

**desde la  
política •**



## La política democrática actual

Todd May

El principio de igualdad es el principio revolucionario, no sólo porque desafía jerarquías, sino porque afirma que todos los hombres, por igual, son un todo. Y lo inverso es igualmente cierto: aceptar que la desigualdad es natural es volverse fragmentado, verse a sí mismo como no más que la suma de un conjunto de capacidades y necesidades.

JOHN BERGER

**A**hora llegamos a la cuestión que ha motivado este libro.<sup>1</sup> Es una pregunta que se cierne sobre nuestra época. ¿Qué posibilidades hay, si es que hay alguna, de que exista una política democrática? En una época de globalización esparcida, ¿dónde puede residir nuestra esperanza de que haya movimientos democráticos? ¿Cómo podemos crearlos o, por lo menos, dónde y cómo pueden ser creados? En resumen, ¿puede existir una política democrática en los tiempos en que vivimos?

Puede parecer que ya hemos contestado a estas preguntas, al menos hasta donde alcanzan a ser respondidas. ¿Puede haber una política democrática? Sí. Hemos visto ejemplos de ello. Lo hemos visto en Montreal, Palestina, el sur de México, Carolina del Sur y Oakland, California. Lo hemos visto de diversas formas y en circunstancias distintas. Posiblemente no podamos vislumbrar en estos ejemplos la clave para organizar movimientos democráticos. Pero en realidad no existe una clave. Es probable que ya todos lo sepamos. Si hubiese un Santo Grial para quienes buscan organizarse al lado de las partes sin parte, lo habrían encontrado hace mucho tiempo. Después de todo, la gente ha sido oprimida en todas las

<sup>1</sup> Este texto fue tomado del libro de Todd May *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action* (2010, Edinburgh University Press, Edimburgo). Se reproduce en versión traducida con permiso del autor.

sociedades y en una variedad de registros durante tanto tiempo que, si hubiese algún truco para lograr que quienes no tienen parte realicen y actúen a partir de su igualdad, alguien lo habría descifrado en el transcurso de los últimos miles de años.

Esto no significa que no podamos derivar algunas lecciones de estos ejemplos. Las hay. Necesitamos distinguir algunas de sus hebras y lo haremos más adelante. Sin embargo, las preguntas del primer párrafo de este capítulo no se encuentran allí precisamente. No surgen tan sólo de un afán de interrogar, con el objetivo de comprender mejor y quizá involucrarse en el cambio social. Para muchos de los que se hacen a sí mismos y a otros las preguntas de ese párrafo, en realidad importa sólo la última. Y el motivo por el que importa es que existe una cierta sensación, no obstante los ejemplos en este libro, de que la respuesta es negativa.

Para quienes tienen esta sensación, los ejemplos ofrecidos son acontecimientos marginales que nadan contra una fuerte corriente. Los dos movimientos democráticos de gran escala son la primera intifada palestina y el movimiento zapatista. Sin embargo, la primera intifada se disipó hace más de una década y ha sido remplazada por algo menos democrático. Y en estos momentos no puede decirse que el movimiento zapatista goce de buena salud, pues es víctima de la guerra de baja intensidad por parte del Estado mexicano.

Podemos mencionar otros ejemplos de resistencia, aunque no todos son tan democráticos como los citados en este libro. Tenemos la lucha contra la opresión en Chechenia, Burma, Haití y otros lados. Inmigrantes en EE.UU. y otros sitios protestan por su situación y las actitudes hacia ellos. En el que probablemente sea el movimiento más grande de la actualidad, se discute la degradación ambiental en una variedad de frentes y se empieza a confrontar a quienes la causan. Quienes pueden participar se topan con resistencia proveniente de aquellos que no tienen la posibilidad y de sus partidarios. Aunque no todos estos movimientos presuponen la igualdad, al menos existe una demanda de la misma que, por muy difusa que sea, anima a muchos de ellos. (Por supuesto, existen otros movimientos de resistencia, como aquellos animados por el fervor religioso de algún tipo, que no son esperanzadores y no serán mencionados fuera de este breve paréntesis.)

No obstante, para muchos de nosotros, estos ejemplos no alcanzan a atenuar la sensación de desesperanza que inunda a la política progresista. Estos movimientos se advierten, pero persiste la sensación de que

algo fundamental, el sueño democrático, está perdiendo terreno. Muchos perciben estos movimientos como pequeños charcos en tierras muy reseacas. Ciertamente vale la pena apoyarlos, pero, en el calor de nuestra época, parecería que están a punto de evaporarse sin rastro.

Quizá el problema no sean los movimientos en sí mismos, sino la forma en que los miramos. La izquierda tiene una tradición revolucionaria, que surge de la idea marxista de que periódicamente la historia produce cambios totales. Este es uno de los temas centrales que parecen distinguir a la izquierda del liberalismo. Los liberales acogen la reforma y la revolución les preocupa. Los izquierdistas o progresistas acogen la revolución y desconfían de la reforma. Si la transformación no es revolucionaria, entonces se sospecha que en realidad no se trata de un cambio, sino sólo de una forma de cooptación.

La idea de revolución es inseparable de la noción de utopía. La conexión es clara: el cambio revolucionario anuncia una sociedad completamente diferente. Donde ahora hay opresión, alienación y privación de derechos, habrá, después de la revolución, igualdad, plenitud de sentido y solidaridad. De nueva cuenta, la distinción con el liberalismo es apta. Los liberales rechazan la utopía, pues la perciben como una ilusión peligrosa. La izquierda acoge la utopía; ve en ella una señal de esperanza.

He conocido a muchas personas de izquierda —aunque de ninguna manera son mayoría— que son tanto revolucionarias como utópicas. Sin embargo, me parece que hay buenas razones para rechazar ambas ideas. Una discusión cabal nos llevaría más allá de las preocupaciones de este capítulo, pero es probable que valga la pena esbozarla aquí. Podemos dividir el pensamiento revolucionario en dos tipos, que podríamos llamar cualitativo y cuantitativo. El cualitativo postula que la clave para el cambio revolucionario radica en un punto particular del orden social. Si se cambia ese punto —el punto de apoyo arquimediano del cambio político—, el resto del orden social cambiará por sí solo. El marxismo tradicional es una teoría de la revolución cualitativa. Si se cambia la estructura económica, el resto de la sociedad seguirá esa tendencia.

Hay poco que decir en este momento histórico en defensa del pensamiento revolucionario cualitativo, porque el siglo XX podría interpretarse como su refutación. Como dijo Michel Foucault alguna vez, en respuesta a una pregunta acerca del futuro de la resistencia: "Pienso que imaginar otro sistema constituye todavía en la actualidad parte del sistema. Qué ha pasado en la Unión Soviética, que las instituciones en apariencia nuevas han sido concebidas a

partir de elementos tomados del sistema precedente: reconstrucción de un ejército rojo calcado sobre el modelo zarista, vuelta al realismo artístico, a una moral familiar tradicional" (Foucault 1977: 230-231).

El pensamiento revolucionario cuantitativo es diferente. No busca un punto de apoyo arquimediano para el cambio. Reconoce que las diferentes opresiones de una sociedad —económicas, familiares, políticas, raciales, sexuales, etc.— son irreductibles a un único lugar que pueda producir o explicarlas a todas. Estas opresiones pueden estar relacionadas entre sí, pero no son reductibles. Con frecuencia escuchamos una crítica al capitalismo que emplea el término no sólo como sistema económico, sino como orden económico, social y político. Esto indicaría una postura cuantitativa a la revolución. Aquí la idea es que todas las diversas opresiones deben cambiarse para que surja la utopía. Buena parte del pensamiento anarquista tradicional se orienta hacia el cambio revolucionario cuantitativo.

Este tipo de cambio es más sobrio y, por esta razón, más prometedor que su pariente cualitativo. No mantiene la ilusión de que la liberación deriva de la lucha en un solo lugar. Reconoce que esta debe librarse en una amplia variedad de frentes para que emerja una utopía. Es revolucionario, sin embargo, por su creencia en que una utopía es posible, que puede efectuarse un cambio social masivo en el que se derrocan todas las opresiones y se alcanza la liberación final.

