

La base social persistente

Nuevos movimientos sociales en América Latina: cambio, resistencia y lentitud*

Ton Salman

Centro de Estudios del Desarrollo de América Latina (CEDLA), Amsterdam

INTRODUCCIÓN

Es innegable que en los últimos años ha disminuido el interés por las (nuevas) organizaciones y movimientos sociales en América latina y, por consiguiente, el estudio de ellos. Además de eso, también ha cambiado el tono de las publicaciones. Mientras en los años setenta y hasta la segunda mitad de los ochenta prevalecía un tono optimista, posteriormente entró a dominar uno mucho más cuidadoso, más sobrio y menos categórico. Incluso, con cierta frecuencia se vislumbra la desilusión y la decepción, y se hace énfasis en las consecuencias limitadas del actuar de estas organizaciones y movimientos, o en sus aspectos menos idílicos. El cambio sustancial y el "despertar de la sociedad civil" que se pensaba sería consustancial a la acción de las organizaciones y movimientos sociales, habría finalmente resultado ser marginal, o se evaporó por completo cuando, durante los procesos de democratización, las instituciones políticas tradicionales recuperaron el papel protagónico que antes habían tenido. De la misma forma, en otras circunstancias, tales como después de la revolución en Nicaragua, el progreso alcanzado no resultó definitivo y duradero en términos de concientización, nivel de educación y grado de organización. Esta "minimalización" del grado de cambio producido por las organizaciones de base y los (nuevos) movimientos sociales, para muchos se expresa en una desilusión. Se debió reconocer un hecho difícil de aceptar: las organizaciones y movimientos no eran precisamente el lugar de donde nacían en forma masiva los nuevos sujetos críticos, que participaban activamente, y menos aún los portadores de una democratización renovadora.

En el terreno explicativo de lo que ocurrió, y que es donde navega este trabajo, no podemos dejar de recurrir al hecho fundamental de que los actores, los sujetos, las personas, los oprimidos, los discriminados y los explotados, son *lentos* y no cuerpos maleables con facilidad por procesos sociales, por transformadores que éstos nos parezcan y, en cierta medida, lo sean.

Por supuesto, en lo que ocurra juegan un papel importante muchos hechos. Entre ellos, el que los medios de comunicación de masa manipulan, que la industria de la cultura mantiene la ignorancia, y que el ordenamiento social neoliberal promueve el individualismo y el conformismo. Y naturalmente, las instituciones políticas antiguas, con sus tradiciones de clientelismo, de carácter cerrado y de exclusión de todos quienes no pertenezcan a los clanes elegidos, cargan con una gran responsabilidad por la falta de cumplimiento de las promesas de una renovación democrática de base. Existe además la caída del socialismo real y la problemática de las ONG cooptadas por el Estado, mientras que alguna vez estas organizaciones parecían ser la encarnación de una oportunidad para una democracia amplia y sustancial, en vez de una vacía y formal. También debe tomarse en cuenta los errores estratégicos y tácticos y las limitaciones de los "dirigentes", y las intrigas políticas de individuos que se aprovechan de las organizaciones para mayor honor y gloria de su propio estatus.

Sin embargo, hay más que agregar: también allí donde parecían haberse iniciado los cambios, hubo estancamiento. Resultó que las personas se vieron nuevamente absorbidas por los procesos de restauración de ordenamientos antiguos. Y también se perdieron oportunidades por la "performance decepcionante" de parte de las mismas organizaciones y movimientos. El "hombre nuevo", parece, tarda demasiado en nacer. Incluso, aparentemente, no subsisten con facilidad las experiencias nuevas

* Agradezco a Peter Gelauff, Alicia Herrera, Willem Assies, Geert Banck, Kees de Groot y Anke van Dam por sus valiosos comentarios sobre una versión anterior de este texto.

relacionadas con procesos prometedores de aprendizaje, y de las que parecen haber nacido personas más críticas y capaces de defenderse. Parece, entonces, que existe algo obstaculizador, incluso en aquellas personas que, en algún momento, parecían expresar el deseo de un cambio. ¿Qué explica o qué es esa lentitud (o reversibilidad) del cambio que no parece causada solamente por los factores externos antes señalados?

Enfoques actuales de investigación referentes al auge y desarrollo de las organizaciones y movimientos sociales sólo contribuyen limitadamente a explicar el porqué de esta esperanza y promesa incumplida. Por ejemplo, Canel (1991, cf Foweraker 1995) distingue entre la 'Resource Mobilization Theory' (*Teoría de Movilización de Recursos*) y la *Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales*. Según él, si ambas contribuyen al entendimiento de los nuevos movimientos sociales, también padecen de limitaciones. La Teoría de Movilización de Recursos (McAdam, McCarthy & Zald 1988, Oberschall 1973) tiene su fuerza en la elucidación de las condiciones políticas, los procesos de movilización y las estrategias referentes al manejo de los recursos de poder. Aunque estos recursos incorporan también la cohesión social y las características culturales del grupo que movilizan, hacen hincapié principalmente en la interacción política y estrategia. La consecuencia es que no se distingue nítidamente a los nuevos movimientos sociales como tales, de los movimientos sociales tradicionales. Ello significa que este enfoque es poco fructífero para la investigación de la dimensión cultural, factor este último cada vez más importante en el análisis de los movimientos sociales en general, y en particular de los nuevos movimientos sociales en América latina en tiempos de transición democrática.

Dado lo anterior, Canel plantea la necesidad de combinar la Teoría de Movilización de Recursos y la Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales, pues el fuerte de esta última es que presta atención a los antecedentes culturales específicos del auge de estos movimientos. El enfoque de la sociedad civil provee instrumentos analíticos para examinar las características sociales, culturales y de grupo que contribuyeron al auge de estas (nuevas) formas de organización, y para vincular los nuevos temas de conflicto con los cambios sociales y culturales contemporáneos.

En efecto, parece más prometedor este enfoque sociocultural cuando queremos comprender la "lentitud" de los cambios. Sin embargo, por otro lado, demasiado frecuentemente la conceptualización de los cambios socioculturales, que según este enfoque serían generados por las organizaciones y movimientos, está basada en dicotomías entre valores culturales "represivos" y "emancipatorios", con las cuales se pretende explicar el proceso de cambio de los sujetos involucrados.¹ Demasiado a menudo se contrasta las prácticas y valores "alternativos" con las prácticas del *statu quo*, en vez de develar sus interacciones e intercambio. Además, se conceptualiza estas prácticas culturales de una manera un tanto parcial, dado que en este enfoque son centrales los patrones de actuación ideológicamente procesados. Esto significa que ambos enfoques de investigación son poco apropiados para incorporar en su análisis de cambio las prácticas *off stage*, "entre bastidores", y no ideológicamente explicitadas.

Desde otro punto de vista, en la investigación actual sobre los (nuevos) movimientos sociales se puede distinguir un planteamiento más estructural y otro más interaccional. En el primer caso prevalece el acento en las estructuras, en las condiciones periféricas, y en las condiciones sociales externas y globales (enfocado en América latina: Touraine 1988, Díaz 1993, Valenzuela 1993a). El otro enfoque se dirige sobre todo a las interacciones, a la "coreografía" del conflicto o a los procesos dentro de las asociaciones y actores, y al papel y la influencia relativa de los diversos actores, tanto internos como externos (cf Giddens 1982, Long 1990, Bourdieu 1972, 1980, 1986, Valenzuela 1993b, Fernández 1991). El primer enfoque es fuerte, sobre todo en la explicación de la inalterabilidad, de la rigidez de las relaciones, y con eso aporta a nuestra comprensión de la estabilidad de las estructuras y del impacto limitado de actores nuevos, tales como las (nuevas) organizaciones sociales y los (nuevos) movimientos sociales. El segundo tiene su fuerza principal en el análisis del desarrollo del conflicto, de la dinámica de alianzas y coaliciones, del ciclo de vida, del auge y decaimiento de (la influencia de) actores y escenarios sociales, y en el diagnóstico —¿demasiado optimista?— del "hombre nuevo". Se diferencia sobre todo del Enfoque de Movilización de Recursos, en su énfasis en el contenido del conflicto y en su atención a los procesos de aprendizaje y al contexto sociocultural.

¹ Y esto lleva, entre otros, a que los motivos para la participación a menudo sean rodeados de un aura romántica, y que la 'solidaridad' se haga absoluta. Hay poco lugar para la percepción de los motivos muy sobrios, y a veces incluso egoístas, que conducen a la gente ya sea a participar en la acción colectiva, o a terminar esa participación.

También aquí, sin embargo, ninguno de los dos es muy fuerte en la explicación de *procesos de cambio* o, más precisamente, de la lentitud y rigidez de los sujetos; de las relaciones y fricciones entre superficialidad y profundidad de los niveles del cambio; de lo transitorio y lo duradero de los procesos de cambio. Pero son éstas las cosas que debemos entender ante todo, si queremos hacer un balance de lo pasado y adquirir comprensión acerca de la suerte futura de las organizaciones y movimientos sociales y, en términos más generales, del ritmo y la consistencia del cambio. Más particularmente, se trata de dar cuenta de los procesos de cambio por los que pasan los sujetos, presentes y activos, en una colectividad consagrada y dedicada al cambio: en última instancia, de los sujetos que dan cuerpo al cambio (cf Bader 1991:120–121, Grossberg 1996:98). Los sujetos son en realidad las "unidades" más pequeñas y al mismo tiempo determinantes de la investigación sobre las consecuencias del actuar de organizaciones y movimientos. ¿Qué pasó con los sujetos de antaño, motivados, organizados, solidarios, llenos de esperanza, hambrientos de aprender, haciéndose capaces de defenderse, y politizados? ¿Dónde están y qué es lo que hacen, ahora que la "normalidad" parece haberse re-establecido en sus sociedades?

