

Poder y empoderamiento

De las luchas políticas a la vía individual

*Vanina A. Papalini**

*Ana Natalucci***

Resumen

Este artículo versa sobre los procesos de empoderamiento en América Latina en las décadas de 1970 a 1990, entendiendo que éstos identifican un modo de producción de subjetividad fuertemente orientado a las prácticas políticas. Para esto, se analizan las acciones y capacidades desarrolladas por los grupos religiosos, políticos y sociales anteriores a 1990. Se describe la situación de los movimientos sociales inaugurada en los noventa en América Latina, con especial atención al caso argentino. Los procesos descritos son comparados con el que postulan, en otros contextos, el empoderamiento de la autoayuda y la individualización de los destinos. La investigación explora la brecha entre empoderamiento y poder que parece no zanjarse a partir de 1980 y ofrece algunas claves que permiten interpretar el escenario actual.

Abstract

This article works on the process of empowerment in Latin America in the '70ies, the '80ies and the '90ies, defining this term as a way of producing subjectivism related to politics activities. This analysis describes the actions and capabilities developed by religious, political and social groups that took place before 1990. The situation of social movements in the '90ies in Latin America will be also described, specially referenced to the Argentine case. These processes will be briefly compared with self-help empowerment and the individualization in other contexts. The research points to explore the distance between empowerment and power that cannot be settle since the '80ies and gives clues to understand the contemporary stage.

* Investigadora de CONICET. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigadora del proyecto internacional (Argentina-México) e interinstitucional (UAM-X, UBA; UNC; U de G) "Democracia, comunicación y sujetos de la política en América Latina contemporánea" (Conacyt núm. 42715-S). Dirección electrónica: vanina@onenet.com.ar

** Becaria de posgrado, CONICET. Becaria del Grupo de Estudio sobre Protesta Social y Acción Colectiva (GEPsAC), Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Dirección electrónica: anatalucci@gmail.com

Introducción

El uso del término *empoderamiento* se volvió sumamente frecuente en los noventa. En el contexto de la literatura del *management* y la empresa, *empoderamiento* designa aquellas prácticas orientadas a estimular la autoconfianza y proveer capacidades que marquen una ventaja cualitativa en la descarnada competencia por el éxito. Este no es, sin embargo, el significado que el término exhibió en sus orígenes. Durante los sesenta, la noción de *empoderamiento* acompañó a movimientos de reivindicación de los negros, las mujeres, los homosexuales y otros grupos; designando al proceso por el cual estos actores, de una participación política subalterna, tomaban valor para expresar públicamente su voz. “Empoderamiento” hacía alusión al proceso de revaloración de la identidad, contra un modelo de valor hegemónico: el hombre occidental blanco, protestante y rico; definía, por oposición, la contraparte excluida o desvalorizada: las mujeres, los no cristianos, los pobres y los grupos étnicos diversos pero, en este periodo, especialmente los afroamericanos. Para estos grupos, el empoderamiento implicaba reflejar el orgullo de la identidad de clase, étnica y religiosa, como un primer paso hacia el poder.

Puede decirse entonces, que esta noción, asociada a los movimientos políticos de los sesenta, abarcaba a grandes grupos sociales y constituía una manifestación fuerte en la lucha política con fines de transformación social basada en ideales universales (justicia, igualdad, dignidad). El empoderamiento en los noventa, de una manera muy diferente, denomina los procesos que se desarrollan en grupos pequeños con reivindicaciones particulares, difícilmente extensibles al conjunto, basadas en necesidades y demandas específicas. En 30 años, no sólo se ha producido una extensión en el uso del término sino un sutil deslizamiento en lo que se está nombrando.

Según indican Levine y Romero, “el empoderamiento es un concepto notoriamente plástico usado a menudo en combinación con otros términos igualmente dinámicos como ‘sociedad civil’ o ‘capital social’”. El *empowerment*, término que no tiene equivalencia fácil en español, se refiere a procesos de aprendizaje de capacidades personales que se obtienen y se vuelcan en la actividad grupal, con el

consecuente crecimiento organizativo: desarrollo de competencias específicas de liderazgo, generación de autoconfianza, y uso de la palabra, entre otras, afianzadas en una revalorización del yo individual y colectivo y la reafirmación de ambas identidades. Para Levine y Romero (2004:57),

el empoderamiento denota un tipo de proceso político y social y un patrón estructural y organizativo, que provee a los ciudadanos de un creciente número de arenas de acceso a la esfera pública, reduciendo las barreras para la acción y creando las condiciones que denotan un sentido de autoestima y reconocen tanto la identidad personal como la colectiva.

De la comparación de los distintos sentidos del término, pueden ubicarse algunos elementos comunes. La noción de *empoderamiento* subraya la dimensión de autorrealización y aprendizaje en las prácticas de gestión y organización de grupos, de toma de la voz, de capacitación y de participación. Resulta significativamente diferente en los distintos usos que registra, que la visión del empoderamiento en los noventa ya no esté necesariamente asociada a movimientos sociales y políticos y pueda aplicarse de manera perfecta a la capacitación individual como búsqueda de una “solución biográfica” a problemas sistémicos.¹ Existe, pues, un salto fundamental entre los procesos colectivos y su intervención en la esfera pública, aludidos en la versión originaria de empoderamiento, y el contexto de la sociedad fuertemente individualizada de los noventa, donde el empoderamiento ya no designa el paso inicial encaminado hacia la consecución del poder.

