

Augusto Barrera, Nury Bermúdez, Fernando Bustamante, Carlos de la Torre
Carlos Larrea, Julio Oleas, René Vallejo, Alison Vásconez

Foro sobre la democracia, el bienestar y el crecimiento económico



Índice

Introducción	
Reflexionando para el acuerdo	7
<i>Ludwig Güendel</i>	
Exclusión social y crecimiento económico en Ecuador, 1990-2004	17
<i>Julio Oleas</i>	
Política fiscal, equidad y bienestar	53
<i>Alison Vásquez</i>	
Desnutrición, etnicidad y pobreza en el Ecuador y el Área Andina	91
<i>Carlos Larrea</i>	
Pobreza, desigualdad y cultura política	113
<i>Fernando Bustamante</i>	
Política pública local, niveles de gobierno y ciudadanía	137
<i>René Vallejo Aguirre y Nury Bermúdez</i>	
Los legados de la democratización de los años cuarenta en la democracia actual	157
<i>Carlos de la Torre</i>	
Enfoque, contexto y lecciones del diálogo por la unidad y el desarrollo (Ecuador 2003)	175
<i>Augusto Barrera</i>	

Pobreza, desigualdad y cultura política

Fernando Bustamante*

Introducción

A partir de los procesos de transición democrática que han caracterizado a la mayor parte de las naciones latinoamericanas en los últimos veinte años, se ha abierto un agudo debate sobre el impacto de la pobreza para las posibilidades reales de la consolidación de este tipo de régimen político en la región (Filgueira 1996, O'Donnell 1999, Mainwaring 1996, Przeworski 1996).

En efecto, los procesos de construcción democrática en el continente se han dado en un contexto que la teoría política clásica y los modelos de conducta colectiva predominantes hasta la década de los años setenta, hubiesen considerado extremadamente desfavorables a la estabilidad y con mayor razón aún para la institucionalización de sistemas basados en la responsabilidad de las autoridades para con la población votante.

La mayor parte de las transiciones mencionadas, se realizaron simultáneamente a procesos de política económica que debieron desmontar los estados populistas o los incipientes y peculiares “estados del bienestar periféricos” que, mal que mal, la etapa anterior habían dejado como herencia. Adicionalmente, muchos países debieron realizar este desmontaje en medio de severas restricciones económicas y en medio de coyunturas de recesión o bajo crecimiento que implicaron fuertes pérdidas para las capas más pobres de la población y para importantes segmentos de la clase media (Altimir 1999, Llorente 1999: 17-22, Meller 1992-1993:15).

En suma, las transiciones debieron reducir las prestaciones estatales para los más pobres, mientras que la situación económica, aumentaba la cantidad de estos pobres y la gravedad de la pobreza que estos sufrían. Concomitantemente y vinculado a lo anterior, la desigualdad experimentó un empeoramiento en casi todos los países y la reducción de esta desigualdad, cuando en los años noventa se retomó la senda del crecimiento, fue inferior al crecimiento previo de las diferencias de ingreso (Altimir 1999). No sólo que los niveles de pobreza aumentaron, sino que la resiliencia de ésta parece haber llegado a nuevos niveles.

De esta manera, las nuevas sociedades democráticas se vieron enfrentadas a una situación en la que debían hacer esfuerzo cada vez más vigorosos de crecimiento para conseguir efectos redistributivos marginales decrecientes (Altimir 1999).

Con mayor pobreza y mayor desigualdad, hubiese sido del caso esperar un proporcional aumento la rebeldía social y de la inestabilidad política¹. En efecto, los nuevos estados democráticos no podían, -en

* Profesor de la USFQ y Profesor invitado de Flacso.

1 En la teoría clásica de la movilización colectiva, la frustración o descontento no solamente surge de un aumento de la pobreza, sino de una insatisfacción de expectativas de mejoría de la situación personal o grupal. La frustración no sólo es resultado del empeoramiento de la situación del sujeto frente a valores o expectativas habituales, sino que puede resultar de un estancamiento relativo de las recompensas frente a un horizonte de expectativas que avanza más rápido que las satisfacciones recibidas. El aumento de

razón de su naturaleza y de las condiciones de su propio origen-, utilizar las herramientas represivas que las dictaduras del periodo precedente habían hecho tristemente famosas. Las emergentes democracias parecían haberse encontrado con el peor de los mundos posibles: menor capacidad represiva, necesidad de buscar consensos sociales para asegurar su estabilidad, mayor pobreza, mayor desigualdad, menor crecimiento, un contexto neoeconómico hostil a las políticas del estado del bienestar, una generalizada crisis fiscal que ponía serias restricciones a cualquier posibilidad de “comprar” la paz social por medio del aumento del gasto y de las prestaciones asistencialistas o de los subsidios a la capas más pobres y la avasalladora hegemonía de las políticas basadas en el llamado “Consenso de Washington”², que rompían con décadas de un sentido común político y que prohibían cumplir las represadas expectativas de amplias capas pobres que ya habían pagado altos costos distributivos en el curso de las experiencias dictatoriales y autoritarias precedentes.

De hecho, estas últimas expectativas podían resultar el golpe de gracias a las perspectivas de una consolidación de la democracia en los países de recientemente reconquistada democracia representativa. No sólo que las democracias tenían menos medios que nunca para hacer frente a estas aspiraciones larga y duramente postergadas, sino que esta penuria de medios se daba contra el trasfondo de grandes y difusas esperanzas de parte de las poblaciones. Después de todo, para amplias capas de la población, la democracia tenía la ventaja- si es que alguna ventaja tenía- de constituir un espacio político en el que se podían tener algunas expectativas de que las propias aspiraciones podrían hallar eco y razonables posibilidades de satisfacción, por parcial que ésta fuese.

En cierta forma, las nuevas democracias se enfrentaban a lo que Ted Gurr había bautizado como una situación de “frustración progresiva” (Gurr 1970). En ella, se produce simultáneamente un aumento del nivel esperado de valores o esperanzas, y una reducción absoluta del grado de satisfacción de los deseos.

En tales situaciones, la teoría esperaba un claro aumento de la acción de protesta colectiva y de la inestabilidad política. Tal perspectiva implicaría, en definitiva, una prognosis pesimista para los regimenes representativos aquejados de la mencionada y masiva “frustración progresiva”.

Ahora bien, la evidencia de los últimos quince años, permite dudar que exista una correlación estricta entre pobreza y desigualdad, por un lado, e inestabilidad democrática por otro. En primer término, a pesar de que ha habido países en donde los sistemas políticos han pasado por fuertes tensiones y por cambios de gobierno irregulares, puede sostenerse que:

- El grado de inestabilidad en conjunto no ha sido sustancialmente mayor que en otros periodos.
- Que ha afectado desigualmente a la región: hay naciones en donde las instituciones democráticas han tenido serias dificultades (Perú, Ecuador, Venezuela, Argentina), y otras en donde los procesos de consolidación han proseguido exitosamente (Brasil, Chile, Uruguay, Centroamérica).

la desigualdad sería un caso de este segundo tipo: aunque la persona puede estar mejor que lo que estaba en el pasado, en realidad retrocede frente al nivel de satisfacción de quienes están mejor o de quienes mejoran su situación más rápidamente. El aumento de la desigualdad deriva de esta forma en una especie de inmiseración relativa, al menos siempre y cuando el estándar de los más acomodados sea visto como asequible en potencia y normativamente (un estándar al que es legítimo aspirar). Cabe, sin embargo, acotar que la investigación empírica no ha hallado evidencia sólida que la comparación “envidiosa” respecto a los más ricos sea un gatillo importante del descontento, siempre y cuando el más pobre sienta que su situación ha mejorado en el periodo intertemporal anterior, y aunque haya mejorado menos que lo que ha mejorado la situación de los más ricos. En otras palabras el pobre se compara consigo mismo en el pasado (hace comparaciones intertemporales autoreferentes y longitudinales) y no con otros más afortunados en el presente o con la evolución comparada de las retribuciones propias con las de otros. En suma: no parece ser cierto que los pobres son envidiosos, respecto a lo más afortunados, siempre y cuando la propia situación vaya mejorando. En todo caso, la teoría clásica asume que el aumento de la desigualdad debería tener el mismo efecto frustrante/agresivo que el aumento absoluto de la pobreza y asume que, aunque la pobreza no aumente (o incluso disminuya), la rebeldía se producirá si la desigualdad aumenta, incluso con niveles absolutos descendentes de pobreza.

2 Para una buena discusión del Consenso de Washington sus efectos y las contradicciones políticas de su aplicación ver Rodrik (1999); Naím (1999); Onis y Senses (2005: 263).

- No es posible establecer un vínculo directo y estricto que permita demostrar que los países donde ha habido mayor pobreza o desigualdad hayan sido aquellos con mayor inestabilidad política. En otras palabras, no es posible establecer una correlación importante entre “frustración progresiva” y desestabilización democrática y;
- En los casos en los cuales ha habido menor éxito en la consolidación democrática, es problemático sostener que la causa de estas dificultades haya estado ligada directamente (e incluso indirectamente) a estallidos de protesta o de resentimiento por parte de los pobres a causa de su pobreza o de la desigualdad o, a intentos colectivos por establecer políticas alternativas de tipo redistributivo.

Sólo por citar un ejemplo: es difícil ligar la caída de presidentes como Gutiérrez o Bucaram, en el Ecuador, a una coyuntura de aumento agudo de la pobreza o a al impacto de efectos redistributivos regresivos agudos. Por el contrario, en ambos casos, la desestabilización se produce en momentos de relativa estabilidad y crecimiento económico, y en momentos en que la pobreza no crece o, incluso, se halla en retroceso (como es el caso de la caída del Presidente Gutiérrez). De cierta forma, puede decirse, que la experiencia post-transición estaría sugiriendo que otros factores, algunos de ellos, de tipo circunscritamente políticos, o incluso culturales (la caída del Presidente Sánchez de Lozada en Bolivia podría ser uno de estos casos) parecen tener un rango explicativo no despreciable en muchos casos de conflicto e inestabilidad.

En otras palabras, y simplificando el argumento: la teoría estándar del comportamiento colectivo, hubiese podido predecir una correlación lineal entre pobreza/desigualdad-frustración- rebelión-inestabilidad democrática. Tales predicciones no han sido sostenidas suficientemente en la práctica. Es verdad, e innegable que en algunos casos (la Argentina de De la Rúa y del “corralito”) esta teoría parece haber sido adecuada, pero, en muchos otros ello no ha sido así: ha habido más pobreza y más desigualdad, sin que ello necesariamente se hubiese visto traducido en insurrecciones u otras formas de rebeldía, y, en muchas ocasiones ha habido desestabilización sin que ella pueda ser referida causalmente a una variación previa significativa del descontento social por razones económicas.

Es esta aparente anomalía la que hay que explicar. El resto de este artículo tiene como propósito abordar esta cuestión: ¿por qué los pobres no se rebelan? Y ¿por qué no se rebelan cuando, en principio deberían tener todas las razones del mundo para hacerlo?

Sin embargo, existe otra pregunta adicional que es importante también tener en mente: ¿por qué las elites económicas y sociales no actúan consistentemente con el temor racional de que si no hacen algo por reducir la desigualdad y los niveles de pobreza absoluta, esta negligencia pudiese eventualmente repercutir en sus probabilidades de mantener su poder y su situación preeminente? En efecto, no solamente es un misterio la quietud de los pobres, sino que también es un enigma el sosiego de los ricos³.

Si asumimos que los ricos pueden tener mucho que temer de la sublevación de los pobres, sería razonable que los primeros nombrados estuviesen racionalmente interesados en prevenir esto, sacrificando algo en el presente a cambio de mayor tranquilidad futura.

