

LA SINGULARIDAD DE LA DESIGUALDAD PERIFÉRICA

Jessé Souza

Universidad Federal Juiz de Fora, Brasil

El debate sobre la relación entre las sociedades centrales de occidente y una enorme cantidad de sociedades que están surgiendo o se están transformando a partir de la expansión de grupos periféricos a escala planetaria es uno de los temas que se dejan en el limbo de la reflexión sociológica. En las sociedades centrales del hemisferio norte aún prevalece una perspectiva interna. Los análisis realizados en las sociedades del hemisferio sur revelan que también éstas están dominadas por el provincialismo. Incluso los autores que se han dedicado con éxito a conceptualizar los términos de esta relación, como Samuel Huntington, o autores en teoría más sofisticados como Shmuel Eisenstadt, presentan una desproporción singular entre los análisis de las “grandes culturas del mundo” y los de los subcontinentes, como Latinoamérica, que fueron directamente constituidos, al menos como sociedades complejas, por la dinámica misma de la expansión occidental.

El estudio de “grandes culturas o religiones del mundo” tales como la India, China y el mundo musulmán continúa orientado por Max Weber quien, en el campo de la sociología comparativa, inauguró la perspectiva que considera la lógica interna de cada una de estas sociedades o civilizaciones específicas. Mientras tanto, el estudio de Latinoamérica, o, más bien, el tema “post-weberiano” de comprensión de la dinámica singular de las sociedades constituidas en la expansión del racionalismo occidental, además de ser comparativamente superficial ha sido relegada a los tópicos de una sociología de personalismo y patrimonialismo.¹ La marginalidad y la existencia de

¹ El caso de Eisenstadt, tal vez el sociólogo comparativo post-weberiano más importante, es paradigmático. Si bien su análisis de las grandes culturas clásicas asiáticas y del Islam es innovador y estimulante, la atención que presta a Latinoamérica es superficial y de pasada, limitándose a repetir viejos paradigmas.

ciudadanos de segunda en estas sociedades periféricas se explican, según este paradigma, por la permanencia de características personalistas. Aunque las teorías de modernización que acompañaron el esfuerzo de los EE.UU. para reorganizar políticamente el “mundo libre” después de la Segunda Guerra Mundial hayan perdido, por buenos motivos, el prestigio indiscutible del que disfrutaron hasta mediados de los años sesenta, la presunción básica de percibir la relación entre el centro y la periferia del sistema mundial como una oposición antinómica entre un núcleo tradicional y pre-moderno y otro núcleo moderno, continúa sobreviviendo de maneras nuevas e híbridas. Este estado de cosas nos muestra que la superación de un paradigma teórico, aun cuando obviamente sea inapropiado e insuficiente, no puede ser “hecho por decreto”, sino que exige la construcción explícita de un paradigma alternativo que explique los puntos centrales del paradigma antiguo de una manera más convincente, considerando los fallos y omisiones del modelo anterior.

La construcción de un paradigma teórico alternativo en este campo debe comenzar por el tema fundamental de la naturaleza singular del proceso de modernización en las sociedades a las que me gustaría denominar la “nueva periferia”, para distinguirlas de la “vieja periferia” representada por las grandes civilizaciones mundiales estudiadas por Weber, que no fueron un producto directo de la expansión del racionalismo occidental. Al analizar el desarrollo capitalista de Japón, en comparación con el caso hindú, Weber resaltó que la expansión del capitalismo o del racionalismo occidental, como él prefería llamarlo, a la periferia tuvo lugar más profunda y rápidamente conforme el proceso incluyera la exportación de las instituciones básicas de Occidente, tales como el mercado competitivo y el estado centralizado, bajo la forma de “aparatos preparados”. Así es precisamente cómo se modernizó la “nueva periferia”, como en el caso de Latinoamérica, en contraste con la vieja periferia estudiada por Weber.

