Globethics Repository



Etica y violencia [Ethics and Violence]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Chauí,Marilena
Publisher	Fundación Friedrich Ebert (FES)
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-13 13:03:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219199

Etica y violencia

Marilena Chauí

La sociedad brasileña posee un mito fundante: el de la «no violencia». La violencia aparece como un hecho esporádico y superficial. Sin embargo, está en la raíz de la estructura social del país, desde la familia hasta las relaciones económicas y la vida política. Fórmulas como la del «retorno a la ética» se convierten en lugares comunes que muchas veces encubren los mecanismos de exclusión y violencia social. Los movimientos sociales no deben demandar la satisfacción de las carencias, sino el derecho a vivir en un mundo que no las produzca.

Aunque *ta ethé* y *mores* signifiquen lo mismo, es decir costumbres y modos de actuar de una sociedad, en singular *ethos* es el carácter o temperamento individual que debe ser educado para los valores de la sociedad, y *ta ethiké* es una filosofía que se dedica a aspectos referidos al carácter y a la conducta de los individuos, dirigiéndose por ello al análisis de los valores propios de una sociedad y a la comprensión de las conductas humanas individuales y colectivas, indagando sobre su sentido, origen, fundamentos y finalidades. Toda moral es normativa, pues le cabe la tarea de inculcar en los individuos los patrones de conducta, las costumbres y valores de la sociedad en que viven, pero no toda ética necesita ser normativa (la de Spinoza, por ejemplo, no lo es). Una ética normativa es una ética de los deberes y obligaciones (como por ejemplo la ética de Kant); una ética no normativa es la que estudia las acciones y las pasiones con miras a la felicidad, y que toma como criterio las relaciones entre la razón y la voluntad en el ejercicio de la libertad como expresión de la naturaleza singular del individuo ético que aspira a la felicidad. Sin embargo, sea la ética normativa o no, no existe en cuanto investigación filosófica si no hay una teoría que fundamente las ideas de agente ético, acción ética y valores éticos. Bajo esa perspectiva general, podemos decir que una ética procura definir, antes que nada, la figura del agente ético y de sus acciones y el conjunto de nociones (o valores) que delimitan el

Marilena Chaui: profesora de la Facultad de Filosofía, Ciencias Humanas y Letras de la Universidad de Sao Paulo - USP.

Nota: Este artículo procede de *Teoría e Debate* Nº 39, San Pablo, 10-12/1998.

Palabras clave: violencia, ética, valores, situación social, Brasil.

campo de acción que se considera ética. El agente ético concebido como sujeto ético, es decir, como un ser *racional* y conciente que sabe lo que hace, como un ser *libre* que decide y escoge lo que hace y como un ser *responsable* que responde por lo que hace. La acción ética está delimitada por las ideas de lo bueno y lo malo, justo e injusto, virtud y vicio, es decir, por valores cuyo contenido puede variar de una sociedad a otra o en la historia de la misma sociedad, pero que proponen siempre una diferencia intrínseca entre conductas, según lo bueno, lo justo y lo virtuoso.

Así, una acción sólo será virtuosa si se realiza de conformidad con lo bueno y con lo justo. La acción ética sólo es virtuosa si es libre y sólo será libre si es autónoma, es decir si resulta de una decisión interior del propio agente y no proviene de la obediencia a una orden, a un comando o a una presión externa. Como la palabra autonomía lo indica, es autónomo quien es capaz de dictarse a sí mismo las reglas y normas de su acción. Evidentemente, eso conduce a entender que hay un conflicto entre la autonomía del agente ético y la heteronomía de los valores morales de su sociedad. En efecto, esos valores constituyen una tabla de deberes y fines que, desde afuera, obligan al agente a proceder de una determinada manera y por ello operan como una fuerza externa que lo presiona a actuar de acuerdo con algo que no fue dictado por él mismo. En otras palabras, el agente no actúa de conformidad con algo que le es ajeno y que constituye la moral de su sociedad.

Este conflicto sólo puede ser resuelto si el agente reconoce los valores morales de su sociedad como si hubiesen sido instituidos por él mismo, como si hubiese sido el autor de ellos o de las normas morales de su sociedad porque, en este caso, se habrá dado a sí mismo las normas y reglas de su acción y podrá ser considerado autónomo. Por este motivo las diferentes éticas filosóficas tienden a resolver el conflicto entre autonomía del agente y heteronomía de valores y fines, proponiendo la figura de un agente racional libre, universal, con el cual todos los agentes individuales están conformes y en el que todos se reconocen como instituidores de normas y valores morales. En fin, la acción sólo es ética si realiza la naturaleza racional, libre y responsable del agente y si el agente respeta la racionalidad, la libertad y la responsabilidad de los otros agentes, de suerte que la subjetividad ética es una intersubjetividad. La subjetividad y la intersubjetividad éticas son acciones y la ética es la que existe por y en la acción de los sujetos individuales y sociales, definidos por lazos y formas de sociabilidad creados también por la acción humana en condiciones históricas determinadas.