¿En qué se distingue el pensamiento de Rancière del de un revolucionario cuantitativo? Por supuesto, él mismo es muy sobrio. Cree que la política es poco frecuente, como hemos visto: "La política no ocurre en todo momento; acontece escasa u ocasionalmente". Además, como también hemos visto, no cree que pueda institucionalizarse, al menos no a gran escala. Pero supongamos que el pensamiento de Rancière permitiera la institucionalización, al menos al nivel local, de la democracia. ¿Sería entonces el primer paso cuantitativo hacia el cambio revolucionario?

No necesariamente. Puede o no haber bastantes cambios locales e interrelacionados como para provocar una transformación lo suficientemente trascendente que amerite el nombre de revolucionaria. Para ser más exacto, sin embargo, sería mejor escindir completamente la perspectiva cuantitativa de la revolución de la idea de revolución, o al menos de la distinción entre reforma y revolución. ¿Exactamente (o aproximadamente) cuándo es que un cambio cuantitativo deviene revolucionario y no sólo reformista? ¿Cuántos cambios diferentes, en cuántas localidades diferentes, en qué prácticas diferentes, se requieren antes de que se pueda decir que la sociedad

se ha trasladado de la reforma a la revolución? Si vamos a pensar en la democracia como construcción de abajo hacia arriba y reconocemos que no hay un punto de apoyo arquimediano para el cambio revolucionario, quizá sea mejor abandonar toda referencia a la revolución y la reforma. Los movimientos democráticos, cuando movilizan una obligación de ser escuchados, introducen cambios en las sociedades en las que acontecen. Algunos de esos cambios son pequeños, otros grandes. En algunas ocasiones, podemos mirar hacia atrás y decir que cierto cambio o conjunto de cambios suman una revolución. Pero esto no viene al caso al reflexionar en torno a la política democrática. La distinción entre reforma y revolución, en tanto distinción entre una orientación liberal y una de izquierda, no es, a mi parecer, útil. Es mejor abandonarla.

Si abandonamos la discusión acerca de la revolución como opuesto de la reforma, ¿se mitigaría la sensación de desesperanza o malestar con respecto al cambio político progresista que describí anteriormente? Después de todo, si lo que buscamos ya no es un cambio social completo que amerite el título de *revolucionario*, ¿podemos contentarnos con los cambios políticos y movimientos de resistencia que tenemos hoy en día, o con otros que podamos crear? Si abandonamos las esperanzas falsas o inapropiadas, ¿nos quedan las esperanzas reales que ahora brillan más porque no quedan opacadas al ser comparadas con las falsas?

Esto sería demasiado apresurado. La distinción entre reforma y revolución ha desempeñado un papel importante en la imagen que la izquierda tiene de sí misma, y la pérdida de la esperanza revolucionaria en el periodo posmarxista ha hecho mella en la izquierda. No obstante, no es sólo eso lo que está en juego en la devastación que ahora siente la izquierda. Está ocurriendo algo más, algo relacionado con la globalización. Esta ha puesto a prueba la acción política progresista. Esta otra cosa —y puede haber otras más— ha dejado a muchos izquierdistas sin saber cómo pensar la política y crear o apoyar movimientos políticos democráticos. También, y quizá de manera más profunda, ha dado pie a la sospecha de que, al fin y al cabo, la política progresista está muerta o al menos muerta en nuestra época.

Podemos aproximarnos a esta otra cosa haciendo una pausa para considerar el análisis de los movimientos de los pobres que ofrecen Frances Fox Piven y Richard Cloward. Ellos han dedicado sus vidas al estudio de los movimientos de las personas sin recursos materiales. Pese a que aquí no nos hemos ocupado completamente de los movimientos políticos de los empobrecidos, y pese a que las víctimas de la globalización neoliberal no

son los únicos que entran en esta categoría, el enfoque que Piven y Cloward tienen sobre los movimientos de los pobres es útil para comprender nuestra propia situación, por dos motivos. Primero, en el orden capitalista neoliberal, entre las partes que no tienen parte está aquella que se empobrece por la operación de ese orden. Segundo, varios de sus señalamientos pueden aplicarse a los movimientos masivos que no están anclados únicamente en los empobrecidos.

En su libro *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, ofrecen un panorama de la dinámica del cambio político de estos movimientos. Argumentan en contra de la perspectiva de que la resistencia política de los pobres siempre surge en periodos de cambio económico generalizado, en buena medida porque el cambio económico ocurre siempre, y con frecuencia no en beneficio de los pobres. No es el hecho del cambio entonces, sino su magnitud y velocidad lo que es un factor relevante. "Los movimientos de protesta no surgen en periodos ordinarios; aparecen cuando los cambios de gran escala merman la estabilidad política" (Piven y Cloward 1977: 28). Su modelo para estos periodos de cambio a gran escala se ubica en los EE.UU. —su objeto de estudio—, durante la década de los treinta, en plena Gran Depresión, y los años sesenta, por el cambio económico masivo en el sur y la consecuente migración de los afroestadounidenses hacia el norte. Durante estos dos periodos, el desplazamiento económico masivo generó resistencia contra el orden prevaleciente. Pero, "dado que los periodos de profunda dislocación social son infrecuentes, también los son las oportunidades para protestar de las clases más bajas" (Piven y Cloward 1977: 14). La política entre los pobres es infrecuente, como diría Rancière.

Además, como señalan Piven y Coward, la resistencia no está dirigida a las raíces del desplazamiento o la dislocación —esto es, a la estructura y la operación del sistema social, político y económico—, sino más bien en contra de las situaciones específicas en que se encuentran las personas. "Los trabajadores viven la fábrica, el ritmo acelerado de la cadena de montaje, el capataz, los espías y guardias... No viven la experiencia del capitalismo monopolístico. Las personas desempleadas conocen las deterioradas salas de espera, el supervisor o el trabajador social, así como el paro. No viven de primera mano la política de seguridad social estadounidense" (Piven y Cloward 1977: 20). En este sentido, la resistencia tiende a ser local y concreta, más que general y abstracta. No se enfrenta el orden social, sino sólo algunas de sus manifestaciones particulares en lugares específicos.



Se vislumbra cómo la resistencia durante los treinta y los sesenta operó según el modelo que nos ofrecen. Para poner el ejemplo del movimiento por los derechos civiles de los años sesenta, la dislocación de los afroestadounidenses durante la modernización económica del sur trastocó su estilo de vida, que hasta ese momento había transcurrido en un sistema primordialmente feudal. Este sistema no era benigno, pero sí estable. Cuando empezó a desmoronarse, se abrió la puerta a los movimientos de resistencia. Estos, a su vez, podían dirigirse contra los blancos locales de su insatisfacción: el conductor de autobuses que enviaba a los afroestadounidenses a la parte trasera del autobús, el dueño del restaurante que se negaba a atenderlos, el policía que no los protegía, el oficial electoral que se negaba a registrarlos.

Podemos formular esta idea en los términos empleados por Ranciére. Los afroamericanos que actuaron con base en el presupuesto de su igualdad entraron en conflicto directo, a nivel local, con quienes reforzaban el orden policial. Es por esto que el movimiento por los derechos civiles, visto como lucha contra un sistema opresivo en su totalidad, es inseparable del movimiento por los derechos civiles como conjunto de luchas locales contra blancos particulares. La opresión sistemática de los afroestadounidenses, en particular pero no exclusivamente en el sur, era un sistema de jerarquías estructuradas que se actualizaba en los encuentros cara a cara. Desafiar el presupuesto de la desigualdad que estructuraba esos encuentros significó un desafío al sistema mismo. Pese a que el movimiento por los derechos civiles en EE.UU. en los años sesenta sin duda fue una lucha contra el racismo, cuando se describe sólo en esos términos se corre el riesgo de olvidar la naturaleza local de la resistencia que nos han señalado Piven y Cloward.

A grandes rasgos, lo mismo puede decirse del movimiento contra la guerra de Vietnam de la misma época. El movimiento antiguerra no fue de pobres, pero una de sus principales fuentes de motivación, como se puede apreciar al contrastarlo con la invasión estadounidense de Iraq en 2003, fue de naturaleza local: la conscripción. Sin el reclutamiento, los asuntos más generales como el carácter injusto de la guerra y el papel del imperialismo estadounidense difícilmente habrían obtenido tracción.