3 Por cierto que no se desea afirmar que los pobres están por completo “inertes” y que no existen movimientos de acción colectiva de los pobres o contra la pobreza. Lo que se quiere sostener es que estos movimientos son bastante menos intensos y anti-sistémicos que lo que una teoría basada en supuestos sobre la frustración relativa y las expectativas racionales traicionadas por la democracia; permitirían esperar. Por otra parte es preciso, no confundir la acción colectiva que emprenden los pobres en torno y en relación a otras reivindicaciones contingentes o a otros motivos en que muchos pobres pueden estar interesados, con movimientos que los pobres emprenden debido a que son pobres y teniendo como objetivo central reparar las condiciones que reproducen su pobreza. Por ejemplo, muchos indígenas son pobres, pero ello no hace que las movilizaciones destinadas a reclamar derechos colectivos de naturaleza étnica, sean movilizaciones contra la pobreza o tengan en la pobreza su raíz: en tal caso, ocurre que muchos pobres se movilizan contra la discriminación étnica, lo cual no implica que la pobreza sea la causa y la motivación central de dichas acciones (al menos no central y predominantemente).

Después de todo, la experiencia de las naciones social demócratas europeas tiene mucho de estrategia lúcida de los afortunados que se anticipan a las potencialidades revolucionarias del descontento, creando una red de protección y un sistema de solidaridad social estatizada y universalizada a cambio del compromiso de los menos afortunados para mantenerse leales al sistema (el “gambito bismarckiano”)⁴.

¿Por qué un compromiso de este tipo (aparte de la tupida retórica que se elabora en este sentido) parece imposible de construir en países como el Ecuador? O bien, los ricos no toman en serio las amenazas de los sociólogos sobre lo que podría ocurrir como efecto de la frustración de los pobres, o bien, hay algo que impide que actúen sobre el miedo que estas profecías estarían provocándoles. Esta misteriosa inacción, esta serena confianza en que basta con más guardias privados residenciales para garantizar su futuro, parece también algo que requiere ulteriores explicaciones.

En este artículo, sin embargo, se discutirá el tema desde la perspectiva exclusiva del caso ecuatoriano. Desbordadas las posibilidades de un texto de esta dimensión el referirse al conjunto de la región o intentar una visión de varios casos nacionales. En suma, nos preguntaremos por las razones por las que, en el Ecuador, una seria desigualdad social y niveles de pobreza comparativamente muy altos, no se han traducido en acción colectiva de los pobres para capturar poder político autónomo y para imponer sus preferencias.

Asumiremos que la inestabilidad que las instituciones democráticas ecuatorianas han sufrido en la última década, no es resultado de la frustración de los pobres con el sistema de distribución de la riqueza, y que tiene otras causas más vinculadas a las disfunciones del sistema político y a la debilidad de las instituciones republicanas y del imperio del estado de derecho (Bustamante 2004, Bustamante 2001).

Explicaciones alternativas

En el intento de comprender las razones de la acción o inacción de un grupo social frente a condiciones presuntamente indeseables, podemos tomar varias perspectivas. En párrafos anteriores se ha insinuado que las teorías convencionales de la conducta colectiva, y en especial las de tipo psico-social, como las de Smelser (1962), Gurr (1970), Blumer (1946), entre muchos otros, no parecen tener mucha capacidad predictiva de las conductas políticas de los pobres en otros contextos.

Como alternativas podríamos citar dos enfoques o familias de enfoques principales: un primer grupo se concentra en estudiar las condiciones estratégicas, en las que se halla el agente e intenta mostrar sus acciones como fruto de su cálculo racional frente a un conjunto de restricciones al logro de sus objetivos. En otros términos, se trata de demostrar que la conducta de los agentes está determinada por condiciones estructurales y estructurantes que definen un ámbito finito de opciones. Un ejemplo de este tipo de orientaciones sería el enfoque de “acción racional” al estilo de Mancur Olson (1992 capítulo I). Otro modelo de esta “familia” sería la teoría de “movilización de recursos” al estilo de Oberschall (1993), McCarthy y Zald (1977: 1212-1241) o Tilly (1976).

En estas últimas explicaciones, las movilizaciones o acciones colectivas dependen de la presencia y acción de organizadores y “empresarios morales” dotados de específicas capacidades para articular el descontento. Pero, en la teoría de movilización de recursos, no es el descontento la variable crucial que define la presencia de acción colectiva, sino que las capacidades de las elites alternativas para articular un nivel basal indiferente de frustración. Lo decisivo, en esta perspectiva, es la relación entre los recursos y capacidad de usarlos de las autoridades y los recursos y capacidad de movilizarlos de parte de los grupos contestatarios, y no los niveles variables de descontento de la población.

4 Sobre la lógica del sistema bismarckiano de seguridad social, ver: Taylor (1955:203).

Sin recursos organizacionales, simbólicos y materiales, y sin la capacidad de articularlos coherentemente (o sean sin recursos + organización), el descontento queda totalmente imposibilitado de manifestarse, independientemente de cual sea su nivel. Es más, si hemos de seguir a Jon Elster (1995, capítulo I), este descontento puede apagarse, precisamente porque no puede manifestarse, como resultado del fenómeno de la “reestructuración adaptativa de preferencias” (Elster 1995, capítulo II).

Esta estrategia explicativa ha sido, sin duda poderosa, a pesar de sus limitaciones y que puede fácilmente terminar en una forma de “elitismo revolucionario” al enfatizar en exceso el papel de las minorías activistas en el desencadenamiento de los movimientos colectivos.

Sin embargo, existen otras posibilidades, entre ellas es dable mencionar aquella que orientará a este artículo. En esta segunda opción (o tercera, si incluimos a la tradición de la “acción racional” aparte de las de la escuela de la “movilización de recursos”, lo cual es legítimo), en cierta manera volvemos sobre la teoría “clásica” y retomamos el análisis de sus componentes.

Como se ha mencionado, en esta teoría, es crucial entender la magnitud y naturaleza del agravio para así poder entender las motivaciones de que puede tener el agente para “actuar”. Aquí el elemento central es precisamente la motivación y es posible ahondar aún más en ella. Es posible sostener que las limitaciones de la teoría de la conducta colectiva para entender la no conducta o la conducta política aparentemente “irracional” de pobres y ricos surja, no solamente de una inadecuada teoría sobre el papel de la motivación como elemento desencadenante de la conducta, sino que también (o en vez) sea resultado de una teoría ingenua de la motivación que *supone* las motivaciones, que típicamente un agente situado en la situación del pobre, debería tener según la imputación del observador mejor alimentado.

Dicho de otra forma, el problema podría no ser que los pobres no actúen racionalmente al no sublevarse (a esta misma afirmación podrían sumarse los partidarios de alguna variante de la teoría marxista de la “conciencia de clase”)⁵, sino que la conducta de los agentes “parece” irracional porque en realidad no se ha especificado adecuadamente cuales son los objetivos del pobre (o de los ricos, según sea el caso). Si en efecto, el problema es que los pobres persiguen objetivos diferentes a aquellos imputados, la cuestión de la irracionalidad debería reabrirse y considerar la posibilidad, que la acción efectiva de las partes sea inteligible en virtud de un conjunto de preferencias o deseos, necesidades o apetitos diferentes a aquellas que se ha supuesto que actores, como los pobres deberían tener en circunstancias como aquellas por las que éstos atraviesan (ajustes, desigualdad, pobreza, frustración)⁶.

Podría perfectamente ser el caso que la teoría de la frustración/agresión no haya en realidad sido puesta a prueba, puesto que lo que frustra o no frustra es diferente a aquello que pensábamos que frustraba. Si las metas de las personas no son exógenamente dadas, entonces debemos volver a plantearnos qué es lo que, en efecto, quieren los pobres, y sobre esta base pasar a juzgar de la adecuación de intentos explicativos como los de Gurr o los de su escuela (Gurr 1970).

Pero, ahora bien, si hemos de volver sobre los objetos del deseo del pobre, suspendiendo por un momento, cualquier supuesto sobre el contenido de ese deseo, ello implica adentrarnos en un mundo interno, mental que es preciso “desempaquetar” a fin de lograr nuestro objetivo. En este mundo, por cierto, encontraremos contenidos de muy variada índole o naturaleza. Entre éstos hay cuatro que se destacan

5 Este enfoque tiene tal vez una formulación clásica en Lukacs (1975).

6 A veces se ha intentado resolver la recalcitrante resistencia de los pobres a desear lo que se les imputa como deseos racionales, por la vía del recurso a alguna noción de “alienación”: los pobres han sido o están siendo sometidos a un adoctrinamiento publicitario destinado a llevarlos a internalizar deseos que no deberían (de acuerdo a alguna idea imputada de lo que sería racional que desearan) querer poseer o disfrutar. En este caso, se vuelve sobre la idea que la condición del pobre es de tal naturaleza que le impide acceder a una plena posesión de la racionalidad, lo que lo deja inerme frente a las “tentaciones” del sistema publicitario. En una versión más “liberal”, el pobre no desea racionalmente porque la pobreza y sus determinantes lo pone en una situación que bloquea o impide que observe lúcidamente la naturaleza de los deseos racionales que deberían tener. La pobreza es pues un lente opaco, que bloquea la luminosidad del saber accesible a sus víctimas.

por su relevancia: valores que establecen la jerarquía de lo “bueno” (correcto, adecuado, valioso, ético, justificable); valores que definen lo “deseable” (codiciable, ansiado, ambicionable, querible, anhelado, apetecible, etc.); valores que definen la naturaleza del mundo y que establecen los marcos de lo posible, de lo existente (el mundo de lo “cognoscible”) o de la positividad de las cosas y de los seres; y, por último valores realizativos que definen el o los saberes pragmáticos que apuntan a “cómo se hacen las cosas”, a las estructuras de pericia aceptables y a los valores interpersonales de lo que es ínter subjetivamente “prudente”: las estructuras “dadas pro sentadas” del recto proceder en la praxis.

Todos estos valores o sub-mundos valóricos (existen otros, pero son menos relevantes para los propósitos de este trabajo) definen estándares evaluativos sobre ámbitos específicos de la acción humana, definen un “como deben ser o hacerse las cosas”. Sin embargo, estos “deberes ser” pueden ser vistos como teniendo una dimensión teleológica: o sea, constituyen estados o situaciones a ser logradas o alcanzadas. Por cierto, estas “metas”, o estos valores en tanto metas, están revestidas del halo del deseo. Las personas no sólo desean lo placentero, sino que pueden orientar su deseo hacia estados deseables en tanto cumplen con ser parámetros imperativos de lo “bueno”, de lo “correcto”, de lo “adecuado”, de lo “normal” o de lo “natural” (las cosas como son o deben ser al margen de si es agradable, que así sean).

Existe, sin embargo, otra división o línea de fractura que es preciso tener en cuenta a la hora de evaluar los contenidos del deseo⁷ Se trata de la división decisiva entre la conciencia discursiva y la conciencia práctica. La primera se refiere a los “relatos” que permiten a los sujetos “rendir cuenta” (ante sí, en el fuero interno de la conciencia privada, o ante los demás: ante “la opinión pública” relevante) respecto a los fundamentos de sus acciones. Como tal, está marcada por las necesidades de relación con un “público” frente al cual se rinde cuentas (se es *accountable*) y por tanto, debe entenderse como un esfuerzo por decir lo correcto, tal como éste se define y cristaliza situacionalmente en los diálogos que la persona establece (con su “yo ideal”, con el encuestador, con el funcionario, con el antropólogo, con sus pares, con sus subordinados, etc.).