Max Weber, debido a las limitaciones conceptuales de su individualismo metodológico, no pudo penetrar en el núcleo de la cuestión que él mismo entendió que era fundamental, esto es, que mercado y estado no son sólo “aparatos materiales”, sino que conllevan una visión holística del mundo y una

completa jerarquía social específica. Creo que Charles Taylor es el pensador moderno que mejor explicó tanto la genealogía como la singularidad y la contingencia de la jerarquía y de la visión moral subyacente en el racionalismo occidental y sus instituciones fundamentales. Taylor no vinculó su genealogía de la concepción moral implícita en nuestras prácticas e instituciones sociales directamente al mercado y el estado. Pero creo que este paso es esencial para que seamos capaces de utilizar la riqueza de la perspicacia de Taylor al tratar la especificidad de la modernización periférica.

Por este motivo, es muy importante revisar la noción hegemónica occidental de virtud que se consolidará –como un fundamento implícito y naturalizado– a partir del conjunto de nuestras modernas prácticas sociales e institucionales: control de la razón sobre las emociones y los impulsos irracionales, interiorización progresiva de todas las fuentes de moralidad y entronización y significado asociados a las virtudes de autocontrol, propia responsabilidad, albedrío libre y descontextualizado y libertad concebida como reformadora en relación con los fines heterónomos (los del estado y el mercado). Esto es precisamente lo que Taylor denomina el “yo puntual”. Es esta noción de personalidad y de conducta de vida históricamente construida, altamente improbable y culturalmente contingente que se constituyó en Europa entre los siglos XVII y XVIII, lo que viene a ser el núcleo duro de la jerarquía de valores incrustada, de una forma opaca, en el funcionamiento de estas instituciones fundamentales.

Tomar conciencia de este factor central implica superar la especie de esencialismo culturalista que tiñe todas las variantes tradicionales y contemporáneas del paradigma de modernización que separa la “cultura”, percibida como un todo homogéneo y cosificado, de la eficiencia institucional que es el único ejemplo que puede explicar de qué manera la cultura y los valores pueden influir en el comportamiento humano.

No obstante, al nivel de abstracción de los análisis utilizados por Taylor, no queda claro de qué manera esta nueva jerarquía, puesta en práctica por el mercado y el estado, se vuelve efectiva como base de la clasificación social y

de los valores diferenciales entre personas y clases sociales. Así, para avanzar un paso más en nuestro esfuerzo por concretar el análisis, me gustaría utilizar las investigaciones de Pierre Bourdieu, en particular su noción de *habitus* (que se traduce por “hábito”), como fundamento invisible y pre-reflexivo tanto de toda la solidaridad como de todos los prejuicios socialmente producidos, para complementar el enfoque Tayloriano. El concepto de hábito en Bourdieu permite conceptualizar la cuestión fundamental que explica de qué modo el reconocimiento social, producido objetivamente e implementado institucionalmente basado en una jerarquía moral invisible como tal, puede funcionar como fuente de valores diferenciales de los seres humanos que están construyendo *distinciones sociales basadas en signos sociales opacos que, sin embargo, son perceptibles para todos de una manera pre-reflexiva*.

Para las generaciones nacidas bajo la égida de las prácticas disciplinarias ahora consolidadas institucionalmente, este modelo contingente de jerarquización de seres humanos basado en la relativa aproximación o distancia de las nociones de disciplina y autocontrol, asume la forma naturalizada de una realidad evidente por sí misma que ofrece justificación. Responder a los imperativos empíricos del estado y del mercado viene a ser tan obvio como respirar o caminar. Pero si queremos ir más allá de las apariencias, deberíamos sospechar del discurso legitimista que estas instituciones hacen de sí mismas (es decir, cuestionarnos si son realmente estructuras objetivas y neutrales que expresan principios meritocráticos e igualitarios) y penetrar su núcleo moral contingente y jerarquizador.