En este artículo deseo presentar algunas contribuciones teóricas que, a mi modo de ver, pueden ayudar en la conceptualización y la investigación más precisas de los procesos de cambio. Me concentro en el sujeto que, bajo condiciones específicos, en interacciones específicas, y por medio de experiencias específicas, es considerado la encarnación de tales procesos de cambio. Pongo como punto central no tan sólo lo que es nuevo, sino precisamente también lo que, para los sujetos, viene de antaño y lo que actúa de forma obstaculizante y frenante. En ese terreno, opino, no es la noción del "hombre nuevo", ni la del "hombre determinado" (inalterable), sino la del "hombre lento", la que puede ayudarnos a comprender el cambio. La explicación para esa lentitud, casi-no-cambio, no sólo se encuentra en las estructuras externas, en las relaciones de poder o las interacciones y en los mecanismos de reproducción sociales, sino también en los mismos hombres que persiguen el cambio, o parecen darle cuerpo.

Sospecho que una idea de cultura no ceremonial y entendida desde la cotidianeidad nos puede ayudar en esto. En ese contexto, el concepto de *habitus* de Bourdieu, y más en general la idea de las "condiciones no reconocidas de acción" (*unacknowledged conditions of action*) (cf Livesay 1989), merecen ser examinados por su utilidad. En esta exposición, para ese fin los considero como conceptos sociológicos que representan "cultura" en el ámbito del actor. Por tal razón, también se debe tomar en cuenta los desarrollos recientes en el debate sobre cultura y cultura popular. En este contexto, el *habitus* es una manifestación práctica, una forma de cultura palpable, de cultura popular y de cotidianeidad,² y en esa capacidad es un concepto que, a mi juicio, puede ayudarnos en la formación de una imagen más realista del significado de la actuación de organizaciones y movimientos sociales para los involucrados y, en segunda instancia, del significado de los involucrados para las peripecias de las organizaciones y movimientos.³ Espero que desde este enfoque podremos desprender herramientas que nos ayuden a comprender hasta qué punto es realizable la intervención, la emancipación y el cambio, y dónde es que reinan lo obstinado, lo áspero, lo impalpable y lo ingobernable.

La intención de este texto, aunque primordialmente teórico, no es paradigmática. El acento está puesto en el estudio y la interpretación de organizaciones y movimientos sociales en América latina, y específicamente en la conceptualización de la complejidad de los procesos de cambio en ese contexto, y por eso su pretensión es explorativa y no dogmática (Tovar y Zapata 1990:155). A lo que aspiro es a hacer aceptable la sugerencia de que este enfoque desde la noción de "la base social persistente" nos puede ayudar a comprender más detalladamente el cambio y, a la vez, la falta de cambio.

En la próxima sección describo dos situaciones concretas que, a mi modo de ver, ilustran acertadamente el problema planteado: por un lado, la "*performance* decepcionante" de las organizaciones de base informales chilenas durante la transición a la democracia; y, por otro, el abatidor derrotismo y fatalismo que gobierna a la sociedad nicaragüense desde la caída del gobierno sandinista en 1990.

En la tercera sección me concentro en el concepto de *habitus* y describo algunos de los lineamientos principales de los desarrollos recientes en el estudio de cultura y cultura popular. La intención es examinar críticamente hasta qué punto estas ideas pueden ayudar a comprender por qué las cosas

2 Manejo los últimos términos como 'percheros', sin pretensiones o definiciones teóricas mayores; en este texto se trata solamente de entradas temáticas.

3 Adhiero a esto de la atención por la 'cultura' en las discusiones recientes sobre la cooperación para el desarrollo. Sin embargo, aquí el acento está sobre otra cosa: no deseo considerar la cultura como algo *a priori* canónico, valioso y respetable, o como algo que se debe cultivar o preservar. Además, no centro mi enfoque en 'el desarrollo', sino en algo mucho menos escatológico: el cambio.

parecen tan "inamovibles", que incluso logran regresar condiciones antiguas, después de que parecían haber sido criticadas ampliamente y dejadas atrás de manera definitiva.

En la sección cuarta regresamos a Nicaragua y Chile para ver si nuestras consultas con Bourdieu y con los debates sobre cultura y cultura popular nos producen un análisis más matizado del desarrollo en ambos países. Por último, en la sección quinta intento recapitular lo argumentado y sacar algunas conclusiones.

CHILE Y NICARAGUA: EL APARENTE REGRESO DEL *STATU QUO* ANTERIOR

El golpe militar por el cual el general Pinochet tomó el poder en Chile en 1973 significó no sólo el fin de una larga tradición democrática, sino también el de una tradición por lo menos igualmente larga, de control de los partidos políticos sobre las organizaciones sociales. El actuar del movimiento sindical, y también las protestas de los pobres urbanos contra la ausencia de servicios urbanos, los movimientos de inquilinos y las tomas de tierra, se habían dado siempre bajo los auspicios de, sobre todo, los partidos socialista, comunista y demás partidos más pequeños de izquierda, fenómeno al que se agregaron también los demócratacristianos a partir de los años sesenta, asumiendo un papel importante en la movilización social. Los partidos ofrecían apoyo político y ayuda organizacional, jurídica y a veces también financiera, y a cambio exigían adhesión y disponibilidad en acciones propagandísticas y en las opciones estratégicas y tácticas. Un complemento a esta influencia de los partidos políticos era el fuerte enfoque hacia el Estado en prácticamente todas las movilizaciones sociales. Los partidos funcionaban como intermediarios, *brokers*, frente al Estado. A su vez, el Estado tenía carácter "de compromiso", y en principio se dejaba apelar por su responsabilidad hacia la nación y el bienestar de todos los chilenos, a pesar de que frecuentemente se aplicaban, como hecho natural, estrategias de represión, cooptación y manipulación. No obstante, para muchos movilizados, el Estado seguía siendo el blanco principal y, frecuentemente, se le responsabilizaba del no cumplimiento de las obligaciones que se le atribuían, o se le consideraba el vehículo más apropiado para la integración y la movilidad sociales. Un efecto lateral de este estatismo era el integracionismo graduado de los pobres. A pesar de la asesoría ideológica de los partidos políticos, las mayorías le daban más importancia a la movilidad social que a las reformas políticas.

Estos parámetros y orientaciones básicas para acciones colectivas cayeron con el golpe militar de 1973. Conjuntamente con los efectos de desintegración, desorientación y derrotismo que tuviera la dictadura sobre los chilenos pobres, nació, lenta pero con solidez, un nuevo patrón de acción colectiva. Con el tiempo, y sobre todo en las poblaciones, surgió una red amplia de pequeñas organizaciones informales. Al contrario de sus predecesoras, estas organizaciones no se caracterizaban por su orientación hacia el Estado, por acciones dirigidas hacia "afuera" y por su lealtad a partidos políticos. Generalmente eran de tamaño reducido, sobre todo apegadas a estrategias de autoayuda, de carácter informal y participativo, e independientes de (y a veces hasta confrontacionales con) las influencias ideológicamente coloreadas por la política partidaria. Al contrario de antes, en los años ochenta no fueron los hombres sino las mujeres quienes jugaban el papel principal en esta nueva forma de organización, seguidas por los jóvenes pobladores. La comunidad, el grupo de iguales y la solidaridad en pequeña escala jugaban un papel más importante en estas organizaciones que la efectividad política, las concesiones de las autoridades o la cuota de poder.

Su desarrollo dio origen a una discusión en la que se expresó asombro y admiración por ellas. En la opinión de un grupo creciente de participantes y observadores, se pudo hablar ni más ni menos que de una renovación de la cultura política chilena, a pesar de, o quizás justamente a causa de, las circunstancias difíciles en las que la dictadura había enredado al país. Se esperaba y se preveía que estas nuevas formas de organización no resultarían tan sólo una "expresión de crisis", sino la cuna de una nueva cultura política en la que la participación, la solidaridad, la democracia de base, la autonomía y la pequeña escala desplazarían a las antiguas tradiciones de movilizaciones de "arriba hacia abajo", al mando de las cúpulas, a la fijación en el Estado y al integracionismo conformista. Las organizaciones demostraban nuevas prácticas, y también nuevos actores y nuevos valores. Y al contrario de la aceptación del mando de la política partidaria, ahora se apreciaba la autonomía, la autogestión y la participación activa. Parecía que se trabajaba en pleno en los bloques de construcción de una "democratización desde abajo".

La influencia de las discusiones y la teorización sobre los "nuevos movimientos sociales" jugó un papel importante en estos desarrollos, y alimentaba el optimismo. Con el tiempo, el potencial de las organizaciones, como extensión de las ideas positivas sobre nuevos movimientos sociales, fue considerado cada vez más profundo, más ancho y sustancial (Miéres 1983, Melucci 1985, Kothari 1984, Sheth 1983, Friberg & Hettne 1988). No sólo la emancipación política, sino también (y quizás justamente) la emancipación social y cultural parecían pertenecer al dominio natural del actuar de los nuevos movimientos sociales (Jelin 1985, Kärner 1983, Evers 1985). En este contexto, las organizaciones en Chile fueron vistas como "un foco de organización política y autoeducación, así como un medio de empoderamiento" (Chuchryk 1989:154).

En no pocos casos se anticipaba que esta actividad organizativa tendría consecuencias que irían más allá de su ámbito específico: "ellas abren la posibilidad de introducir formas de administración y poder locales, que serán adoptados en la democratización municipal" (Rodríguez 1988:236). Se revalorizó procesos a los que antes se daba escasa importancia, a la que se redoblaron las expectativas políticas. La "recomposición de la solidaridad social" (Valdés 1986), entonces, más que un mero fenómeno de crisis, más que una táctica temporal de sobrevivencia, fue interpretada como una "búsqueda de nuevas formas de expresión democráticas del movimiento social. No se trata solamente de la preservación de [estas] organizaciones [después de la democratización], sino se trata de la búsqueda de nuevas formas de acción de base, que resultará en una contribución independiente y creativa al movimiento popular en general". No hay nada que indique que estas nuevas metas se perderán después de una apertura democrática. Así las organizaciones significaban una promesa para toda la sociedad chilena, en que su importancia como organizaciones iba más allá de la mera sobrevivencia.