Este mundo de la conciencia discursiva, abarca (aunque no se reduce) a las ideologías, que las personas pueden articular de manera más o menos sistemática, aunque en realidad, muy pocas personas tienen una “ideología”, en el sentido de un cuerpo articulado de creencias sobre el mundo y sobre el propio sujeto. La enorme mayoría de las personas lo que tienen es “discursos” más o menos oportunistas y recursos reflexivos a los que echan mano cuando deben (son emplazadas, se les requiere, pide, solicita, invita, exige, suplica, demanda, interroga, etc.) “dar cuenta” de si o de sus creencias respecto a algún contenido discursivamente posicionable en el mundo.

En realidad, las personas no tienen una ideología, sin que produzcan relatos, que un observador puede sistematizar como ideológicos. Estos relatos son producidos en el contacto, encuentro o diálogo con el alter y están determinados por las condiciones situadas en las que se produce este encuentro. Lo que las personas poseen son recursos, saberes, destrezas, pericias y rutinas simbólicas validadas que ponen en juego, ante la necesidad o requerimiento de “dar cuenta” al alter, respeto a algún asunto, tema, cuestión, tópico, contenido u objeto de la conciencia.

7 Aquí se usa el término “deseo” como equivalente a cualquier objeto o situación que se desea que sea el caso en algún momento. No se refiere exclusivamente, ni se reduce al “deseo” en tanto búsqueda pulsional del placer. Se puede desear estado de cosas que no producen placer como tales, pero satisfacen criterios de justicia, de bien, de adecuación o de normalidad, etc. No deben confundirse dos situaciones muy diferentes y de diferente implicancia: la obtención de objetos que producen placer, del placer que produce el logro de situaciones que son buscadas por razones ajenas al placer que producen. Puede ser placentero que impere la justicia (tal como el sujeto la concibe y entiende), pero la justicia no se busca porque produce placer, aunque pueda producir placer que ella impere. En este caso, el placer es una consecuencia bienvenida, pero no decisiva a la hora de definir la conducta teleológicamente orientada. Lo que produce placer no es la situación justa como tal, sino que ella ha satisfecho un anhelo, pero este anhelo no es de placer, sino de justicia.

Estas destrezas y capacidades son puestas en acción desde “posiciones”, que definen las condiciones, en las cuales las personas van a ejercer sus destrezas discursivas. A un conjunto determinado de recursos discursivos, corresponden producciones diferentes, según donde se situó el sujeto en el campo de interacción, en qué “posición social”⁸ se encuentra para tomar la palabra o hablar.

Por tanto, la ideología no tiene un carácter esencial y ontológicamente autocontenido. La ideología es, simplemente, un haz o conjunto de “producciones” situacionalmente generadas y que son función de los recursos y destrezas del sujeto parlante y de su posicionamiento en la red de prácticas discursivas en las que se sitúa al momento de producir su discurso.

Es muy importante entender, que la ideología o la conciencia discursiva no son la revelación de algo escondido y ya poseído, algo que-ya-estaba-ahí desde un principio y que la interlocución no hace sino manifestar. Por el contrario, es la interlocución la que fuerza a los agentes a elaborar y producir entonces-y-allí las locuciones que constituyen el discurso.

Pero la conciencia discursiva (y con ella la “ideología” o las “ideologías”) no es el único nivel o instancia de la subjetividad. Debe considerarse la instancia de la “conciencia práctica” o “conciencia realizativa”. En este horizonte nos referimos al conjunto de saberes, destrezas, hábitos y procedimientos (incluidas las técnicas interpersonales y manipulativas) que permiten a las personas realizar sus conductas sociales y materiales.

La conciencia práctica es materia de una ciencia reconstructiva, así como la conciencia discursiva es objeto de una ciencia del diálogo. En este caso se trata de saber cómo es que la gente logra producir lo que produce, como hace lo que hace y que necesita saber y saber hacer, para poder conseguir desenvolverse adecuadamente en la vida práctica.

Por ejemplo, pertenece a la conciencia práctica todo saber que utilizamos para hablar (como el personaje de Moliere que “sabía” hablar en prosa, aunque nunca hubiese estudiado retórica o gramática) o para producir nuestra vida material, o para mantener la armonía en el trato (las “estrategias” estudiadas por Goffman para producir la sociabilidad cotidiana) (Goffman 1971).

Todas estas destrezas, tácticas, maniobras etc. están asentadas en conocimientos, supuestos, axiomas no cuestionados y nociones intuitivas que permiten el desempeño de los sujetos aunque éstos no sean capaces (casi nunca durante el desempeño, y pocas veces después o antes del desempeño) de pronunciar o saber que es lo que están haciendo. Ser trata pues, de “esa sabia ignorancia de la práctica” a la que hacía referencia Bourdieu (1977) y que Cortázar revelaba ironizando en sus “Historias de Cronopios y Famas”⁹.

La conciencia práctica puede ser reconstruida, pero esto es una tarea que sólo puede realizarlo el sujeto u otros sujetos por la vía de una escapada del curso de la acción práctica, y por tanto que tiene lugar fuera de ella, en otro plano o esfera que aparece como extraña y diferenciada, de la sabiduría que se pone en juego al realizar la actividad. Es más, la propia conciencia discursiva tiene su conciencia práctica, que está ligada a los procedimientos que utilizamos para producir el discurso al que nos vemos forzados, emplazados, conminados, requeridos, exigidos en el curso de nuestra interacción con los alteres.

La conciencia práctica es eficaz y eficiente, pero no se sabe a sí misma sino fuera de ella misma, mientras que la conciencia discursiva no es eficaz ni eficiente, pero adquiere algún saber de sí misma: es una instancia de reflexividad que permite el monitoreo auto-referente de la acción, pero no permite la acción misma.

De esta manera, hemos trazado el campo de aquello que debemos investigar si hemos de estudiar el componente motivacional de la acción de los sujetos, y en este caso de los pobres putativamente agraviados.

8 Se usa aquí el término en el mismo sentido que lo introduce Giddens (1984: 83-92).

9 Cortázar (2002), ver “Instrucciones para subir una escalera”.

Antes de proseguir, cabe hacer una precisión o advertencia. Se ha señalado que la reconsideración de los objetivos de los agentes, puede rescatar la teoría de la frustración/agresión, en la medida en que podría llevar al descubrimiento de que las frustraciones imputadas a los pobres no son tales. En otras palabras, la teoría no se vería falsificada si resultase que, la teóricamente escandalosa inacción de los pobres, fuese el resultado de que – en realidad- no hay frustración. Tal cosa sería el caso, si pudiese determinar que las satisfacciones, que los pobres buscan maximizar, no son aquellas que el análisis de la teoría de la conducta colectiva esperaba a priori.

Si lo que el sistema económico post-transición niega a los pobres son bienes y disfrutes que no resultan prioritarios o de gran importancia para los pobres, en condiciones que no obstaculiza el logro de otros bienes y satisfacciones que ellos (los pobres) sí valoran prioritariamente; entonces, la inacción de los pobres dejaría de ser una objeción a la teoría clásica de la movilización social. Simplemente no se estaría cumpliendo un supuesto contingente de la teoría: el hecho de que existe frustración relativa.

La teoría todavía podría ser cierta, sólo que la privación de los pobres no es de aquel tipo de privación que puede ser generadora de frustración, porque se trata de la falta de acceso a valores o expectativas de relativa menor importancia, frente a otras (a especificar). Un ejemplo podría citarse en este punto: en una investigación todavía inédita que el autor realiza, se ha podido determinar que para una apabullante mayoría de personas en el Ecuador, la corrupción es un problema enormemente difundido. La sociedad ecuatoriana es percibida como enormemente corrupta por sus miembros. La teoría de la frustración/agresión predeciría, que ante esto deberíamos esperar una fuerte acción colectiva destinada a enmendar este agravio. Y, de hecho, en el discurso público podemos constatar una enorme producción retórica en torno a este fenómeno: la ubicuidad de la corrupción constituye una frustración para la enorme mayoría que considera que este es un mal que no debe aceptarse.

Sin embargo, y contrariamente a lo que podríamos esperar, la acción ciudadana en contra de la corrupción es débil y no se generan grandes movimientos de masas o movimientos cívicos para combatirla, salvo tal vez de manera esporádica y discontinua (y mezcladas con otras causas). Una investigación ulterior revela una posible causa de este desfase o “tijera”, entre la percepción de una alta e “inaceptable” corrupción, y una baja acción y malestar efectivamente y conductualmente expresados por los sujetos: cuando se preguntan éstos sobre cuáles son a su juicio los problemas más *importantes* del Ecuador, nos encontramos con que menos de un 10% de los entrevistados califican a la corrupción como el problema más significativo que enfrenta el país. Las personas ven como mucho más trascendentales temas tales como la pobreza, el desempleo, la inseguridad y la delincuencia, el alto costo de la vida o la baja calidad o accesibilidad de los servicios públicos básicos.

En otras palabras, la corrupción es reconocida como un problema realmente existente (y en alto grado), pero no es vista como un tema suficientemente importante, apremiante o prioritario como para tomar un lugar central en las quejas o en las preocupaciones cotidianas de las personas: la corrupción es mala, es condenable, es ubicua y frecuente, pero no es muy importante. Para ponerlo en términos del enfoque frustración/agresión: la percepción que la corrupción es generalizada no genera motivación a la acción colectiva porque más allá de este reconocimiento, el contenido de la percepción no es muy relevante en la estructura de prioridades (deseos) de las personas. Las personas desearían que no exista corrupción, pero el hecho de que exista no es demasiado frustrante: se puede vivir con ella mucho más de lo que se puede vivir con otros tipos de problemas.

Antes de terminar esta sección es preciso hacer otra precisión: el análisis de las estructuras motivacionales y preceptuales, puede tener también implicancias desde la perspectiva de un enfoque de la acción racional de tipo económico. En efecto, desde tal perspectiva también representa un reto teórico entender porque un grupo de personas (los pobres) pueden abstenerse de actuar colectivamente de manera a maximizar su bienestar en el largo plazo.

Sin embargo, como ya lo han mostrado Olson (1992, capítulo III y IV) o Przeworsky (1987), se puede comprender el fracaso de la acción colectiva para el cambio, como resultado de la explicable paradoja que es posible que un grupo desee un bien público, y, al mismo tiempo, no haga nada para procurárselo. Tal posibilidad es a la vez racional e ineficiente. La posibilidad de jugar racionalmente a ser el “zángano”, explica como los interesados en un bien público terminan por no hacer lo suficiente para obtener las cantidades adecuadas de dicho bien.

El cambio social que tiene como efecto una mejor distribución del ingreso o la reducción de los niveles absolutos de pobreza puede ser visto como un caso de “bien público” que todos desean (o podrían desear), pero para cuya consecución nadie invierte lo suficiente ante la tentación de ser el beneficiario sin pagar costos o –inversamente- ante el temor de ser el chivo expiatorio: el que paga todos los costos y no se beneficia, pero permitiendo a otros recoger tales beneficios o ganancias.

Desde la perspectiva de acción racional, en definitiva, el problema debe ser visto como una cuestión de cómo conseguir compensar los riesgos del aporte al logro del bien público con ventajas o recompensas que dependan del aporte individual a la consecución del bien público. Pero la procuración, administración y adjudicación de estos incentivos individualizables van a depender, en última instancia, de alguna instancia organizativa que sea capaz de realizar estas tareas.

La teoría de la decisión o de la acción racional no tiene problemas con la “ausencia” de la movilización en pro de un bien público o de una causa grupal. Simplemente la explica por la paradoja racional que hemos mencionado antes: la posibilidad racional y comprensible de que se pueda desear algo, pero no desear hacer el esfuerzo necesario para conseguirlo si se piensa que otros lo pueden hacer por uno, o que otros pueden llevarse toda la recompensa y uno sólo los costos.