Podemos relacionar estas ideas provenientes de Piven y Cloward con la situación actual de la globalización. Esta última, al menos en su expresión neoliberal en tanto hegemonía corporativa, es una fuerza inmensamente *dislocadora* para muchos de los pobres del mundo. Un estudio señala que, en el periodo entre 1995 y 2002, "el promedio real de PIB *per cápita* en los países no avanzados que comprenden cuatro quintas partes de la población

mundial, ha caído en términos absolutos, de \$1 400 a \$1 100 por año" (Freeman 2003). Otro estudio indica que: "Entre 1960 y 1994 se duplicó la brecha entre el ingreso *per cápita* de la quinta parte más rica del mundo (la mayoría en países desarrollados) y la quinta más pobre (en su mayoría en países en desarrollo), de 30:1 a 78:1. Para mediados de la década de 1990, esta tendencia se agudizó: en 1995 la proporción era de 82:1" (Marfleet 1998). Más adelante el autor señala que "En América Latina, durante mucho tiempo considerada como una región relativamente avanzada, el número de personas viviendo en pobreza aumentó entre 1990 y 1995 de 183 a 230 millones, o sea 48% de la población del continente" (Marfleet 1998).

Estas masivas dislocaciones están reforzadas por las políticas neoliberales del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Al insistir en la primacía del pago de deuda a los bancos del primer mundo, la privatización, el recorte del gasto público y la desregulación, estas instancias presionan a los países en desarrollo para que distribuyan su riqueza en los países desarrollados y entre los segmentos más ricos de su población.<sup>2</sup> El economista Ha-Joon Chang señala que:

Desde 1980 [...] cuando el continente acogió el neoliberalismo, América Latina ha crecido a menos de una tercera parte de la tasa de los *malos tiempos*. Incluso si descontamos la década de 1980 como una época de ajuste y la sacamos de la ecuación, el ingreso *per cápita* en la región durante los años noventa creció a la mitad de la tasa de los *viejos tiempos* (3.1% versus 1.7%) [...] En cuanto a África [...] la región ha presenciado una *caída* en los niveles de vida (Chang 2008: 28).

Estas parecen ser condiciones propicias para un movimiento —o varios— de personas pobres. Y, de hecho, ha habido resistencia, sobre todo en Sudamérica. En años recientes, los gobiernos de izquierda han resurgido en Sudamérica conforme se cultivan allí los frutos de la globalización. En el momento en que escribo, Venezuela, Ecuador y Bolivia y, hasta cierto grado, Brasil tienen todos gobiernos críticos de los efectos de la globalización.

Además, uno de los movimientos que hemos estudiado aquí, el de los zapatistas, es directamente crítico de las dislocaciones causadas por la orientación neoliberal de la globalización. Los zapatistas, y el Subcomandante Marcos, han reconocido los efectos de la globalización neoliberal en las poblaciones indígenas del sur de México. Los cambios del artículo 27 de la

<sup>2</sup> Para mayor información sobre este punto, ver Stiglitz (2002) y, en particular, Klein (2007).

constitución mexicana [...] son resultado de la presión que la globalización ejerce para privatizar la tierra trabajada por los campesinos mexicanos.

No obstante, estos movimientos parecen carecer de una proporción correspondiente a su causa. Primero, están restringidos geográficamente. Pese a que los efectos de la globalización neoliberal son, precisamente, globales, los movimientos de resistencia en su mayoría están centrados en Centro y Sudamérica. En segundo lugar, sin contar a los zapatistas, estos movimientos se han expresado por medios electorales, más que por el activismo. Esto no significa que no existan manifestaciones de descontento popular. Por ejemplo, las revueltas en Bolivia después de que la corporación estadounidense Bechtel se apropiara del suministro de agua boliviano (revueltas que sentaron las bases para la elección de Evo Morales) ciertamente fueron un movimiento espontáneo desde abajo. Sin embargo, estas expresiones no han dado pie al surgimiento de movimientos democráticos del tipo descritos en este texto.

En tercer lugar, el único movimiento que sí despegó, el zapatista, ha sido incapaz de sostenerse. Pese a que recibió apoyo y simpatía del extranjero, y aunque sus análisis de la situación actual siguen siendo mordaces, los zapatistas han batallado para mantener su movimiento y conseguir victorias concretas para las personas de Chiapas y otros lados. Las razones de su fracaso se debe en parte a la guerra de baja intensidad que el gobierno mexicano ha sostenido contra la población indígena. Sin embargo, se podría sospechar —y, a mi entender, se acerca al meollo del asunto— que está en juego otra cosa.

La aproximación a los movimientos de los pobres de Piven y Cloward sostiene que estos surgen durante periodos de dislocación masiva. Aquí hemos visto que tal dislocación es característica de la globalización neoliberal. Sin embargo, también insisten en que la resistencia tiende a dirigirse a blancos locales. Los pobres no se rebelan contra el capitalismo monopólico ni contra la política social estadounidense; más bien dirigen la resistencia a quienes se encuentran próximos a la experiencia de los oprimidos. Esto no significa que no haya manifestaciones contra las políticas y leyes (aunque las manifestaciones contra el propio capitalismo neoliberal suelen ser escasas). Más bien, para que suceda un movimiento, debe tener un gancho local del cual pueda colgarse la resistencia. En otras palabras, además de la dislocación masiva, debe haber lugares locales que se convierten en los blancos inmediatos del descontento. Incluso cuando esos lugares no sean la causa primaria del problema, proporcionan una manera de establecer públicamente la existencia del mismo. Se pueden ver las manifestaciones

contra los abusos de la policía en las comunidades minoritarias desde esta perspectiva. Con frecuencia, las manifestaciones son provocadas por actos de violencia únicos, pero rápidamente comienzan a incorporar asuntos más amplios relativos a la marginación comunitaria (May 2009).

Y es aquí donde yace la dificultad. En el contexto de la globalización neoliberal, es difícil encontrar un gancho. Hay muchos efectos locales, pero está ausente el adversario particular que sería el interlocutor. Es característica del capitalismo transnacional que la fuente de la opresión económica con frecuencia se encuentra a miles de kilómetros de distancia, separada de aquellos a quienes explota por muchos niveles de burocracia, idioma y fronteras nacionales.

Comparemos esta situación con, por ejemplo, el movimiento estadounidense por los derechos civiles. Entonces el adversario era fácil de identificar. La estructura de poder blanca en el sur era local, y los afroestadounidenses fácilmente podían ubicar quién se beneficiaba de su opresión. Más aún, y esto también es crucial en nuestros días, quienes llegaron a apoyar el movimiento por los derechos civiles en el norte tenían a su disposición imágenes crudas de la opresión. Los norteños observaron la resistencia de los afroestadounidenses y el trato que se les daba a manos de personas como el sheriff de Birmingham, Bull Connor. Esto indujo tanto la identificación con la supuesta igualdad de quienes luchaban como el enojo hacia quienes negaban esa igualdad. A su vez, esto motivó el apoyo y la solidaridad.

En el actual entorno neoliberal, no existen ni los ganchos locales ni las imágenes mediáticas. La pérdida de las imágenes mediáticas se explica fácilmente. En primer lugar, una clara negación de la igualdad ejemplificada por el movimiento estadounidense por los derechos civiles genera imágenes. Estas usualmente retratan alguna confrontación entre opresor y oprimido. No hay imágenes análogas de la opresión neoliberal. Esto no sólo se debe a que es difícil acceder a las empresas privadas que operan en el tercer mundo, aunque ese hecho no es insignificante. También se debe a que esas imágenes únicamente mostrarían personas que laboran en condiciones difíciles. Lo anterior no provoca el tipo de identificación e ira que incitan las imágenes más crudas de la opresión.

En cuanto a los ganchos locales, parecería que no existen. Después de todo, la operación del neoliberalismo en el tercer mundo ciertamente tiene, como dicen Piven y Cloward: "La fábrica, el ritmo acelerado de la cadena de montaje, el capataz, los espías y los guardias". ¿Acaso estos no constituyen objetos locales de resistencia adecuados? Además, ¿no ha habido historias

espantosas del trato que, por ejemplo, Nike da a sus empleadas, que son precisamente el tipo de historias que provocan tanto la resistencia como la solidaridad? ¿Acaso esto no brinda al menos la combinación de veloz dislocación económica y los blancos particulares que según Piven y Cloward son necesarios para que ocurra una lucha?

