

E C U A D O R

Debate

Quito/Ecuador/abril 2003

Repúblicas Petroleras

COYUNTURA

- Presupuesto General del Estado y Carta de Intención rinden tributo a los acreedores de la deuda pública
- De la descomodificación al autoritarismo democráticos. O cómo dejar de gobernar para mantenerse en el gobierno
- Conflicto bélico y debilitamiento de la Economía Mundial
- Conflictividad socio-política: noviembre 2002 - febrero 2003

TEMA CENTRAL

- Geopolítica del petróleo en América Latina
- Ecuador: Entre la ilusión y la maldición del petróleo
- Transnacionalización y concentración de poder en la escena petrolera actual
- Petróleo, Estado y Proyecto Militar

ENTREVISTA

- Capitalismo Global y modernidad compleja

DEBATE AGRARIO-RURAL

- Desarticulación social y tensiones latentes en las áreas florícolas de la Sierra ecuatoriana
- La calidad sanitaria de los cultivos de importancia económica

ANÁLISIS

- El lugar de la ciudadanía en los entornos de hoy. Una mirada desde América Latina
- Reflexiones Antropológicas acerca de las problemáticas actuales de la cultura en Ecuador

CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

- Entre el hastío y la participación ciudadana

ECUADOR

Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera Vélez, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez-Parga. 1982-1991
Editor: Fredy Rivera Vélez
Asistente General: Margarita Guachamín

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 30

ECUADOR: US\$. 9

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 12

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$. 3

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 2568452

E-mail: caap1@caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

PORTADA

Magenta

DIAGRAMACION

Martha Vinuesa

IMPRESION

Albazul Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR DEBATE

FLACSO - Biblioteca

58

Quito-Ecuador, abril del 2003

PRESENTACION / 3-4

COYUNTURA

Presupuesto General del Estado y Carta de Intención,
rinden tributo a los acreedores de la deuda pública / 5-16

Equipo Coyuntura CAAP

De la desconsolidación al autoritarismo democráticos. O cómo dejar
de gobernar para mantenerse en el gobierno / 17-30

J. Sánchez - Parga

Conflicto bélico y debilitamiento de la economía mundial / 31-42

Marco Romero Cevallos

Conflictividad socio - política: Noviembre 2002 - Febrero 2003 / 43-48

TEMA CENTRAL

Geopolítica del petróleo en América Latina / 49-76

Guillaume Fontaine

Ecuador: entre la ilusión y la maldición del petróleo / 77-100

Alberto Acosta

Transnacionalización y concentración de poder
en la escena petrolera actual / 101-110

Aurelia Mañé Estrada

Petróleo, Estado y Proyecto Militar / 111-134

Bertha García Gallegos

ENTREVISTA

Capitalismo global y modernidad compleja / 135-142

Entrevista a Bernat Riutort Serra

DEBATE AGRARIO-RURAL

Desarticulación social y tensiones latentes en las áreas florícolas
de la sierra ecuatoriana: un estudio de caso / 143-158

Tanya Korovkin

La calidad sanitaria de los cultivos de importancia económica:
Impactos del Programa Nacional de Control Biológico del Perú / 159-180
George Sánchez Quispe

ANALISIS

El lugar de la ciudadanía en los entornos de hoy

Una mirada desde América Latina / 181-222

Amparo Menéndez-Carrión

Reflexiones antropológicas acerca de las problemáticas
actuales de la cultura en Ecuador / 223-236

Mauro Cerbino

CRITICA BIBLIOGRAFICA

"Entre el hastío y la participación ciudadana

Partidos y elecciones en el Ecuador (2000-2002) / 237-242

Comentarios: Pablo Andrade

Reflexiones antropológicas acerca de las problemáticas actuales de la cultura en Ecuador

Mauro Cerbino*

Reconstruir los niveles de socialización en un contexto marcado por profundas diferencias culturales y sociales puede ser la tarea de la que llamaríamos una ética lúdica: así como en el juego es imprescindible que exista el respeto y el reconocimiento de cada participante, para establecer nuevas formas de vínculo entre las diferencias hay que partir de ese mismo respeto y reconocimiento. Pero tal vez hay que cumplir con un paso anterior, el de la tolerancia. Esta tiene que entrar en escena en la dinámica del juego si se quiere asegurar su desenvolvimiento.

Las reflexiones que a continuación se presentan constituyen una serie de exploraciones conceptuales sobre algunos interrogantes que en la actualidad requieren de nuestra atención y pretenden contribuir a definir los términos de la problemática contemporánea de la educación; la cual, no obstante los cambios vertiginosos generados por los procesos de mundialización de la cultura y el despliegue de nuevas tecnologías de la comunicación como en el caso de Internet, no sólo se mantiene vigente, sino que con mayor ímpetu se coloca en el centro de la extraordinaria discusión que recoge el desafío de estimular el desarrollo del conocimiento a partir de la complejidad individual y cultural de nuestro vivir.