En este trabajo intentaremos dar cuenta de los procesos de empoderamiento en América Latina entre 1970 y 1999, entendiendo que éstos identifican un modo de producción de subjetividad fuertemente orientado a las prácticas políticas. Para esto, seguiremos de cerca las acciones y capacidades desarrolladas por los grupos religiosos y los movimientos políticos y sociales. Caracterizaremos las trans-

¹ Esta tendencia a la individualización ya se describió en otros campos (Beck, 1998:113-118).

formaciones políticas y sociales de los noventa y compararemos sumariamente los procesos de empoderamiento descritos en el contexto latinoamericano con el que postula la autoayuda –entendida como paradigma de los procesos de individualización– en el contexto europeo y estadounidense. El desarrollo que proponemos, de conjunto, permitirá explorar la brecha entre empoderamiento y poder que parece no zanjarse a partir de los ochenta y ofrecerá algunas claves que permitan interpretar estos procesos.

Stoll y Levine (1997:65) sintetizan en una pregunta la inquietud por la divergencia producida entre empoderamiento y poder: “¿por qué ha resultado tan difícil construir organizaciones duraderas y efectivas sobre la base de este nuevo empoderamiento?”. La especial referencia al caso argentino prestará base empírica a la reflexión impulsada por este interrogante, que intentaremos perseguir reteniendo el contexto de las transformaciones políticas, económicas y sociales que separan los sesenta de los noventa en América Latina.

El contexto de América Latina

Los cambios acontecidos en Latinoamérica en los setenta fueron continuidad y catastrófica consecuencia de la colisión de dos modelos de diferente orientación; por un lado, el modelo “modernizador” estadounidense (la “revolución de las esperanzas crecientes”); por otro, la revolución de ideas contrahegemónicas que se desplegaron en Occidente en los sesenta tardíos y que tuvieron múltiples expresiones tanto en la política como en la cultura.

La polarización política reclamaba la radicalización y la toma clara de posiciones en el marco de la división geográfica de la Guerra Fría. Para América Latina, el camino señalado desde la metrópoli implicaba una sincronización cultural que se conoció con el nombre de “difusión de innovaciones” y que trató de generalizar patrones de consumo y referencias simbólicas, incluyendo en este terreno el control de la natalidad (familia nuclear frente a familia extensa) y la multiplicación y difusión de iglesias evangélicas, empapadas del “esíritu del capitalismo” y el modelo del éxito económico.

Sin embargo, dentro del bloque occidental nada monolítico fue posible, incluso en el corazón mismo de la metrópoli: Vietnam encontró clara oposición, como nunca antes se había manifestado frente a las decisiones de gobierno;² el *Black Power* (Poder negro) apareció como respuesta a años de subordinación racial, las religiones oficiales vieron disminuir su feligresía frente al florecimiento de grupos orientistas, budistas, taoístas, *new age* (nueva era) y sincretismos diversos. Al discurso modernizador y la promoción de la industrialización, se opuso un naciente ecologismo que rescataba el valor de la vida natural y las costumbres de los pueblos originarios. Los pacifistas se manifestaban contra la escalada militar de las potencias y el enclave socialista de Cuba bastaba para comprobar que la línea divisoria era vulnerable. La emergencia del bloque de los “No alineados” en las Naciones Unidas alimentó, en términos geopolíticos, la ilusión de emancipación de la disputa bipolar de los países entonces llamados “en vías de desarrollo”: se planteó la voluntad de tomar decisiones propias y políticas nacionales, eligiéndose caminos que consolidaran un desarrollo autónomo, como opción para desalojar progresivamente a la pobreza.

En términos de las ideas y prácticas religiosas, el catolicismo dominante presenció el surgimiento y consolidación de la Teología de la Liberación, cuya “opción por los pobres” se dejaba sentir en las prácticas habituales de estos sectores de una manera poco común y fomentaba la organización, la participación y la “toma de voz” en las comunidades eclesiales de base (CEB) que propiciaba. En este sentido, la Teología de la Liberación caló hondo, puesto que hablaba el mismo idioma de los sectores subalternos con los que se relacionaba. El establecimiento del diálogo con los sectores populares no era novedoso completamente, ya que registra antecedentes en las prácticas de los caudillos y el paternalismo de los “patrones”. Tanto la Teología de la Liberación como la política de los caudillos se diferencian

² Si se compara la oposición a Vietnam con las escasas voces críticas que se elevaron en contra de la invasión a Irak, se comprenderá el cambio de época entre los sesenta y los noventa. En la década de 1960, la disidencia fue amplia y reclutó figuras públicas de envergadura. En la de 1990, la crítica fue muy limitada y fuertemente estigmatizada por el conjunto social (véase, por ejemplo, el caso de Susan Sontang).

fuertemente del tipo de prácticas y lenguaje propio de los grupos marxistas, cuya influencia se vio limitada por su carácter “extranjero”, en el sentido de la diferencia establecida con los universos simbólicos de las culturas populares. La peculiaridad de la Teología de la Liberación tiene que ver con una horizontalidad en el diálogo y una participación igualitaria de todos los miembros de las CEB que se distinguen del tipo de relación que establece la jerarquía eclesiástica tradicional con la feligresía.