Finalmente, sin embargo —no voy a profundizar aquí en todos los acontecimientos y desarrollos que llevaron a ese resultado—, ocurrió exactamente lo contrario. Pinochet abandonó el campo después de dos mediciones de fuerza electorales, que fueron ganadas por la oposición bajo la dirección de los antiguos protagonistas políticos: los partidos. El presidente elegido, P. Aylwin, que ya había sido presidente de su partido antes de 1973, simbolizaba decididamente el retorno de los patrones y corifeos de antaño. La coalición de partidos de centro y moderadamente progresistas dio cuerpo a la transición democrática de una manera típicamente chilena, "a la antigua", y aunque en su discurso planteaba la "renovación desde abajo", que según muchos estaba incorporada en las organizaciones informales, emprendió enérgicamente el restablecimiento de las formas políticas de antaño. Esto causó la decepción inmensa de muchos miles que habían esperado *otra* democratización, y que habían mirado con muchas expectativas hacia las organizaciones y/o habían estado muy activamente involucrados con ellas. Se oyeron reproches dirigidos a los "institucionalistas", léase el grupo que incorporó la "democratización meramente formal". Sin duda había mucha verdad en las acusaciones de que las fuerzas políticas renovadoras fueron desviadas a un carril lateral, y que detrás de la democratización "ordenada" en Chile había un juego de negociaciones opacas entre los militares en el poder y los políticos tradicionales.

Pero la desilusión —y el problema— eran más complejos y profundos. Pues ¿acaso las organizaciones no habían brillado por su ausencia? ¿Acaso no habrían podido prevenir que la democratización terminara en un procedimiento tan estéril? ¿Por qué se habían dejado marginar de esta forma? Es en este punto que se siente la necesidad de apelar a la idea de la *lentitud de los cambios en los sujetos*. Se trata de saber qué ha pasado con los cientos de miles que no hace tanto tiempo eran la prueba viviente del cambio, del idealismo, de la dedicación, de una nueva identidad y actitudes, competencia, sentido crítico, capacidades y autoestima, basados en una mayor confianza en sí mismos. Se trata de saber qué ha pasado con aquella supuestamente nueva manera de actuar político; con las metas, promesas y esperanzas de las nuevas prácticas organizativas, de acción, concientizantes y pedagógicas que florecían durante la dictadura de Pinochet, que expresaban al "hombre nuevo" pero que parecen haberse fundido como la nieve ante el sol. ¿Dónde están los efectos, las consecuencias, dónde está la cosecha de esos procesos de enseñanza y concientización?

Ciertos autores, para explicar la promesa no cumplida, pusieron el acento sobre todo en la actuación "astuta" de los antiguos actores políticos institucionales. Analizaron las estrategias y la actuación de los partidos que participaban en la concertación política en el poder para medir su capacidad de desanimar la "resurrección desde abajo", y denunciaron la "traición" de los muchos que alguna vez parecían estar dedicados al desarrollo de la base, y que a pesar de eso después optaron por una carrera prometedora dentro de la política del "establishment" (Fernández 1991, Trumper & Phillips 1996). Estos autores adoptaron una actitud extremadamente decepcionada y crítica. Otros, en cambio, han señalado sobre todo

lo limitado de la renovación reclamada por la población. Insistieron, para aclarar su punto de vista, en la desintegración de los pobres por la pauperización y el desempleo en aquellos tiempos de supuesta renovación, en la falta de comunicación horizontal y coordinación entre las organizaciones, y en los intentos fallidos de desarrollar organizaciones confederativas; extendiendo este argumento, a veces también se señaló la falta de experiencia y visión políticas. Los participantes en las organizaciones, en su gran mayoría, no habrían sido capaces ni estado dispuestos a encargarse de la tarea política de dar forma a la transición democrática (Tironi 1986, 1987b), y los análisis de renovación democrática de base en las poblaciones habrían estado basados en un pensamiento ilusorio y una sobre-estimación. Aunque este enfoque sí se refiere marginalmente a la cultura popular en las poblaciones, esto ocurría sobre todo en términos de impotencia política de parte de los pobladores, y no en términos de procesos y tensiones *dentro* de prácticas culturales en las poblaciones. No se manejaron distinciones adicionales dentro de los diferentes sectores de los pobladores, y hubo omisión total en lo que se refiere a la eventual generación de competencias y de aspiraciones de los pobladores, tanto de los organizados como de los no-organizados. En cierto grado, este enfoque resultó en una legitimación de la transición "institucionalista" que finalmente se dio: según este análisis, simplemente no habría habido potencial o posibilidad para hacerlo de otra manera.

Un último grupo de observadores y analistas optó por un desplazamiento dentro del ámbito en el cual habría tenido lugar la renovación: en vez de una renovación cristalizada en un nuevo potencial político, más bien se trataba, según ellos, de una renovación dentro de la dimensión sociocultural. Sí había habido cambios en la formación de identidad, patrones recíprocos de solidaridad y sentimientos de comunidad; pero estos cambios aún no se transformaban en nuevas relaciones de poder políticos y/o en un aporte efectivo a la transición democrática; no obstante, fueron de un gran significado para los desarrollos futuros en la sociedad chilena y finalmente también iban a serlo para la cultura política (Friedman 1989). Empero, lo problemático de este análisis es que nuevamente quedó subexpuesto el *proceso de cambio* de identidad y cultura, a favor de una idea un tanto romántica de una 'contra-cultura solidaria' (Hardy & Razeto 1986).

Nicaragua⁴ era, aun más que Cuba, la revolución con *goodwill* (Slater 1987). En ella no se trataba sólo de ideales socialistas ortodoxos y sólo de economía, sino de una nueva cultura y una nueva sociedad. A muchos les gustaron las ideas sobre una economía mixta, en torno a las campañas de alfabetización, sobre la emancipación de la mujer, sobre arte popular, y hasta incluso, después de errores graves, sobre el intento de crear espacio para una diversidad étnica (Scherrer 1994:115 y ss). Esta revolución aspiraba a una nueva forma de convivencia, y no únicamente a un nuevo sistema de distribución. Además se constataba un entusiasmo y motivación enormes en la población. Esto reforzó la convicción en los observadores y simpatizantes involucrados, de que la antigua manipulación, la antigua sumisión y la antigua ignorancia política no regresarían jamás. La esperanza, el optimismo y las altas expectativas ahora no se basaban sólo en las nuevas medidas políticas, sino sobre todo en el apoyo intocable que la revolución parecía tener en la población. Esta motivación se transformó concretamente en una verdadera explosión de organizaciones sociales. Mujeres, campesinos, artesanos, jóvenes, vecinos, obreros, vendedores de mercado y ambulantes, docentes, todos los sectores posibles estaban involucrados en la revolución, por medio de organizaciones que, además de ocuparse de sus propios intereses, también habían colocado en alto la consolidación y la profundización de la liberación de la tiranía de Somoza (Van Hees & Van Toor 1982:127-128). Decenas de miles participaban en reuniones, tomaban la palabra, formulaban deseos e intereses, disfrutaban de la nueva libertad, contaban historias de vida, aprendían a leer y escribir, desarrollaban proyectos, y de palabra y hecho expresaban su convicción de que los esfuerzos en conjunto del pueblo nicaragüense llevarían a un futuro de justicia y bienestar. La apatía, la pasividad y la intimidación de parte de las autoridades parecían para siempre cosas del pasado (Pérez Alemán 1990:193 y ss). Nuevos actores, entre los que las mujeres nicaragüenses eran destacadas, se hacían protagonistas políticos y sociales y botaban el yugo de la opresión, la discriminación y el sentido de inferioridad (Carrilho 1985:101), aunque algunos observadores

4 El lector crítico sentirá que no estoy detallada y sistemáticamente informado sobre Nicaragua. En Chile hice investigaciones en los años 1989 y 1990, y otra vez visité el país en 1993, 1994 y 1995. Conozco Nicaragua a través de visitas que variaban en duración entre 3 semanas hasta 3 meses, en los años 1992, 1993 y 1995, pero allí no hice una investigación sistemática. Lo aquí expuesto está basado en una serie de conversaciones, en periódicos, revistas, en observaciones personales y en una cantidad relativamente pequeña de literatura.

también señalaban que los viejos patrones no desaparecían así no más (Loeters 1982). La revolución sandinista era una ruptura irreversible en la historia del país: los viejos tiempos no regresarían jamás.

Todos conocemos el desenlace. El país cayó en una crisis económica, entre otros porque se veía involucrado en una guerra larga y cruel. En estas circunstancias, se sometió a una prueba muy dura el entusiasmo inicial, el idealismo y la fe ingenua en la dedicación y honestidad de todos los dirigentes. En las elecciones de 1990 los sandinistas perdieron su mayoría en el parlamento, y asumió el poder una coalición de centro-derecha. Aunque esta coalición se desintegró rápidamente y los elementos de la más extrema derecha fueron desviados a un carril lateral, lo que dio a los sandinistas la posibilidad de mantener algo de su influencia, y aunque definitivamente no se puede hablar del desmantelamiento total de los logros sandinistas, esto no aminoró la desilusión. Y en el curso de los años, esa desilusión se profundizó debido a tres factores.⁵ En primer lugar, una cantidad de medidas sandinistas importantes obviamente fueron torpedeadas. La educación regresó al antiguo patrón reaccionario y perdió todo el prestigio y el entusiasmo que la caracterizaron durante el auge de los sandinistas. La salud pública empeoró dramáticamente: hoy en día existe atención médica relativamente adecuada en el mercado privado, y hay una escasez enorme de medios y una atención muy deficiente dentro de las instituciones públicas. Y aunque la reforma agraria y la distribución de bienes raíces no fueron revertidas en bloque, surgió una larga pugna política sobre los derechos de propiedad que causaba inseguridad, desmotivación y apatía entre los beneficiarios de la política sandinista.