Violencia viene del latín *vis*, fuerza, y significa: 1) todo lo que actúa usando la fuerza para ir contra la naturaleza de algún ser (desnaturalizar); 2) todo acto de fuerza contra la espontaneidad, la voluntad y la libertad de alguien (coaccionar, constreñir, torturar, brutalizar); 3) todo acto de violación de la naturaleza de alguien o de alguna cosa valorada positivamente por una sociedad (violentar); 4) todo acto de transgresión contra aquellas cosas y acciones que alguien o una sociedad define como justas y como un derecho; 5)

consecuentemente, violencia es un acto de brutalidad, sevicia y abuso físico y/o psíquico contra alguien y caracteriza relaciones intersubjetivas y sociales definidas por la opresión, intimidación, el miedo y el terror. La violencia se opone a la ética porque ésta trata seres racionales y sensibles, dotados de lenguaje y de libertad como si fuesen cosas, es decir irracionales, insensibles, mudos, inertes o pasivos.

En la medida en que la ética es inseparable de la figura del sujeto racional, voluntario, libre y responsable, considerarlo como un ser desprovisto de razón, voluntad, libertad y responsabilidad es concebirlo no como un humano sino como una cosa, violentándolo en los cinco sentidos que le dimos a esta palabra. Hoy se habla en todas partes del «retorno a la ética» o de la «necesidad de ética». Se menciona la crisis de valores y la necesidad de un retorno a la ética como si estuviese siempre lista y disponible, y como si la perdiéramos periódicamente, debiendo de cuando en cuando reencontrarla. Es como si la ética fuese una cosa que se adquiere, guarda, pierde y se encuentra, y no la acción intersubjetiva conciente y libre que se realiza a medida que actuamos y que existe por nuestras acciones y en ellas. ¿Por qué se habla tanto de «retorno a la ética»? Porque

– el reflujo de los movimientos y políticas de emancipación creó un vacío que la ideología neoliberal se dispone a ocupar según su real placer y entender, dado que no encuentra oponentes;

– la actual forma de acumulación ampliada del capital, denominada acumulación flexible, produce la dispersión y fragmentación de grupos y clases sociales, destruyendo sus antiguos referentes de identidad y acción, tornando altamente complicada la creación de nuevos anclajes, de tal manera que la fragmentación y dispersión tienden a lucir como naturales y a ofrecerse como valores positivos;

– la aceptación como natural y la valoración positiva de la fragmentación y dispersión socioeconómica aparecen, por un lado, en el estímulo neoliberal al individualismo competitivo y al éxito a cualquier precio, y por el otro, como la salvación contra el egoísmo a través de la producción del sentimiento comunitario hacia todas las formas de fundamentalismo religioso. El elogio del individualismo agresivo y la búsqueda del encierro religioso destruyen el campo de acción intersubjetiva y sociopolítica como campos de apertura y realización colectiva de lo posible en el tiempo, es decir, la creación histórica;

– los cambios tecnológicos, a partir del momento en que la técnica deja de ser ciencia aplicada para transformarse en ciencia cristalizada en objetos de intervención humana sobre la naturaleza y la sociedad, modifican la tecnología, no solo en forma de poder, sino sobre todo en fuerza productiva y parte integrante del capital y ese cambio, hecho exclusivamente bajo la lógica del mercado. Es su transformación en lógica del poder como decisión sobre la vida y la muerte a escala planetaria;

– la sociedad de los medios de comunicación y del consumo de bienes efímeros, perecederos y descartables genera una subjetividad de nuevo cuño, el sujeto narcisista que rinde culto a su propia imagen como única realidad que le es accesible y que, exactamente por ser *narcisista* exige aquello que los medios de comunicación y el consumo le prometen sin cesar, es decir, la satisfacción inmediata de los deseos, la promesa ilimitada de juventud, salud, belleza, éxito y felicidad que le vendrán por medio de los fetiches, promesas que, no obstante, no pueden cumplirse y generan frustración y nihilismo.