Frente al cuestionamiento de los modelos de producción del saber típicos de la modernidad, el filósofo francés Edgar Morin, señala que la educación del futuro debe asumir como necesidad primaria la de enseñar a conocer el conocimiento, a desentrañar sus dispositivos y sus dificultades, *"intentando armar cada mente en el combate vital para la lucidez"*. *"Es necesario, sigue Morin, promover un conocimiento capaz de captar los problemas globales y fundamentales para inscribir en ellos los conocimientos parciales y locales"*. Para cumplir con el propósito planteado por el filósofo francés, es necesario que la educación deje de concebirse definitivamente como una instancia para la simple transmisión de conocimientos y

* Antropólogo, profesor e investigador de FLACSO sede Ecuador. Este ensayo ha sido escrito para el Programa Nuestros Niños del Ministerio de Bienestar Social como un aporte teórico a la elaboración del currículo para la educación inicial de 0 a 5 años.

pase a ser el lugar para la elaboración de nuevas formas de "capital simbólico" que permita a los sujetos apropiarse de la realidad y del mundo de manera significativa.

En el ámbito de esta renovada metodología de la educación adquieren especial importancia los temas tratados en este trabajo que van desde la problematización de nociones como: cultura, diferencia e identidad hasta el planteamiento y la defensa de la tolerancia, del desarrollo de la capacidad lúdica y de la potenciación del capital simbólico en los niños con el objetivo que puedan servir de insumos para que la educación inicial se traduzca en una plataforma especial para mejorar los niveles de sociabilidad y aportar a la construcción de entornos más democráticos y participativos.

En torno a las nociones de cultura, diferencia e identidad

El término cultura ha sido muy discutido durante décadas y aún alimenta uno de los más importantes debates no sólo en el ámbito restringido de las ciencias sociales, sino en el espectro de la opinión pública mundial. Si bien un intento científico de definición se produce en la tradición de estudios antropológicos, es innegable que el uso, debido también a una cierta popularización del término, ha entrado a formar parte de nuestros repertorios de juicios y de comprensión de la realidad.

A la notable difusión del término se acompaña una consolidada afirmación de que el sentido de cultura no se restringe a la dimensión de lo culto, en medida de la cantidad de libros leídos o de

la acumulación de conocimientos elitistas y de la que entonces serían portadores sólo algunas personas y no otras, sino que llega a verse como el conjunto de costumbres, estilos de vida, prácticas sociales y expresivas que se refieren a un determinado grupo humano y que por lo tanto lo vuelven reconocible.

El mérito implícito en esta transformación del sentido de la noción de cultura es que se ha traducido en la consideración, o cuanto menos en la sospecha, de la coexistencia de una pluralidad de culturas y que, aunque se puede seguir pensando que la propia es la más importante, hay que reconocer indudablemente la toma de conciencia de que, la cultura entendida de esta forma más amplia, no es prerrogativa de unos cuantos sujetos especiales (que logran cultivar el espíritu según sugiere el significado del verbo latín *colere*) sino de todas las personas que viven en este mundo, y que "tienen cultura" por el sólo hecho de ser humanos.

Las consecuencias de esto no son secundarias. En primer lugar permiten cuestionar la pretendida superioridad de ciertas culturas sobre otras. En efecto, en base a qué criterios se puede establecer la superioridad. Pertenecer a una determinada cultura puede ser importante o imprescindible para unos (lo que, por decirlo de alguna manera, se inscriben en esta cultura) pero no para otros (que se colocan afuera). De tal forma que la importancia es relativa y no absoluta. El significado de esta importancia es uno entre muchos posibles. La constatación, pacífica o conflictiva, de esta condición relativa de la cultura, da paso a la idea de que el mundo está hecho de diferencias. Podemos ver enton-

ces que la noción de cultura tiene como corolario el planteamiento de la diferencia. Pensar en ella, es el desafío más acuciante de estos tiempos tardomodernos, tanto desde la reflexión teórica como desde las prácticas y la acción de los sujetos individuales y colectivos.

Gracias al despliegue y al incremento del turismo de masas existe un consumo exótico de la diferencia, cuando entramos en contacto con modos de vida desconocidas (del comer, del vestir y otros ámbitos obviamente además del idioma). Ahí hacemos experiencia de la diferencia por el hecho de que el lugar en el que nos encontramos y su gente no nos es familiar. Evidentemente este no es el único ejemplo de contacto con la diferencia. Tenemos vivencia en diversos grados de intensidad en muchas ocasiones cotidianas, tanto a nivel personal como colectivo, por ejemplo frente al otro género o en la apropiación de los consumos culturales, de la música o del cine. Por lo tanto nos damos cuenta que la práctica de la diferencia va más allá de la idea moderna de las fronteras entre estados y asume una dimensión transversal al interior de ellos.