En segundo lugar, los sandinistas estuvieron lejos de ser una oposición estimulante, transparente y por encima de todo juego político estrecho, como lo habían sido —según muchos— cuando eran gobierno y movimiento revolucionario. La división interna, el cabildeo, las consultas privadas "entre nos", el oportunismo, en fin...: los sandinistas no estaban por encima de todo aquello que se asociaba con "politiquería ordinaria". Para mayor desgracia, resultó que los sandinistas, durante la entrega del poder a la nueva coalición, se comportaron de muchas formas, incluyendo las menos ejemplares. Aunque ciertamente mucho rencor e insinuaciones falsas jugaban un papel en las acusaciones, resultó innegable que hubo irregularidades y enriquecimientos personales durante su retirada del poder (Castañeda 1993:347 y ss).

En tercer, y quizás más importante lugar, resultó que se produjo una completa pérdida del optimismo, la euforia y el empuje que habían sido tan característicos de la Nicaragua liberada. El "hombre nuevo" que había jugado un papel tan crucial y entusiasmante en la fe nicaragüense en la revolución, pereció haberse esfumado de golpe en 1990. Las organizaciones llevaban una vida agonizante, o se convertían en una oposición sin inspiración y hueca, aunque a veces fanática, contra los nuevos gobernantes. La fe electrizante en un "futuro mejor" parecía haber sido desplazada por un "inmediatismo conformista", y la fiebre de emancipación, haber cambiado a un individualismo desintegrador y un derrotismo que ahora, en los años noventa, se ha infiltrado en toda la sociedad nicaragüense. La Nicaragua de hoy deja un sentimiento de desaliento en los visitantes del país. Lo que ocurrió fue mucho más de que simplemente los sandinistas perdieran el poder. La misma voluntad política parece haberse desarticulado en Nicaragua. La euforia de una renovación democrática dio paso a un cinismo inescrupuloso en todos los niveles de interacción social; la política, ya a gran distancia, huele a corrupción y oportunismo, y la economía se ha reducido a la faena por el pan del día en el sector informal. La vida económica se "enriquece" tan sólo por las inversiones a corto plazo de importación y exportación de los antiguos grupos de poder económico que regresaron adinerados de sus exilios en Miami, y de los grupos de nuevos empresarios, entre quienes, irónicamente, están algunos "bonzos" sandinistas. La vida de los pobres se caracteriza por la pauperización, la violencia, la desintegración social y el desesperado esfuerzo permanente por apoderarse —aunque sea sólo por el día de hoy— de algo de frijoles y arroz, y, para muchos varones, una botella de trago barato. En la Nicaragua de hoy parece haberse borrado profundamente todo vestigio de orientación colectiva.

Es, sobre todo, este último factor el que tiene importancia. Desde luego se ha escrito mucho sobre la pérdida electoral de los sandinistas. Y con razón se han señalado todos los "contratiempos" con los que se encontró la revolución. Para empezar, los sandinistas se encontraron con una actitud muy hostil de parte de Estados Unidos, que culminó en una política escandalosa de apoyo al movimiento "Contra". El

5 Este texto fue escrito antes de las elecciones de octubre de 1996, que otra vez perdieron los sandinistas. Aunque siempre es difícil extraer conclusiones de índole sociológica o antropológica de resultados electorales, sin embargo se puede concluir que, aparentemente, la experiencia sandinista no dejó mayores consecuencias en el ámbito de la conciencia nicaragüense.

resultado fue una guerra sangrienta, cruel y extenuante. Y Estados Unidos fue el responsable de adversidades aún mayores: un bloqueo y un boicot económico (condenados por la Corte Internacional en La Haya), la manipulación de precios de café en los mercados mundiales, e intentos de aislamiento internacional de Nicaragua. Y además, sin duda, estaban los errores políticos del mismo gobierno sandinista, tales como la política inicial en la Costa Atlántica, que apartaba a los Miskitos y otros grupos minoritarios de la revolución, y el hecho de que se alejaba innecesariamente a las fuerzas del centro en el país. Sin duda el análisis de estos factores puede contribuir a la explicación del fracaso sandinista.

Sin embargo, con este énfasis en factores externos y políticos se deja de considerar una cantidad de elementos importantes. Pues, ¿qué había pasado con la euforia y el entusiasmo, y sobre todo con lo que la gente debería haber aprendido y crecido en conciencia, cuando se perdieron las elecciones de 1990, y posteriormente? Esta pregunta nuevamente invita a incluir las dimensiones culturales del cambio y no-cambio en nuestra interpretación. Pues también aquí el análisis de la política y de las convicciones "explícitas" no da respuesta a la pregunta del por qué y cómo aquello que una vez fue adquirido, no quedó irremediabilmente cimentado. Y el análisis de las estructuras, a su vez, no clarifica los cambios radicales que Nicaragua innegablemente sufrió en los años ochenta, aun cuando éstos no resultaron totalmente resistentes al trájín de los años.

EL HABITUS, Y LA CORPORALIDAD Y RUTINA DE LAS CULTURAS

En Chile y Nicaragua nos vimos enfrentados con una lentitud y resistencia al cambio que no es mala voluntad explícita, y con una obstinación que escapa al ámbito del esfuerzo consciente. Estos fenómenos conducen a dimensiones de cultura que no se alteran en tiempos cortos con una intención expresa.

El concepto de habitus de Bourdieu parece ofrecer perspectivas para la descripción de una "sociología de lo resistente", como complemento "a" y corrección "de", la "sociología del cambio", que hasta ahora caracterizaba el estudio de nuevos movimientos sociales. El habitus, dice Bourdieu, caracteriza a grupos, clases y (sub)culturas. Es la cultura encarnada, el sedimento en la gente de su socialización y enculturación, en el ámbito de las dimensiones pre-cognitivas de gusto, y de las estructuras de juicio, autopercepción, y otros. El habitus no es la conciencia, lo que se conoce o se puede aprender cognitivamente: la generación de selecciones, explicaciones y preferencias justamente está basada en los mecanismos de habitus que por su autoevidencia apenas son explicables. Bourdieu llama a esto el "modus operandi"; un concepto que trata de tender un puente sobre el viejo abismo en la sociología, entre *estructura* y *actor*.

El habitus estructura los juicios y actuaciones, pero no los fija rígidamente. Es el sedimento de socialización y experiencias socialmente estructuradas en cada individuo. Y tiene como consecuencia que la observación de diferencias sociales ya está preestructurada: se encuentran muy normales las diferencias en el acceso a cultura, educación y consumo. Tanto se valora el codex cultural propio que no se lo entregará por proyecciones abstractas de igualdad.⁶ Pero el habitus no sólo es un elemento de adhesión a lo propio y conocido, también es la rutina cotidiana y el autorreconocimiento dentro del mundo propio. Esto hace resaltar diferencias de estilo entre los diferentes actores sociales colectivos e individuales, y puede clarificar por qué el "salto" hacia otra clase social a menudo es tan laborioso; la apropiación consciente de ciertas habilidades o incluso el uso del lenguaje sigue siendo condición insuficiente para ello. Según Bourdieu, se trata de un efecto diferenciador que es agregado al habitus. Pues justamente debajo de las potencias discursivas, disponibles y manipulables, se encuentran los códigos apenas manipulables que operan inconscientemente. El habitus está ligado a clases, y las clases sociales más bajas crecen con otro contenido y apreciación de los valores, orientaciones, criterios de gusto y opiniones sobre sus propias posibilidades y derechos, que las clases sociales más altas. Y por su lentitud de cambio, el habitus estaría presente, de lejos, más allá de la transferencia de un actor desde una clase social a otra.

6 Y es esta actitud "reformista" y hasta conformista la que tratamos de explicar. Justamente en el contexto de la actuación innovadora y hasta subversiva de los nuevos movimientos sociales, es intrigante este "apego a lo existente". Era este conservantismo ulterior el que a menudo llevó a la desesperación a los asesores de los nuevos movimientos sociales, a los activistas y militantes políticos y a los dirigentes mejor formados ideológicamente, como también a los científicos sociales comprometidos.

Pero el habitus no es un conjunto cerrado de reglas de vida, que determinan completamente a los sujetos. Éstos realizan una actividad que sintetiza algo que nunca se puede deducir completamente de los "ingredientes" iniciales. Los sujetos escogen y consideran. Sólo que no lo hacen sin "cargas". Pues el habitus resiste a los cambios repentinos de comportamiento y garantiza la continuidad en los sujetos, justamente en el caso de roturas y transiciones profundas, y, en medio de la pluriformidad, en las alternativas del actuar social dentro de las formaciones sociales. El habitus es unificador ante el mundo y las prácticas. Marca el estilo único tanto del individuo como del grupo, dentro de la gran variedad de patrones sociales y culturales. La referencia al grupo es crucial: el habitus caracteriza y reproduce la clase social y le otorga su particularidad y su reconocibilidad. Está vinculado con las *necesidades* que marcan la socialización, en determinadas circunstancias, de una persona.

El habitus es la necesidad internalizada y convertida en una disposición que genera prácticas significantes y percepciones que generan significación: es una disposición general transferible que lleva a cabo una aplicación sistemática universal —más allá de los límites de lo que fue aprendido directamente— de la necesidad intrínseca en condiciones de aprendizaje. Es por eso que el conjunto entero de prácticas de un agente (o las de un conjunto entero de agentes producido por condiciones similares), son tanto sistemáticas, siendo el producto de la aplicación de esquemas idénticos (o intercambiables), como sistemáticamente distintas de las prácticas que constituyen algún otro estilo de vida. (...) el habitus es igualmente el principio generativo de juicios objetivamente calificables, como un sistema de clasificación (*principium divisionis*) de estas prácticas. (Bourdieu 1986:170)

Esta comprensión de la estabilidad de la "razón práctica" (o "razón perceptual"⁷), inconsciente, puede ayudarnos a entender por qué muchos procesos de cambio aparentemente rápidos y profundos, a la postre carecen de durabilidad. Bajo circunstancias específicas parece que las actitudes, opiniones y comportamientos de antaño han sido sustituidas por otros, "revolucionarios", pero éstos al final no resultan firmemente anclados. Las orientaciones, actitudes y aspiraciones de antaño penetran de nuevo a través de los nuevos discursos y racionalizaciones. Esto es notable en los "nuevos ricos", que casi nunca se mueven con fluidez en los círculos de los antiguos notables; en el revolucionario "hecho pueblo", que nunca será un campesino u obrero ordinario; y en el calvinista que nunca se moverá ágilmente en una pista de baile latinoamericana, aun después de una serie de cursos y un dominio perfecto de la técnica.