A este cuadro se contrapone la frase del momento, el «retorno a la ética» como panacea general. ¿Pero cómo se concibe esta ética a la que se pretendería «retornar»? En primer lugar, como reforma de las costumbres (por lo tanto, como moralidad), como restauración de valores y no como análisis de las condiciones presentes para una acción ética. En segundo lugar, como dispersión de éticas (ética política, ética familiar, social, profesional, escolar, empresarial, médica, universitaria), desprovista de cualquier universalidad porque refleja, sin crítica ni análisis, la dispersión y fragmentación socioeconómica. Más que ideología, la pluralidad de éticas expresa la forma contemporánea de la alienación, de una sociedad totalmente dispersa y fragmentada que no logra siquiera establecer para sí misma la imagen de unidad que daría sentido a su propia dispersión. Fragmentada en pequeñas éticas locales, ¿a qué se reduce la ética? Pasa a ser entendida como competencia específica de especialistas (las comisiones de ética) que tienen el sentido de las reglas, normas y fines locales y juzgan las acciones de los demás según esos pequeños patrones localizados, los que con frecuencia entran en contradicción con otras localidades, pues la sociedad capitalista se teje a través de las contradicciones internas. En tercer lugar, es entendida como defensa humanitaria de los derechos humanos contra la violencia, es decir, tanto como comentario indignado contra la política, la ciencia, la técnica, los medios de comunicación, la policía y el ejército, cuanto como atención médico-alimentaria y militar de los desheredados de la tierra. Es el momento en el que las ONGs dejan de ser vistas y sentidas como partes de movimientos sociales más amplios ligadas a la ciudadanía, para verse reducidas a la condición asistencial que la imagen de las víctimas impone a la conciencia culpable de los privilegiados.

Así concebida, la ética se torna pura y simple ideología y, como tal, es propicia para el ejercicio de la violencia. ¿Por qué? En primer lugar, porque el sujeto ético o el sujeto de derecho está escindido en dos: por un lado, el sujeto ético como víctima, como el que padece pasivamente, y por otro el sujeto ético y compasivo que identifica el sufrimiento y actúa para alejarlo. Esto significa que, en verdad, la victimización hace que la acción se concentre en las manos de quienes no sufren, de quienes no son víctimas y que deben traer, desde afuera, la justicia para los que no la tienen. Estos, por lo tanto, pierden su condición de sujetos éticos propiamente dichos para tornarse objetos de nuestra compasión. Y esto significa que para que quienes no sufren puedan ser éticos son necesarias dos violencias: la primera, la fáctica, es la existencia de víctimas; la segunda, el tratamiento del otro como víctima pasiva e

inerte. De ahí, el horror causado por el Movimiento de los Sin Tierra (MST): se rehúsan a asumir la condición de víctima pasiva, muda e inerte, rechazan la compasión y por ello, en una típica ideología invertida, son considerados como sujetos carentes de ética, como agentes de la violencia.

En segundo lugar, porque, como tan claramente observó Alain Badiou en un pequeño ensayo, «Sur le mal», mientras en la ética es la idea del bien, de lo justo y de lo feliz lo que determina la autoconstrucción del sujeto ético, en la ideología ética es la imagen del mal lo que determina la imagen del bien, es decir, el bien se torna la ausencia del mal (no ser ofendido en el cuerpo y en el alma es el bien). El bien se torna la mera ausencia o privación del mal, no es algo afirmativo y positivo, sino puramente reactivo. He allí porqué la ética como ideología destaca el sufrimiento individual y colectivo, la corrupción política y policial, pues con tales imágenes ofrece hechos visibles que sostienen su discurso y logra obtener el consenso de la opinión según lo cual todos estamos contra el mal. Pero no nos pregunten sobre el bien porque aquí se divide la opinión, y la «modernidad», como se sabe, es fundamentalmente consenso.

En tercer lugar, porque las imágenes del mal y las de las víctimas son dotadas de poder por los medios: son poderosas y espectaculares imágenes para nuestra indignación y compasión, que buscan calmar la conciencia culpable. Necesitamos de las imágenes de la violencia para que nos consideremos sujetos éticos. La ética como ideología significa que, en lugar de que la acción reúna seres humanos en torno de ideas y prácticas positivas de libertad y felicidad, lo haga alrededor del consenso sobre el mal. De este modo, la ética como ideología es doblemente perversa: por un lado procura fijarse en una imagen del presente como si éste no solo fuese eterno, sino como si existiese por sí mismo, es decir, sin consecuencia en las acciones humanas, sin raíces en el pasado y sin efectos para el futuro, esto es, reduce el presente a instante inmediato, sin memoria ni porvenir. Por otro lado, busca enseñar que cualquier idea positiva del bien, la felicidad y la libertad, de justicia y emancipación humana es un mal. En otras palabras, considera que las ideas modernas de racionalidad, sentido de la historia, apertura temporal de lo posible por la acción humana, objetividad, subjetividad son responsables del mal de nuestro presente, pudiendo tratarlas como mistificaciones totalitarias. En definitiva, la ética como ideología es perversa porque toma el presente como fatalidad y anula la marca esencial del sujeto ético y de la acción ética, es decir, la libertad.