Como señala Levine (1996:80-95), la Teología de la Liberación tuvo un efecto empoderante: autorreforzamiento de la comunidad, acceso personal a la Biblia y consecuente formación de una opinión propia, organización de la lucha, efecto democratizador de la acción proyectada desde las bases; no obstante, estos logros implicaban un crecimiento personal y comunitario. La Teología de la Liberación dirigía sus prácticas hacia una meta política alta: la desaparición de la desigualdad y la concreción de la solidaridad, la justicia, como ideales realizables en el mundo, sustentados en una reflexión crítica a la sociedad existente. Así, si bien las CEB eran grupos reducidos, el espíritu de cuerpo y el ecumenismo de la Iglesia católica les permitía pensarse como unidad y funcionar como red, al mismo tiempo que las acciones se encaminaban a una transformación social que abarcara al conjunto social. La acción era explícitamente política en sentido estricto.

En Argentina, muchos de esos militantes de base fundaron o se incorporaron a Montoneros, el sector revolucionario del peronismo. Cuando el Estado organizó y ejecutó la represión de estos grupos, incluyó como víctimas de su accionar también a sacerdotes, religiosas y feligreses. Al igual que lo acontecido en la mayor parte de América Latina en los setenta, las iglesias de los clérigos comprometidos con la Teología de la Liberación, cuya actividad fuera prudente y discreta, ofrecieron espacios donde pudo ejercerse una modesta defensa de los derechos humanos, especialmente cuando estuviera amparada por el poder eclesial de alto rango: ejemplo de ello en Argentina son los casos de los obispos Novak, Hesayne y de Nevares. En este periodo, las tres líneas de trabajo político sobresalientes de los clérigos comprometidos con la Teología de la Liberación fueron la defen-

sa de derechos humanos ante la represión política, la protección de los inmigrantes ilegales y los reclamos de las comunidades nativas originarias. Todas ellas guardan en común la característica de plantearse, en términos universales, como reivindicación de una única dignidad humana.

Sin embargo, como bien señala Levine (1996), la Teología de la Liberación convivió con otras líneas del pensamiento católico tradicional y conservador, que en muchos casos se plegaron y prestaron apoyo a los militares en el poder. Las prácticas religiosas de las bases, a ambos lados del espectro político, se restringieron, limitándose a aquello “permitido” bajo regímenes de toque de queda y prohibición de reunión. Recién con la restauración de las formas de gobierno democráticas volverá a presentarse una efervescencia de participación ciudadana y de acción colectiva abierta.

En otra línea de acción, las iglesias protestantes (pentecosteses, adventistas, bautistas y mormones, fundamentalmente), con presencia sostenida y creciente en América Latina desde los sesenta, hicieron suyo el problema cotidiano de los feligreses. Este tipo de trabajo no colisionaba con las restricciones políticas impuestas por la dictadura. Su efecto “empoderante” fue altamente eficaz: comunidades enteras abandonaron el alcoholismo, muchos analfabetos aprendieron a leer y escribir, se establecieron fuertes lazos de mutua confianza entre los miembros de cada iglesia, se fomentó el crecimiento de la autoestima y la toma pública de la palabra... las transformaciones que produjeron en la esfera privada y en los pequeños núcleos de participación fueron decisivas para la vida doméstica y comunitaria. En otro sentido, la autonomía que postularan también potenció elementos de competencia por el liderazgo. Las pequeñas iglesias se dividieron innumerables veces, y cada facción respondió a un nuevo líder.

En América Latina, durante los periodos dictatoriales (extendidos principalmente entre 1970 y 1980), las CEB –conformadas por sectores medios y bajos– entraron en franco declive, mientras que las iglesias evangélicas crecieron, ampliando la adhesión en todos los sectores, si bien se hizo visible fundamentalmente entre los de menores recursos. Entre otras cuestiones, la base de afiliación popular de las

tendencias tercermundistas retrocedió, víctima de persecuciones y obstaculización de la tarea que ejecutaban en los barrios pobres. Los antiguos integrantes de las CEB quedaron librados a sí mismos, generándose un área vacante para la acción religiosa o de organizaciones populares, mientras que los activistas religiosos debían ocultarse, exiliarse o perecer. Levine, estudiando los casos peruano, colombiano, salvadoreño y venezolano, propone que el crecimiento de las actividades religiosas en su conjunto tuvo que ver con la existencia de un grupo de población sin lazos sociales que estructuraran y dieran sentido a su vida y, por otro, con la represión que cerró las vías de otros tipos de participación posible (Levine, 1996:88). No es posible verificar si esta tesis se cumplió en Argentina, pero es probable que se efectuara un traslado de membresías desde el catolicismo hacia las nuevas iglesias protestantes durante el periodo militar, así como un reingreso de los sectores más radicalizados de la Iglesia católica a actividades menos politizadas que mantuvieran cierta vitalidad, como cursillos matrimoniales, grupos de oración, catequesis y grupos juveniles. Estas actividades ofrecieron una vida espiritual y comunitaria intensa, contención grupal y un ámbito de comunicación y diálogo que refuerza la autoconfianza y genera capacidades de tipo logísticas, administrativas y de organización y liderazgo de grupo. En la escasez de actividades permitidas, esto permanece como un espacio cautamente activo, si bien toda actividad crítica se vio disminuida y los proyectos de transformación social tendieron a desaparecer. Del lado de las iglesias evangélicas se planteó una serie de actividades orientadas a la capacitación (cursos de oficios, de computación, etcétera) y de protección de grupos vulnerables, como madres solteras, prácticas no tan arraigadas en el catolicismo.