Las antiguas pautas de conducta no desaparecen de un día para otro, y son necesarias de considerar en la explicación de las posibilidades de cambio y no-cambio en los tiempos de alteraciones radicales en las circunstancias políticas y sociales. Sin embargo, en este punto es necesario reconocer que la fertilidad del concepto de habitus resulta también limitada. El concepto de habitus parece ser el concepto idóneo para la explicación del no-cambio. Es el concepto de lo "duradero", y no de la "lenta renovación". No ofrece suficiente comprensión de la interrelación entre los efectos de facilitación y restricción al cambio. No nos explica el cambio; lento, pero cambio.

Además de esto, al concepto de habitus se suman otros inconvenientes: sugiere demasiada unidad dentro de las distintas clases sociales. La idea de habitus es demasiado globalizadora, demasiado amplia, como para servir al análisis de los diferentes estratos de habitus que a veces se refuerzan entre sí, pero que a veces también ejercen influencias mutuamente contrarias. Las personas constantemente atraviesan las barreras culturales y de clase, en el trabajo, en la formación, por los medios de comunicación, en el tiempo libre, etcétera. Por eso, el habitus no sólo es un fenómeno de clase, sino también toma cuerpo a través de patrones de socialización relacionados con género, religión, región, con contexto urbano o rural, y cosas parecidas. Esta multirreferencia y delimitación imprecisa del habitus se deberá tomar en cuenta si el concepto de habitus quiere ser lo que pretende ser: la cultura encarnada.

Por todas estas razones, parece ser necesario enmendar el concepto de habitus: debería tener no sólo una dimensión determinante de "programación" de los sujetos, sino también una dimensión que especifique el potencial de cambio contenido en ellos. Debería estar situado en una constelación teórica que pudiese ofrecer más comprensión del cambio y de sus temporalidades. Esto quiere decir que los procesos de cambio de las políticas institucionales, los cambios de la cultura política, los cambios de las convicciones personales, y los procesos de liberación de las rutinas cotidianas, tienen todos su propio ritmo, su propia duración y, al mismo tiempo, constantemente influyen los unos en los otros. En esta constelación debería haber lugar para la interacción entre lo lento y lo rápido, lo cognitivo y lo articulado, por un lado, y el habitus, por el otro. Así se podrá dar cuenta de las aparentes contradicciones que se

7 *Le sens pratique* era el título del libro de Bourdieu (1980).

presentan a menudo entre las convicciones de la gente y su actuación. Tal como existe, por ejemplo, en personas que combinan una convicción progresista y una creencia firme en la igualdad de la gente, con una actitud sumisa hacia las personas que pertenecen a un grupo "más alto", en lo social o económico, o en términos de capital cultural y prestigio. De esta forma podría corregirse el hecho de que "habitus" sea actualmente un concepto del "estado del arte" (estático), y no de procesos.

Para esto es necesario examinar más de cerca la cultura. Pues las culturas de grupos sociales distintos no consisten en un archipiélago con sus respectivos habitus. Al contrario: las culturas tienen límites cada vez menos definidos, y cada vez parecen más híbridas. Por eso también se debe interpretar al habitus en forma más fragmentada, en un estilo collage. Por esto es importante para nuestra argumentación poner el acento no en el carácter intencional y de tonalidad expresiva de la cultura, sino en lo ordinario y lo rutinario de ella: la cultura ante todo es "la actuación normal cotidiana".

En las discusiones actuales sobre cultura popular, el tenor es pasar de un entendimiento estático y homogéneo de ella, a un entendimiento dinámico e híbrido.⁸ Allí donde el concepto de habitus efectivamente dirige la atención al lastre que "frena" a los sujetos en los procesos de cambio, parece que el estudio reciente de "cultura" y de dimensiones culturales más bien lleva a lo contrario. Pues lo sobresaliente en los estudios acerca de cultura popular es la *movilidad* —para bien o para mal— de la cultura. La cultura como ente, como herencia, como específico de clase, como local, como étnico, como puro y particular, ha abierto paso hacia una cultura global, hacia una cultura de masas, hacia una cultura como resultado de una industria cultural, de mezcla, de hibridez, de manipulación y hasta homogeneización; en fin: hacia una cultura dinámica, orientada hacia la adaptación, y en movimiento.

Desde mi punto de vista, estos estudios ofrecen también muchos elementos para la comprensión de *la lentitud o la temporalidad de los cambios*. Cada vez más se señala la dimensión de la cultura que escapa a nuestra capacidad de percatarnos de ella. Esta dimensión cultural está entrelazada con una (lucha sobre) cultura articulable, consciente y, eventualmente, cargada políticamente. En esta configuración, el cambio de la cultura es más a menudo una reforma que una sustitución total de lo viejo por lo nuevo. Y aquí, en esa zona, se encuentran la tenacidad del habitus y la permeabilidad de la cultura. De la misma forma, las publicaciones recientes en el campo de la cultura popular no sólo dan testimonio del reconocimiento creciente de lo híbrido de la cultura, sino también de la comprensión creciente de las dimensiones no-verbales, rutinarias, pertinaces y no conscientemente adoptadas. Justamente por eso "no se reemplazan las culturas"; hay continuidad, mientras al mismo tiempo son heterogéneas, internamente impugnadas, cambiantes y conflictivas.

En este (no)cambio de cultura siempre se trata de procesos complejos y mixtos. Sin embargo, se pueden distinguir analíticamente algunos aspectos que han sido destacados. En primer lugar, se dirigió la atención a lo "pegado", a lo existente. Resultó, de ahí, que las personas no eran moldeables infinitamente, ni abiertas a todas las nuevas intervenciones, sino que mostraban *continuidad* en su reacción a nuevas condiciones de vida y frente a nuevos mensajes políticos y culturales. Además se señalaba la diferencia entre el consenso explícito y el rechazo implícito, hasta casi inconsciente, de "nuevas ideas". Se puede encontrar ejemplos de esto en los estudios sobre el impacto limitado de la Educación Popular. También se puso más atención en la diferencia entre, por un lado, dimensiones de patrones culturales lentos, tanto colectivos como individuales, y a veces institucionalizados en patrones rígidos y presunciones básicas, y por el otro lado dimensiones que permiten más "fluidez", tales como la terminología para nombrar lo propio, los modelos de identificación, la formación de ritos, al igual que las fricciones entre estas dimensiones. Continuando este argumento, se señalaba la diferencia entre deseo y acción: aun cuando las personas quieran cambiar o se crean cambiadas ya, existe una contrafuerza en ellas y en las reacciones del ambiente, que obstruyen el cambio (Giddens 1982:39). Entre otros, esta diferencia fue vinculada con la existente entre (la lentitud de) la "formación" y la adquisición de competencias, versus la rapidez relativa de la "información" en términos de conocimiento y cognición (Bader 1991:165 y ss).

También se puso atención más a menudo en la fricción entre la escala (social e histórica) del discurso del cambio, y la escala (cotidiana, *ad hoc*), del "mundo de la vida"; y en las diferencias entre el

⁸ Son muchas las tradiciones con referencia a la definición y el enfoque de "cultura": desde normativas, vía simbólicas y vía histórico-materialistas, hasta enfoques de estructuración, y aparte de eso variando desde cultura como expresión artística y como historia de arte, vía los estudios antropológicos, hasta los estudios de cultura de masa. Pongo entre paréntesis esta riqueza de enfoques: me concierne aquí la cultura local y popular, principalmente en la forma de los patrones del quehacer cotidiano y de los *modus operandi* internalizados de juicios y decisiones.

peso moral (ideológico) de cambios específicos, tales como, por ejemplo, "el valor intrínseco" de la autonomía, y el peso que pone en la balanza la ventaja concreta de la dependencia en la vida cotidiana. El apego a lo existente va estrechamente unido a esto, porque lo existente ofrece certezas (sobre pequeñas ventajas y mejoras alcanzables), que lo "totalmente nuevo" no puede garantizar.

Por todas estas razones, hoy día también se ve la cultura como "el sentido práctico" (*le sens pratique*): lo que no se sabe justamente *por qué* se lo hace todos los días. En ese sentido, la cultura está estrechamente ligada al concepto de habitus de Bourdieu. Pues se trata también de lo no-libre, lo solidificado, lo que justamente se reproduce de manera constante en el quehacer diario. Por un lado, esto hace a la cultura más impalpable y universal; y por el otro, más operacional. Las rutinas, los patrones cotidianos, inexpressables y desconocidos, son difusos y al mismo tiempo tienen un carácter fuertemente orientador, reproductor y domesticador. Asimismo, son relativamente inmunes a los cambios en condiciones externas, innovaciones cognitivas y concientización. Por el otro lado, dan un contenido menos etéreo e impalpablemente pandémico al concepto de la cultura. Se trata de las cosas más prácticas y, justamente por eso, desconocidas. La cultura no es sólo una forma o estilo de actuar conscientemente formado, sino también un patrón colectivo inconsciente, un ordenamiento de acciones sociales e interacciones, una actitud que llegó a ser natural, y un sentido de buen gusto, posición y juicio pre-conscientemente fijado. Se podría hablar de idiosincrasias colectivas, en lo que se debe evitar, sin embargo, la sugerencia de que sean cerradas en sí, o de que el colectivo sea homogéneo. El habitus y la cultura se juntan aquí en un concepto un tanto más preciso de cambio y reforma, obstinación y continuidad, transparencia e impenetrabilidad, que nos puede ayudar a entender por qué la aparente interrupción de los procesos de cambio y la reversión del progreso no son lo que parecen ser.