Sin embargo, también es posible que un análisis de las metas y de la estructura de preferencias, como tal, pueda tener impacto en un enfoque de este tipo. En la tradición olsoniana se “supone” que un bien público en efecto lo es. Se trata de un supuesto análogo al del *homo economicus*: se asume que el bien/objetivo es un bien público y que, en efecto, los participantes están de acuerdo en desearlo en común. Pero, este es un supuesto que puede ser relajado. En realidad, no sabemos si el bien a conseguir es público o no. La concepción olsoniana de ser cierta, lo es de manera contingente. Es también posible, que la acción colectiva fracase porque el supuesto bien público no lo es, o sólo lo es, en la mente de un observador que imputa a un conjunto de agentes un interés que podría ser espurio como tal. O bien, puede ser que existan bienes públicos competitivos a los que las personas asignen preferentemente recursos escasos.

Se podría retornar sobre el caso de la corrupción: aunque todos deseamos poner fin a la corrupción y deseamos el bien público de un gobierno honesto, resulta que – dados los recursos limitados-, podemos racionalmente preferir poner esos recursos escasos en actuaciones destinadas a conseguir un nivel mínimamente eficiente de algún otro bien público que es o más deseable, o más asequible (o alguna combinación de estas dos dimensiones): de esta forma, en realidad, antes de asegurar que el fracaso de la acción colectiva se debe al problema del “zángano”. Deberíamos conocer una gama lo más amplia posible de “deseos” colectivos y de factibilidades comparativas (costos relativos) de estos bienes públicos presuntos.

En suma, se trata de saber si el bien del caso, cumple con la condición de ser algo que un colectivo desea en efecto para todos, y, en segundo término saber con qué otros potenciales bienes públicos compite por recursos escasos.

La teoría de la acción colectiva racional, no puede ser realmente puesta a prueba si resulta que no se cumple el supuesto que el bien presuntamente público y que se produce sub óptimamente, lo sea, realmente y no sólo putativamente. A veces se cree que el carácter público de un bien depende exclusivamente del rasgo de “no excluibilidad”. Pero es también cierto, que debe cumplirse el supuesto aún más elemental de que el bien público presunto sea un bien, en efecto, y que la comunidad de referencia lo vea así, sea en términos absolutos o relativos.

De la forma señalada, el análisis de las preferencias reales, sea como forma de saber de qué manera y porqué la gente puede desarrollar frustraciones, o como forma de determinar sistemas de deseos, resulta iluminador para toda teoría que basa sus hipótesis predictivas en afirmaciones o supuestos relativos al impacto del logro de objetivos en las decisiones que las personas toman respecto a como usar sus recursos en promover acciones colectivas.

A su vez, esto nos puede permitir entender cómo es que la gente actúa o no actúa ante sus descontentos, y esto puede llevarnos a entender mejor como es que las democracias pueden capear condiciones de pobreza y de desigualdad, sin que lo lleve necesariamente a su desestabilización. Por otra parte, nos permitiría entender el hecho que los ricos y poderosos no vean la necesidad de hacer algo con respecto a situaciones que – en primera instancia-deberían representar una amenaza para su situación. Cabe insistir eso sí, que, en realidad el análisis de estos factores subjetivos es preliminar y preparatorio a la aplicación de enfoques racionales o de conducta colectiva “clásicos”.

Es posible, por ejemplo, que si llegamos a la convicción que la frustración, en efecto existe y no se produce movilización, el modelo “clásico” quede desconfirmado, así como lo mismo puede decirse el modelo de acción racional, si los bienes públicos resultan ser bienes y su importancia relativa dentro del paquete de todos los bienes públicos posibles resulta relevante. Si aún confirmándose las prioridades de la población respecto a bienes públicos posibles, la acción no se produce, entonces podemos presumir que el modelo de tipo económico ha pasado una primera prueba.

Más adelante, intentaré presentar algunas reflexiones que utilicen el marco conceptual más arriba sugerido. En suma, volveremos sobre los contenidos motivacionales y los interpretaremos como “cultura”. Usaremos el término “cultura” en las dos perspectivas antes esbozadas: como el compendio de las formas de conciencia del agente: práctica y discursiva, volcados sobre los estándares prácticos, evaluativos, cognitivos, normativos y catécticos (referentes a la carga afectiva de los objetos) que emplean los sujetos en el desempeño de sus existencias y en la conformación de la teleológica de sus metas.

Ante la imposibilidad de cubrir todo el horizonte de los posibles objetos, lo que haremos es intentar examinar la manera como la pobreza puede ser entendida culturalmente como objeto. Trataremos de ver cómo se ve y experimenta la condición de pobreza y como es que ella o su negación (la no-pobreza) pueden ser vividas por los sujetos. Luego intentaremos ver la construcción social del pobre (que es un objeto diferente a la pobreza misma). Trataremos de “desenredar” las formas de conciencia, y sobre todo las formas de conciencia práctica asociadas a la pobreza y al pobre: ¿cómo se experimenta la pobreza por parte del pobre y cómo experimenta el pobre su condición de “ser” pobre?, y veremos, por fin, si este intento nos dice algo respecto a la plausibilidad de las teorías que hemos examinado, y respecto al problema presentado al inicio ¿por qué la pobreza y la desigualdad no desestabilizan más de lo que se observa a la democracia ecuatoriana? ¿por qué la pobreza y el pobre no asustan a los ricos como motivo de concesiones y sólo talvez como objeto de control y vigilancia?

¿Qué significa la pobreza?

En esta sección nos preguntaremos sobre qué significa la pobreza para los sujetos que la viven. Las ideas que se presentaran constituyen una reflexión libre e impresionista basada en los datos de la conducta públicamente observable de los sujetos. A este respecto debemos señalar tres elementos a tener en cuenta:

- La construcción significativa que de la pobreza realizan los sujetos.
- El diálogo de esta reconstrucción con la que ofrecen los políticos, los expertos, los aparatos del estado o de la cooperación, las inteligencias. En efecto, los discursos de los grupos dotados de acumulación

de poder simbólico (científicos, tecnócratas, líderes políticos, analistas, funcionarios), tienen – al menos en parte- el carácter de “profecías autocumplidas”. En la medida en que sus discursos son proferidos constituyen afirmaciones sobre el mundo que modifican, ese mundo en el cual ellas se realizan y del cual son parte. Las afirmaciones de sujetos dotados de poder cultural circulan, son difundidas, se “enseñan”, se convierten en saberes prestigiosos, dotados de la autoridad que les da su posicionamiento en los circuitos de intercambio cultural.

La palabra de un sociólogo sobre la pobreza tiene peso, una “autoridad” ante la cual otros interlocutores o espectadores deben inclinarse y ante la cual deben remodelar o a la cual deben adaptar sus propias percepciones. Las creencias del pobre sobre la pobreza, pueden estar, en alguna medida, modificadas y constituidas por las condiciones en las que recibe, consume y descifra (a través de múltiples mediaciones), los textos y relatos que elaboran los locutores “expertos”, generadores de palabras autorizadas.

En algún grado, la conciencia de la pobreza tal como la vive el pobre (o el rico no experto, para el caso) es una resultante de la interacción entre la elaboración inmediata (fenomenológica) de su condición y de su experiencia, y su pasaje por el tamiz de los discursos autorizados que están a su alcance. Por cierto, el grado en que estas elaboraciones “expertas” modifican y conforman la experiencia auto-reflexionada de la pobreza, también será variable y contingente respecto al grado y tipo de acceso del público “vernáculo” a los discursos autorizados de los locutores versados. En la autoconciencia de la pobreza existen- de maneras a determinar- retazos, rasgos, gestos, partículas importadas y adaptadas de los discursos peritos que adquieren en el discurso del pobre (y del rico) un lugar, aunque extraño a sí mismo, deflactado e inflexionado por los procesos de recepción, obtención y elaboración de los propios agentes.

- Por último, todas estas elaboraciones se traducen en expectativas y demandas dirigidas hacia los propios actores (¿qué debo exigirme hacer frente a la situación de pobreza?) y qué debo esperar, exigir, reclamar, pedir, requerir, demandar, reivindicar, pretender de terceros, entre los cuales, ciertamente toman un lugar central, los actores políticos: Estado, políticos, autoridades, expertos, funcionarios o simplemente de los alteres no pobres (ricos, poderosos, profesionales etc.). Estas expectativas y aspiraciones constituyen, en definitiva, la estructura de presiones provenientes de la pobreza y de los pobres y son aquellos con lo cual el sistema político efectivamente se encuentran.

Por tanto, todo producto cultural: creencia, opinión, reflexión que encontremos sobre la pobreza, en el pobre y desde el pobre, debe contener y estar marcado por estos tres procesos, los cuales se dan simultáneamente y sólo pueden ser separados de manera artificiosa y analítica. Son momentos de análisis, no momentos reales del proceso de formación de una cultura política de la pobreza (y de los pobres).

¿Qué se puede afirmar respecto a la experiencia vivida de la pobreza? Para poder realizar algunas afirmaciones que abran el debate, nos referiremos a la fenomenológica con que la pobreza se presenta: esto es bajo la forma de las expresiones de los pobres (y de los ricos), bajo la forma de la asimilación de los discursos expertos y bajo la forma de las demandas direccionadas al sistema político.

¿Qué podemos discernir en una primera observación? En primer término distinguimos cómo se presenta la pobreza desde el discurso “experto”: en la presentación social del discurso experto, la pobreza se presenta ante todo bajo la forma de “indicadores” y por tanto tiene como objeto no tanto una experiencia, sino unas cifras que es preciso manipular (“reducir”). Estas cifras o indicadores designan o denotan (de manera pretendidamente “mimética”), una realidad subyacente que se refiere a la incapacidad de los sujetos afectados para “comprar”, “adquirir” determinada canastas de bienes, o más sofisticadamente, para alcanzar ciertos indicadores de calidad de vida. No alcanzar una calidad de vida aceptable es equivalente,

a su vez a no alcanzar ciertos valores (numéricos) respecto a ciertas variables (salud, educación, vivienda, equipamientos básicos, alimentación, etc.).

De esta manera, sutilmente, el discurso experto hace del pobre una especie de experto de segundo nivel. La experticia consiste en conocer ciertos números (indicadores) y tener destrezas (presuntas) para influir en modificarlas. Lo que se debe modificar es el valor de esos números, dejando la realidad que designan como un supuesto a priori, escondido en el proceso de referencialidad.

La fenomenología del experto es la de un conocedor de cifras que debe hacer de manera que estas cifras se muevan en un sentido determinado, generalmente con el ritmo y sincronidad de los cierres periódicos de las estadísticas (anuales o quinquenales). Un interesante supuesto es que el experto debe poder hacer algo para que estas cifras cambien. La acción del experto carece de sentido si “no puede hacer algo al respecto”, o al menos si no puede presentarse como capaz de hacer algo al respecto. Incluso el conocimiento puramente académico esta cargado del sentido de que este saber debe mediatamente poder servir para “hacer algo al respecto”. Es interesante preguntarse si el experto puede, en efecto, “hacer algo” respecto a la pobreza. ¿Cuáles son sus medios operacionales y sus recursos sobre estas expresiones numéricas, o mejor dicho sobre los referentes presuntos de estos indicadores? El supuesto es que por esos medios, y que de alguna manera debe poder influir en ellos, o influir en quienes pueden influir en ellos.

Debe llamarse la atención sobre el hecho de que la visión especular y objetivizante del experto no depende de la naturaleza de los indicadores escogidos. Lo que define la posición del experto no son los indicadores que escoge sino su constitución desde una mirada basada en indicadores. Desde esta perspectiva, no hace mucha diferencia la crítica contemporánea contra las formas en que la pobreza es y ha sido medida y “observada”. De esta forma, hoy en día se ve a la pobreza no sólo como un problema de ingresos insuficientes o necesidades materiales básicas insatisfechas, o desde la óptica de algún índice de calidad de vida, por el contrario es posible incorporar elementos tales como disponibilidad de tiempo libre, felicidad subjetiva, desarrollo humano u otros análogos.