Estas alternativas que surgieron en los ochenta permanecen vigentes. Las iglesias evangélicas crecieron en número y aportaron sus propias organizaciones, sobre todo comedores, albergues para madres solteras, escuelas, estancias infantiles, “roperos” (provisión de vestimenta) y grupos de recuperación de alcohólicos y drogadictos. No existen relevamientos fiables sobre estos procesos y nos basamos en la observación empírica. A la luz de la bibliografía referida a los casos de Venezuela, Colombia y Brasil, pareciera que hechos de se-

mejantes características han sido muy generalizados en este periodo (López, 2004; Fonseca, 2002; Levine y Romero, 2004).

La proliferación de estas organizaciones en los noventa tiende a reemplazar a las instituciones intermedias y a un Estado que desprecia el diseño e implementación de políticas sociales integradoras en pos de políticas focalizadas e impotentes frente a los condicionamientos externos. Los Estados latinoamericanos devinieron en administradores, endeudados y con poco margen para la acción en las negociaciones con los acreedores internacionales.

A estas tendencias regionales se oponen peculiaridades nacionales. A diferencia de lo que ocurre con las iglesias, las transformaciones esenciales que sufrieron los movimientos sociales y políticos adquieren especificidad en el marco de las trayectorias políticas de cada país, haciendo imprudente la generalización. Nos abocaremos, entonces, a trazar el panorama argentino, tratando de subrayar las claves analíticas que parecieran ser de mayor alcance y útiles para pensar la situación del subcontinente.

El caso argentino

Los procesos hasta aquí descritos –religiosos, económicos e incluso la enorme presencia de los gobiernos militares represivos– registran algunos elementos comunes a toda América Latina. No obstante, el caso argentino presenta algunas peculiaridades en la esfera política vinculadas a su historia nacional. En las décadas posteriores, es decir, 1980 y 1990, no hubo, a pesar de algunos intentos aislados, presencia fuerte de los actores políticos tradicionales, como los partidos. Las dirigencias políticas y sindicales no alentaron propuestas fuertes que tendieran a revertir las consecuencias de la dictadura respecto de las transformaciones en materia económica, social y política. Por un lado, se agudizó el modelo económico implementado por el ministro de economía de la dictadura militar, José Martínez de Hoz, y si bien se pusieron en práctica algunas medidas paliativas, éstas no tenían como propósito revertir la distribución de la riqueza ni el proceso de liberalización de la economía y la política. Esta situación, sumada

a golpes de mercado, con altos picos hiperinflacionarios, acrecentó el proceso de agotamiento de la matriz Estado-céntrica (MEC).³

Por otro lado, la “cuestión de los derechos humanos”, las políticas oficiales y las disputas que se generaron alrededor de este conflicto dejaron traslucir el lugar que los sujetos tendrían en adelante en la política. En un primer momento, el recién asumido gobierno democrático del presidente Raúl Alfonsín impulsó la constitución de la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (Conadep).⁴ Para algunos autores, como Acuña y Smulovitz (1995), esto constituyó una estrategia que impidió la constitución de una comisión bicameral en el Congreso. Según estos autores, el interés de la presidencia era limitar el castigo a los mayores responsables, condenando a unos cuantos militares. En este marco se inició el “Juicio a las Juntas” en el que se juzgó a las cúpulas militares. No obstante el interés de cerrar la cuestión, la cantidad de pruebas recolectadas produjo el efecto, reabriendo el debate. La conformación de la Conadep entregó la resolución de las violaciones a los derechos humanos a la lógica judicial, en detrimento de la política. La judicialización de los conflictos se

³ Marcelo Cavarozzi utiliza el concepto de Matriz Estado Céntrica (MEC) para caracterizar el modelo societal predominante en Argentina, desde 1930 hasta mediados de la década de 1970, fecha en la que empieza a constituirse otra matriz, denominada de *mercado*. El rasgo principal de aquella “fue la incorporación de las masas a las distintas arenas sociales y la integración [por medio de tres mecanismos:] 1) la inclusión en espacios moldeados por las políticas públicas; 2) la movilización política, tanto la inducida “desde arriba” como la contestataria y 3) el ingreso en los mercados de trabajo” (2002:65-66); de esta manera la MEC tuvo como características fundamentales la regulación política de los mercados y el crecimiento de la participación política. Esta matriz entró en crisis hacia mediados de los setenta. El proceso de agotamiento implicó en el plano económico tres medidas: la reducción de las actividades productivas y de servicios que el Estado prestaba; la desarticulación de los mecanismos de regulación de mercados y, por último, el desplazamiento de las decisiones económicas al exterior. En el plano político, la desestatización trajo como correlato la devaluación de la política como práctica y en este sentido pasó a ser “administración de la crisis Estado-céntrica, relegitimándose a partir de su propia autolimitación; [al mismo tiempo que desencadenó el] proceso de desintegración de los ciudadanos y de desubicación de los políticos” (2002:88-89).