Una de las aportaciones más significativas del pensamiento antropológico contemporáneo y que rompe con gran parte de su misma tradición y trayectoria es precisamente haber mostrado que las culturas no son entidades homogéneas, compactas y orgánicas, esencialistas o primordialistas, ancladas a un supuesto origen. En este sentido la antropología rectifica un error que ha contribuido ciertamente a crear: concebir a las culturas, en particular las de los otros (que han sido su objeto tradicional de estudio) como universos cerrados, sepa-

rados e incommunicables, en los que existe una rígida identificación entre individuos y cultura de pertenencia, y ha insistido en el carácter originario, ancestral de las raíces de un determinado grupo. Así es como se puede llegar a pensar la cultura casi como una segunda naturaleza inmutable y determinista. Como veremos esta concepción es asumida con mucha fuerza por algunos de los movimientos sociales presentes en el Ecuador.

Pensar y experimentar la diferencia debe significar necesariamente tener en cuenta su complejidad, que es consecuencia de las múltiples posibilidades de reconocimiento o desconocimiento que se enmarcan en procesos de identificación o desidentificación que el sujeto opera cuando se relaciona con la diferencia. Al contrario de una dimensión homogénea condicionada por una visión monolítica de la diferencia cada sujeto se encuentra abocado a vivir de "*diferentes maneras*" el conjunto de relaciones que establece con las "*alteridades*" con los "*otros*". En los ámbitos de la política, de la diversión, de las relaciones de amistad o amorosas, cada uno de nosotros, más allá de asumir una serie de códigos de conductas culturales, establece diferentes estrategias que lo llevan a producir un sentido particular de su vivir.

La diferencia, "*una propiedad más contrastiva que sustantiva*" (Arjun Appadurai), en vez de subrayar o producir distintas posiciones apunta a definir y permitir el establecimiento de una dinámica y una práctica como es la construcción de un sistema de significación en constante movimiento. Con la diferencia no se trata de ahondar en la di-

versidad inconciliable de posturas que cada sujeto tiene, sino de aprovechar del *modo relacional* que ésta plantea, para renovar las condiciones que alimentan las posturas y que finalmente permiten al sujeto asumirse como algo en constante construcción.

La presencia de la alteridad como diferencia nos obliga a hacer las cuentas con nosotros mismos toda vez que de lo que estamos hechos es de la relación e interacción con el "otro". Es ahí donde construimos, en buena medida, nuestro sentido de las cosas y del mundo.

No podemos ni pensar ni vivir sin "el otro"; de tal manera que la cultura más que un estado mental, o un conjunto de atributos que "simplemente" heredamos o en los que estamos inmersos, es una práctica social, una fuerza que no sólo actúa sobre los sujetos sino que puede ser actuada por ellos. Por lo tanto es necesario pasar, de la noción de cultura, como algo sustantivo, a lo que algunos autores han definido la dimensión cultural, esto es como adjetivo.

Lo cultural permite pensar mejor la naturaleza relacional de toda cultura, porque evita caer en las tentaciones de delimitar y caracterizar de manera homogénea a una u otra cultura que terminaría por ser vista como algo autónomo y autosuficiente y como tal, capaz de autogenerarse sin el contacto con la alteridad. Algo que evidentemente no se sostiene por algunas razones. Estas nos introducen al tema de la identidad.

Desde muchas partes se escucha decir que frente a los embates de la globalización que tiende a homogeneizar a la cultura existe el riesgo de perder la identidad de una nación. Lo primero

que se debe señalar es que algo como la identidad ecuatoriana es una noción e incluso una práctica inconsistente e irreal. Tal vez podríamos admitir que "esa" identidad adquiere cierto sentido cuando los ecuatorianos en el exterior, frente a las dificultades que experimentan por estar lejos de sus lugares habituales se ven a sí mismos y se expresan hacia el otro como ecuatorianos y no supongamos como cuencanos o lojanos. Pero entonces a lo que estaríamos asistiendo no es más que a la demostración de una dimensión necesaria en la construcción de cualquier identidad: es decir la percepción de una alteridad. Un sujeto lojano o cuencano que vive en los Estados Unidos, frente a un gringo, un chino o un italiano, se "sentirá" mayormente identificado con una ecuatorianidad que con su respectivo lugar de origen. Esta mayor identificación, dicho sea de paso, adquiere incluso el valor de una *performance* "ad hoc" actuada a partir de un "uso" consciente de la identidad.

Si estamos en lo correcto, debemos afirmar que así como hemos visto con la cultura, la identidad no es una cosa estática, que se puede o no tener, sino más bien, como algo que está constantemente transformándose en esa relación abierta y dinámica con la alteridad y que la constitución de cualquier identidad, personal o colectiva, dependerá en gran medida de los constantes procesos de *identificación* hacia un "otro" a la que estamos expuestos de forma permanente. Dicho en otras palabras, es un absurdo pensar la identidad como algo que se da como un sí mismo. Es oportuno pensarla como caracterizada por una

continua oscilación, como diría Gianni Vattimo, “entre la pertenencia y el extrañamiento”. Estas consideraciones abren el campo a la reflexión sobre el carácter intercultural tanto de las identidades como de las diferencias.