Ciertamente, desde la perspectiva de la mirada experta tales revisiones son importantes (y tiene importantes consecuencias teóricas), pero para estas reflexiones este cuestionamiento no es importante: desde la perspectiva de una fenomenología cultural de la pobreza, lo fundamental es ubicar a los agentes (y sus papeles) en una topografía de posicionamientos. El debate sobre los indicadores tiene pleno sentido en el seno de las interacciones del mundo de la *expertise*, pero en el marco o “encuadre” de la construcción de las relaciones políticas del pobre con sus interlocutores, no es decisivo ni central.

El discurso perito sobre la pobreza está pues, altamente estilizado. Se traduce en una peroración que no tiene a la humanidad concreta del pobre o la experiencia existencial de la pobreza como referente. Se trata más bien, de una serie de relatos que transforman esta experiencia en una universalidad abstracta y rareificada (“destilada”) que, por tal vía se hace manipulable en los marcos de la tecnología de la pericia.

Pero, no solamente se trata de una manera de ver y de manipular conceptos y categorías. Existe, al mismo tiempo, algunos supuestos de tipo moral, epistémico y pragmático que queremos explorar antes de abrir una rendija a la observación de la misma pobreza vista desde el pobre y desde su fenomenología. En primer término, el experto se halla frente a un concepto que no es pragmáticamente neutral. El discurso culto no es solamente una manera de ver, está cargado de una serie de imperativos pragmáticos que le dan una peculiar coloración.

La pobreza es algo que debe ser transformado: debe ser eliminada. Es un mal que debe desaparecer y la acción del perito está marcada por la máxima de hacer todo aquello que reduzca los índices y permita obtener el cambio de la situación. Se asume, que el fin de la pobreza es una desiderata humana universal que todo ser humano racional y éticamente competente debe anhelar, más aún, si se trata de la propia persona cuyos indicadores la hacen caer dentro del rango estadístico de “víctima”. El experto debe tomar a su cargo la reducción de la pobreza como justificativo y mandato moral de su acción.

Por otra parte se asume que la pobreza es “algo anormal”. O sea, una desviación de un estado natural del ser humano. Se debe suponer que existe una forma de vivir y de ser persona que es “natural”, “sana” y “recta”, y respecto a la cual la pobreza es una desviación o extravío. Es muy interesante analizar los indicadores de la no-pobreza. ¿En qué consiste no ser pobre?: es vivir de una cierta manera, usar ciertos objetos de cierta forma (usar las camas para dormir y no para alojar aves o cuyes), verse a sí mismo de cierta manera, desear ser de alguna específica forma, buscar ciertos objetivos, albergar determinados planes de vida y no otros. En fin, el contenido de esa normalidad silente que sirve de caución al discurso sobre la pobreza es, tal vez, mucho más ilustrativo respecto a sus estructuras últimas que la positividad sencilla de la caracterización de lo que es ser pobre.

Desde la perspectiva del discurso culto, todo el dispositivo se apoya en un trasfondo no explicitado de lo que es esa normalidad frente a la cual, la condición de pobreza aparece como patología o anomalía a ser reducida por la presunta acción del propio discurso culto.

Pero, en este ámbito discursivo, existe otro supuesto a priori casi no explícito: el pobre no puede salir de su pobreza si no recibe ayuda. Aparentemente, todo indica que el pobre no está en condiciones de levantarse por encima de la pobreza por sus propios medios. Un alguien potente, dotado de poderes especiales, debe tocar con su dedo al Lázaro popular y hacerlo andar hacia el futuro anhelado de la no-pobreza: de una vida plausible de persona digna de tal condición.

Existe un solapado supuesto de la pobreza como un estado de inercia, de una inercia que no puede auto trascenderse sino por la mediación o ministerio de un alguien que sí se halla dotado del poder de la trascendencia. El pobre aparece, de esta manera como lo “práctico inerte”, como un análogo humano de la quietud de la materia, de la fijeza de lo indiferente, de aquello que debe ser sacado de la pura extensión, por la obra del principio activo, el cual es apropiado por el experto. El experto es el principio del cambio, del movimiento, de la acción, el pobre se halla sumido en la quietud de los determinismos, lastrado por la imposibilidad de la autopoiesis. Ser pobre no es sólo ser deficitario respecto a unos estándares de normalidad, respecto a un número ideal que expresaría la culminación del deseo, sino que también es la incapacidad de hacerse, de auto construirse, de alcanzar la posibilidad de la auto creación.

La pobreza no sólo es carencia sino que impotencia, imposibilidad de moverse con autonomía. La inercia del pobre, la pobreza como indolencia se afianza en una imaginaria que arranca de mucho más atrás que los estereotipos del nativo tendido en una hamaca, en la quietud adormilada de la siesta. Más allá de ello, incluso el pobre que desearía ser activo y salir del Hades de la congelada quietud de su situación, no podría hacerlo, necesitaría de la mano Órfica del técnico que pudiese darle eso de la que carece para poder moverse. En cierta forma, este razonamiento tiene su lógica: si el pobre fuese auto-motriz, si pudiese salir de la pobreza por sus propios medios, ya no sería pobre, pues aún si contingentemente estuviese en falta respecto a los indicadores de desarrollo humano, ya tendría en sí la posibilidad y los recursos para dejar de ser lo que es, y por tanto se hallaría en camino, sin ayuda y sobre sus propios pies, desde su propio plan vital personal.

Pero un pobre que ya puede salir solo de la pobreza es una figura inquietante y ambigua. Si puede salir de la pobreza sin ayuda, ya no es realmente pobre (posee para sí la riqueza de la auto trascendencia), y si es así, ya no necesita de la autoridad del sabio (del experto en pobreza) ni de sus habilidades presuntas para “recobrar” la humanidad normal de no pobre. En suma, la posición misma del especialista se hace superflua, y su discurso irrisorio. De hecho el experto necesita de la reproducción del pobre, necesita además que el pobre sea de cierta manera y sea de una manera que haga preciso, necesario e ineludible el gesto de quien lo “activará” para sacarlo de la pobreza.

En realidad se establece una dialéctica entre el discurso sobre la pobreza y la figura del pobre. La producción y reproducción del discurso del pobre implica la reproducción del emisor de este discurso, y para ello es preciso que el objeto de este discurso se reproduzca en, y a través del discurso en las formas que este relato precisa y establece.

De esta manera, el relato perito sobre la pobreza implica una ética: la de la maldad de la pobreza, una pragmática: el imperativo prudencial de “hacer algo” para reconducir la anomalía a la “normalidad”, una episteme que ve a la pobreza como una violación de la “naturaleza”, una desviación respecto a una putativa condición humana que se identifica con la imagen de aquellos que son como el experto o pertenecen al mundo del experto. En suma, el ser humano que en su naturaleza, en su inmanencia misma, es este ser que vive dentro de los marcos de las cifras o indicadores que definen el ámbito de la no pobreza, es el ser humano que tiene la capacidad para darse a sí mismo ese estatuto, es el ser humano que usa y busca de cierta manera ciertos objetos y servicios de los que hace un uso “adecuado”, y es, sobretudo aquel ser humano en el que puede reconocerse la capacidad de la auto trascendencia, la posibilidad de conducirse a sí mismo, y por ello mismo ser capaz de auto transformarse.

De cierta forma, el pobre es la negación misma de la modernidad: el pobre no sólo es aquel que no puede vivir “modernamente” (acceder a los bienes, servicios y estándares de vida conquistados por la modernidad), sino que entraña en sí mismo, en su propia persona y en su propia humanidad aquello que niega la modernidad. Si la modernidad es la capacidad de la revolución permanente y continua, la capacidad de revolucionar interminablemente las condiciones de existencia, de producción y de reproducción de la sociedad, si la modernidad es la institucionalización del cambio, entonces, el pobre es su contrario¹⁰.

El pobre es la imagen misma de la inmovilidad, que sólo puede ser transformada por la irrupción externa de la modernidad y de sus agentes. El pobre es una imagen de la tradición, y su modo de vida es tradicional, porque, además de no ser capaz de la auto transformación perpetua que es signo de la sociedad burguesa, aparece como encarnación de lo enraizado, de lo que no puede transformarse a sí mismo. El pobre no sólo es tradicional, es la tradición misma que se rehúsa a ser reducida a la movilidad moderna.

De esta forma, la “movilidad social” a la que se le conmina no sólo es importante por el cambio particular y acotable que implica (el cambio de “categoría social” hacia otra más cercana al nivel de indicadores adecuado), sino por el hecho de que a través de la movilidad, el pobre demuestra (se demuestra) que ha ingresado al móvil mundo de la modernidad: ha salido de su fijeza aletargada, de su inmovilidad imponente, y al cambiar de condición se ha hecho de lo moderno y ha reafirmado el imperio de la modernidad sobre las fronteras de lo que sordamente se le opone.

De hecho, el pobre puede ser conceptualizado como el límite de lo moderno: como expresión de esa frontera contra la cual la movilidad de lo moderno (y que constituye de manera sustantiva a lo moderno) se enfrenta como su alteridad inseparable, necesaria, imprescindible, y en la lucha contra la cual y en el combate por trascender se realiza, afirma y completa.

Luchar contra la pobreza, entonces es luchar por definir y precisar los límites y rasgos de la movilidad moderna y de lo que separa a lo móvil de lo inmóvil, lo inerte de lo dinámico, lo creativo de lo estéril y con ello por reafirmar ritualmente aquello que la modernidad hace y cree de sí misma.

Desde la pobreza

En las páginas que siguen, en cambio haremos un cambio de perspectiva: intentaremos ver el mundo de la conciencia del pobre desde la óptica de la propia experiencia de la pobreza. Lo haremos con toda la problematicidad que implica hacerlo desde una experiencia que no es la de la pobreza, sino externa a ella. Por tanto, este esfuerzo implica no tanto una búsqueda de un prístino originario de la pobreza impoluta, sino una lectura desde las formas como ella es manifestada desde los voceros que la definen desde su propio mundo vital, aunque separándose de él. Es una pregunta cómo se nos presenta la pobreza en lo que tiene de irreducible y resistente al discurso de la pericia.

10 Sobre el concepto de revolución “permanente” como estructura básica de la modernidad, Anderson (1986); Berman (1982).

Por lo demás, no se intenta aquí una reducción destinada a encontrar una “esencia” de lo que es la pobreza “en sí” o lo que “realmente” ella sería en oposición a alguna supuesta ortodoxia experta o a algún discurso pretendidamente autorizado sobre ella. Por el contrario, se intenta realizar una reconstrucción de la experiencia subjetiva de la pobreza, para entender algunas estructuras motivacionales y cognitivas que pueden ayudarnos a entender la conducta de grupos de personas pobres y ciertos condicionamientos de su forma de actuar políticamente o frente a los actores expertos. De esta manera, cuando nos referimos a la “sacralidad” de la pobreza (ver más abajo) nos referimos a una vivencia subjetiva de ella, más no a que ella constituye, como tal y en sí, una realidad sagrada o sacralizable. Respecto al estatuto sacral o desecrado de la pobreza no nos pronunciamos aquí, sino sencillamente respecto a que hay componentes subjetivos de ella que pueden ser experimentados como tales.

Y, lo primero que se hace presente desde la perspectiva escogida es que la pobreza en el Ecuador “viene” politizada. Por cierto, que el discurso experto sobre la pobreza también entraña una política, pero esta política se expresa en un intento de ocultamiento de su particularidad faccional. Más que como partidismo se presenta como universo del consenso: se discute cómo enfrentarla o reducirla mejor, más no mucho o casi nada sobre su naturaleza misma; es como si preguntarse sobre su consistencia ontológica representara un peligro moral aterrador y culpable. Porque si la pobreza no es lo que de ella decimos, o puede serlo de una manera radicalmente diferente a nuestra definición institucionalizada, entonces, todo aquel dispositivo ético denso construido en torno a ella y su administración amenaza venirse abajo.