De hecho, sí transcurre una. Hay intentos de sindicalización, estallidos de resistencia espontánea y una fermentación del descontento y el resentimiento. Pero lo que parece ausente es el tipo de resistencia masiva que merecería el nombre de movimiento. Y aquí quiero sugerir que, entre los elementos faltantes, está precisamente la dificultad de articular el presupuesto de la igualdad, de encontrar el punto en el que la dislocación económica puede ser transformada en una política democrática.

Existe una tendencia a separar la economía de la política. Este es un punto de vista capitalista. Desde esta perspectiva, la democracia política es compatible con la jerarquía económica. Se pueden ejercer todos los derechos de un ciudadano, igual que cualquier otro, y aun así estar sometido a un trato jerárquico en el trabajo, y esto no constituye un problema. Por supuesto, no escasean las justificaciones ofrecidas para esta distinción, desde la santidad de la propiedad privada hasta la eficiencia del mercado. Sin embargo, lo que debemos reconocer es cómo las dos —la economía y la política— han sido escindidas.

Una consecuencia de esta separación es que las demandas económicas suelen pensarse como distintas a las políticas. Mientras que estas últimas pueden incluir temas como la igualdad, las primeras son simplemente materiales. Las personas desean un mejor nivel de vida, así que se van a huelga, negocian, interfieren el lugar de trabajo o, en su defecto, buscan otro empleo. Las demandas económicas, entonces, son materiales e individuales, mientras que las políticas están basadas en principios y son colectivas.

Adoptar la perspectiva de Rancière implica rechazar la necesidad de esta separación. Las demandas económicas de hecho pueden basarse en principios y ser colectivas. Es más, pueden incluir el asunto de la igualdad, porque en el ámbito económico —así como en el dominio político tradicional— están en juego la igualdad y la jerarquía. Esto no significa que *todas* las demandas económicas se basen en principios y sean colectivas, ni que, para poner la idea en términos que hemos empleado hasta ahora, todas las demandas deriven de una política democrática. En la lucha económica, así como en otros tipos de lucha: "La igualdad no es un hecho dado que la

política pone a su servicio, una esencia encarnada en ley o una meta que la política se plantea alcanzar. Es meramente un supuesto que debe ser discernido dentro de las prácticas que la implementan" (Rancière 2004: 33). Con la lucha económica, al igual que con otras luchas, se debe discernir si está operando el supuesto de la igualdad o si sólo hay otros motivos, como la comodidad material. (Por supuesto, esto no significa que otros móviles no puedan estar presentes en una lucha política democrática. El tema es la existencia del supuesto de la igualdad, no la *no-existencia* de otros elementos.)

Mi sugerencia es que debemos añadir, además de los elementos que Piven y Cloward identifican en las luchas de los pobres, al menos uno más: la operación del presupuesto de la igualdad. Piven y Cloward presentan condiciones importantes para cualquier movimiento de personas pobres, pero han olvidado la chispa del movimiento, las condiciones bajo las que se pasa de una situación lista para la lucha a un movimiento. Esto, creo yo, debe involucrar una decisión—incluso cuando no se enuncie explícitamente, sino que se actúa implícitamente— de que está en juego la igualdad.

Para formular la idea de otra manera, las condiciones que Piven y Cloward identifican con respecto a las luchas de las personas pobres —la dislocación social acelerada y un blanco local—no causan automáticamente esos movimientos. Incluso bajo esas condiciones, no es necesario que surjan las movilizaciones. Sin duda estarían de acuerdo. Entonces, ¿qué más se necesita para que haya un movimiento? Uno de los elementos es la decisión de actuar por parte de las personas mismas. Esa decisión, en tanto sea democrática, es la de actuar desde el presupuesto de la igualdad.

Hay algo irreductible en esta decisión. Con esto quiero decir que no se puede establecer o reconocer un conjunto de condiciones sociales y concluir definitivamente que surgirá un movimiento de resistencia. Las personas deben decidirse a actuar. Los acontecimientos que, en retrospectiva, parecen haber precipitado los movimientos (por ejemplo, la negativa de Rosa Parks a sentarse en la parte trasera del autobús en Montgomery en 1955) sólo se transforman en catalizadores de forma retrospectiva, después de que las personas decidieran movilizarse. Otros afroestadounidenses se negaron a ceder sus lugares en los autobuses antes que ella, incluso durante el periodo de agitación de los afroestadounidenses sureños durante los años cincuenta. Su acto no fue diferente, excepto que adquirió otro significado después de que las personas decidieron actuar de manera colectiva a partir del presupuesto de su igualdad.

Esto no significa negarles importancia a las condiciones sociales particulares ni a los acontecimientos externos. Aquellos citados por Piven y Cloward con respecto a los movimientos de las personas pobres aparecen como significativos. La existencia de la conscripción fue un elemento crucial para la resistencia a la guerra de Vietnam. Más bien la idea es que algo debe venir de abajo, una decisión colectiva para actuar por parte de la parte sin parte, para que nazca un movimiento democrático de resistencia.

Uno podría preguntar, de paso, si la decisión a tomar acción a partir del presupuesto de igualdad es suficiente en sí misma para crear un movimiento social. Esto es, ¿puede ocurrir el momento democrático de toma de decisión *independientemente* de las condiciones sociales? Después de todo, los movimientos de los pobres son sólo un tipo de movimiento. Hemos revisado otros en este libro. ¿Es posible que un movimiento democrático surja sin que existan condiciones necesarias o fundantes?

Mi sospecha es que la respuesta a esa pregunta es negativa. Algo debe motivar al movimiento. La historia, hasta donde tengo entendido, no ofrece ejemplos de personas que forman movimientos democráticos sin algún tipo de motivación (incluso cuando esta es, inicialmente, la cooperativa local de alimentos, el deseo de comida más barata). Una vez iniciado el movimiento quizá pueda adquirir una forma institucionalizada, como hemos visto. Pero los movimientos comienzan como reacción a y en condiciones sociales, políticas o económicas específicas. Como diría Rancière, la democracia siempre empieza como un disenso. Sin embargo, [...] aunque uno podría preguntarse si la democracia siempre debe ser un disenso y además si el disenso es directo o indirecto, es difícil imaginar de qué otra forma empezaría.

Esto nos remite a la pregunta que formulamos hace algunas páginas. ¿Por qué es que, dadas las dislocaciones que está causando la globalización neoliberal, no hay más movimientos de personas pobres? Una respuesta que ofrecimos fue que el neoliberalismo no proporciona un conjunto de imágenes que motiven la resistencia y la lucha. Pero esto no es todo. Hubo luchas democráticas antes de que existieran los medios que proporcionan imágenes de ellas. Las reflexiones que hemos hecho nos llevan a otra respuesta: la dificultad de ver estas luchas a través de la lente del presupuesto de la igualdad. Y esta dificultad en sí misma parece derivar de al menos dos causas relacionadas. La primera es una cierta falta de vinculación entre los blancos locales o ganchos y los propios lugares del problema. El segundo es lo que podríamos denominar la economización de la lucha política.



Hemos visto que, en cierto sentido, existe un conjunto de ganchos locales o blancos. Hay capataces y fábricas y policías. Sin embargo, hay una desconexión entre estos, por un lado, y los propietarios y directores por el otro. En luchas anteriores, particularmente en la esfera económica, los capataces y gerentes no estaban tan distantes de los propietarios y directores de las empresas que representaban. Con la globalización neoliberal es más difícil vislumbrar al dueño en el gerente, porque es probable que el propietario resida en otro continente, hable otro idioma y esté inmerso en una cultura diferente. Esto significa que la lucha contra el capataz o el gerente es un asunto local. Está mediada por autoridades locales y se resuelve a nivel local. Bajo estas condiciones, se vuelve difícil que la resistencia crezca y se convierta en un movimiento de masas.