La diversidad desde la interculturalidad

En los tiempos actuales la reflexión sobre la cultura está atravesada, entre otras cosas, por una paradoja: existen tendencias que apuntan a construir un mundo y unas sociedades homogéneas y, al mismo tiempo, se asiste a una proliferación de identidades particulares que fragmentan el espacio de la cultura. Como se sabe, no hay posibilidad de resolver una paradoja. Tenemos que asumir que ambas condiciones son posibles y que la una no niega necesariamente a la otra. Lo que sí podemos hacer es tratar de analizar los elementos que la constituyen y vislumbrar las posibles consecuencias.

¿Cómo es pensado lo homogéneo? Como un proceso y un discurso que plantea los contenidos de una construcción universal basada en la indiferencia, o mejor dicho, en la pretensión de poder establecer los mecanismos de la inclusión de las diferencias culturales que, definidas desde distintos ángulos económicos y sociales, como residuos de la modernidad, habrá que absorberlas para viabilizar un nuevo proyecto común y universal. De ahí que la búsqueda de consensos y, la concepción de que existen valores compartidos que se imponen para la construcción de sociedades más justas y democráticas, se basen en el postulado que afirma que: siempre es posible alcanzar acuerdos

permanentes y que la democracia en el fondo no es otra cosa que la concreción de esta posibilidad.

Del otro lado, ¿cómo se piensa en la fragmentación y en los particularismos? En los términos de una confrontación basada en la absolutización de lo particular y en el desconocimiento de la legitimidad de otros particulares. Enmarcadas en lo que se define *la política de la identidad*, las formas de este discurso y de la práctica correspondiente que, se traducen en reivindicaciones, asumen el carácter de radicalización e intransigencia de posiciones. Es lo que Benjamín Arditi ha definido como el “reverso de la diferencia”, es decir, una especie de juego perverso que surge de cierta defensa o celebración del particularismo.

Las dos condiciones de la paradoja, brevemente señalada, corren ambas el riesgo de pensarse desde una visión esencialista, es decir desde un a priori claro, y definido como fundamento indudable y permanente que da valor a las posiciones. Esencialista es tanto la homogeneidad, considerada como condición única para la democracia, como el particularismo en su afán de autodeterminación y autoreferencialidad. ¿Qué comporta el riesgo del esencialismo? De lo homogéneo la convicción que lo universal se construye precisamente aniquilando las diferencias; probablemente reeditando viejas ideas que expresan la fe en una verdad única, objetiva y autocentrada.

Lo homogéneo atenta contra la capacidad que tienen las culturas de pensarse en el marco de la dinámica y constante construcción del sentido de las cosas, que es siempre, como ya se ha di-

cho, relacional y dependiente de la alteridad.

Por otro lado, los particularismos que desconocen la legitimidad de otros particulares y que se demuestran incapaces de pensarse como "particulares entre otros", corren el riesgo de encaminarse hacia una posición insostenible y abiertamente contradictoria; por el simple hecho de que la identidad, de cualquier particular, dependerá en buena medida de los procesos de diferenciación y hasta de negación (para lo cual de todos modos es necesario en primer lugar reconocer), de otras identidades particulares, que fungen como "*exteriores constitutivos*", para usar la eficaz expresión de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

En otras palabras, querer plantear identidades absolutas y autoreferenciales conlleva al desconocimiento de la naturaleza relacional y abierta hacia la alteridad, y que a su vez comporta que esas mismas identidades terminan negándose a sí mismas.

Por lo tanto, podemos decir que tanto la tendencia hacia una homogeneización de la cultura, como la proliferación de particularismos absolutos, tienen en común el desconocimiento de la diferencia concebida en términos relacionales. Para profundizar un poco más este punto vamos a recurrir al pensamiento del filósofo francés Paul Ricoeur. En una obra titulada *Sí mismo como otro*, Ricoeur opera una fundamental distinción en la noción de identidad entre lo que se entiende por equivalente a lo idéntico (el *ídem*) y lo que se refiere al *ipse* latino. La tesis de Ricoeur es que "*la identidad en el sentido de ipse no*

implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad".

La distinción fundamental, según Ricoeur, entre la mismidad como sinónimo de identidad (*ídem*) y la ipseidad como identidad *ipse*, pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*. Entonces, concluye el autor, *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, y esto no sólo del *sí mismo* como semejante a otro, sino en los términos de una significación fuerte, como afirma Ricoeur, de implicación: *Sí mismo en cuanto otro*.

En otras palabras, en toda identidad, sea esta subjetiva (de la persona) o colectiva (de un actor social y cultural), existe siempre una relación de implicación con una alteridad que de alguna manera la sustenta, la define y posibilita como tal. Las reflexiones del filósofo francés permiten, no sólo abandonar definitivamente las tentaciones de sustantivar a las identidades y a las culturas y en cambio definir las como el proceso constante de producción y transformación de significaciones abiertas al, y en el encuentro con, una alteridad, sino que además, dejan planteado con extrema claridad, que esa apertura o encuentro no son simplemente consecuencia de una libre elección subjetiva, cuanto más bien, la condición consustancial y, por lo tanto necesaria, para que se pueda hablar de cualquier identidad.