⁴ La Comisión Nacional de Desaparición de Personas (Conadep) tenía como propósito recibir denuncias, tomar declaraciones indagatorias, recolectar pruebas y remitirlas a la justicia sobre personas desaparecidas y niños sustraídos. Los resultados de su investigación los publicó la Editorial de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba) con el título de *Nunca más*.

caracteriza “por la forma en que trata y constituye en prueba a la información, por reducir los márgenes de negociación en sus resoluciones, y por fallar sobre responsabilidades y asignar costos a partir de una escala preestablecida” (Acuña y Smulovitz, 1995:198). El Poder Judicial se convirtió en el actor autónomo principal del proceso, corriendo el eje de lo político a lo jurídico y desplazando a los actores que hasta el momento habían impulsado la disputa.

En resumen, en el transcurso de la década se despojó a los sujetos de la posibilidad de la discusión política y las acciones derivadas de los enfrentamientos de los setenta, al mismo tiempo que los sectores dominantes pactaron la prescindencia de los sujetos, como actores de transformación, en la política.

Este proceso de despolitización se agudizó en los noventa. En principio, desde el gobierno de Menem se impulsó una serie de políticas cuyo propósito fue achicar definitivamente el rol político del Estado y su participación en la economía y en la protección social. Es necesario considerar que la hiperinflación de principios de 1989, seguida por los saqueos a supermercados y negocios a mediados de ese mismo año, generó el terreno propicio para la aplicación de estas políticas. En otras palabras, la grave situación económico-social y la percepción de la incapacidad del gobierno por encauzar la crisis generó una suerte de “consenso de fuga hacia adelante” (Palermo, 1999: 204), que significó el otorgamiento de un “cheque en blanco” al nuevo gobierno para garantizar la salida a la apremiante crisis. Así se consolidó el principio de gobernabilidad que permitió la aplicación del plan de reformas estructurales que se impulsarían inmediatamente, sin necesidad de ser consensuado por el conjunto social.

Ante este panorama, muchas organizaciones sociales se mostraron con poca capacidad de reacción y la movilización decayó en los dos primeros años. En los casos en que se pudo sostener, ésta tuvo un carácter fragmentario y sectorial que inhibió las posibilidades de generalizar los reclamos. Los sindicatos y otras organizaciones intermedias perdieron su rol de mediadores, mientras que la redefinición del Estado tuvo como correlato la proliferación de organizaciones no gubernamentales sectoriales, que crecían al ritmo de la llegada de créditos de los organismos multinacionales de financiamiento. Re-

ción a mediados de la década se generaron algunas posibilidades para la emergencia pública de nuevos actores sociales y la expresión de demandas generales, así como una renovada idea de transformación en virtud de la organización y articulación entre los actores sociales.

La fragmentación del horizonte político y la aparición de grupos con reivindicaciones sectoriales ha sido reiterada en toda América Latina: ¿pueden estas organizaciones entrar y sostenerse en las arenas de la acción política, reemplazando a los viejos actores e instituciones? La respuesta de Stoll y Levine (1997) parece indicar que, por el momento, no. Los factores que expresan la debilidad de esas organizaciones tienen que ver con la falta de recursos, la retracción de la participación (especialmente de las mujeres, reclamadas por las tareas domésticas), la falta de líderes o bien el retorno a formas de liderazgo autoritarias, la división en facciones y la falta de alianzas amplias que les permitan entrar y sostenerse en el juego político nacional. Stoll y Levine postulan que una construcción estable de poder requiere prolongarse en el tiempo, así como un reforzamiento de la confianza en la propia acción a partir de los logros obtenidos y la extensión de redes de cooperación con otras organizaciones civiles comprometidas. La construcción de una política democrática asentada sobre bases amplias y pluralistas podría así reemplazar a los Estados autoritarios o los liderazgos personalistas. No obstante, para estos autores, la brecha entre empoderamiento y poder existente habla de la incompletud del proceso de formación del capital social y el aislamiento en el que están inmersos los grupos que promueven formas democráticas más horizontales y participativas (Stoll y Levine, 1997: 65). Aun cuando compartimos este diagnóstico, creemos que una lectura comparativa de contextos diferentes y de otras formas de empoderamiento, puede agregar elementos que permitan enriquecer esta explicación.

Hacia nuevas formas de empoderamiento

Es evidente la transformación de los lazos sociales que se viene produciendo desde 1980 en relación con la cual el término “empodera-

miento” fue adquiriendo un significado distinto. Reconocidos autores de la sociología contemporánea hacen referencia a este proceso partiendo de diferentes conceptos. Giddens, Sennet, Bauman, Beck, coinciden en que la modernidad, fijada territorialmente por la acción del Estado y el trabajo, proveyó de rutinas que constituían la subjetividad a partir de la repetición. Las características del tiempo presente (el cual recibe diferentes nombres: posmodernidad, modernidad tardía, sociedad postradicional, sociedad del riesgo) son otras: la flexibilidad y el cambio constante, la desterritorialización del trabajo y de la vida, la pérdida de la socialidad que articulaba al individuo con el grupo, la competencia y evaluación permanente. Richard Sennet (2000) describe con acierto la forma en que las transformaciones en el trabajo repercuten de manera subjetiva, ya que la ausencia de una pauta prefijada para la acción y la asunción solitaria de riesgos genera la ansiedad de no saber qué caminos seguir ni las consecuencias que tendrán las elecciones individuales a las que debe someterse el sujeto en cada encrucijada. Esta aparente mayor autonomía encubre mecanismos complejos, que tienden a distribuir democráticamente los perjuicios de los “caminos erróneos” con la consecuente socialización del fracaso, y a concentrar en unos pocos los beneficios del éxito.