Piven y Cloward comentan que "las personas no desafían instituciones a las que no tienen acceso y a las que no contribuyen" (Piven y Cloward 1977: 23). Esta sensación de una falta de acceso es característica de la globalización neoliberal. Por mucho que se luche, el blanco final de la batalla parece ser frustrantemente distante. Esto no implica, sin duda, que no pueda haber resistencia local. Puede haberla y, como hemos documentado a lo largo de este libro, existe la resistencia local. La dificultad está en el salto entre la lucha local y el movimiento masivo. Aunque el mal llamado movimiento *globalifóbico* fue un intento por crear este movimiento masivo, y pese a que los zapatistas han llamado la atención sobre las implicaciones globales de su lucha, no ha surgido ningún movimiento sostenido que conecte con éxito las luchas locales entre sí y que teja los lazos entre ellas. Si esto ocurriera, el presupuesto de la igualdad de cualquier persona y de todas sería un elemento central del marco.

La segunda causa —o más bien motivación, ya que aquí deseamos rechazar cualquier causalidad estricta— es la economización de la lucha política. Arriba hice hincapié en la tendencia capitalista de separar la economía de la política. Las luchas económicas no se ocupan de la igualdad; sólo la lucha política trata acerca de ella. Si esto fuera así, entonces en un mundo de globalización neoliberal casi ninguna lucha podría tratarse de la igualdad. Las luchas versan sobre la economía: mejores salarios o condiciones de vida o ambientes laborales. En resumen, tratan acerca de vidas mejoradas, no de igualdad.

La economización de la política no sólo ha afectado a los países de tercer mundo. Ranciére reconoce que también es un fenómeno europeo. Las elites europeas no pueden entender por qué, por ejemplo, muchos europeos



desconfían de la Unión Europea o de la integración económica de la zona. Sus preocupaciones políticas (con frecuencia diversas y contradictorias) se interpretan como económicas. Escribe que "es más difícil demostrar que la libre circulación de capitales, que exigen una rentabilidad siempre más rápida, sea la ley providencial que conducirá la humanidad entera hacia un porvenir mejor. Hace falta fe. La *ignorancia* reprochada al pueblo es simplemente su falta de fe" (Rancière 2005: 81). Cuando los líderes globales y los medios de comunicación convencionales observan la resistencia, no ven afirmaciones de igualdad. Ven demandas de participación en el mundo consumista con el que están en contubernio y por medio del cual perciben a los demás.

En la medida en que se afianza esta perspectiva, fertiliza el terreno para la política democrática por dos razones. Primero, si la economía nunca es un asunto de igualdad sino un asunto de nivel de vida, el concepto de igualdad en sí mismo queda marginado. Las personas no consideran que en la lucha está en juego la igualdad, simplemente porque ni siquiera la contemplan. Si la igualdad no es más que la habilidad para votar y comprar bienes, entonces ya no está en juego en la mayoría de las luchas. Se trata simplemente de un asunto de sobrevivir con un poco más.

Se sigue que si la igualdad ya no está en juego en la lucha, entonces tampoco lo está la acción colectiva. Lo que agrupa a una colectividad en una subjetividad política democrática, como hemos visto, es el presupuesto de la igualdad. Cuando esa presuposición se lanza por la borda también desaparece el motivo de la solidaridad. No es que no pueda haber lucha colectiva; puede haberla. No obstante, esa lucha no es una solidaridad entre aquellos cuyos intereses individuales convergen temporalmente. En estas condiciones, los movimientos son difíciles de construir. Un movimiento masivo requiere de la solidaridad entre sus miembros, una sensación de comunidad en su inmersión en la lucha y la resistencia. Esta comunidad no requiere que todos sean iguales, sino que cada quien se perciba a sí en conexión con otros. La posición de este libro, tomada del pensamiento de Rancière, es que en gran medida la conexión recorre la presuposición de la igualdad. Una vez que desaparece esa presuposición, también lo hace la solidaridad que deriva de ella.

No es que nadie sienta ninguna solidaridad, ni que no existan luchas locales. Más bien el problema es que no existe el pegamento que une a las personas en un democrático movimiento masivo de mayor escala. Además, el asunto no es que no existan los movimientos de masas. El fundamentalismo religioso, al que volveremos más adelante, es nada menos

que una movilización así. Lo que no encontramos son movimientos de masas *democráticos*, que presupongan la igualdad de todo ser hablante.

Repito, para enfatizar el punto, que no estoy aseverando que la economía ha remplazado a la política en el escenario neoliberal. Esta en sí misma sería una noción demasiado neoliberal. Por el contrario, lo que quiero sugerir es que el discurso actual insiste en separar a la economía de la política, una separación que busca eliminar los componentes políticos —esto es, el presupuesto de la igualdad— del ámbito económico y de la lucha económica. En este sentido, vale la pena conservar un aspecto de la tradición marxista. Para el marxismo, al menos cuando se deja atrás el determinismo económico, la economía jamás ha estado separada de la política. Todas las luchas económicas tienen componentes políticos. Quienes gobiernan y quienes obtienen beneficios económicos, que no siempre son las mismas personas, al menos suelen ser cómplices. Los desafíos al orden económico pueden (aunque no siempre ni necesariamente) constituir desafíos al orden jerárquico de la sociedad. La pérdida de este reconocimiento y el remplazo de una conciencia política por una exclusivamente económica debilita la fuerza de toda resistencia.

Para muchos, no es que las luchas económicas tengan componentes políticos, sino todo lo contrario. Los desafíos a la jerarquía y a las demostraciones de autoridad simplemente son demandas económicas disfrazadas. Lo que desea la gente, se dice, es una vida de comodidades. La igualdad no tiene importancia. Por ende, cuando se exige igualdad, detrás del reclamo debemos buscar la comodidad que realmente se está exigiendo. Esta perspectiva es acorde con la globalización neoliberal, y sostiene las políticas que la mantienen en el poder. Los temas políticos son transformados en problemas tecnológicos. La pregunta de quién tiene voz sobre los aspectos de las vidas de las personas se torna en una cuestión de cómo manejar el orden económico. Puede haber diferencias entre las elites con respecto a la respuesta a este asunto. Para los neoliberales comprometidos, la solución es permitir que el libre mercado decida todo. En Europa, entre quienes apoyan a la Unión Europea, la respuesta es distinta. Debe haber mayor conducción desde arriba y un mayor compromiso con las condiciones laborales y paro justos, incluso a expensas de una mayor intervención del gobierno. No obstante, las dos posturas coinciden en que no hay asuntos políticos relativos a la jerarquía y la igualdad. Sólo existen los económicos.

Rancière resume esta situación en un segmento denso pero preciso. La tarea de la política contemporánea es de reducción política de lo social (es

decir, de distribución de riquezas) y de reducción social de lo político (entiéndase, de la distribución de poderes y de las inversiones imaginarias que se siguen). Por un lado, se trata de apaciguar mediante la distribución de derechos, cargas y controles, el conflicto entre ricos y pobres, y, por el otro, de encontrar en la espontaneidad de las actividades sociales el apaciguamiento de las pasiones (Rancière 2007: 13).

La política asigna los lugares apropiados y los límites de la actividad económica; lo social ofrece incentivos económicos para apaciguar cualquier descontento con el orden policial jerárquico. Para ambas partes el proyecto es el mismo: el apaciguamiento.

Hay una fuente —creo que la principal— de la actual desesperanza con respecto a la falta de resistencia a la globalización neoliberal, y a las actuales políticas atroces de EE.UU. y de otros. Pese a que hay mucho que protestar, y hay tanta dislocación a causa del orden neoliberal, se han marginado los componentes de la democracia. Dada la dispersión global de los blancos y la economización de lo político, se ha vuelto más difícil visualizar el camino hacia el tipo de política que caracterizó al movimiento por los derechos civiles de EE.UU., los movimientos anticolonialistas de India o Argelia, o la resistencia a la ocupación israelí de Palestina que caracterizó a la primera intifada. Se ha perdido la presuposición de la igualdad, fuente de los movimientos de masas democráticos, y en su lugar hay una conciencia autocomplaciente más individualista o tribal que conserva el actual orden policial, incluso cuando se percibe a sí misma como en lucha contra él.

Con relación a esto, volvemos al asunto de la política de identidad (*identity politics*). Pese a que en muchos sentidos se ha retirado del lugar privilegiado que ocupaba en el mundo académico, la política de identidad se mantiene viva en el orden mundial, como demuestra el auge del fundamentalismo islámico. Se ha escenificado como *yihad* versus McMundo (*vid.* Benjamin 1995). El eslogan no es del todo equivocado. Pero ¿por qué ha sido el *yihad* y no otra cosa lo que desafía al McMundo?