"No se puede ser fiel a la identidad sin transformarla" Tomo prestada del

estudioso de la comunicación, Jesús Martín Barbero, esta afirmación que es el título puesto a un artículo suyo, para decir que no solamente la dinámica identidad-alteridad da razones para plantear la existencia de particulares entre otros, sino que siendo esa dinámica siempre en movimiento y cambiante por su misma naturaleza, resulta impensable e improcedente la afirmación de una pluralidad de identidades particulares que no sea al mismo tiempo y constantemente intercultural.

En el instante que hemos comprendido que las nuestras son sociedades pluriculturales, tenemos que pensar en cómo y, a través de que procesos de confrontación y negociación, se construyen y fundamentan los discursos y las propuestas particulares en el espacio intercultural, social y político. En este sentido, si bien en muchas de las constituciones políticas de los países de la región andina, se ha incluido el principio fundamental de que los estados son plurinacionales, esta conquista resultará insuficiente o se congelará en una simple declaración de principios, si no es acompañada por una práctica política que tenga en cuenta y reflexione sobre el complejo problema que suscita el pasar de la pluriculturalidad a la interculturalidad.

El espacio intercultural es el lugar de la experiencia de la mediación con la que se constituye un *más allá* de las pretendidas oposiciones binarias y dicotómicas del sí mismo y el otro, de la identidad y la alteridad. Se trata del terreno de lo inter-medio, como lo definiría Homi Bhabha, de la sobreposición y el sucederse de las diferencias, que conllevan

van a la dimensión del intersticio en el que el sujeto se encuentra a negociar intersubjetivamente el sentido de sus elecciones culturales.

La experiencia de la conectividad que se vive en la dinámica intercultural, se traduce en la formación de nuevos híbridos culturales, de re-significaciones y re-traduccioness que demuestran que la cultura hace su trabajo más propio - con y en - la indefinición de los márgenes y de las fronteras, y no desde la práctica autista de identidades originarias y cerradas. Una vez más, Bhabha, afirma que *"es el espacio que se interpone y emerge en los intersticios culturales a introducir la invención creativa de la existencia"*.

Ante la realidad de lo que Rudi Visser ha definido como la proliferación de *"condones culturales"*, con los que el juego complejo de la interculturalidad se descalificaría a un mecanismo aséptico de uso de la identidad para *"demandas particulares"*, es necesario plantear el desafío de pensarse *en la diferencia en sí* de lo híbrido (con su valor trans-cultural) y no *desde* la diferencia.

Como afirma lucidamente Edward Said: *"lejos de ser un plácido reino de gentileza apolínea, la cultura puede volverse un verdadero campo de batalla sobre el cual las diversas causas se muestran a la luz del sol y se contraponen la una a la otra"*. Por lo tanto, es oportuno reflexionar a fondo sobre esta doble significación de la cultura: si por un lado representa el horizonte simbólico y, a la vez, las condiciones para crear nuevas formas de inserción del sujeto en el mundo de la vida, a manera de un *habitar poético*, para usar la feliz expresi-

sión de Holderlin, por el otro puede motivar, justificar, e inducir a las más horribles pretensiones de desconocimiento e incluso de aniquilamiento de otros sujetos, considerados radical e incompatiblemente diferentes.

Por esto se hace necesario plantear la importancia de la tolerancia y de lo que hemos definido como la capacidad lúdica en la construcción de la sociabilidad. Pero antes de pasar reseña a estos temas, es importante discutir otra cuestión de mucha relevancia en el debate actual: la democracia.

Interculturalidad y democracia

Si definimos a la interculturalidad como el lugar en el que distintos "*juegos lingüísticos*" (Wittgenstein) se constituyen a partir de la conectividad dinámica en la relación identidad - alteridad, la democracia sería el escenario en el que los discursos producidos por estos juegos se propongan, a través de la disputa y la confrontación, formalizar ideas y propuestas para la conducción de una sociedad. Esta concepción de la democracia implica, como ha señalado Chantal Mouffe, dar valor a otra dimensión de lo político que no se refiera exclusivamente a la idea de la *polis*, en su acepción de vivir conjuntamente y en acuerdo, sino como *pólemos* que apunta al antagonismo y al conflicto. Para que esta dimensión sea asumida por los distintos actores que compiten en el espacio público de la democracia, es necesario, según Mouffe, que éstos se consideren recíprocamente como legítimos adversarios y no como enemigos que hay que aniquilar. Se trata de un cambio importante que pone de relieve, una vez

más, el carácter de *libre juego de fuerzas contiguas* que entran en acción para ocupar el espacio político.

En el fondo, asumir el carácter intercultural del juego democrático, significa reconocer en cada actor una legitimidad en términos de competencia, en el doble sentido, de competidor y de capacidad de enunciación para producir discursos, y la democracia habría que entenderla entonces, como un "*vocabulario de significantes vacíos cuyos significados temporarios son el resultado de una competencia política*" (Ernesto Laclau).