Mientras duró el Estado de Bienestar, el sentido de la acción estaba garantizado por instituciones y poderes que orientaban férreamente las existencias individuales. La figura moderna del “ciudadano”, como sujeto de soberanía, es una definición política pero al mismo tiempo existencial: dice del sujeto su politicidad y su sujeción a leyes uniformes y abstractas. El reemplazo por la figura del consumidor (y, en tanto que tal, “portador de derechos” asociados al consumo) establece otro espacio y otra legalidad: la economía y sus leyes de oferta y demanda. También pueden señalarse los modos de exclusión que se corresponden con cada topografía política. En la *polis*, el extranjero carece de derechos. En el mercado, no participa quien no tenga poder adquisitivo.

Al parecer, nos enfrentamos a los inicios de una transformación en los modos de constituir el lazo social que deja librado al individuo su autorregulación, de la misma manera que el mercado se autorregula.

Como indica Sennet,

[...] en la actualidad, el término flexibilidad se usa para suavizar la opresión que ejerce el capitalismo. Al atacar la burocracia rígida y hacer hincapié en el riesgo se afirma que la flexibilidad da a la gente más libertad para moldear su vida. De hecho, más que abolir las reglas del pasado, el nuevo orden implanta nuevos controles, pero éstos tampoco son fáciles de comprender. El nuevo capitalismo es, con frecuencia, un régimen de poder ilegible (2000:10).

La disolución de las instituciones fuertes como instancias constitutivas de la subjetividad y el vacío de sentido frente a la falta de proyectos comunes deja al individuo a la deriva, librado a sí mismo y en una situación de angustia existencial, en situación de competencia y evaluación permanente: la realización de la existencia depende de un criterio de éxito que se mide en relación con objetivos señalados desde fuera. La competencia mina toda relación con los otros; apenas si puede pensarse en términos de alianzas estratégicas, las cuales se deshacen una vez logrado el objetivo.

Giddens señala que la posmodernidad compele a los individuos hacia las adicciones: repetición compulsiva del gesto, en el vacío de sentido. Así, se puede ser adicto al trabajo, a las drogas, a los deportes, al ejercicio físico, al cine, al café, a las dietas (1997:22). Los poderes instituidos no orientan las decisiones biográficas: se debe elegir a cada momento cómo ser y cómo actuar –sobre un trasfondo de decisiones tomadas previamente y sin el concurso del conjunto– y en ausencia de un horizonte histórico-social que dé sentido a las trayectorias. Esta situación de aparente mayor libertad demanda una gran autonomía emocional, puesto que toda decisión depende de uno mismo.

Boltansky y Chiapello, citados por Bauman, proponen que la capacidad adquirida de hacer ciertas cosas –*savoir-faire*– está siendo gradual pero inevitablemente reemplazada por el *savoir-être*, que se resume en: “enfaticar la polivalencia y la flexibilidad del empleo, en la capacidad para aprender y adaptarse a nuevas funciones más que en la posesión de ciertas capacidades y calificaciones adquiridas, en la

capacidad de generar confianza, de comunicarse, de ‘identificarse con el otro’ [...]” (Bauman, 2004:56).

Esta definición guarda similitudes con aquello que hemos definido precedentemente como empoderamiento. Podría suponerse, incluso, que es una fase más avanzada de las nuevas significaciones que este término parece comportar. El “ser” algo en particular demanda todo al individuo mismo y genera la sensación de que su éxito o su fracaso son su propia responsabilidad. Pero este llamado a “tomar las riendas de su propia vida [...] distrae la atención y la voluntad de los individuos de las condiciones fijadas colectivamente que son las que determinan la agenda y las perspectivas de sus elecciones y esfuerzos individuales” (Bauman, 2004:91-92). La individualidad –que se muestra como una elección autónoma– es obligatoria: se está confinado a los recursos que individualmente se pueda proveer y se detenta una responsabilidad igualmente individual sobre los resultados. De ahí, también, la angustia de los individuos y la necesidad de salidas –naturalmente, individuales– a problemas que son vividos como privados. Estos nuevos problemas también encuentran vías de resolución en nuevas formas de empoderamiento, vale decir, se ofrece a modo de respuesta un proceso de subjetivación: transformarse uno mismo, en vez de transformar el mundo.

Autoayuda

La amplitud del suceso de la autoayuda en las capas medias de la sociedad llama la atención sobre el tipo de presiones que recibe este sector y, sobre todo, las recientes transformaciones que alteraron sustantivamente el trabajo. La precaria localización del trabajador en escenarios en permanente cambio, en un estado de desprotección casi total, librado a sí mismo, lo hacen presa de la angustia que se acrecienta por la ausencia de horizontes de sentido colectivos. La incertidumbre campea en un mundo móvil en el cual se está compelido a saltar sin red. El péndulo se mueve entre el sobretrabajo y la desocupación, al ritmo acuciante de la competencia. Sostener con algún grado de salud mental esta escalada psicofísica, sin desatar el

nudo opresor, requiere de estrategias de toda índole, tanto más complicadas cuanto las organizaciones que hasta entonces habían contenido a los trabajadores, entre ellos los sindicatos, también sufrieron fuertes transformaciones, perdiendo la centralidad que tenían y viéndose en la tarea de resignificar sus prácticas.