Si la pobreza no es de la manera en la cual la constituye el dispositivo que la circunda, todo el imperativo moral y las reparticiones de culpas y de deberes tejido en torno a su inminencia pierde todo sentido, y esa pérdida de sentido es como la culpa de haber reconocido la falsedad de una genealogía: que nuestros pre-suntos progenitores no lo eran, y que todo el culto tendido hacia ellos era inútil y risible. Al perder el objeto de nuestra acción moral, la moralidad de nuestra acción se ve fundamentalmente comprometida.

En cambio, el discurso de la pobreza puede ser abiertamente faccional puesto que lo que ella porta, no es exigible para el agente experto o para el funcionario: puede revelarse como abiertamente partidista sin que la moralidad del accionar sobre ella quede en peligro; siempre es posible mirarlo bajo la figura del error y de la equivocación: los “pobres” o sus voceros no expertos siempre pueden ser sometidos a la disciplina discursiva de la pericia.

Pues bien, ¿cuál es esa politicidad no experta de la pobreza? Quisiera sugerir que ella se encuentra contenida en prácticas discursivas acumuladas “geológicamente” en la experiencia histórica de la pobreza.

En primer término, debe entenderse su filiación con la retórica hispano-barroca de la menesterosidad. Este término está cargado de un contenido denso y genealógicamente henchido. La pobreza, como menesterosidad (o como “ser” necesitado), nos remite a una experiencia vivida muy diferente a su reencarnación como número y como anomalía. En el mundo de la tradición no hay tradición, porque el momento en que ésta hubiese, ya no podría serlo: una tradición que se ve a sí misma como alteridad, como límite de sí misma ya no puede ser sino la modernidad que contempla a la tradición. Para serlo, la tradición no puede tener otro horizonte que sí misma, muy al contrario de la modernidad que precisa de la tradición como su horizonte y alteridad constitutiva.

¿Qué o quién es el menesteroso? En primer lugar es preciso entender que esta condición involucra una carencia, pero esta carencia es de naturaleza diferente a la de la universalidad abstracta de la pobreza. El menesteroso no sufre de un defectuoso acceso a la auto trascendencia. No se es pobre (en esta construcción) porque no se es capaz de incorporarse a la “revolución permanente”. El ser humano no es necesitado por un defecto de movilidad, sino que su condición es una positividad en sí. Ser “pobre” no es una situación que involucra la necesidad de escapar de ella, una especie de estado perpetuamente provisional en el camino de la huída de sí. Pobreza es un momento más o menos consistente, que forma parte de las condiciones que el gran reparto de los destinos permite y perpetúa.

De esta manera, la pobreza goza de una solidez constitutiva esencial. Se es pobre, como se es hombre o mujer, o noble o clérigo, o sabio o necio. Se trata de un destino, por decirlo así, de una carrera como cualquier otra que tiene sus trayectorias, sus formas legítimas, sus propios sistemas de necesidades que no pueden ni deben equipararse a los de cualquier otro grupo. Por ejemplo, el necesitado cumple su destino de tal, en el acceso a un paquete de medios y de condiciones de vida cualitativamente diferente al de un rico; no osaría apetecer o considerar ese paquete de bienes como algo que podría o debería alcanzar.

Cuando el pobre protesta (por ejemplo, en los motines del pan estudiados por Thompson 1966) no lo hace para trascender su condición de pobre, sino para exigir que se le permita vivir de acuerdo a esta condición, cuando incluso ella se ve amenazada. Ser pobre es un llamado a una forma de vida dotada de su propio mérito moral, de su propio *pathos*, e incluso de su propio orgullo, así como de sus propias sacralidades.

Porque, en efecto, la pobreza es “sagrada” o tiene sus propias formas de serlo. A la inversa, de la manera puramente negativa en que la ve el discurso experto, la vivencia de la pobreza desde sí misma y desde la menesterosidad, elabora en torno a sí un halo de dignidades, de pompas y de auto respetos que posee una densidad moral propia y específica. El pobre se vive como digno en su pobreza, contra el experto que sólo ve la indignidad de la pobreza. Lo que no queremos ver, es que la experiencia de la pobreza, desde quien la vive no puede ser pura negatividad, puesto que ello implicaría la propia auto-degradación del sujeto que la experimenta. Hasta el presidiario desarrolla sus propias formas de dignidad, que los demás no necesitamos reconocer, pero que le son indispensables para el aseguramiento de su seguridad ontológica o de su auto-respeto basal¹¹.

La pobreza es pues una forma de vida, y no una forma de no vida. Como tal tiene sus propios referentes sustantivos. Al decir, “nosotros los pobres”, el hablante no se refiere a una mera agregación estadística de casos que caen dentro de determinada distribución estadística. Por el contrario, se refiere a la densidad de una identidad, de una pertenencia, de una comunidad, que como tal comunidad tiene una vocación de permanencia, e incluso de inmortalidad.

El déficit, la necesidad de la pobreza vivida, no es la de bienes (aunque esta carencia es real, pero no decisiva), no es la de movilidad (aunque ésta es bienvenida cuando es posible), sino la de dos tipos de bienes intangibles: vínculos y patronazgo.

En efecto, la vida del pobre está centrada de manera particularmente fuerte en el apoyo mutuo e interpersonal. En un mundo parco en *posesiones*, no hay posesión más valiosa que el *otro*. Lo que la frugalidad de los bienes no permite es suplido, por otra vía, en la consistencia de la ayuda mutua. Si se quiere, ser pobre es ser “dependiente”, es necesitar de los otros, es construir una existencia reticulada con los demás, y por tanto es rehusarse a la supuesta autonomía soberana del sujeto individuado. El individuo puede serlo en tanto se apoya en bienes, el pobre no puede ser individuo (en el sentido del individuo “poseedor” o que se constituye en sí mismo a través de la posesión), en tanto se apoya en otros.

El déficit de la pobreza desde la pobreza, o su límite constante es el acceso a los otros y la posibilidad de contar con seguridad en los otros, es la garantía de la persistencia de los vínculos. En realidad, la pobreza se degrada a sí misma en el pobre suelto, en el pobre sin otros. Pero la experiencia secular del pobre en el Ecuador, no llega aún a la de las soledades del “Cowboy de Medianoche” (aunque la expansión de la modernidad podría tenernos en ese camino). Mientras el experto ve la falta de bienes, la pobreza vista desde sí teme la pérdida del otro, la pérdida de la intersubjetividad significativa, que es su única y más preciada abundancia.

Lo que teme la pobreza es el abandono, no la inmovilidad, la desvinculación, no la escasez de cosas placenteras. La miseria de la pobreza no está en serlo, sino en perder aquello que la hace posible, que le permite ser en la densidad moral de su presencia, en el espesor de su realidad no desacralizada.

11 Sobre el concepto de seguridad ontológica y su función en la constitución síquica de los agentes: Eriksson (1963).

Pero, la pobreza vive asimismo, en un espacio jerárquico, donde la igualdad de los seres humanos no ha sido aun conquistada. La economía moral de la pobreza es antropológicamente realista: no puede aceptar el supuesto contrafáctico de los derechos del hombre, basados en el imaginario puramente constructivista de la igualdad. Después de todo es irrisorio decir, desde la pobreza, que los seres humanos son iguales, cuando es empíricamente evidente que no lo son. La desigualdad es un hecho fundante de la experiencia de la pobreza, y es un supuesto evidente que los seres humanos son diferentes y diferentemente dotados de todo aquello que hace al individuo un humano. El pobre se apoya en la desigualdad, no como escándalo sino como recurso, y esta curiosa inversión de la desigualdad como capital, se da a través del *patronazgo o patrocinio*.

Básicamente, el patronazgo es la explotación astuta de la desigualdad por el pobre. En efecto, lo que hace el pobre es invitar a los más poderosos a ponerlos bajo su protección. El pobre a cambio, da su lealtad, su apoyo y su disponibilidad genérica. El patrón es un protector, que permite al pobre enfrentar a los otros poderosos o a las potencias impersonales que establece la desigualdad.

La experiencia del populismo, a partir de los años treinta del siglo pasado, lo único que hace es tomar por su cuenta y amplificar en el contexto de una sociedad urbana de masas la experiencia del patrocinio y traslada al hacendado propiciador al seno de la sociedad moderna. El líder populista, no es sino el patrón "bueno", que opera como garante de la reproducción del mundo interpersonal del pobre y de sus condiciones de existencia ligadas a la pertenencia comunal o a una comunidad, aunque sea sucedánea (el partido populista, la clientela etc.). El patrón viene a ser la caución, garantía, viga sustentadora del reticulado interpersonal de la pobreza. El líder patronal tradicional o su sucesor populista no son seguidos porque ofrecen una salida a la pobreza, sino porque la garantizan.

La corrupción mafiosa que acompaña al populismo, tiene por objeto sobornar y asegurar la lealtad de los cuadros intermedios o de aquellos que ya han salido de la pobreza. En cambio las prestaciones para el pobre, están destinadas a permitirle sustentar la pobreza como verdad de sí misma y darle al pobre un grupo de pertenencia, de vinculación y de realidad identitaria y social. Es por ello, que el populismo viene a ser el medio reproductor por excelencia de la pobreza, la requiere y la repite indefinidamente pero como igual a sí misma (a diferencia del experto, que necesita reproducirla como enajenada de sí misma, como diferencia). El populismo sin la pobreza menesterosa no sería nada, así como la eterna reproducción de la negatividad de la pobreza hace la posibilidad del experto. Lo que ofrece el líder populista no es medios, sino reconocimiento: maniobra exactamente inversa y simétrica a la del activista del desarrollo.

Retornando a la política

Queda por ahora cerrar este artículo volviendo sobre la política. Lo que queda es tratar de mostrar como la cultura de la pobreza interactúa con el contexto político e institucional, y luego preguntarnos qué significa todo esto, en función de entender la pregunta con que inició esta discusión: ¿por qué los pobres no se revelan? (y de paso, ¿por qué los ricos no parecen asustados?). Se terminará por preguntarse qué significa todo lo anterior para la teoría de la conducta colectiva y para la de la acción racional.

Queremos enfatizar tres tipos de conclusiones:

- En primer término es preciso aceptar el hecho que la pobreza no es moralmente indigente, ni lo es tampoco en materia de destrezas interpersonales. Su poco o nulo dominio de los saberes expertos, no implica su insignificancia en el plano de las destrezas prácticas y prudenciales de la interpersonalidad. Desde esta plenitud negada e invisible entra en diálogos solapados y a veces no reconocidos con las ins-

tituciones expertas. Este es un diálogo de malentendidos marcados por una tensa dialéctica de manipulación recíproca. El pobre que coopera con el agente del desarrollo es leído por este último, como alguien que ya se pliega y se convierte a la modernidad. En cambio, desde la perspectiva del pobre (o del agente populista: su rostro patronal), el agente perito es un potencial patrocinante, un potencial patrono.

De esta manera se establece un vínculo de mala fe y falseado desde un inicio: el pobre pide al experto que sea su patrono y le conceda prestaciones que permitan reproducir el clientelismo denso de la pobreza; el experto pide al pobre que acepte poner su existencia en manos del especialista que ha de sacarlo de la pobreza para llevarlo a la auto trascendencia. De esta manera, el pobre debe hacer una doble maniobra, aceptar actuar como pobre que abandona la pobreza, y acatar las demandas y exigencias del experto, y al mismo tiempo utilizar los medios inadecuados que éste le proporciona para intentar forzarlos al servicio de la reproducción de su pobreza.