Vale la pena recalcar que estos significados tienen un carácter temporario no por alguna carencia de valores, sino porque serán el fruto de elaboraciones constantes en el espacio intercultural, como garantía de que la democracia es una construcción y un proceso y no un fin o una meta que alcanzar de forma duradera, que, aún cuando posible, constituiría más bien, desde este punto de vista, su probable destrucción.

Concebir la democracia como un conjunto de significantes vacíos comporta pensarlos, a la vez, como su límite y condición de posibilidad.

Desde muchas partes en Ecuador, se viene hablando de la necesidad de establecer el diálogo entre los distintos actores que componen el espectro político actual. Ahora bien ¿qué se entiende por diálogo? Si es concebido a partir de una visión instrumental, el diálogo termina siendo la vía para alcanzar acuerdos. Sin embargo, sí es oportuno considerar que a través del diálogo se posibilita establecer acuerdos mínimos, como son los de tipo procedimental que, por decirlo así, faciliten la concertación de

"las reglas del juego", hay que reconocer, al mismo tiempo, que la función del diálogo no debería agotarse ahí.

Hay que pensar y proponerse el diálogo como un espacio dialógico, en el que su significado se vea sostenido en las diferentes lógicas e incluso "epistemes" que ahí se expresan. Se plantea entonces la necesidad de concebirlo como un entorno permanente y no coyuntural (cuando hay una crisis política), es decir como la instancia para un proceso constante de negociación entre los discursos particulares de cada actor social.

Lo que comporta también afirmar que, no es tanto el desacuerdo el que produciría los riesgos de la violencia o de la ruptura del diálogo (que por otra parte es un riesgo que no se puede eliminar), sino el producirse de una situación de mutuo bloqueo que terminaría por poner en duda el reconocimiento de que las posiciones enfrentadas traducen a diferentes, pero legítimas, lógicas. Esta falta de reconocimiento es la vía más rápida para la concreción de actitudes arrogantes y de abierta intolerancia que podría llevar finalmente al aniquilamiento, político, simbólico y físico, del otro.

Más que al desacuerdo que es una de las condiciones de generación del conflicto, pero que como hemos dicho alimenta algo que es inherente a lo político, hay que temerle a la falta de reconocimiento y respeto hacia el otro. Los problemas que se suscitan en torno al diálogo en Ecuador se inscriben plenamente en la complejidad de los procesos comunicacionales.

No se trata, como muchas veces se afirma, de que tenemos que pensar en

un sólo país buscando la unidad a través de la incorporación de las diferencias y apelando a la imagen de una única raíz ecuatoriana. El problema mayor reside en ese mutuo bloqueo entre los distintos actores sociales, al que hemos hecho referencia, y que comporta un empobrecimiento de las condiciones de producciones de los discursos políticos por un aminoramiento de los *capitales simbólicos* en juego y la consecuente esterilización del espacio de la acción comunicativa.

De lo que se trata es multiplicar la generación de *espacios de palabra*, no exclusivamente para ocuparlos con agendas que contienen una serie de reivindicaciones y peticiones en defensa de intereses corporativos (una práctica que parece replicarse rápidamente en Ecuador aprovechando cierta *moda étnica* con la cual se vuelve más fácil demandar al Gobierno), sino más bien, con el afán de dotarlos de razones, sentidos y lógicas abiertas a los cuestionamientos y a las traducciones y re-semantizaciones que "*cada otro*" está dispuesto a efectuar.

Los riesgos implícitos en esta especie de pluralismo polifónico es que se transforme en una cacofonía o en una disonancia tan grande que no logre ni siquiera producir una mínima comprensión, terminando por liquidar el interés y la participación de los actores involucrados.

Sin embargo no creo que existan mejores alternativas: si aceptamos que nadie puede venir a imponer el significado de la democracia y, que al contrario, todos participan de su *perecedera definición*, quiere decir que estamos ex-

puestos permanentemente a alcanzar logros y también fracasos. De ahí que no podamos dormir los sueños de las fáciles y cómodas verdades, y estamos obligados a afinar constantemente la capacidad de elaboración de categorías simbólicas, para construir de forma innovativa la relación con la alteridad.

Del juego y la tolerancia

La división del espacio social en islas culturales separadas, autosuficientes e incomunicadas, es la salida a la que llegan, hoy en día, los nuevos discursos racistas que se apropian del mal entendido producido por un relativismo radical. Además, pensarse y actuar desde posiciones étnicas o raciales, de homosexualidad o de género, de raperos o rockeros, concebidas como *las* condiciones necesarias y suficientes - y no como unas entre otras posibles y móviles - significa, de alguna manera, abonar a aquellos discursos y prácticas que han instrumentado esas mismas condiciones, para fundamentar y justificar la discriminación y la ghettización, el dominio y la inferiorización de los otros, reafirmando el estereotipo de que éstos son portadores de *identidades equivocadas*.