No obstante esto, hay que recordar —como ya se destacó— que los efectos de tales trasfondos culturales y de habitus no son decisivos de por sí; las decisiones referentes a la actuación colectiva no fluyen directamente de estos trasfondos. Los efectos de las características culturales están siempre entrelazados con influencias de las condiciones estructurales, los acontecimientos históricos, la intervención de "terceros" y el contenido de la memoria colectiva.

Por eso, la idea de la cultura popular también se separó más y más de un marco cargado de apología de "lo popular", lo que es importante a la luz de las discusiones sobre movimientos sociales. Cada vez se habla menos de esto en términos de "autenticidad" y combatividad. En la mayoría de las publicaciones se ilustra la flexibilidad y el carácter híbrido, la fluidez y el modernismo de las matrices y prácticas de la cultura popular. Al mismo tiempo se reconoce enfáticamente que se trata de una dimensión que tiene de todo, menos de marginal; aunque rara vez se establece una relación causal directa, se insiste en que muchas movilizaciones sociales y políticas a menudo se apoyan en propiedades específicas culturales, regionales, de género o étnicas.

Pienso que podemos obtener un entendimiento más preciso de los efectos de cambio que ocurren en el contexto de movilizaciones para la acción colectiva cuando utilizamos estas nociones de habitus y cultura como dimensiones frenadoras, no siempre accesibles a la intervención política, pero también con vías abiertas. Así se pueden evitar los extremos de determinismo (y la consiguiente desilusión) y de pura disposición al cambio y al dinamismo (y el consiguiente romanticismo).

CHILE Y NICARAGUA RE-VISITADOS

El esbozo que hicimos en la sección segunda al parecer no dejó espacio sino para la tristeza. En él, la situación en Chile y Nicaragua parecía más inamovible que nunca, después de la promesa no cumplida. Parecía que deberíamos abandonar nuestra esperanza: el cambio efectivamente puede ser revertido, y la emancipación y el empoderamiento pueden ser neutralizados. O bien, ¿brindan otras perspectivas las exploraciones en las ideas de habitus y de cultura popular? Yo pienso que sí.

Ni el cambio ni la restauración resultaron "totales" o categóricos. Ambos ocurren en configuración de desfases, interacciones y tendencias opuestas. Esto nos puede ayudar a entender que en Nicaragua ni los cambios de los años ochenta, ni la restauración de los años noventa eran tan absolutos como parecían a primera vista. En un estudio sobre las facetas cambiantes y no tan rápidamente cambiantes de las relaciones de género en la Nicaragua sandinista, Whisnant (1995:383-433) arroja cierta luz. Por un lado, ilustra por supuesto los cambios que realmente se efectuaron: en la legislación, en el discurso oficial, en la participación real en la vida pública de Nicaragua, en el reconocimiento de los aportes

valiosos de las mujeres en la guerra de liberación, en la producción, en la educación y en muchos otros terrenos, y sobre todo en términos de una creciente autoconciencia y autoconfianza de muchos miles de mujeres nicaragüenses. Eran cambios que hacían sospechar, como en Chile, que el orden antiguo se había vuelto pasado para siempre.

Pero Whisnant también señala lo que él llama *recalcitrancia cultural*. Esto se manifiesta en la durabilidad de un cuerpo de supuestos, valores, comportamientos y normas sociales y culturales (Whisnant 1995:385). Los cambios iban y van apareados con una resistencia a ellos. Y la faceta más obvia de eso es la asincronía entre lo teórico, lo correspondiente a medidas políticas, lo intencional, por una parte, y por la otra lo cotidiano, lo acostumbrado y el conocimiento común. Justamente son las prácticas cotidianas las reproductoras principales de la recalcitrancia a que se refiere Whisnant. Lo que cambia manifiestamente y a corto plazo no siempre está sustentado por cambios en los códigos orientadores que se realizan todos los días en las rutinas diarias. Esto significa que nuestras interpretaciones de la profundidad y drasticidad de los procesos de cambio siempre deben estar acompañadas de desconfianza: ¿acaso no confundimos la euforia, el apoyo verbal al cambio, y lo sobreexpuesto de los sujetos portadores del cambio en tiempos de la hegemonía de "lo nuevo", con el cambio en sí mismo? ¿Somos acaso suficientemente críticos en lo que se refiere a las fricciones entre lo manifiestamente cambiado y lo obstinado subcutáneo? "La ideología está incorporada en el lenguaje cotidiano y en las teorías rudimentarias cotidianas y no solamente en teorías políticas o universos simbólicos" (Bader 1991:190). Precisamente por esto es que la liberación institucional, político-gobernante o basada en la convicción racional, de las relaciones opresivas, aun siendo un paso muy importante, no es decisivo ni irreversible. Las matrices de feminidad y masculinidad no se dejan desplazar definitivamente por renovaciones intencionales, públicas y políticamente legitimadas, ni tampoco por opiniones explícitamente adheridas. Whisnant opina que esto es por lo menos parcialmente responsable por el aparente regreso de las relaciones de género evidentemente desiguales e injustas. La plataforma sobre la cual parecían ocurrir los cambios era muy incompleta y no afectó todas las dimensiones de la sociedad ni de la identidad. No sólo los hombres sumamente machistas y las instituciones conservadoras como la iglesia, sino también las mismas mujeres se conformaban con patrones de interacción "aceptados por costumbre", que tienen sus raíces en un nivel en que ellas mismas, aun teniendo convicciones alternas, no siempre pueden intervenir directamente. Y son estos niveles los que ayudan a explicar que la ganancia, que ya parecía estar cobrada, aún ahora parece desaparecer. "La presencia de estos factores —la recalcitrancia cultural, la reproducción cultural de las relaciones de género, el régimen de género de la Iglesia Católica, el enlace simbiótico de los intereses masculinos y de la ideología hegemónica, y la ambivalencia en las mujeres y su colaboración en su propia victimización— garantizan que el proceso de liberación estará cargado de gran dificultad, en Nicaragua y en toda América latina" (Whisnant 1995:404).

Al mismo tiempo, para las mujeres el régimen de género pre-sandinista no regresó así no más. Muchas mujeres experimentan tensiones entre sus nuevos logros, derechos e ideas, por una parte, y por otra, la presión para volverse a incorporar a los viejos patrones de sus roles tradicionales. Las condiciones para apreciar esa tensión antes no existían, ya que la "normalidad" de ese entonces era más impenetrable y, por ende, más inobservable. Esto, por lo demás, deja intacto el hecho que muchas mujeres nicaragüenses están afectadas por el impulso intrínseco hacia la readaptación a los patrones de sus roles anteriores: precisamente allí se manifiesta la lentitud. Lo que ha cambiado no es el modelo de autoidentificación, sino el hecho de su no inteligibilidad y su armonía interna.

Esta relativización de la mejora de la posición de las mujeres en los tiempos del gobierno sandinista también es válida, según sospecho, a una escala más amplia. Y ésta se hace visible ahora, en la fase en que la inspiración sandinista parece haberse perdido. La perspectiva que tienen muchos nicaragüenses de la historia reciente de su país, generalmente es diferente de la de personas ajenas. Para muchos nicaragüenses no es fácil —visto el nivel de los medios de comunicación de Nicaragua— darse cuenta de las diferencias de gestión política entre los gobiernos sandinista y de Chamorro; lo que es "visible" está limitado. Y la reflexión sobre esto no lleva siempre —incluso en los nicaragüenses pobres— a una preferencia decidida por los sandinistas. Sobre todo los recuerdos de la guerra hacen que muchos nicaragüenses no añoren a los sandinistas. Pero tampoco se pierden ciertos recuerdos positivos. Muchos nicaragüenses saben muy bien que, en caso de enfermedad o accidente, podían contar con una ayuda adecuada. Muchos nicaragüenses aún saben que tenían acceso a teatros por un costo mínimo y que por primera vez en sus vidas conocieron lo que es teatro, ballet y música clásica. Muchos nicaragüenses

recuerdan que el abuso del alcohol era menos destructivo, que la criminalidad era reducida, y que los hijos de familias pobres estudiaron en la universidad. Y también saben los nicaragüenses —y ése es el otro lado de la medalla— que muchos jóvenes perdieron sus vidas en la guerra, que había escasez, que a veces era insoportable la arrogancia de "los muchachos" (las milicias sandinistas), que había un estancamiento económico, que la televisión era aburrida, y que el vecino que era miembro del Frente Sandinista tenía acceso a pequeñas ventajas.

El tono fundamental de la estrategia de vida de los nicaragüenses pobres, cuando se los escucha hablar sobre el "pasado" y el "ahora", no ha cambiado fundamentalmente durante todas estas turbulencias políticas, y los dramas políticos tienen para ellos menos importancia que para las elites e historiadores políticos. Las identidades ideológicas que alguna vez salían a la luz en la participación en manifestaciones sandinistas e iniciativas de organización, a la postre parecen no haber sido muy profundas. Otros "niveles" de identidad, según parece, son más "persistentes". Culturas políticas fuertemente enraizadas, que son muy jerárquicas y a menudo discriminatorias; interacciones sociales que se inspiraban más en sentimientos de superioridad e inferioridad que en convicciones de igualdad, y una cierta indiferencia autoprotectora con respecto a la formación de decisiones políticas, eran elementos constantes en el transcurso de todos los cambios radicales. El *habitus* y los elementos culturales realmente parecen tener un efecto frenador a los cambios (rápidos). Este efecto parece perder fuerza en el momento de los cambios sociales radicales y en gran escala: también los sujetos parecen "renovarse", en tal momento. El efecto frenador se demuestra a largo plazo: cuando la lealtad al proyecto de cambio se somete a prueba en el momento en que las personas han experimentado los efectos laterales negativos de ello, y/o cuando el cambio evoca contrarreacciones políticas. Entonces resulta que las viejas orientaciones y patrones de acción son aún fuertemente determinantes, y más influyentes que (nuevas) visiones y opiniones explícitamente expresadas y convenidas. También pueden ocurrir fricciones entre simpatías (políticas) explícitas o implícitas por un lado, y comportamiento electoral, social o económico por el otro. Los motivos para el comportamiento entonces resultan tener varios niveles, y la actuación viene a ser el resultado de la consideración entre motivaciones políticas y culturales, ideológicas y rutinarias, estratégicas y prácticas. En esa constelación hay lugar para la combinación de *tanto* un cambio radical, como *también* la persistencia de prácticas y patrones de acción comprobados y familiares. Por consiguiente, muchos elementos de la idiosincrasia social en Nicaragua siguieron existiendo también durante el período del gobierno sandinista. Ésa es una cara de la medalla que ayuda a entender por qué la estrategia sandinista de emancipación aparentemente dejó tan pocas huellas. No obstante, y a pesar de que esto pueda sonar paradójico después de lo anterior, el sandinismo es un cambio inerradicable en el pensamiento y el autoconcepto de los nicaragüenses. La casi inalterabilidad de la dictadura y la represión antiguas (somozista) ha desaparecido para siempre del pensamiento de los nicaragüenses, así como lo evidente de la desigualdad aguda, la injusticia y la impotencia. Existe un nuevo lenguaje, se han introducido nuevos conceptos. Se ha experimentado un "poder" propio y eso ha sido emocionante, en momentos de movilización en gran escala. Aunque esta renovación aún no se traduce en una demanda política progresista y articulada, es sin embargo un elemento nuevo y "estorbador" en la "constante" de la sumisión política. Y de esa forma se encuentran entre sí la marginalidad y la consistencia (durabilidad) de los procesos de cambio.