La autoayuda se ofrece como un espejo que refleja los padecimientos subjetivos de los hombres y mujeres contemporáneos y que propone una vía individual de resolución de conflictos. Trabaja sobre el control de las representaciones mentales y la educación del cuerpo con base en ejercicios y habituación de conductas. Se propone como terapia de la angustia frente al riesgo y el cambio permanente, a las exigencias de la sobreactividad laboral y como salida frente al fracaso.

Una de sus premisas centrales es que la mente se impone al cuerpo. Se trata, entonces, de controlar y redefinir los automatismos físicos. El cuerpo tiene hambre, frío, cansancio. La “terapia” que se prescribe busca neutralizar las sensaciones utilizando distintas técnicas que, actuando como “escapes” (por ejemplo, mediante las “vacaciones imaginarias”), permitan que el cuerpo se reubique en la actividad productiva sin generar conflictos y resistiendo la fatiga. Aunque librado de las instituciones de control, el cuerpo es refigurado por el sujeto mismo a partir de estas formas de autogobierno.

Otra de sus características es la denegación del mundo. Se trata de prescindir de la mirada del otro, de su crítica e incluso de su opinión. La autoafirmación se basa en la omnipotencia del ego que todo lo puede y no necesita de nadie. El individuo es entronizado como centro del mundo y no tiene otra responsabilidad que el éxito. Fortalecido el yo, tampoco existen responsabilidades hacia los otros. La ética que se postula es una ética del “cuidado de sí” egocéntrico.

Además de una actividad orientada al control de las representaciones, donde la imaginación cumple un papel central en la evasión, la denegación del mundo y de sus circunstancias, la mitigación del dolor del fracaso y la angustia merced a un mágico “yo puedo” –y “yo puedo, *solo*”– reiterado como jaculatoria del individualismo capitalista, la tarea principal consiste en aliviar el cansancio provocado por la presión laboral y permitir el exceso de trabajo, que avanza sobre el tiempo de ocio, así como resolver los problemas domésticos.

Un punto revelador es la actitud ante la muerte, nunca enunciada en el horizonte de la autoayuda que insiste en el presente. Para la autoayuda, el futuro es una miríada de presentes sucesivos, cada uno de los cuales fue el inicio de una nueva vida. En este sentido, apunta a una conversión semejante –aunque menos intensa– a la de las religiones *salvíficas*, como éstas, pretende instalar una nueva forma de vida. Una promesa revitalizada que se repite, sin configurar un “más allá” trascendente. La felicidad es hoy, y se alcanza mediante la repetición del decirse feliz.

Lejos de constituir un dispositivo de emancipación, la literatura de autoayuda actúa en consonancia con el mundo y funciona como espacio normalizador, siendo apropiada incluso por instancias regulativas institucionales que se preocupan por cuestiones como la autoestima, la imagen de sí, la psicología del yo. La nueva modalidad de control está regulada por los propios sujetos que recurren a redes de ayuda por su propia decisión. Podría decirse que la literatura de autoayuda configura sujetos sociales,⁵ cuando éstos se viven a sí mismos como actores: hablar en público, tener amigos, sentirse conforme con el propio cuerpo, ser un vendedor exitoso, alcanzar la felicidad, leer velozmente, ser “simpático”... Como señalaban Boltansky y Chiapello, el empoderamiento en el 2000 está más del lado del “ser” que del “hacer”.

El futuro del empoderamiento

El análisis de la literatura de autoayuda sirve como referencia para comparar las modalidades de empoderamiento propias de los grupos religiosos y organizaciones de la sociedad civil de las que se espera que produzcan una transformación en el campo político. De esto surge que los resultados sobre los individuos no parecen ser demasiado diferentes: ayudan a superar los conflictos domésticos, a adquirir ciertas destrezas y capacidades, a generar autoconfianza. La diferen-

⁵ Con esta noción de “sujeto social” subrayamos la idea de sujeción a las condiciones objetivas, distinguiéndolo de “actor social”, con el cual se enfatiza su intervención sobre tales condiciones.

cia sustancial estriba en las relaciones sociales que se establecen en uno y otro caso. En la literatura de autoayuda, el otro es obliterado: no existe ni se le necesita. En el caso de los grupos, en cambio, se busca y se desea una “vida en comunidad” más intensa y la presencia de los demás es uno de los atractivos innegables para integrarse a sus filas. Pero queda por señalar que nos referimos a dos contextos diferentes: las teorías sobre la individualización de la sociedad, que se avienen bien a esta descripción que hemos propuesto sobre la autoayuda, se refieren fundamentalmente a Europa y Estados Unidos. Por las razones antes señaladas, el contexto latinoamericano es radicalmente diferente.

Podría hipotetizarse que son procesos que se verán reflejados a corto plazo también en América Latina. En relación con ello, se nos plantean dudas de dos tipos: una diferencia marcada de herencia cultural y una situación socioeconómica mucho menos acomodada. La primera condición se fundamenta en la existencia de una formación cultural de fuerte base religiosa católica (aun cuando ésta ya no sea la creencia actual de las comunidades) que sigue sosteniendo una idea –si se quiere, ilusoria– de comunidad; vale decir, de unión y de conjunto. Si las teorías weberianas sobre la religión fueran comprobables en este contexto, el individualismo protestante habría de tener como resultado lógico sociedades individualizadas. Se podría conjeturar que otros fundamentos religiosos y culturales dan lugar a formaciones sociales de otro tipo.