Una exploración más a fondo de estas realidades, demostraría el grado sintomático de la desocialización que caracteriza nuestra época (Alain Touraine). El sociólogo francés, en una reciente publicación provocativamente titulada *¿podremos vivir juntos?* pone el dedo en la llaga y nos conduce a formular una interrogante fundamental en estos momentos: ¿De qué elementos básicos está hecha la posibilidad de la socialización y el establecimiento de vínculos

con el otro, una vez que hemos reconocido como rasgo característico de nuestra inserción en el mundo y la vida, la existencia de la diferencia? Evidentemente las dificultades para responder a esta pregunta son considerables. Sin embargo intentaré anotar algunas consideraciones preliminares que van en la dirección de aportar a la problemática.

El juego es la experiencia más común para todos. No sólo para los niños, cuya formación se constituye en buena parte a través del él; también en el mundo adulto hay juegos, como por ejemplo los deportivos, que suscitan intereses colectivos y movilizan tremendas fuerzas de socialización.

Sin embargo, el mundo del juego ha sido siempre objeto de una acusación tendiente a restarle importancia: la falta de seriedad. Efectivamente, si pensamos en el juego como el espacio donde se expresa la risa, probablemente tendríamos que aceptar que jugar no es una actividad seria. Es más, sabemos del potencial amenazante y de ruptura que la risa tiene hacia las "actitudes serias" de las que somos portadores todo el tiempo en nuestro vivir cotidiano.

De todas maneras, tales consideraciones demuestran que, no sólo no se han estudiado a fondo los complejos mecanismos que hacen del juego una actividad fundamental de la vida, tampoco se ha profundizado en el análisis de la relación entre seriedad y juego que, al menos a primera vista, parecería estar caracterizada por una constante oscilación. Es decir, no podemos pensar la una sin el otro. Además, hay algo de lo que estamos todos convencidos: tanto para el juego como para la seriedad son necesarias reglas (¿del juego? !!!!).

No obstante, hay argumentos más contundentes que permiten ver al juego bajo una nueva luz y nuevas comprensiones. Wittgenstein, cuando hablaba de *juegos lingüísticos* se refería primero, a la idea de una pluralidad de actuaciones del lenguaje y, segundo, que esta pluralidad no es la manifestación de leyes ideales sino una especie de operación de *bricolage*, es decir de una actividad pragmática en la que el lenguaje es ensamblado de la misma manera de lo que se hace con el juego de mecano. ¿Existe algo más serio que el lenguaje? Probablemente no, si tenemos en cuenta que es gracias a él que nos constituimos como sujetos y por él estamos en el mundo como diría Heidegger.

¿Entonces el lenguaje es un puro juego? Si y no. Si, porque como hemos visto, se reinventa en cada momento a través del uso que hacemos de él en situaciones concretas y no abstractas (vale la pena mencionar que no se habla aplicando sólo reglas gramaticales, sino nombrando de forma "original" a esos distintos momentos existenciales que se nos presentan en la vida cotidiana); y no, porque con el lenguaje queremos que nos tomen en serio como sujetos, como legítimos interlocutores en el espacio de la convivencia. Esta aparente paradoja resulta ser muy fructífera a la hora de pensar en las condiciones de construcción de la sociabilidad. "*Ponerse en juego*" o "*Jugarse*" son expresiones lingüísticas que maravillosamente dan cuenta de la superación de la dicotomía seriedad - juego. En efecto ¿existe algo más serio de las condiciones vitales que estas expresiones definen? Y sin embargo contienen en sí la idea de juego.

Nos acercamos a definir al juego como una experiencia vertiginosa y a la vez necesaria de la vida. Veamos.

Para jugar (y no importa a qué) la mayoría de las veces necesitamos, en primer lugar, conocer y respetar reglas. ¿Y éstas quién las fijó? Nunca lo sabemos. Sólo aceptamos que tenemos que respetarlas si queremos jugar. Otras veces, sin embargo, las reglas son creadas en el mismo proceso de desarrollo del juego por ejemplo en cierta manera de jugar que observamos entre los niños que, en el desarrollo de estar juntos, van inventando juegos en los que establecen acuerdos para asignar roles de participación a cada uno.

¿Han podido comprobar alguna vez que los niños, *jugando*, se inventan hasta nuevas formas expresivas que del lenguaje apenas mantienen ciertos significantes, es decir sonidos? Totalmente incomprensibles para cualquier adulto que las escuche, estas formas motivan y divierten a los niños.

El juego entonces tiene algo de prodigioso: logra poner de acuerdo a un conjunto de seres humanos sin que el acuerdo tenga necesariamente bases en reglas preestablecidas o impuestas desde afuera.

Podríamos decir que sólo en el "libre juego del juego" es donde los distintos actores pueden encontrar las formas para compartir un espacio (de entretenimiento pero, porque no, también político, cultural o social) sin que esto deba significar automáticamente la anulación de los intereses de cada uno. La única "*demanda*" básica para empezar cualquier juego es cumplir con el compromiso de la participación. De ahí, que el resto, es una *construcción negociada*

sobre la base de complejas dinámicas interactivas.