En este país existe un poderoso mito, el de la no-violencia brasileña. La imagen de un pueblo generoso, alegre, sensual, solidario, que desconoce el racismo, el sexismo, el machismo, que respeta las diferencias étnicas, religiosas y políticas, que no discrimina a las personas por sus opciones sexuales, etc. ¿Por qué utilizo la palabra «mito» y no «ideología» para aludir a la manera como se imagina la no-violencia en el Brasil? Utilizo «mito» según los siguientes rasgos:

1) Una narración del origen, reiterado en innumerables derivaciones que repiten una matriz narrativa perdida; 2) el mito opera con antinomias, tensiones y contradicciones que no pueden ser resueltas sin una profunda transformación de la sociedad, y que por eso son transferidas a una solución imaginaria que niega y justifica la realidad; 3) se cristaliza en creencias que son interiorizadas al punto en que no son percibidas como tales sino como la propia realidad, que torna invisible la realidad concreta; 4) el mito también es una práctica, pues resulta de acciones sociales y produce a su vez otros actos que lo confirman. Es decir, un mito genera valores, ideas y comportamientos que lo reiteran en y por la acción de los miembros de la sociedad; 5) tiene una función apaciguadora y repetitiva, asegurando a la sociedad su autoconservación dentro de las transformaciones históricas. Esto significa que un mito es soporte de ideologías: las fabrica para poder enfrentar y negar simultáneamente los cambios históricos, pues cada forma ideológica está encargada de mantener la matriz mítica inicial. Resumiendo, la ideología es la expresión temporal de un mito fundador que la sociedad se narra a sí misma.

Muchos se preguntarán cómo el mito de la no-violencia puede persistir bajo el impacto de la violencia real, cotidiana, conocida por todos y que, en los últimos tiempos se amplía también por su divulgación y difusión a través de los medios de comunicación. Pues bien, es justamente en la manera de interpretar la violencia que el mito encuentra los mecanismos de conservación: gracias a ello se puede admitir la existencia empírica de la violencia y, de manera simultánea, pueden fabricarse explicaciones para negarla en el mismo instante en que se produce. Si por ejemplo fijamos nuestra atención en el vocabulario empleado por la prensa, radio y televisión, observaremos que las palabras se ordenan de forma sistemática: se habla de *matanza* y *masacre* para referirse al asesinato en masa de personas indefensas, como niños, marginados, encarcelados, sin tierra; la ausencia de distinción entre *crimen* y *acción policial* se remite a la participación de fuerzas policiales en el crimen organizado, particularmente en la lotería de animales, narcotráfico y secuestros; las alusiones a una *tácita guerra civil* se refieren al MST, a las confrontaciones entre «garimpeiros» e indios, policías y narcotraficantes, a los homicidios y hurtos practicados a pequeña y gran escala; se refieren también al aumento de desempleados y habitantes de las calles, a saqueos en mercados y supermercados, incluso a los accidentes de tránsito; *debilidad de la sociedad civil* significa ausencia de organizaciones sociales que articulen demandas, reivindicaciones, críticas y fiscalización de poderes públicos; por su parte, *debilidad de las instituciones políticas* alude a la corrupción en los poderes de la República, la lentitud de la justicia, la falta de modernización política, etc.; se habla de *crisis ética* para referirse al crimen inmotivado, a los lazos secretos entre burguesía y poder para la obtención de recursos públicos con fines privados, a la falta de decoro político, a la impunidad con que industriales y comerciantes perjudican a los consumidores, y a la mala praxis profesional igualmente impune. Estas frases tienen la función de ofrecer una imagen nuclear de la violencia. Matanza, masacre, tácita guerra civil y falta de distinción entre delincuencia y acción policial, pretenden ser el *lugar* don-

de la violencia anida y se reproduce; la debilidad de la sociedad civil, la debilidad de las instituciones y la crisis ética son presentadas como *impotentes* para cohibir una violencia que, por lo visto, estaría ubicada en otro sitio. Las imágenes también indican que hay dos grupos: por un lado, están los *portadores* de la violencia, por el otro, los *impotentes* para combatirla. Esta división es lo que nos permite hablar de una ideología de la ética o de la ética como ideología.