La densa moral de la pobreza se apodera de la ayuda para el desarrollo, simula ponerse al servicio de la lucha contra la pobreza, procura usar de los medios y poner al experto, en el lugar del patrono para obligarlo a una relación clientelar. La resistencia del experto tiene un límite: si el experto insiste en exceso que el pobre se adueñe de su propia vida individuada, se encontrará con el alejamiento desinteresado del pobre: el pobre no cooperará. Es preciso, entonces, sobornar al pobre para que colabore con su propia redención. Pero, estos incentivos colaterales son en realidad el núcleo moral de la colaboración del pobre. El pobre rinde homenaje a los dioses del desarrollo para obtener del experto su complicidad, a veces inconsciente, en reproducir la relación de patronazgo, o al menos las condiciones que permitan esta relación con terceros, o la condición de pobreza como dependencia de otros.

Lo que se hace difícil de reconocer es que el pobre desea depender de otros, y el desarrollo es precisamente la emancipación de toda dependencia de otros, para transferirlas a aparatos sistémicos impersonales (mercado, estado, instituciones). En la comunidad de la economía moral del pobre, la vida social se experimenta como la forma más profunda de riqueza. Idealmente, ella es la mutua dependencia de la solidaridad entre los "mismos" (una solidaridad horizontal de los iguales), pero, en la medida en que esta solidaridad se rompe o ve amagada (y la mundialización capitalista es un enorme aparato de supresión de la pertinencia de estas redes solidarias que constituyen la riqueza de la pobreza), y en la medida en que mercados y burocracias no permiten reconstituir sus rendimientos funcionales para el pobre, éste no halla- a menudo- otro recurso que reconstituir, al lado de las solidaridades de la mutua dependencia, las sumisiones de la dependencia respecto al protector poderoso y/o rico.

Pero este vínculo tortuoso y torturado nos abre, asimismo, una ventana hacia lo que desea el pobre en su conciencia práctica: el pobre simplemente no desea lo que el experto le ofrece, aunque si desea obtener del experto lo que éste no ofrece o no cree ofrecer o no desea ofrecer, pero que se siente conminado a ofrecer en retorno por una colaboración aproximada y permeada de falsedad con los planes "técnicos" de desarrollo. Por cierto que es problemático demostrar, que todos estos planes y proyectos guardan alguna relación discernible con la disminución de la pobreza. Es probable que ésta sea vulnerable a otros procesos que, por cierto, las instituciones y los peritos ni controlan ni pueden controlar.

- Queda por insinuar una respuesta a la pregunta sobre la relativa quietud de los pobres en un contexto de alta (e incluso creciente) pobreza.

De la discusión anterior puede desprenderse una primera conclusión: el conformismo de los pobres sólo puede ser entendido con relación a los objetivos o metas que son privativos de la experiencia cultural de la pobreza. Esta experiencia cultural debe ser entendida como conciencia práctica, más que como ideología. No es la ideología de los pobres la que bloquea su inconformismo, es que sencillamente los pobres lo son respecto a otras cosas, más allá de los bienes. Como puede verse más arriba, el deseo

y la necesidad del pobre no se circunscribe a la obtención de bienes. Ciertamente hay un horizonte de bienes acostumbrados que resulta indispensable defender.

De hecho, puede constatarse que existe un núcleo de productos o servicios cuyos precios son “sagrados” y cuyo aumento es una violación ética inaceptable. Pero aún en el caso de estos bienes, lo que indigna y rebela al pobre no es que estos bienes se hayan hecho menos asequibles, sino la violación de un supuesto de confianza, la ruptura de la comunidad moral del contrato interpersonal que involucra el alza unilateral de un precio. La violación no atenta en contra de la satisfacción del consumidor, sino a una economía moral del precio justo y de la relación justa y confiable entre partes que se reconocen y respetan en una comunidad recíproca¹². Incluso la inmiseración ligada a la inflación de precios o a la caída relativa del salario, se filtra desde una moral de la reciprocidad, más que desde una contabilidad de las satisfacciones. Lo que enfurece al pobre es que “no le cumplan” más que lo que le enoja que lo “priven”.

De esta forma, es posible que nuestra sorpresa ante la relativa pasividad de los pobres tenga como raíz el hecho de que nosotros hablamos desde un discurso poderosamente comprometido con la visión económica del ser humano. Nosotros asumimos que todos los seres humanos son consumidores racionales y que su horizonte de expectativas es el de la satisfacción de deseos utilitarios. Pero, es posible, que en alguna medida, la experiencia clásica de la pobreza en países como el Ecuador esté asociada a una imposibilidad o dificultad de las personas involucradas para convertirse en el “homo economicus”. Tal vez ser pobre, es, entre otras cosas, no ser o no poder hacerse “homo economicus”. Después de todo, tanto Durkheim como Marx, ya reconocían la historicidad y el particularismo antropológico del consumidor racional y del calculador hedonista de nuestro imaginario¹³.

Es posible que nuestro pobre no haya alcanzado esta forma de existencia humana. Su objetivo en el mundo, más que la conquista utilitaria de placeres, sea la protección de un horizonte que es el de la dependencia del otro, del tejido de las confianzas y de las reciprocidades, y, finalmente de la protección al amparo de instancias o personajes patrociantes, allí donde estas protecciones se prueban carentes o débiles¹⁴.

Si el objetivo es preservar la riqueza propia de la pobreza, la riqueza de la solidaridad y de la reciprocidad confiable, mal podría esperarse que el pobre se revele ante una situación que sólo reproduce esa pobreza y que no amenaza la reproducción de una vida basada en vínculos, más que en posesiones y disfrutes.

Lo que se sugiere es que, hay un fundamental malentendido si se piensa que la reproducción y reforzamiento de una carencia va a producir la rebelión, cuando esa carencia es lo que permite, precisamente, a las personas permanecer en lo que son y resistirse a la disolución que entraña la individuación. El pobre no se subleva contra algo que no ataca lo central de su ser, que es ser pobre. El pobre se subleva cuando le impiden reproducir su condición de pobreza, o sea su dependencia del otro y de la solidaridad de los otros (que, como capital colectivo, es su peculiar forma de ser “rico”), su posibilidad de confiar y entregarse a la intersubjetividad. Es más la desconfianza y la enajenación que el hambre lo que mueve a la sublevación, al menos en el contexto de una pobreza vivida, no como condición de carencia de bienes individualmente poseíbles y disfrutables, sino como la sacralidad de una forma de existencia positiva y “digna”.

12 Sobre el concepto de precio justo en la mentalidad proletaria: Bustamante (2001); Thompson (1966).

13 Durkheim (1997), ya apuntó hacia la historicidad del concepto mismo de “individuo” y sobre su carácter “construido”; también Marx (1975).

14 Y la misión del desarrollo capitalista consiste, precisamente, en destruir, en lo posible la dependencia del pobre respecto a la solidaridad de los iguales o a la protección del rico. Se trata de dejarlo en esa condición desnuda que lo hace maleable al mercado y al consumo mercantil, y que permite la constitución de la persona, ante todo, como agente económico desprovisto de todo compromiso constitutivo más allá de la pobre autoreferencialidad del placer.

- Queda por decir algo respecto a las posibles consecuencias, que para la teoría pueden tener las consideraciones presentadas en este artículo. En primer término, desde la perspectiva de la teoría de la “acción racional”, el pobre representa un desafío serio, en la medida en que, si es verdad que el pobre no se halla adaptado (conformado) para orientarse a la búsqueda de un horizonte infinito de bienes presentados en paquetes discretos y diferenciados (en *quantums*), entonces, el pobre desafía la pretendida universalidad del modelo antropológico del *homo economicus*: sencillamente, el pobre es incómodo para la economía política porque es la evidencia humana carnal de la posibilidad de ser al mismo tiempo persona racional y no moverse en el mundo regido por las rutinas operacionales del instrumentalismo calculador utilitario-hedonista y orientado a bienes discretos.

La lógica práctica del pobre se revela como orientada a la protección de un modo de relación con los demás más que al logro -o no sólo, ni primordialmente, por el logro de la adquisición de bienes mercantiles, ni por una orientación cognitiva que ve al mundo como una colección discreta de “cantidades” calculables y numerables. Precisamente y tal vez, es por ello mismo que la economía y el pobre resultan ligados por una sorda y solapada hostilidad: el pobre es anti-económico desde su médula más íntima, y la economía es enemiga del pobre desde sus bases epistémicas: la conducta misma del pobre, su supervivencia y su resiliencia, resultan un escándalo que obstaculiza el prestigio y el imperio moral de la ciencia económica y de los modos de vida alimentados en ella.

Es por ello, que el pobre debe ser eliminado si la racionalidad instrumental ha de ser la universalidad del ser humano. Por cierto, que esta eliminación no toma, en nuestros altruistas días, la forma darwiniana que Spencer promulgó (1985), sino que se esconde detrás de la eliminación de la pobreza, que preserva el cuerpo del pobre, pero le extirpa la pobreza en su positividad de modo de vida y de sacralidad de la existencia.

Pero, desde el punto de vista de la gobernabilidad de las democracias de la pobreza y de la desigualdad, se puede anticipar un inicio de respuesta a la quietud del pobre y la tranquilidad del rico. El pobre no se revela, porque al no estar totalmente capturado por la lógica de la búsqueda de bienes, y al privilegiar los vínculos como *telos* de la existencia, los indicadores de pobreza y desigualdad laborados desde la *ratio* del experto, simplemente no capturan lo que, en efecto, puede agraviar al pobre: la destrucción de un tejido de sociabilidad y la inaccesibilidad de los medios, recursos y apoyos de la sacralidad en un mundo garantizado, tanto como espacio encantado, como en tanto relaciones de dependencia segurizantes.

Dado que la privación es la vida del pobre, su incremento no es en sí escándalo o agravio. Lo es, en cambio, la privación de vínculos (incluidos los de patrocinio) y de los recursos en que estos vínculos se apoyan. Sólo si la deprivación de bienes y de recursos es tal que imposibilita la reproducción de esas lealtades y de esas pertenencias, se convierte en ignominia que puede mover a la acción.

Por último, desde la perspectiva clásica de la conducta colectiva, lo antes discutido, sólo tiene el efecto de posponer una respuesta. Todavía es posible rescatar las teorías de la frustración-agresión simplemente redefiniendo lo que puede ser una fuente de frustración.

Si lo que poderosamente y fuertemente frustra al pobre es el daño a su tejido vital de vínculos y patrocinios, y no el acceso o carencia de bienes, entonces puede darse por explicada la quietud del pobre. Simplemente, el pobre no se ha revelado porque el agravio no ha dado en el blanco: el ajuste le ha quitado cosas que no lo constituyen en su densidad identitaria, en aquello que debe defender más esencialmente para continuar con forma humana de existir.

Este “rescate” de las teorías de tipo “clásico”, sin embargo, no es gratuito: la definición de la “frustración” es tan amplia y puede cubrir cualquier deseo incumplido con tanta facilidad, que, por mucho que *razca* protegerse, en definitiva corre el riesgo de hacerse tautológica: la presencia misma del agravio y de

los sentimientos de malestar que este conlleva define como frustración la raíz de aquello que lo desencadena: la teoría de la frustración/ agresión queda en peligro de ser verdadera por definición y por tanto trivial.

Sólo queda una última reflexión sobre el lugar de los “ricos” en este mapa: la “tranquilidad” de los ricos puede hallar también un sentido racional. Ahora podemos sospechar que el rico sabe o intuye que el pobre no anda detrás de sus bienes, sino de su protección. Y esta protección no invade ni interfiere el mundo de la acumulación, ella es barata porque, ante todo depende del intercambio de valores no mercantiles. Se esboza, por tanto un trato estabilizante. El pobre deja mansamente el mundo de la acumulación en manos del rico (quien “vive y se desempeña en otro mundo”), a cambio de garantías de protección. Estas garantías de protección no implican una redistribución de recursos económicos, pero implican la concesión del patrocinio. Y esto basta normalmente.