Puede haber una variedad de respuestas a la dificultad de actuar a partir del presupuesto de la igualdad. La retirada es una, y no ha escaseado. La apatía adscrita a los jóvenes es, creo, una respuesta a los problemas que hemos esbozado en este capítulo. Hay quienes ven la apatía como una especie de enfermedad social que afecta a las personas enchufadas en aparatos electrónicos y así aislados de los problemas del mundo en el que viven. En buena medida no comparto esta opinión. A mi ver, la apatía no es una enfermedad, es el síntoma. La enfermedad es la desesperanza, una

sensación de que no se puede cambiar al mundo para mejorarlo. Piven y Cloward, como hemos visto, lo dicen sucintamente: "las personas no desafían instituciones a las que no tienen acceso y a las que no contribuyen". Yo añadiría que, tengan o no acceso, la globalización neoliberal les inculca la sensación de que no lo tienen. Y buena parte del gobierno del neoliberalismo les asegura que no lo tienen. Así que toman lo que les está disponible —los bienes de consumo, si pueden costearlos— y se retiran.

En la superficie, el fundamentalismo religioso parece seguir el camino opuesto al retraimiento. Más que retirarse, lucha. Ya sea en su forma islámica o en su forma cristiana en EE.UU., su expresión hindú en la India y su forma judía en Israel, o en cualquier otro lado, el fundamentalismo religioso enfrenta la globalización neoliberal con un regreso a los elementos fundamentales de una cultura particular. En este sentido, no se distingue de las otras formas de política identitaria que han caracterizado a la izquierda. Frente al orden actual, la política de la identidad postula una esencia que debe ser respetada y que se erige en contra del orden prevaleciente. Pese a que existen tipos de política identitaria progresistas que no operan a partir del concepto de una esencia (de lo negro, lo femenino o lo gay), casi toda la política identitaria supone un elemento particular o un complejo de elementos para sostenerse. Las políticas identitarias no esencialistas pueden ser ontológicamente distintas a las esencialistas, pero, como asunto político, por lo general las dos son indistinguibles. Y, como el fundamentalismo religioso, la política identitaria progresista postula a la identidad en oposición al actual orden policial.

Debajo de esta diferencia entre las políticas de identidad —religiosas o de otro tipo— y el retraimiento, subyace una semejanza. La política de la identidad, como el retraimiento, está absorta en sí misma. Lo que cuenta no es la igualdad que todos compartimos, sino quién soy y qué quiero. La preocupación por uno mismo, ya sea individual o colectiva, reemplaza a la solidaridad.

En el presupuesto de la igualdad, quién soy, de manera importante, está vacío. Esto es lo que quiere decir Rancière cuando señala que la política democrática no unifica, desclasifica. En cierto sentido, por supuesto, la política democrática sí unifica por medio de la subjetivación. Pero no lo hace reuniendo personas bajo la bandera de una característica particular que todas poseen. La igualdad sólo significa inteligencia igual, que sencillamente implica la habilidad que cada cual tiene para crear una vida significativa sin el paternalismo de una jerarquía. Es así como emerge la solidaridad. Lo

que importa no es quiénes somos en términos de nuestras peculiaridades, sino tan sólo nuestra igualdad.

Tanto para el retraining como para la política de identidad, quién se es resulta importante. O, para ser más preciso, las preguntas que nos motivan se centran en torno a uno mismo y las propias cualidades particulares. Más que ser igual a otros, uno privilegia sus propios deseos o la identidad del propio grupo. Como consecuencia de la marginación de la igualdad, esto no debe sorprendernos. Como consecuencia de la globalización neoliberal, hasta es de esperarse. La generalizada ética capitalista nos anima a pensar, antes que nada, en nosotros mismos. Esto es acorde con la famosa sentencia de Adam Smith: "No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo" (Smith 1957: 11). Privilegiarse a uno mismo a expensas de la igualdad de todos se fomenta por dos lados. Por un lado, cuando uno privilegia sus propias necesidades y deseos, y trabaja para mejorarse a sí mismo, acarrea la mayor utilidad para la sociedad. Desde el otro, es precisamente la competencia y no la solidaridad con el otro lo que fomenta el capitalismo. Esto significa que uno *debería* tratar a los demás como competidores y que *sería mejor hacerlo*, ya que al fin y al cabo ellos lo harán de cualquier manera. Tanto en el retraining como en la política de identidad se alcanza a ver esta dinámica.

En estas condiciones, no es difícil ver los obstáculos con que se enfrentan los proyectos que operan bajo el presupuesto de la igualdad. Para muchos, pueden parecer ingenuos, anacrónicos, fuera de lugar. El capitalismo neoliberal, impulsado por un cinismo general con respecto a la solidaridad, socava la igualdad que conforma su terreno democrático. Esto produce la desesperanza entre aquellos para quienes la solidaridad, bajo el lema de la igualdad, es la base del cambio político. Los organizadores empiezan a sentir que han perdido el contacto, y las partes sin parte se sienten reducidas al aislamiento o a la ira. Al carecer de una política democrática, según Rancière: "No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta" (Rancière 2004: 12).

Por supuesto, mucho puede decirse con respecto a los efectos perjudiciales que produce la marginación de la igualdad y la solidaridad. Quiero remarcar uno adicional. El egoísmo de la ética capitalista no sólo se opone a la asunción de la igualdad como presupuesto, sino a la nobleza de esa asunción como proyecto político. Al colocar a uno en competencia con los demás, al ubicar esa competencia como el orden natural de las cosas,

la globalización neoliberal socava la sensación de que al involucrarse en políticas democráticas uno se sumerge en algo más grande que uno mismo. La idea de que uno se ennoblece por medio de la solidaridad con otros se enfrenta a la acusación de que es nostálgica o superficialmente farisaica.

Muchos de nosotros en EE.UU. recordaremos el entusiasmo que sentimos cuando observamos a quienes marchaban por sus propios derechos civiles o los de otros, o contra la injusta guerra de Vietnam. Muchos en París recordarán la sensación de que podía haber una verdadera liberación como contraparte de mayo de 1968. Aquellos de la anterior Checoslovaquia también recordarán emociones similares durante la primavera de Praga, y habrá muchos chinos para quienes los días previos a la masacre de la Plaza Tiananmen fueron una ventana a un futuro valioso. Estos entusiasmos no están vacíos. Son atractivos para quienes los presencian, y más aún para quienes participan en ellos, de cara a un mundo de esperanza. Ante la mirada de todos exhiben la contingencia del actual orden policial, y la posibilidad de un tipo de convivencia diferente. La única razón por la que lo hacen es porque son los actos de personas que se reconocen a sí mismas como iguales a quienes están en el poder, y porque la esperanza que anima sus actos es contagiosa.

Es precisamente el contagio de la esperanza, esta nobleza que se vincula con la sensación de que en realidad todos somos iguales, lo que la ética del capitalismo neoliberal busca extinguir.

Entonces, ¿en dónde radica nuestra esperanza? En parte, la respuesta a esta pregunta es simple y no sorprende. Nuestra esperanza yace donde siempre ha estado: en las acciones de quienes se presuponen a sí mismos como iguales los unos a los otros. Yace en el *demos*, y en quienes actúan a su lado. Nuestra esperanza yace con el inmigrante argelino en Montreal, con los palestinos, los zapatistas, las cooperativas alimenticias y las editoriales anarquistas. Yace con todos aquellos acerca de quienes sabemos poco hasta que sintonizamos el oído a las políticas democráticas que continúan afirmándose debajo del trajín capitalista. Cuando le damos la espalda al espectáculo que nos ofrecen nuestros políticos, nuestros atletas públicos, nuestros tele evangelistas y demás animadores, y miramos a los muchos vecindarios del planeta en los que vivimos la mayoría, lo vemos. Quizá no en todos lados, pero al menos aquí y allá. Sin embargo, esto no debe desanimarnos. La política democrática siempre ha sido la excepción, y su florecimiento en un movimiento masivo es incluso más excepcional. Preguntar si podemos depositar nuestras esperanzas en ella y poder responder

afirmativamente basta para reconocer que ocurre, y que ocurre en estos momentos, en un mundo dominado por una ideología que no le da cabida.