De esta manera, cómo explicar que la continua exhibición de la violencia, por lo menos en los últimos 15 años, pueda no afectar el mito de la no violencia y suscitar además el clamor por un retorno a la ética. Para responder es necesario examinar los mecanismos ideológicos de conservación de la mitología. Estos son:

– La exclusión. Se afirma que la nación brasileña no es violenta, y que en caso de haber violencia es practicada por gente que no pertenece a la nación (aunque haya nacido o viva en Brasil). El mecanismo de la exclusión produce la diferencia entre un nosotros –brasileños– no violentos y un ellos –no brasileños– violentos; *ellos* no forman parte de *nosotros*;

– La distinción. Se distingue lo esencial de lo accidental. En esencia, los brasileños no son violentos, y por lo tanto la violencia es accidental, un acontecimiento pasajero, una «epidemia» o un «brote» ubicado en la superficie de un tiempo y de un espacio definidos, superable y que deja intacta nuestra naturaleza no-violenta;

– Lo judicial. La violencia queda circunscrita al campo de la delincuencia, siendo el delito definido como un ataque a la propiedad (hurto, robo, asalto). Ese mecanismo permite, por un lado, determinar quiénes son los «agentes violentos» (generalmente los pobres) y legitimar la acción (ésta sí, violenta) de la policía contra la población pobre, los negros, los niños de la calle, los marginados. La acción policial puede ser, a veces, juzgada como violenta, recibiendo el nombre de «matanza» o «masacre», cuando, de una sola vez y sin motivo, el número de asesinados es muy elevado. De resto, el asesinato policial es considerado normal y natural, una vez que se trata de proteger el *nosotros* contra el *ellos*;

– La sociología. La «epidemia» de violencia se atribuye a un momento definido en el tiempo, cuando se realiza la transición a la «modernidad» de las poblaciones que migraron del campo hacia la ciudad y de las regiones más pobres (norte y noreste) hacia las más ricas (sur y sureste). La migración causaría un fenómeno temporal, la *anomia*, en el que las antiguas formas de sociabilidad aún no fueron sustituidas por otras nuevas, haciendo que los migrantes pobres tiendan a practicar actos aislados de violencia que desaparecerán cuando se complete la «transición». Aquí, la violencia no solo es atribuida a los pobres y desadaptados sino que es valorada como algo temporal y episódico;

– La inversión de lo real. Gracias a la producción de máscaras, se disimulan comportamientos, ideas y valores violentos como si fueran no violentos. Así, por ejemplo, el machismo es planteado como protección lógica frente a la natural fragilidad femenina, esto incluye que las mujeres necesitan ser protegidas de sí mismas, pues, como todos saben, la violencia es un acto femenino de provocación y seducción. El paternalismo blanco es considerado una ayuda en auxilio de la inferioridad natural de los negros. La represión contra los homosexuales es vista como defensa a los sagrados valores de la familia y, ahora, de la salud y de la vida de todo género humano amenazado por el sida, traído por los degenerados. La destrucción del medio ambiente es orgullosamente vista como signo de progreso, civilización, etc.

Resumiendo, la violencia no es percibida allí mismo donde se origina y se define como violencia propiamente dicha, es decir, como toda práctica y toda idea que reduzca a un sujeto a la condición de cosa, que viola interna o externamente el ser de alguien, que perpetúa relaciones sociales de profunda desigualdad económica, social y cultural. Más que eso, la sociedad no advierte que las propias explicaciones que ofrece son violentas porque está ciega en cuanto al lugar donde en efecto se produce la violencia: en la estructura de la sociedad brasileña. De esa manera, las desigualdades y las exclusiones económicas, políticas y sociales, la corrupción de las instituciones, el racismo, el sexismo, la intolerancia religiosa, sexual y política no son formas de violencia. La mitología y los procedimientos ideológicos hacen que no se perciba la violencia que compone y organiza las relaciones sociales brasileñas y, al no ser notada, se le considera natural, lo que conserva la mitología de la no violencia con la cual se clama por el «retorno a la ética».

La matriz mítica de la no violencia se mantiene porque es periódicamente replanteada con nociones que corresponden al presente histórico. En otras palabras, la mitología permanece gracias a las ideologías, que a su vez encuentran una base material real para constituirse en expresiones imaginarias de la sociedad: el autoritarismo social. En otras palabras, la estructura y organización sociales alimentan y repiten la mitología porque es uno de los fundamentos de nuestra sociedad. Cuando digo que la sociedad brasileña es autoritaria pienso en los rasgos generales de las relaciones sociales que se reproducen en todas las esferas de la vida social (desde la familia hasta el Estado, pasando por los vínculos laborales, la escuela y la cultura).

Manteniendo las huellas de la sociedad colonial esclavista, la sociedad brasileña está signada por el predominio del espacio privado sobre el público y, teniendo como centro el orden familiar, es fuertemente jerarquizada en todos sus aspectos: las relaciones sociales e intersubjetivas se caracterizan siempre por un superior que manda y un inferior que obedece. Las diferencias y asimetrías se transforman en desigualdades que refuerzan la relación mando-obediencia. El «otro» no es reconocido jamás como sujeto de derechos, ni como subjetividad o alteridad. Las relaciones entre quienes se consideran iguales son de «parentesco», es decir, de complicidad, y con quienes son de-

siguales, el trato toma la forma de favor, clientelismo, tutela o cooptación; cuando la desigualdad es muy marcada asume la forma de opresión. En resumen, los micropoderes se propagan por toda la sociedad, el autoritarismo de y en la familia se extiende a la escuela, las relaciones amorosas, el trabajo, los medios de comunicación, el comportamiento en las calles, el tratamiento concedido a los ciudadanos por la burocracia estatal y se expresa, por ejemplo, en el desprecio del mercado por los derechos del consumidor (el corazón de la ideología capitalista), y en la banalización de la violencia policial. De manera que podemos resumir los principales rasgos del autoritarismo estructural brasileño:

– Derivado del modelo familiar, se impone la negativa tácita (y a veces explícita) del principio liberal de igualdad formal –y la dificultad para luchar por el principio socialista de la igualdad real–: las diferencias son planteadas como desigualdades que derivan de una inferioridad natural (en el caso de las mujeres, los trabajadores, los negros, indios, migrantes, ancianos) o como aberración (en el caso de los homosexuales);

– A partir de las relaciones familiares de mando y obediencia, se impone la negativa tácita (y a veces explícita) de admitir el principio liberal de igualdad jurídica –y la dificultad para luchar contra formas de opresión social y económica–: para los grandes la ley es privilegio, mientras que para las capas populares significa represión. La ley no debe representar el polo público del poder y de la regulación de los conflictos, así como no debe definir derechos y deberes; la tarea de la ley es conservar los privilegios y el ejercicio de la represión. Por ese motivo, las leyes aparecen como inocuas, inútiles e incomprensibles, hechas para ser transgredidas y no para ser transformadas. El Poder Judicial se percibe distante, secreto, como intermediario de los favores de las oligarquías y no de los derechos de la sociedad en general;

– La falta de distinción entre lo público y lo privado no es una falla o un atraso, sino una forma de realización de la sociedad y de la política: no solo se trata del hecho de que gobernadores y parlamentarios practiquen la corrupción, sino que en la esfera pública no hay una percepción de las opiniones, de la sociabilidad colectiva, de la calle como espacio común, así como no hay percepción de los derechos a la privacidad y a la intimidad. Desde el punto de vista de los derechos sociales hay un estrechamiento de lo público, desde el punto de vista de los intereses económicos, un ensanchamiento de lo privado y, es exactamente por ello que, entre nosotros, así como la figura del «Estado fuerte» siempre fue natural, el liberalismo también nos cae como un guante;

– La forma peculiar de evitar los conflictos y contradicciones sociales, económicas y políticas, una vez que exceden la mítica imagen de una buena sociedad coherente, pacífica y ordenada. No es que se ignoren sino que tienen un significado preciso: conflictos y contradicciones son considerados sinónimos de peligro, crisis, desorden, para lo cual se ofrece una única respuesta: represión policial y militar de las capas populares y desprecio a los opositores en

general. La sociedad autoorganizada es vista como peligrosa para el Estado y para el funcionamiento «racional» del mercado;

– La forma peculiar de bloquear la esfera de la opinión pública como expresión de los intereses y de los derechos de grupos y clases sociales diferenciados y/o antagónicos. Ese bloqueo no es un vacío o una ausencia, sino un conjunto de acciones determinadas que traducen una manera de lidiar con la esfera de la opinión: los medios de comunicación monopolizan la información y se confunde el consenso con la unanimidad, de suerte que el disenso es visto como atraso o ignorancia;

– La aceptación de las desigualdades económicas y sociales como naturales, al igual que las diferencias étnicas, en tanto desigualdades raciales entre superiores e inferiores, las religiosas y de género, así como todas las formas visibles e invisibles de violencia;

– La fascinación por los signos de prestigio y de poder. El uso de títulos honoríficos sin que tenga pertinencia con su atribución, siendo el más corriente el de «doctor», cuando, en la relación social, el otro se siente o se le cree superior; «doctor» es el sustituto imaginario de los antiguos títulos de nobleza. Otro ejemplo es la posesión de servicio doméstico, cuyo número indica prestigio, estatus, etc.

La desigualdad salarial entre hombres y mujeres, entre blancos y negros, la explotación del trabajo infantil y de los ancianos son consideradas normales. La existencia de los sin tierra, de los sin techo, de los desempleados, es atribuida a la ignorancia, a la pereza y a la incompetencia de los «miserables». La existencia de los niños de la calle es interpretada como una «tendencia natural de los pobres a la criminalidad». Los accidentes de trabajo son imputados a la incompetencia e ignorancia de los trabajadores. Las mujeres que trabajan (a menos que sean profesoras o asistentes sociales) son prostitutas en potencia y las prostitutas, degeneradas, perversas y delincuentes, aunque, infelizmente, indispensables para conservar la santidad de la familia.