Un número de investigadores del "mundo poblacional" en Chile siguió creyendo en el potencial de las organizaciones, aun después de la marginalización de las organizaciones de base del proceso de transición a la democracia. Su enfoque a menudo significaba un "desplazamiento" del ámbito del cambio y de la renovación de las organizaciones y pobladores que habían participado en ello. Cuando se debió constatar que los cambios (políticos) no se dieron, el logro de las organizaciones fue desplazado hacia el ámbito de la constitución de identidad.

De por sí es una enmienda importante y correcta el desplazamiento de una perspectiva de potencial de cambio demasiado político de las organizaciones de base, hacia el tomar en cuenta también las dimensiones sociales y culturales. Es como si hubiera más claridad en los efectos "indirectos" del actuar de las organizaciones de base. Sin embargo, la mirada hacia el aspecto de "persistencia" que también es parte de lo cultural, fue bloqueada, porque no se centró la discusión en los procesos de cambio, tomando en consideración la historia de los involucrados. El enfoque se inspira en la idea de que el cambio que al comienzo parecía haberse logrado (o parecía estar lográndose), no proseguía ahora de la manera esperada. La concentración en la identidad ofrece entonces la posibilidad de mantener el optimismo (Friedman 1989) y de esbozar el cambio como una dicotomía entre el antes y el ahora. Sin embargo,

desde mi punto de vista, la concentración en esa dicotomía es lo último que necesitamos si queremos entender el cambio.

El problema consiste en que el enfoque estructuralista no observa el cambio, lo deja de lado, pues sólo observa lo permanente, mientras que el enfoque "culturalista" toma como punto de partida la actuación sobre la base del "ser cambiado", y dedica poca atención a lo que aportan los actores de antaño. El actor llega a ser como un momento, el momento o la instancia de una actuación diferente ya alcanzada. Pero en el análisis no se toma en cuenta el proceso. Este tipo de enfoque, según creo, implica la tendencia a dejar que dominen respectivamente los sentimientos de euforia y de desilusión dentro del análisis y —sobre todo— dentro de las evaluaciones e interpretaciones de las organizaciones y movimientos sociales.

Pienso que en el Chile de después de la transición no ha regresado la relación predictorial entre los partidos políticos y el Estado, por una parte, y las organizaciones sociales, por la otra. En las organizaciones sociales de las poblaciones, hasta el día de hoy las mujeres y los jóvenes están mucho mejor representados de lo que era el caso antes. Darse cuenta de que ellos, como mujeres y jóvenes (y no sólo como pobladores), tienen ciertos intereses, y que pueden fomentarlos dentro de las organizaciones, es una herencia —por de pronto— permanente de las experiencias de organización durante la dictadura. Igualmente existe ahora más desconfianza que antes hacia la intromisión de la política partidaria en las organizaciones. También se depende ahora menos que antes de las sugerencias sobre acciones e identidades "desde arriba"; y se está menos impresionado que antes con los proyectos políticos amplios y nacionales como el marco general para las actividades propias. La independencia relativa de las autoridades y de los discursos autorizados caracteriza, en forma mucho más marcada que antes, a las organizaciones poblacionales. En esto resulta notable que esta independencia fue procesada verbalmente durante la dictadura de manera más enfática que ahora, sobre todo bajo la influencia del clero progresista y de las ONG, mientras que la independencia justamente parece haberse consolidado más fuertemente durante los últimos años. Todos estos cambios son graduales, y ciertamente no llevaron a una autoconciencia totalmente nueva (Salman 1993). Y efectivamente, el discurso alrededor de la autonomía, tal como hemos argumentado, es mucho menos asertivo y crítico hacia los partidos políticos que hace un par de años. Pero la renovación no se ha borrado. Sólo resultó ser menos categórica de lo que se estimó en la valoración altamente agregada de ella. No llevó a un movimiento social unido y eficaz. Pero los actores que en gran medida siguieron iguales, no obstante eran capaces de adquirir nuevas orientaciones y competencias. Esto se acerca a lo que quiso decir Schild (1994:64) cuando hizo notar que el "aprendizaje político (...) también tiene que ver con cultura, pues involucra los vocabularios y actividades que desarrollan nuestras identidades, lo que se podría llamar los recursos culturales-discursivos (*cultural-discursive resources*) a nuestra disposición". Hablando de las experiencias de las pobladoras en las organizaciones, alude —indirectamente— a la lentitud al referirse a los fenómenos de "renegociando (...) subjetividades [y] transformando (...) experiencias" (Schild 1994:74). Su enfoque en eso va más hacia el acceso adquirido a nuevas experiencias y a un nuevo idioma, que hacia la rutina inconsciente, recursiva. Yo creo que, analizada de esta manera, la importancia del aprendizaje fácilmente se sobreestima a costa de la atención que necesariamente debería dárseles a las dificultades que implica el desaprendizaje. Pero también Schild reconoce el hecho de que aunque las organizaciones poblacionales han sido desplazadas hacia los bastidores de la democratización, esto aún no significa que las experiencias hayan 'desaparecido'. El actor "lento" no resultó ser un actor inerte.

Aparte de que el estudio de conceptos como *habitus* y cultura híbrida no señala el entrelazamiento de la inercia y el cambio, también destaca el significado de la subjetividad y la experiencia (Schild 1994:74, Bader 1991). "El cambio, como también el desarrollo de nuevas teorías o discursos (gubernantes y oposicionales) no se pueden analizar adecuadamente sin referirse a la experiencia de cambios de las relaciones y prácticas sociales" (Bader 1991:167). La experiencia es, por tanto, la portadora de los cambios en las observaciones y el juicio, y es al mismo tiempo un factor crucial en la lentitud de aquellos: experiencias anteriores y más profundas cristalizan en modos de pensar y patrones indicativos que sólo difícilmente dejan espacio para otras: las normas, los modos de pensar y patrones indicativos suelen ser estables, incluso contra los hechos, *vis á vis* experiencias nuevas e incompatibles (Bader 1991:167). La subjetividad y la experiencia, sin embargo, también hacen imposible el regreso de lo anteriormente existente: en la configuración que pareciera ser una repetición de lo que alguna vez ya pareció vencido, el recuerdo del período en que las cosas parecían diferentes, y las experiencias de ese período, constituyen de todos modos un nuevo elemento. Y esto no es tanto una fórmula gratuita como parece ser a primera

vista. Es el corolario de la lentitud: que no se puede borrar la experiencia, ni tampoco allí donde está autorreprimida. La experiencia y el recuerdo son "propiedad adquirida por la historia de vida" y constituyen al mismo tiempo la limitación del radio de acción del cambio.

No obstante, el cambio puede ser rápido, radical y fundamental. Es el caso en los niveles altamente agregados de la legislación, de los gobernantes, de las instituciones y hasta de las opiniones y convicciones. En los niveles más elementales de patrones cotidianos de esperanza e interacción y del "sentido práctico", el cambio, sin embargo, no es tan rápido. Y éste es el fundamento de la multitemporalidad de los procesos de cambio y de renovación, y una clave importante en la comprensión de la lentitud y de que el aparente retorno a la 'vuelta al comienzo' históricamente no se ha dado. La experiencia de los procesos de cambio puede ser filtrada, manipulada, rota, racionalizada hasta la desaparición, fragmentada y suprimida. Pero borrarla de la historia, eso es imposible.

EL CAMBIO: MARGINAL Y REAL

En un intento por comprender los resultados "decepcionantes" de las actividades de las organizaciones, tanto inspiradoras como prometedoras, consultamos el concepto de *habitus* de Bourdieu y contribuciones recientes en la discusión sobre cultura popular. Allí nos encontramos con el asunto de cómo están interrelacionados la dimensión rutinaria de las personas y sus culturas con la estructura, la interacción y lo situacional, dentro del contexto en que la razón de ser de un período parece ser el cambio: los nuevos movimientos sociales. Yo argumenté que en esto es importante darle crédito a la multitemporalidad y no-simultaneidad de los procesos de cambio. Allí he aclarado que es de gran importancia incluir en la investigación a los actores de una manera más profunda que sólo en términos de su actuación real y manifiesta y de sus opiniones, o en términos de su posición estructural. En enfoques interaccionales, el actor demasiado a menudo aparece como un individuo o un grupo "vacío", o sea, infinitamente flexible. En enfoques más estructurales, muchas veces se atribuye impotencia al actor, frente a circunstancias, presión, condiciones y limitantes externas, o a las deficiencias en su conciencia. Espero haber dejado suficientemente clara la necesidad de otorgar un lugar crucial al "equipamiento cultural" de los actores, junto con un análisis interaccional y estructural. A su vez, que no se debe interpretar esto demasiado deterministamente, tal como está incorporado hasta cierto punto en el concepto de *habitus* de Bourdieu. No se trata de determinar la "condenación" social a una forma de ser, sino de analizar las potencialidades específicas en la disposición de organización y en los procesos de aprendizaje individuales y colectivos. En esto, la atención dirigida hacia la dimensión cultural tiene un significado determinante. Sólo entonces es posible puntualizar procesos de cambio en las competencias y aspiraciones de los actores que atraviesan por experiencias específicas. Todos los otros conceptos de potencialidades de cambio, tanto en los actores como en el ámbito de las formaciones sociales, carecen de base y confunden el cambio con una representación abstractamente concebida del logro de metas finales específicas, pero arbitrarias.