Después de todo, sería la noción de disciplina y control del cuerpo y de sus emociones y necesidades lo que distinguiría imperceptiblemente las clases sociales, los géneros, las etnias, etcétera. Es mucho más que la mera lucha entre clases y fracciones de clase lo que se decide en esta oposición entre el alma y la razón, como centro de las virtudes de las clases dominantes, y el cuerpo, como centro de las virtudes dominadas y ambiguas de las clases inferiores, lo cual es perceptible de una manera ejemplar en la oposición entre el trabajo intelectual y manual. Esta oposición también controla todas las demás jerarquías que presuponen superioridad e inferioridad, o la noción de

mejor o peor, como las oposiciones entre hombre y mujer o blanco y negro, hasta el punto en el que tanto la mujer como el negro son percibidos como depósitos de las virtudes ambiguas de corporalidad, como afecto y sensualidad, en oposición a las virtudes no ambiguas de intelecto y moralidad. Es el mecanismo de opacidad y naturalización de la inferioridad lo que dará la impresión a la víctima misma del prejuicio, sea por clase, género o color, que su defecto es personal, merecido y justificable.

Es la “ideología del rendimiento” implícita en la economía emocional basada en la disciplina del cuerpo y del trabajo útil y productivo donde radicaría, por tanto, el mecanismo entero que clasifica a las personas y las clases en superior e inferior, ciudadano de primera y de segunda y, llevado a su extremo, personas y no-personas. Si nos liberamos de la confusa apariencia naturalista que nos hace asociar lo “europeo” con un físico blanco, rubio y de ojos azules y, por el contrario, entendemos la “europeidad” como una economía emocional basada en una jerarquía moral específica, toda la expansión del capitalismo a escala planetaria se podrá percibir de una manera radicalmente distinta, sin la dudosa ayuda de las categorías del culturalismo esencialista.

Así, podemos entender que el racionalismo occidental se expanda del centro europeo, conquistando todos los rincones del planeta y separando y distinguiendo a personas y a clases sociales enteras entre portadores y no portadores de la economía emocional y la jerarquía moral contingente que es el producto europeo histórico consolidado en el capitalismo de una forma opaca e invisible basada en la eficacia de los estímulos empíricos de sus instituciones básicas. Estos “nuevos europeos” pueden ser negros o mulatos, como en el caso de Brasil en el siglo XIX, que ascendieron socialmente gracias al estudio y el trabajo o a través del capital del rendimiento diferencial, a las nuevas posiciones en el estado y el mercado implantadas por la influencia externa, británica, desde fuera adentro. Es este proceso lo que se encuentra en la base de un fenómeno muy brasileño, debido a la intensidad con que se da allí, y que podemos denominar “blanqueo”. Se trata de esas personas de color que están europeizadas por dentro y que, por tanto, se están distanciando del nivel de primitivismo asociado al color negro y, literalmente, volviéndose blancas a los

ojos de todos. A un negro o mulato europeizado los brasileños de hoy en día le siguen llamando “moreno” o “de piel clara”. Este hecho demuestra la importancia de la nueva jerarquía moral implícita e invisible en el corazón de las instituciones aparentemente neutrales del capitalismo, que subordinan las demás jerarquías sociales, como en el caso anterior de prejuicio racial, a sus necesidades de expansión.

En sociedades como las de Europa Occidental, donde fue posible implantar políticas dirigidas a una homogeneización social, esto es, intentos con mayor o menor éxito de generalización de la economía emocional burguesa a la que hemos hecho alusión anteriormente incluyendo las clases inferiores, también fue posible ampliar la noción de ciudadanía más allá de la simple letra de la ley, lo cual es contrario a lo que se puede observar en sociedades en las que este esfuerzo de homogeneización nunca tuvo lugar, como son Brasil y Latinoamérica. Esto significa que la mayoría “no europeizada” de estas sociedades no sólo no tiene acceso, sea como productores o como consumidores, a los beneficios del mercado y el estado, sino que se los trata objetivamente como una subclase inhumana precisamente debido a la eficacia y el dinamismo de las impersonales instituciones modernas exportadas a estas sociedades. Brasil, por ejemplo, fue la sociedad con mayor crecimiento económico a nivel mundial entre 1930 y 1980. Aunque este crecimiento comenzó desde un nivel muy bajo, su fuerza indica la innegable vitalidad de su mercado. Por tanto, no es la falta de dinamismo de estas instituciones modernas causada por vestigios pre-modernos, como la literatura dominante a nivel internacional en este campo sigue suponiendo, la responsable de la profunda marginación de muchas sociedades periféricas.