Los ricos no temen la revuelta de los pobres porque saben que basta con conceder el patrocinio de la pobreza (por las vías del clientelismo, del cacicazgo, del paternalismo) para que el pobre quede en paz en su pobreza y el rico seguro en un sistema que le permite quedarse con la acumulación casi sin obstáculo. El rico está seguro frente a la revolución y sólo le queda protegerse privadamente contra los detritus de la degradación del pobre: el delincuente que se desprende de las fisuras de la economía moral de la pobreza. Los ricos no necesitan apoyarse en la apuesta bismarckiana, ellos tienen otro recurso: jugar con el pobre, el juego anti-económico de la pobreza, para quedar con las manos libres para jugar en su mundo, el juego económico de la opulencia. Unos y otros se hacen cómplices de la perpetuación de la desigualdad y de la imposibilidad de mejorar los indicadores.

Bibliografía

- Altimir, Oscar (1999) “Desigualdad, empleo y pobreza en América Latina: efectos del ajuste y el cambio en el estilo de desarrollo” en, *Pobreza y Desigualdad en América Latina: temas y nuevos desafíos*.
- Anderson, Perry (1986) “Modernidad y revolución”, en *Leviatán* No. 16.
- Berman, Marshall (1982) *All that is solid melts into air. The experience of modernity*. New York: Penguin.
- Blumer, Herbert (1946) “Collective behaviour” en Lee (ed.), *New outline of principles of sociology*. New York: Barnes and Noble.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press.
- Bustamante, Fernando (2001) “Economía política y Economía moral: reflexiones en torno a un levantamiento”, en *Ecuador Debate* No. 52, Abril. Quito-Ecuador.
- _____ (2004) “La política y la picaresca: reflexiones sobre la sociedad patriótica”, en *Ecuador Debate* No. 61 Abril. Quito Ecuador.
- Cortázar, Julio (2002) *Historias de cronopios y famas*. Madrid: Punto de Lectura.
- Durkheim, E. (1997) *The division of labor in society*. New York: The Free Press.
- Elster, Jon (1995) *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Eriksson, Erik (1963) *Childhood and society*. New York: Norton.
- Filgueira, Avelino, G. F. (1996) “Democracia, ciudadanía y políticas sociales en el Cono Sur” en Manuel Alcántara e I. Crespo, *Los límites de la consolidación democrática*. Universidad de Salamanca.
- Giddens, Anthony (1984) *The constitution of society*. Berkeley: University of California Press. pp 83-92.
- Goffman, Erving (1971) *El ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo Capítulos 2 y 3.
- Gurr, Ted (1970) *Why men rebel*. Prince, New Jersey: Princeton University Press.
- Lukacs, Georg (1975) *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.

- Llorente, Bernarda (1999). "No bastan la democracia y el mercado; hace falta el Estado de Bienestar", en *Milenio*, No. 70, enero 4. México, D. F. Páginas 17-22.
- McCarthy, J.D. y M. Zald (1977) "Resource mobilization and social movements: a partial theory", en *American Journal of Sociology*; vol 82; pp 1212- 1241.
- Mainwaring, S. (1996) "La democracia en Brasil y en el Cono Sur: éxitos y problemas" en *Ágora*, Núm. 5. Buenos Aires.
- Mancur, Olson (1992) *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y teoría de grupos*. México: Limusa, Cap. 1.
- Marx, Karl (1975) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. 1857-1858*. México: Siglo XXI Editores.
- Meller, Patricio (1992-1993) "Ajuste y reformas económicas en América Latina: problemas y experiencias recientes", *Pensamiento Iberoamericano* No. 22-23, t. II, p. 15.
- Naim, Moisés (1999) "Fads and fashion in economic reforms: Washington Consensus or Washington Confusion?" Paper prepared for the IMF Conference on Second Generation Reforms, Washington, DC, October.
- Oberschall, A. (1993) *Social movements, ideologies and identities; transaction publishers*. New Brunswick.
- O'Donnell, Guillermo (1999) "Pobreza y desigualdad en América Latina: algunas reflexiones políticas", en Victor Tokman y Guillermo O'Donnell (comps.), *Pobreza y desigualdad en América Latina: temas y nuevos desafíos*.
- Onis, Ziya y Fikret Senses (2005) "Rethinking the emerging Post-Washington Consensus", en *Development and Change*, Vol. 36; pp 263.
- Przeworsky, Adam (1987) *Marxismo y elección racional*. Revista Zona Abierta No.45.
- _____ (1996) "Las condiciones económicas e institucionales de la durabilidad de las democracias" en *Ágora*, No. 5. Buenos Aires.
- Rodrik, Dani (1999) "Where did all the growth go? External shocks, social conflict and growth collapses", *Journal of Economic Growth*, December.
- Smelser, Neil (1962) *Theory of collective behaviour*. Londres: Routledge and Keegan.
- Spencer, Herbert. (1985) *El individuo contra el estado*. Barcelona: Orbis.
- Taylor, A. J. P. (1955) *Bismarck: the man and the statesman*, London, Hamish Hamilton, pp. 203.
- Tilly, C. (1976) *From mobilization to revolution*. Addison-Wesley; Reading Massachusetts.
- Thompson, E.P. (1966) *The making of the english working class*. New York, Vintage Books.

Bibliografía sobre la pobreza en el Ecuador

- Acosta, Alberto (1993) *Ecuador: El mito del desarrollo*. Quito: Abya – Ayala.
- Acosta, Alberto y Fander Falconí (2005) (ed) *TLC: Más que un tratado de libre comercio*. Quito: FLACSO, ILDIS, FES.
- Adoum, Jorge Enrique (2001) *Cronología del siglo XX: cultura y política en Ecuador y el mundo*. Quito: Eskeletra.
- Arcos, Xavier (1997) *La desigualdad del consumo en el Ecuador*. Quito: Cornell University – Abya Ayala.
- Becker, Alfredo; Paúl Velasco y Gaitán Villavicencio (1990) *Pobreza urbana: los desafíos de la economía en una etapa de crisis*. Guayaquil: CER-G-FIA.
- Burbano de Lara, Felipe (1998) *Cultura política y democracia en el Ecuador: una aproximación a nuestros vicios*. Quito: CORDES.
- _____ (1998) *El fantasma del populismo: aproximación a un tema actual*. Caracas: Nueva Sociedad, FLACSO, ILDIS.

- _____ (2003) (compilador) *Democracia, gobernabilidad y cultura política*. Quito: FLACSO – Ecuador.
- Bustamante, Fernando (1996) *La cultura política y ciudadana en el Ecuador*. Quito: CORDES.
- CONAM (1996) “Rol del Estado en Ecuador”. Informe de Seminarios en Quito, Cuenca y Guayaquil. Quito: CONAM.
- CORDES (1994) “Política social y pobreza”. Seminario Internacional. Quito: CORDES-FISE.
- _____ (2000) *Democracia, pobreza y exclusión social en Ecuador*. Quito: CAPL, PNUD, CORDES.
- De la Torre, Carlos (1996) *Un solo toque, populismo y cultura política*. Quito: CAAP.
- Espinosa, Roque (s/f) *Capitalismo, homogeneización y pobreza*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Evaluación Común de País (2002) *Ecuador: visión del sistema de las Naciones Unidas sobre la situación del Ecuador*. Quito: Sistema de las Naciones Unidas en el Ecuador.
- Guzmán, Marco Antonio (1994) *Bicentralismo y pobreza en el Ecuador*. Vol 43. Quito: Corporación Editora Nacional.
- _____ (2000) *Ecuador: la hora trágica. Los diferentes rostros de la crisis actual*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Hurtado, Osvaldo (1969) *Dos mundos superpuestos. Ensayo de diagnóstico de la realidad ecuatoriana*. Quito: INEDES.
- _____ (1988) *El poder político en el Ecuador*. Quito: Editorial Planeta.
- _____ (1996) *Gobernabilidad, democracia y pobreza*. Quito: CORDES.
- _____ (1999) *Política democrática*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- _____ (2002) *Deuda y desarrollo en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Planeta.
- Lamas, Martha (1998) *Para entender concepto de género*. Quito: Abya-Ayala.
- Lanjow, Meter (2000) “Ecuador: pobreza rural” en Martínez, Luciano. *Estudios Rurales*. Quito: FLACSO – ILDIS.
- Larrea, Carlos (1996) *La geografía de la pobreza*. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social.
- _____ (1997) “Pobreza, inequidad y desarrollo en el Ecuador contemporáneo”. *Revista Economía y Humanismo*. Quito: PUCE, A.2, N.4
- _____ (1998) *Políticas macroeconómicas, distribución y pobreza en el Ecuador*. Quito: CORDES.
- _____ (2002) *Pobreza, empleo y equidad en el Ecuador: perspectivas para el desarrollo humano sostenible*. Quito: PNUD.
- _____ (2002) *Pobreza, dolarización y crisis en Ecuador*. Quito: PNUD.
- Larrea, Carlos; Sánchez, Jeannette (2002) *Pobreza, empleo y equidad en el Ecuador*. Quito: PNUD.
- Luzuriaga, Carlos y Mariana Mora (1993) *Análisis sobre la Pobreza*. Quito: Consejo Nacional de Desarrollo.
- “Memorias del Seminario realizado en Quito en Abril de 2000”. *Democracia, Pobreza y Exclusión Social en el Ecuador*. Quito: 2000
- Moncada Sánchez, José (1995) *Desigualdad y estructura productiva en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional - Colegio de Economistas de Quito.
- Pachano, Simón (1993) “Imagen, Identidad Desigualdad”, en Albán Gómez, Ernesto, et al. *Los indios y el Estado-País: contribuciones al debate*. Quito: Abya-Ayala.
- _____ (2000) “Las Dimensiones de la Democracia y Realidad Ecuatoriana”, en: PNUD; CORDES. *Democracias, pobreza y exclusión social en el Ecuador*. Quito: CORDES.
- _____ (2003) *Antología ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO.
- Petras, James (1995) *América Latina: pobreza de la democracia y democracia de la pobreza*. Rosario: Homo Sapiens.
- PNUD; CORDES (2000) *Democracias, pobreza y exclusión social en el Ecuador*. Quito: CORDES.
- Presidencia de la República (2003) *Ecuador: gestión del Gobierno e instituciones del Estado: Enero-Agosto*

2003. Quito.
- Prieto, Mercedes (2005) (ed) *Mujeres ecuatorianas: entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*. Quito: FLACSO.
- Ramírez, Franklin, y Augusto Barrera (2002) *El conflictivo proceso de la Reforma estatal en Ecuador de los 90s*. Quito: Ciudad (Documento no publicado).
- Ribadeneira, Juan Carlos (1991) *Pobreza urbana: enfermedad y comportamiento cultural*. Quito: Abya-Ayala.
- Sánchez-Parga, José (1996) *Población y pobreza indígenas*. Quito: CAAP.
- _____ (1999) *Cultura política en la sociedad ecuatoriana*. Quito: Abya-Ayala.
- Sierra, Enrique (1994) *La pirámide en conflicto: pobreza, neoliberalismo y respuestas*. Quito: Editorial Ecuador F.B.T.
- Tokman, Víctor E. y Guillermo O' Donnell (1999) *Pobreza y desigualdad en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Universidad Guayaquil – Facultad de Ciencias Económicas (2002) *Población, pobreza y desarrollo en Ecuador*. Guayaquil: UNFPA.
- Velasco, Marco (2001) *Democracia y desarrollo local en el Ecuador*. Quito: Fundación Friedrich Ebert, ILDIS.
- Weismantel, Mary J (1988) *Food, gender and poverty in Ecuadorian Andes*. Illinois: Waveland Press Inc.