Aun así, hasta la actualidad, no pareciera que se produzcan transformaciones en el campo político por la vía de las acciones de las organizaciones de base, religiosas o civiles. En la medida en que los objetivos que estos grupos se plantean son restringidos, resulta muy difícil que sean extensibles al conjunto de la sociedad. Ni bien las demandas puntuales son satisfechas, sus acciones pierden sentido. Bauman plantea con claridad este problema:

[...] el interés de la “Política” con “P” mayúscula (es decir, en los movimientos explícitamente políticos y en la composición de los programas de gobierno) y la intensidad y el vigor de las creencias políticas, sin contar con la participación activa y diaria en las actividades tradicio-

nalmente consideradas políticas, se están evaporando aceleradamente. A tono con el espíritu de la época, se espera que los “ciudadanos” no miren más allá del próximo recorte impositivo o aumento jubilatorio, y que no tengan más intereses que filas más cortas en los hospitales, menos mendigos en las calles, más criminales en la cárcel o un descubrimiento más rápido del potencial tóxico de los alimentos [...] prefieren un presente diferente a un futuro mejor (Bauman, 2004:97).

¿Es válida esta afirmación en el contexto de América Latina? Aun cuando no existan grandes movimientos políticos que prometan futuros utópicos, y aun cuando lo hicieran, las demandas populares están ancladas en el presente. Esto coincidiría con lo que Bauman expresa. Pero, por otro lado, cabe preguntarse si siendo necesarias y urgentes las medidas que comprometen la sobrevivencia de las poblaciones, como sucede en el caso latinoamericano, es posible que la política sea sólo una preocupación por nimiedades. En este sentido, la diferencia de los contextos parece determinante: en América Latina no se trata de simple administración de los asuntos de gobierno sino del imperativo de respuestas urgentes para una población que no tiene resuelta la existencia. Esto no significa que la acción colectiva a largo plazo resulte “creíble” para el conjunto de personas que apenas confían en su vecino si comparten con él el culto dominical. Sólo significa que las acciones políticas resultan irremplazables. No obstante la escasez de participación política, no es posible ignorar la persistencia de movimientos sociales que han tenido un crecimiento no sólo cuantitativo sino también cualitativo en el esfuerzo por articular con el sistema político instituido. El Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, los Círculos Bolivarianos en la República Venezolana y el reciente Frente Amplio en Uruguay, son ejemplos de ello. En Argentina, las experiencias aún no han tenido tal crecimiento y la consolidación y construcción de espacios multisectoriales que promuevan una intervención estrictamente política es materia pendiente aún.

Teorías como la de la elección racional (*rational choice*) adolecen de caracterizar a los individuos como sujetos interesados sólo por sí mismos, desprendidos de todo vínculo con otros. Si este presupuesto

metodológico resultara cierto, ninguna acción solidaria y gratuita tendría lugar. Entonces, en América Latina, ninguna transformación social sería posible. Hasta ahora, la vocación de los sectores populares por reunirse y encontrar espacios de encuentro en común parece indicar otro modo de hacer elecciones.

Bibliografía

- Abraham, Tomás, “Psicología-misterios”, *La empresa del vivir*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000.
- Acuña, Carlos y Catalina Smulovitz, “Militares en la transición argentina: del gobierno a la subordinación constitucional”, *La nueva matriz política argentina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Badiou, Alain, *Reflexiones sobre nuestro tiempo*, Ediciones del Cifrado, Buenos Aires, 2000.
- Bauman, Zygmunt, *La sociedad sitiada*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Boltansky, Luc y Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, París, 1999.
- Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia*, Eudeba, Argentina, 2002.
- Fonseca, Alexandre, *Religion and Democracy in Brazil: A Study of the Leading Evangelical Politicians 1998-2001*, Encuentro anual de ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), Caxambú, Brasil, 2002, pp. 1-27.
- Giddens, Anthony, “La vida en una sociedad post-tradicional”, *Ágora*, núm. 6, Grupo Universitario de Estudios Políticos, Buenos Aires, 1997, pp. 5-61.
- Levine, Daniel, *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*, CEP, Lima, 1996.
- “Reflexiones metodológicas acerca del estudio de religión y política en América Latina”, *Páginas*, núm. 176, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 2002.

- Levine, Daniel y Catalina Romero, “Movimientos urbanos y desempoderamiento en Perú y Venezuela”, *América Latina hoy*, núm. 36, Universidad Complutense, Madrid, 2004.
- López, Darío, *La seducción del poder: Evangélicos y política en el Perú de los noventa*, Puma, Lima, 2004.
- Palermo, Vicente, “¿Mejorar para empeorar? La dinámica política de las reformas estructurales argentinas”, en Torre, Juan Carlos, Marcos Novaro, Vicente Palermo e Isidoro Cheresky, *Entre el abismo y la ilusión. Peronismo, democracia y mercado*, Norma, Buenos Aires, 1999.
- Sennet, Richard, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Stoll, David y Daniel Levine, “Bridging the Gap Between Empowerment and Power”, en Rudolph, Susanne & James Piscatori (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, Boulder, Westview, 1997.