La norma legal de igualdad solo funciona en contextos sociales en los que la percepción del otro como un igual, por lo menos efectivamente igual en la dimensión de la autodisciplina que garantiza un trabajo útil y una coexistencia pública pacífica, se asimila eficazmente de una manera obvia y pre-reflexiva. Un ejemplo empírico fácilmente reconocible por todos puede ayudar a aclarar lo que quiero decir. En sociedades como la alemana o la inglesa, aunque la desigualdad adopta formas opacas y pseudo-legítimas en la dimensión

sociocultural con importantes consecuencias económicas, la igualdad legal y política es obvia si pensamos en un episodio banal y común como un accidente automovilístico en el que un conductor de clase media atropella y mata a una persona pobre. En los casos inglés y alemán es muy probable que el ciudadano de clase media sea juzgado con la eficacia y firmeza de la ley. En el caso brasileño, lo probable es que el conductor de clase media sea declarado completamente inocente o que sea sancionado con una pena digna de una infracción menor, como sería el caso si el atropellado hubiera sido una gallina o un perro.

Mi tesis es que esto ocurre porque es en el terreno pre-reflexivo donde el valor diferencial de estos seres humanos, hecho realidad de una manera opaca y no transparente, se produce a diario por la eficacia misma del mercado y el estado. Por este motivo, esos brasileños pobres no tienen más valor efectivo, a los ojos de cualquiera incluidos a los suyos propios, que una gallina o un perro. El resultado práctico de este proceso legal, en realidad, refleja el consenso pre-reflexivo efectivo sobre el valor diferencial de los seres humanos que existen en una sociedad, como la brasileña, que no homogeneiza el tipo humano de una manera interclasista en grado significativo.

No estamos pensando aquí en términos de intención o conscientes. Está claro que muy pocos brasileños de clase media admitirían que consideran a sus compatriotas pobres como seres infrahumanos sin más importancia que una gallina. Al contrario, muchas de estas personas votan a partidos de izquierda y hacen aportaciones a campañas contra el hambre, etc. No obstante, en la dimensión pre-reflexiva del consenso compartido gracias a las prácticas sociales efectivas ofrecidas por intermediación lingüística, los resultados prácticos apuntan a una división que forma ciudadanos por un lado y “sub-ciudadanos” por el otro. También mantengo que son estos consensos pre-reflexivos y *no-jurídicos* lo que deciden si la ley de igualdad será aceptada o no.

La explicación dominante a fenómenos como éstos todavía está marcada por perspectivas que comienzan por puntos de vista subjetivistas e intencionales, como si la lógica de sociedades complejas y dinámicas como las que

componen la modernidad periférica se pudiera explicar por la permanencia de vestigios pre-modernos como la relativa dominancia de las relaciones personales. Éstas son importantes en la definición de carreras profesionales y oportunidades personales de ascensión social en todas las sociedades modernas, independientemente de que sean periféricas o centrales. Sin embargo, en ambos tipos de sociedad el elemento vertebrador es el capital económico y cultural, a diferencia del capital social y las relaciones personales. Esto es lo que hace terriblemente obsoleto y anacrónico el debate sobre el personalismo, el nepotismo y el patrimonialismo supuestamente eternos como núcleos premodernos de países periféricos como Brasil.

La actual ausencia crónica de oportunidades para el futuro en los países periféricos como Brasil se relaciona con la obsolescencia de los viejos proyectos políticos basados en los análisis tradicionales criticados anteriormente. Es urgente un cambio de paradigma en este campo no sólo para la revitalización de la vida política y cultural interna de estas sociedades, sino también para los deseos y aspiraciones de una ciencia social crítica que intente ofrecer alternativas a la luz del estándar excluyente actual de globalización y sus inevitables consecuencias de violencia creciente e inseguridad para todos.