Ahora bien, mostrar el carácter lúdico de buena parte de nuestra experiencia vital, no significa tomar menos seriamente a la vida: más bien significa que cualquier actuación, nuestra o de los demás, es susceptible de transformación en cuanto resultado de una invención, de un proceso y una acción y no como algo dado orgánicamente. De tal manera que siempre podamos volver a "*deconstruir*" nuestra inserción en el mundo de la vida y hacer las cuentas con los mecanismos que posibilitan el cambio. Estos mecanismos, siendo de tipo simbólico, pertenecen a esa dimensión que podemos llamar con Appadurai de "*la obra de la imaginación*" que se activa en la relación con la alteridad, y que se concreta y puede ser enmarcada bajo el paradigma de la experiencia lúdica.

Cuando antes hablaba de concebir el espacio cultural como el lugar en el que las representaciones de cada actor, más que definidas a partir de posiciones irreductibles y de enemigos hay que considerarlas desde una dinámica de adversarios, algo similar sucede cuando jugamos. El juego de ninguna manera elimina el elemento de la competencia neutralizando a los jugadores como competidores. Todo lo contrario: acentúa el carácter *agonístico* y competitivo implícito en cualquier juego, motivando así la participación activa e interesada de cada jugador.

La importancia de pensar en las confrontaciones culturales y en la competencia política *como si se fuera a jugar* tiene la extraordinaria importancia de plantear tanto la cultura como la po-

lítica, como lugares y condiciones para desarrollar una imaginación creativa apta a regenerar la capacidad de un "*hacer*" cultural y político. Son, una vez más, oportunidades que se pueden aprovechar, si se concibe a la cultura como una acción y no como una esencia.

Reconstruir los niveles de socialización en un contexto marcado por profundas diferenciaciones culturales y sociales puede ser la tarea de la que llamaríamos una ética lúdica: así como en el juego es imprescindible que exista el respeto y el reconocimiento de cada participante, para establecer nuevas formas de vínculo entre las diferencias hay que partir de ese mismo respeto y reconocimiento. Pero tal vez hay que cumplir con un paso anterior, el de la tolerancia. Esta tiene que entrar en escena en la dinámica del juego si se quiere asegurar su desenvolvimiento.

En el momento en que los jugadores-actores se den cuenta que el respeto de las reglas no es un asunto abstracto, en tanto que se sostiene en el reconocimiento mutuo entre participantes, ahí se estará actuando con tolerancia, cuya finalidad, como diría Michel Walzer, "*no es, ni nunca ha sido, abolir a "nosotros" y "ellos" (y mucho menos a "mi"), sino de permitir a estas realidades de coexistir y de interactuar pacíficamente de modo continuativo*". Pensar la relación con el otro, en la construcción de la sociabilidad, a partir de una ética lúdica, garantiza su continuidad porque está en la naturaleza del juego plantear constantemente desafíos que motivan, o más bien obligan, a la formulación de nuevas estrategias simbólicas.

Si como decía el filósofo Hume: "el sentido moral es la compensación de nuestros limitados sentimientos de simpatía" creo que podríamos alcanzar ciertos niveles de aceptación del otro (y viceversa) cuando, como en la experiencia del juego, podamos entender que dependemos de ese otro, de una manera tan íntima, que aniquilándolo, estaremos desapareciéndonos a nosotros mismos. Debemos tener en cuenta que, citando de nuevo a Michel Walzer: "la libertad radical no tiene mucho valor si se encuentra operando en un mundo que no le ofrece una resistencia significativa". Afirmar lo contrario es plantear un sujeto solitario, onanista y delirante.

Referencias bibliográficas

- Appadurai Arjun
1996 *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Arditi Benjamín
2000 *El reverso de la diferencia, Identidad y política*. Venezuela, Nueva Sociedad.
- Barbero Jesús Martín
1996 *Pre-textos: Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*, Cali, Universidad del Valle Editorial.
- Bhabha Homi
1994 *The location of culture*, London. Routledge
- Dal Lago Alessandro, Rovatti Pier Aldo
1993 *Per gioco*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Eagleton Terry
2000 *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- Laclau Ernesto
1996 *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Morin Edgar
1999 *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, París UNESCO.
- Mouffe Chantal
1999 *El retorno de lo político, Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós.
- Ricoeur Paul
1996 *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI
- Said Edward
1998 *Cultura e imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, (traducción italiana) Roma, Gamberetti Editore.
- Touraine Alain
1998 *¿Podremos vivir juntos?*, Barcelona, Paidós.
- Vattimo Gianni
1990 *La Sociedad Transparente*, Barcelona, Paidós. Visker Rudi citado por Arditi Benjamín, en *El reverso de la diferencia, Identidad y política*. Venezuela, Nueva Sociedad.
- Walzer Michael
1997 *On Toleration*, Yale University Press.
- Wittgenstein Ludwig
1971 *Ricerche filosofiche*, traducción italiana Torino, Einaudi.