El Brasil ocupa el segundo lugar mundial en los índices de concentración de renta y de mala distribución de la riqueza, mientras ocupa el octavo en cuanto al PIB. Esa desigualdad –un 2% de la población posee el 92% de la renta nacional, mientras que un 98% posee el 8% de ésta– no es considerada inaceptable, sino normal y natural. En otras palabras, la sociedad brasileña es oligárquica y está polarizada entre la carencia absoluta de las capas populares y el absoluto privilegio de las capas dominantes y dirigentes.

La ideología autoritaria que «normaliza» las desigualdades y exclusiones socioeconómicas, se expresa en el funcionamiento de la política. Los partidos son clubes privados de las oligarquías regionales, aglutinando a la clase media en torno del imaginario autoritario (el orden) y manteniendo con los electores cuatro tipos principales de relaciones: cooptación, favores y clientelismo,

tutela, y promesa mesiánica. Por el lado de la clase dominante, se practica la política desde un punto de vista naturalista-teocrático, es decir, los dirigentes son los detentadores del poder por derecho natural y elección divina. Por el lado de las capas populares, el imaginario político es mesiánico-milenarista, correspondiente con la autoimagen de los dirigentes. En consecuencia, la política no logra configurarse como campo social de luchas sino que tiende a pasar al plano de la representación teológica, oscilando entre la socialización y la adoración del buen gobernante, y la satanización y execración del malo. El Estado es percibido con la cara del Poder Ejecutivo, quedando el Legislativo y el Judicial reducidos a la creencia de que éste es injusto y aquél corrupto. La identificación entre Estado y Poder Ejecutivo, la ausencia de un Legislativo confiable y el miedo al Poder Judicial, sumados a la ideología del autoritarismo social y al imaginario teológico-político, llevan al anhelo permanente por un Estado «fuerte» que conduzca a la «salvación nacional». Por su parte, el Estado adopta a la sociedad civil como enemiga y peligrosa, bloqueando las iniciativas de los movimientos sociales, sindicales y populares. Vivimos en una sociedad verticalizada y jerarquizada. Se comprende, por lo tanto, la imposibilidad de realizar una política democrática basada en ideas de ciudadanía y representación –que son sustituidas por favores, clientelismo, tutela, cooptación o pedagogismo vanguardista. Se comprende también por qué la idea socialista de justicia social, libertad y felicidad se ubica en el campo de la utopía.

Agreguemos a este cuadro dos grandes dádivas neoliberales: en lo económico, una acumulación que no necesita incorporar más personas al mercado de trabajo y de consumo, operando con el desempleo estructural; en lo político, la privatización de lo público; es decir, no solo está el abandono de las políticas sociales por parte del Estado, sino también el recrudecimiento de la estructura histórica de la sociedad brasileña, centrada en el espacio privado que fortalece la imposibilidad de que la esfera pública se construya: antes de que la distinción entre lo público y lo privado hubiese logrado imponerse, la nueva forma del capital instituyó la indiferencia entre lo público y lo privado. La política se reduce al *marketing* narcisista de la vida privada y el Estado queda reducido a la condición de aparato de refuerzo de los privilegios (privatización a la brasileña significa, simplemente, la transferencia de mecanismos estatales de protección contra los oligopolios, a los propios grupos oligopólicos). El neoliberalismo significa llevar al extremo la polarización carencia-privilegio, la exclusión sociopolítica de las capas populares, la desorganización de la sociedad como masa de los desempleados; significa encontrar nuevos justificativos para la forma oligárquica de la política, para el autoritarismo social y el bloqueo de la democracia. Uno de los efectos más terribles del neoliberalismo brasileño ha sido el desmantelamiento de los movimientos sociales y populares que fueron los grandes sujetos históricos y políticos de los años 70 y 80.

Me gustaría, sin embargo, tomar precisamente los movimientos sociales como el lugar donde se explicitan las contradicciones descriptas, se pone de mani-

fiesto la violencia y se cuestiona la ideología del «retorno a la ética». Antes señalé que el MST es la negación evidente, empírica y estructural del mito de la no violencia y de la ideología del retorno a la ética. De hecho, el MST expresa todas las formas de la violencia de la sociedad brasileña: la absurda desigualdad económica, la relación íntima entre el Estado y la clase dominante, la oscilación del Estado entre el paternalismo y el militarismo, las inversiones ideológicas, etc. Al mismo tiempo, al rechazar ocupar el lugar de víctima, del sitio que el «retorno a la ética» les reservaría, los Sin Tierra se enfrentan al fundamento mismo de ese retorno.