Además, el ideal de la igualdad, pese a que ha sido orillado a los márgenes por la globalización neoliberal, no está muerto. Aún nos acompaña, incluso cuando se hace un uso cínico de él por parte de los políticos que lo invocan para justificar el sistema político actual o las virtudes del mercado capitalista. Piven y Cloward de forma atinada señalan que los movimientos de los pobres están constreñidos por el orden institucional en el que transcurren. Esto no significa que no puedan más que reflejar ese orden, sino que "las oportunidades para el desafío están estructuradas por los rasgos de la vida institucional" (Piven y Cloward 1977: 23). Hay contextos sociales y políticos que se prestan al cambio o la resistencia por muchas razones: inestabilidad, corrupción, discriminación, deshonestidad. Y los tipos de resistencia disponibles a su vez están estructurados por el contexto en el que ocurren. Será difícil luchar en confrontación abierta con los políticos electos que cuentan con las habilidades para cooptar la resistencia, por ejemplo. Pero nada de esto significa que no tendrá éxito la resistencia. Lo que significa es que la resistencia y la lucha ocurren, y que deben responder a las contingencias de la situación en la que surgen.

Pero existe un aspecto de la vida institucional de muchas sociedades, todas ellas occidentales, que puede contribuir a cimentar la resistencia. Se trata del compromiso nominal que tienen estas sociedades con el valor de la igualdad. Aunque la globalización neoliberal promueve la desigualdad, y aunque merma la solidaridad y busca transformar la lucha política en lucha económica, abiertamente no rechaza el valor de la igualdad. [...] Amartya Sen declaró que todas las teorías liberales que han resistido el paso del tiempo han promovido la igualdad de algo. Ya sea que se trate de igualdad de libertad, recursos, oportunidades, habilidades o alguna otra cosa, sea lo que sea que se ubica como significativa para la vida humana, es algo a lo que todos debemos tener igual acceso. La igualdad proporciona el marco para pensar la justicia en la vida social.

También vimos que, con frecuencia, se piensa que la igualdad es algo que debe ser distribuido, más que ser actuada o expresada por medio de la acción colectiva. No obstante, independientemente de que se conciba de forma errónea o desafortunada, la igualdad sigue siendo un valor que fundamenta el pensamiento político. Incluso quienes acogen la globalización neoliberal con mayor convicción justificarán su punto de vista con referencia a la igualdad: la igualdad de oportunidades o de acceso a la participación



en el mercado. Incluso allí donde se le concibe de forma anémica, también allí donde es violada en los hechos, siempre se emplea a favor de una u otra política.

Algunos dirían que el problema de la igualdad es este, de hecho. Hace demasiadas cosas. Se ha vaciado de contenido al ser invocada con tanta frecuencia. Esto significa equivocarse con respecto a su potencial. La igualdad, aunque estirada para abarcar situaciones atroces y estrechada para cubrir muy pocas, sigue siendo un valor poderoso. La meta no es criticarla o abandonarla, sino aprovecharla. Este es el meollo del proyecto de Rancière. Debemos reapropiarnos de la igualdad y quitársela a quienes la emplean en sus palabras o por medio de sus políticas. Debemos arrebatarse la igualdad a la retórica vacía de los políticos electos, salvarla de las políticas radicalmente desiguales de la globalización neoliberal y lograr que de nuevo trabaje a favor de quienes tienen las más de beneficiarse de ella: la parte sin parte, quien sea o donde sea que esté esa parte.

La única manera de lograr esto es apropiándose del concepto no sólo en nuestra retórica, sino en la acción. No podemos exigírsela a otros —o simplemente exigírsela a otros—, sino que debemos colocarla al centro de nuestra propia actividad. La igualdad no puede serle confiada a la parte que ya tiene parte. Jamás podría entender lo que es o podría ser la igualdad. No tiene razones para hacerlo. A lo sumo podrá ser movilizada para que escuche a quienes actúan a partir del presupuesto de su propia igualdad.

El ámbito de la igualdad debe existir en la acción colectiva de quienes la presuponen. Frente a la globalización neoliberal y sus apologistas, la igualdad deviene el valor que puede unir a las persona en la solidaridad, pero únicamente si las personas, el *demos*, antes que nada la invocan en el discurso y al organizarse. Uno puede solicitar la igualdad y el reconocimiento igual: hemos visto que lo hacen los inmigrantes argelinos en Montreal y los campesinos del sur de México. Uno puede exigir igualdad a los gobernantes o los que se benefician a expensas de uno. Sin embargo, lo que no se puede hacer es cederles la conceptualización e implementación de la igualdad. Quienes la buscan deben conservarla en su propio trabajo. Sólo entonces será que quienes luchan de manera apropiada se reconocerán los unos a los otros y actuarán de forma adecuada por sí mismos y en nombre de los demás. La igualdad retendrá su contenido sólo si quienes actúan le dan contenido, más que confiársela a quienes tienen intereses en otro lado.

El que la igualdad siga siendo un valor vivo se aprecia en dos estudios de caso que hemos seguido. En el caso de los refugiados argelinos en Montreal,



el movimiento inspiró a grandes segmentos de la población quebequense a apoyar las demandas de ciudadanía plena. De varias maneras, como me comentó un partidario del movimiento, los quebequenses se reconocieron a sí mismos en los refugiados argelinos: como un pueblo que vive con otro para el que no es un igual. Cuando uno de los refugiados me dijo que era un ser humano, no un pedazo de papel, ¿acaso no estaba haciendo otra cosa que reclamando su igualdad? Tales reclamos todavía tienen la capacidad para inspirarnos. En un escenario más amplio, la resistencia zapatista ha demostrado el poder que todavía se asocia cuando se asume la igualdad. Dejando atrás el aislacionismo de la política identitaria, para su lucha, los zapatistas se dirigieron y solicitaron apoyo a varios movimientos progresistas del mundo. Esta lucha, explicaron, no era sólo una lucha local por los derechos indígenas, pese a que también era eso. Al mismo tiempo era, y sigue siendo, una visión de igualdad, de personas que actúan a su favor, haciendo valer su dignidad. No es accidental que la lucha zapatista ha sido una de las más estudiadas, más reconocidas y, por parte de la prensa convencional y la derecha, uno de los movimientos más criticados de las últimas décadas. Acoge una igualdad que no puede más que ser una amenaza a la parte que tiene parte y que tiene intenciones de no perderla.

Entonces, si Piven y Cloward están en lo cierto al decir que la lucha siempre debe ocurrir dentro de los contextos institucionales en los que surge, también es cierto que el valor asociado con una política democrática todavía puede encontrarse en esos contextos. No hace falta que nos alejemos de nuestra situación actual para descubrir la fuente normativa de la lucha. Más bien tenemos que invocarla y lograr que funcione. Debemos integrarla a la política que creamos.

¿Y qué hay de esta política? ¿En dónde la encontraremos y cómo la crearemos en el contexto de la globalización neoliberal? El valor puede estar allí, pero ¿cómo puede ser expresado en las condiciones aquí descritas?

Es fácil, aunque no tanto, decir que ya se está expresando. Se expresa en los casos aquí descritos. En Montreal, en Palestina, en el sur de México, en la Carolina del Sur rural, en Oakland, California, y en muchos lugares que no hemos descrito, donde están en juego muchas formas de democracia. Podemos decir que ninguno de estos movimientos se ha transformado en algo semejante a un movimiento masivo. Ninguno, a excepción quizá de los momentos iniciales de la primera intifada y el movimiento zapatista, ha obtenido el tipo de apoyo ni ha afectado segmentos más amplios de la población mundial análogos a los movimientos de los treinta o los sesenta.

Aunque esto sea cierto, debemos reconocer también que los movimientos democráticos siguen con vida. Existen. Están siendo creados en las calles por personas cuyos nombres jamás conoceremos, pero que no temen reclamar su igualdad con aquellos cuyos nombres no podemos olvidar. Una de las tareas de este libro ha sido llamar la atención sobre los movimientos democráticos contemporáneos que con frecuencia suceden lejos de las luces del espectáculo que los medios nos ofrecen.

