la Nación a Una Nación sin Expectativas", en *Nueva Sociedad*, No. 142, Caracas.
- Verduga, César. 1994. "Gobernabilidad sin Gobierno: el Laberinto del 93", en *Ecuador Debate*, No. 31, Quito.