Junto con esto, también me gustaría mencionar algunas cosas acerca del movimiento de los desempleados franceses y del papel que podrá jugar en Europa. Este movimiento pareciera imposible en los esquemas del neoliberalismo, porque estamos acostumbrados a pensar que los trabajadores se organizan a partir del lugar de trabajo y que, por lo tanto, no hay forma de organizar un movimiento de los sin trabajo. Para comprender su existencia y la peculiaridad de sus reclamos, debemos tener en cuenta las ideas de Viviane Forrester, cuyo libro *El horror económico* ha sido uno de los grandes inspiradores de este movimiento. No se trata de examinar todas las tesis del libro, sino de mencionar algunos de los aspectos que inspiraron a los desempleados franceses.

Existe una sorda contradicción entre desarrollo tecnológico y trabajo; para la economía contemporánea, el trabajo no crea riqueza, los empleos no generan lucro, los empleados son desechos inútiles y es necesario comenzar el duelo por la sociedad fundada en el sacrosanto deber de trabajar si se quieren encontrar soluciones para el futuro. Mientras los desempleados y los subempleados de países ricos y pobres, y los superexplotados de países pobres crean en la ética protestante y se sientan culpables y avergonzados por la falta de trabajo; mientras se crea en las políticas que prometen más empleo y se suponga que el desempleo masivo es una «crisis» (en tanto pasajera y solucionable), nada podrá hacerse. El muro de Berlín pudo caer porque la economía capitalista ya había erguido otro, invisible e intangible: el que dentro de cada sociedad y entre los países separa a los privilegiados que usufructúan la realidad virtual de sus acciones (las finanzas internacionales, el *jet set*) y los desempleados, masas de humillados y ofendidos, de avergonzados y culpables por no poseer aquello que el capitalismo no les permite, haciéndoles creer que tienen un deber moral y social: tener empleo. No fue sin motivo que Reagan dijo que la caída del muro de Berlín no era el fin de la Guerra Fría, sino la victoria de los «países libres» contra la Cortina de Hierro.

¿Qué pasará, indaga Forrester, cuando en lugar de las democracias existentes, el creciente autoritarismo del «pensamiento único» (competitividad, fin de déficit público por supresión de derechos sociales, desregulación, «modernización», etc.) llegue a ser totalitarismo? La historia aún no olvidó la «solución final» que el nazismo encontró para quienes consideró, por decreto, desechos humanos, a los caídos, inservibles e impuros. Nada impedirá que el

«pensamiento único» de los amos de la economía y del planeta arribe a la crucial pregunta: ¿cómo librarse de *ellos*? Un «ellos» que esta vez serán los desempleados, presentes y futuros.

En fin, quién, siendo moderno, no sabe que todo anda mal a causa de los privilegios de los empleados de correo, metro y autobuses, de los empleados de los bancos, de los profesores de las redes públicas de enseñanza, de los jubilados con sus increíbles ventajas, del subsidio al desempleo que arruina al Estado, de los jóvenes pobres que la escuela, con esmero, prepara para el trabajo y que, infames y desajustados, prefieren la delincuencia, la droga y la mendicidad; de los inmigrantes (y migrantes, en el caso brasileño) que dejan su tierra natal para venir a robar el empleo de los demás; de los sindicatos que, en lugar de cooperar se lanzan al atávico corporativismo de los privilegiados, en una irresponsabilidad e inmoralidad jamás vistas. De hecho, «cualquiera haya sido la historia de la barbarie a lo largo de los siglos, hasta ahora, el conjunto de los seres humanos siempre se benefició de una garantía, era esencial para el funcionamiento del planeta, para la producción y la explotación de los instrumentos de lucro. ... Por primera vez, la masa humana ya no es materialmente necesaria, y menos aún económicamente, para el pequeño grupo que detenta los poderes».

Las ideas que orientan al movimiento de los desempleados franceses poseen tres características principales: 1) no reivindican el derecho al trabajo, pero sí la condición de ciudadanos con derechos; 2) no reivindican una nueva jornada laboral que permitiría una nueva división social del trabajo, sino que demandan la distribución social de la riqueza por parte del Estado, a través de políticas fiscales y sociales; 3) los desempleados no se colocan en la posición de desempleados temporales que luchan contra quienes poseen empleo por un lugar en el sistema productivo, sino que alertan a todos los trabajadores del planeta acerca de lo que pudiera ocurrirles en los próximos años. El movimiento es sólo la punta del *iceberg* de una manifestación mundial hacia el momento en que, como quería la utopía socialista, nadie reivindique su derecho al trabajo alienado, sino a la ciudadanía, es decir, no solo a los derechos sociales universales, sino sobre todo al control de lo que ocurre en la política universal.

De esa manera, como los Sin Tierra brasileños, los desempleados franceses han cambiado el lugar del problema, los términos de la acción y de la discusión, y se rehusaron a ocupar el lugar que les estaba destinado por la ideología del «retorno a la ética», en tanto consenso alrededor del mal.

Traducción: María Gracia de Guerrero