Sin embargo, también es cierto, y ha sido el cometido de este capítulo reflexionar sobre ello, que en la actualidad no hay movimientos masivos del tipo que uno desearía. Quizá el movimiento más semejante o más próximo a un movimiento de masas son las diversas luchas ambientalistas. Estas son importantes y necesarias, aunque muchas de ellas no son luchas democráticas en el sentido que hemos descrito aquí. (Aunque algunas lo son, como hemos visto con el ejemplo de la cooperativa alimenticia.) El presupuesto de la igualdad no siempre se expresa por medio de la acción colectiva.

Debemos reconocer abiertamente la falta de movimientos democráticos. Debemos preguntar por qué no existen y cómo podríamos crearlos. Al hacerlo, nuevamente es fácil, pero no tanto, señalar que las épocas de estos movimientos masivos son escasas. Rancière ha destacado la escasez de políticas democráticas (aunque yo prefiero decir la escasez de *movimientos democráticos masivos*), y Piven y Cloward se muestran sobrios acerca del surgimiento de los movimientos de los pobres. No podemos utilizar este hecho como excusa. Pero al reconocerlo, también podemos evitar la autoflagelación ante la falta de un movimiento de masas. Los poderes alineados en contra de la democracia siempre son fuertes. Hacen uso de poderosos recursos contra amenazas percibidas. Y el presupuesto de la igualdad es, sin duda, una amenaza a cualquier orden policial. En nuestra época, como hemos visto, también existe la dificultad de que la resistencia llegue a su blanco. La distancia con frecuencia es demasiado grande para que la resistencia sienta que está movilizándolo una obligación a ser escuchada.

Esto no debemos olvidarlo, pero tampoco debemos emplearlo como excusa. Quienes buscamos una parte o estamos en solidaridad con quienes la buscan no podemos rasgarnos las vestiduras. Debemos reconocer que el surgimiento de la política democrática es contingente. Hemos visto que, al menos según Piven y Cloward, hay contextos en los que es más probable que aparezcan los movimientos de los pobres. Sin embargo, también hemos visto que para que aparezcan, debe tomarse una decisión —y, a la larga,

una decisión colectiva— de actuar. Los movimientos de lucha y resistencia no yacen al final de una cadena causal de circunstancias. Las circunstancias pueden motivar la decisión de resistir, pero no la causan. Esta decisión, sobre todo cuando es democrática, de alguna u otra forma debe surgir del *demos*.

La contingencia de la política democrática y la escasez de movimientos democráticos masivos no deben orillarnos al fatalismo o a la desesperanza. La lección de la contingencia de los movimientos políticos no es que no podamos incitarlos o afectarlos, ni que debamos suponer su aparición. Es precisamente que no sabemos ni cuándo ni dónde aparecerán. Eso es lo que significa la contingencia. Cuando un grupo de refugiados argelinos empezó a reunirse para discutir su respuesta al hecho de que el ministro Coderre puso fin a la moratoria relacionada con su retorno a Argelia, seguramente ninguno sabía adónde conducirían sus acciones. Dada la historia y la estructura de la comunidad de inmigrantes argelinos en Canadá, ninguno de ellos tenía motivo para suponer que lograrían obtener apoyo de su propia comunidad, menos aún de la quebequense. Hicieron lo que cualquier persona razonable haría en esas circunstancias: platicaron entre ellos, con otros, y buscaron crear una respuesta colectiva.

¿Por qué tuvo éxito este movimiento de derechos de los inmigrantes en particular cuando otros han fracasado? No se debe sólo a que las circunstancias fueran adecuadas, ni a que hubo una decisión colectiva para actuar. Sin estos no habría habido movimiento ni éxito alguno; pero su combinación tampoco garantizaba el éxito. No podemos observar su situación y encontrar la clave para el cambio social. Si fuéramos capaces de hacerlo, no habría órdenes policiales ni jerarquías no democráticas. En ocasiones, los movimientos emergen cuando las circunstancias son propicias y a veces no. Estas cosas no pueden predecirse anticipadamente, ni, en la mayoría de los casos, incluso durante el periodo de la lucha. La historia puede darnos lecciones, pero no nos brinda fórmulas.

La lección para la política progresista es la siguiente: más que volvernos fatalistas, debemos ser vigilantes. Debemos hacer un intento por comprender las circunstancias en las que nos encontramos, buscar aperturas políticas, educarnos los unos a los otros, apoyar las flamas democráticas que aparecen aquí y allá. ¿Algo de esto desembocará en un movimiento democrático masivo o de otro tipo? O, por el contrario, ¿serán ejercicios fracasados, esfuerzos que no llegan a ningún lado? No lo sabemos. Desconocemos lo que sucederá si nos insertamos en la arena política, entre o de lado de la parte que no tienen parte. No sabemos si nuestras acciones movilizarán una

obligación de escuchar. Pero sabemos lo que ocurriría si no actuamos. Lo sabemos porque es nuestro mundo; es el orden policial que nos gobierna.

Rancière nos ha ofrecido un marco con el cual podemos reflexionar acerca de la política democrática y que responde a nuestra época. No nos ha dado una receta para el cambio, ni una predicción acerca de lo que sucederá. De hecho, su marco nos explica por qué no podemos obtener estas cosas. Los estudios de caso que aquí hemos rastreado nos han mostrado que, en cierta medida, la política democrática es posible en nuestros tiempos. Algunos de estos estudios de caso también nos sugieren que podría ser posible, al menos a nivel local, institucionalizar una política democrática. En dos casos —la primera intifada y los zapatistas—, incluso hemos vislumbrado la amplia identificación y apoyo internacionales. Ninguno de estos movimientos ha sacudido los cimientos de la globalización neoliberal, pero todos han proporcionado visiones alternativas para conducir nuestras vidas colectivas.

La política democrática no está muerta, sencillamente porque nunca muere. No está ni viva ni muerta. Más bien cobra vida, aquí y allá, cuando las circunstancias son propicias y las personas están decididas. Entonces, para quienes es importante la democracia, el proyecto no consiste en pronunciar su destino ni buscar el punto arquimedianeo. Por el contrario, es lo que siempre ha sido: estar preparados para involucrarnos en ella, crearla junto con otros, con quienes nos alineamos, y con quienes lo único que compartimos es la igualdad ●

**Traducción:** Nattie Golubov

### **Bibliografía**

- Barber, Benjamin, 1995, *Jihad vs. McWorld: How the Planet is Both Falling Apart and Coming Together and What This Means for Democracy*, Crown Publishers, Nueva York.
- Berger, John (texto) y Jean Mohr (fotografías), 1975, *A Seventh Man: Migrant Workers in Europe*, Viking Press, Nueva York.
- Chang, Ha-Joon, 2008, *Bad Samaritans: The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*, Bloomsbury Press, Londres.
- Foucault, Michel, 1977, "Revolutionary Action: 'Until Now'", en Donald F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard y Sherry Simon (trads.), Cornell University Press, Nueva York.
- Freeman, Alan, 2003, "Globalization: Economic Stagnation and Divergence", Munich Personal RePEc Archive, en: <http://mpra.ub.uni-muenchen.de/6745>.
- Klein, Naomi, 2007, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Metropolitan Books, Nueva York.

- Marfleet, Phil, 1998, "Globalization and the Third World", *International Socialism Journal*, núm. 81, invierno, en: <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj81/marfleet.htm>.
- May, Todd, 2009, "Rancière in South Carolina", en Gabriel Rockhill y Philip Watts (eds.), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, Duke University Press, Durham: NC.
- Piven, Francis Fox y Richard A. Cloward, 1977, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, Pantheon, Nueva York.
- Rancière, Jacques, 2004, *Disagreement: Politics and Philosophy*, Julie Rose (trad.), University of Minnesota Press, Minnesota.
- Rancière, Jacques, 2005, *Hatred of Democracy*, Steve Corcoran (trad.), Verso, Londres.
- Jacques Rancière, 2007, *On the Shores of Politics*, Verso, Londres.
- Smith, Adam, 1957, *Selections from The Wealth of Nations*, George Stigler (ed.), Appleton-Century-Crofts, Nueva York.
- Stiglitz, Joseph, 2002, *Globalization and its Discontents*, W.W. Norton, Nueva York.