Con conceptos como *habitus* y cultura se puede enmendar y precisar lo que Moore (1978) describió un tanto vagamente como "apego a lo existente". No se trata de un apego estático, sino de prácticas específicas y de estructuras de juicio, parcialmente aún bajo el nivel de la conciencia, que forman parte de la persona, el grupo y la clase. Al mismo tiempo, no se trata de un "conservantismo temeroso", sino de competencias específicas, limitadas y diferenciadas dirigidas hacia el cambio, de una reacción creativa a circunstancias radicalmente alteradas y de la evaluación de situaciones. Para obtener una visión clara de éstas es necesario diferenciar dentro del "sector social" del cual se investiga la movilización: rara vez o nunca están involucrados todos en tales movilizaciones (Foweraker 1995:4). Es de una importancia mucho más que marginal el diferenciar entre los grupos específicos que estaban involucrados más estrechamente, más a distancia, o no estaban involucrados de ninguna manera en tales movilizaciones. Eso tiene una importancia crucial, no sólo a la luz del análisis de las circunstancias específicas que motivaron a la acción precisamente a estos grupos, sino también a la luz de la determinación de las limitaciones y posibilidades de la organización o del movimiento. En la extensión de un enfoque así, también es posible enfatizar lo "permanente" de los procesos de cambio, justo en el momento en que el cambio parece anularse.

Esto nos puede ayudar a entender que no existe "un retroceso al pasado". La experiencia no se puede borrar, y los procesos de cambio son irreversibles. Pero en los procesos de cambio las personas

no se transforman en "otras personas". No se puede crear *ex nihilo* una identidad nueva. La continuidad de lo anterior y el lazo con lo existente no son opuestos a los procesos de cambios, sino que forman un elemento integral de ellos. Una y otra cosa apuntan además a la 'multinivelidad' de las causas y razones de la aparición de formaciones de protesta social. Es una reducción enorme de la compleja génesis de un movimiento social, el distinguir un solo tipo de "medición". Ésta se expresa sobre todo en una representación simplificada de su "trayecto de vida", como por ejemplo, se resaltan ideas que pretenden observar una historia de desarrollo natural de los movimientos sociales. De esta forma, sin embargo, se excluye el enorme campo que existe entre la situación donde sí se ha visto la actuación de un movimiento social, y aquella donde esto todavía no es el caso, o ya no lo es. A consecuencia de ello se niegan procesos de constitución que actúan en el ámbito de la cristalización de las identidades colectivas o de la percepción de "que tenemos de qué quejarnos", o del significado de patrones de cohesión social en la interacción, así como de la influencia sobre éstos de parte de las autoridades externas o locales, de las tradiciones, de la religión y de otros. Mis experiencias muestran justamente lo contrario: sólo cuando, en varios niveles paralelos, se pone atención a los factores que influyen de manera negativa y positiva en la formación de organizaciones (y se toma en cuenta que estos factores de ninguna manera necesariamente se refuerzan entre sí), se puede hacer visible el proceso de formación de la acción colectiva y se puede investigar además aquellos momentos que de por sí no llevan a la acción 'movimientil', para determinar su valor e importancia. Sólo entonces se genera un espacio en el lenguaje teórico para poder percibir la resistencia y la acción 'subversiva' que (ya) no está manifiesta en el seno de un movimiento social y se puede eliminar la impresión de que las personas 'se trasladan' de repente de la adaptación a la resistencia, y viceversa. De esta forma, también se puede eliminar la impresión de que habría una relación necesaria entre la decisión con que la gente expresa su intención de (aportar a) procesos de cambio, y la importancia de los procesos de cambio que persiguen. Así, resulta posible conceptualizar la continuidad entre acciones de resistencia "invisibles" y la actitud de manifestarse más visiblemente bajo circunstancias específicas; al igual que la importancia de los procesos de aprendizaje que, si se los toma aisladamente, no hacen ni de lejos un movimiento social, mientras que al mismo tiempo sí tienen un significado crucial para las iniciativas (futuras) de movilización. Así, por ejemplo, se puede estudiar el significado de las experiencias organizativas, mientras que al mismo tiempo se reconoce que no necesariamente se trataba de una acción cohesiva y decidida de un movimiento social. Pero con esto aún no ha desaparecido el significado de esas experiencias, e incluso se puede tratar de la creación de un basamento para una eventual acción futura que sí merecerá el nombre de "movimiento social". Al mismo tiempo, no se puede presuponer tal perspectiva acumulativa, pues eso significaría que se descuidarían los efectos frenadores de las orientaciones, rutinas, aspiraciones y autoimágenes antiguas, e indicaría la aceptación de una lógica histórica.

Todo eso no significa que los procesos de crecimiento o de emancipación simplemente se esfuman o pierden importancia en el contexto de una sobre-complejidad sin rumbo. Yo no sostengo que "todo se deshace por medio de todo lo demás". Ni tampoco afirmo, en el sentido cliché de ese término, que el cambio siempre va lento y paso a paso. No se trata aquí de la velocidad contra el reloj, sino de la "sustancia" del cambio. Los procesos de aprendizaje y la memoria resisten a los esfuerzos de dismantelar los cambios y desvirtúan la idea de que la -lenta— construcción de la resistencia sería fútil. La historia no tiene destino, pero no por eso carece de dirección y meta. Los procesos de aprendizaje y la memoria hacen que después del aparecer de la acción colectiva desde un grupo social específico, la situación posterior nunca sea igual a como era antes. Ignorar este aspecto significaría un enorme empobrecimiento de la imaginación del cambio social. Significaría entender el cambio como lo contrario a la continuidad, en tanto que ambos continuamente se presuponen mutuamente.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, Jeffrey & Steven Seidman, eds. 1990. *Culture and Society; Contemporary Debates*. Cambridge University Press.

- Aman, Kenneth & Cristián Parker. 1991. *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*. Boulder/Oxford: Westview Press.
- Assies, Willem. 1990. Of Structured Moves and Moving Structures. En: Willem Assies, Gerrit Burgwal, Ton Salman: *Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to the Theories of Urban Movements in Latin America*. Amsterdam, Cedla, pp 9–98.
- Assies, Willem. 1992. *To Get Out of the Mud - Neighborhood Associativism in Recife, 1964–1988*. Amsterdam: Cedla Latin American Studies, no. 63.
- Bader, Veit M. 1991. *Collectief Handelen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Bader, Veit M. 1995. *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft: Soziologische und Philosophische Überlegungen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ballón, Eduardo. 1990. Movimientos sociales: itinerario de transformaciones y lecturas. En: Carmen Rosa Balbi et al. *Movimientos sociales: Elementos para una relectura*. Lima: Desco, pp 11-53.
- Borja, Jordi. 1975. *Movimientos sociales urbanos*. Buenos Aires: Ediciones Siap-Planteos.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Genève/Paris: Librairie DROZ. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit. 1986. *Distinction - A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Burnett, Dennis. 1979. Grass Roots and Political Struggle - The Pobladores Movement in Chile 1968–1973. En: *Viertel Jahres Berichte* 78, pp 375-384.
- Calderón, Fernando & Mario R. dos Santos. 1987. Movimientos sociales y gestación de cultura política - Pautas de interrogación. En: Norbert Lechner, comp. *Cultura política y democratización*. Santiago: Clacso, Flacso, ICI, pp 189–196.
- Canel, Eduardo. 1991. *New Social Movement Theory and Resource Mobilization: The Need for Integration*, ponencia presentada en la Conferencia "Learned Societies". Queen's University, Kingston, Ontario, mayo/junio 1991.
- Cargoso, Ruth. 1983. Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico. En: B. Sorj. & M.H.T. de Almeida, eds. *Sociedade e Política no Brasil pós 64*. São Paulo: Brasiliense.
- Carmona, Marisa. 1984. Urban movements in Chile, 10 years after: the case of Granadilla. En: Bruno et al., eds. *Development of urban low income neighborhoods in the Third World - Proceedings of the International Symposium held in Darmstadt*.
- Carrilho, Mavis. 1985. De toekomst overwinnen - Milú Vargas. En: Melissa de Vreede, Eindredactie. *Andere Vrouwen, Andere Woorden: Vrouwenbeweging in de Derde Wereld*. Amsterdam: SUA, pp 94-104.
- Castañeda, Jorge G. 1993. *Utopia Unarmed; The Latin American Left after the Cold War*. New York: Vintage Books.
- Castells, Manuel. 1983. *The City and the Grassroots*. London: Arnold Publishers.
- Chuchryk, Patricia. 1989. Feminist anti-authoritarian politics: the role of women's organizations in the Chilean transition to democracy. En: Jane S. Jaquette, ed. *The Women's Movement in Latin America - Feminism and the Transition to Democracy*. London: Unwin Hyman, pp 149-184.
- Cortés Domínguez, Guillermo. 1990. *La lucha por el poder*. Managua: Vanguardia.
- Cubitt, Tessa. 1988. *Latin American Society*. New York: Longman.
- Dam, Anke van, Sergio Martinic & Gerhard Peter, eds. 1991. *Educación popular en América Latina: Crítica y perspectivas*. La Haya/ Santiago: CESO/Reduc.
- Dam, Anke van, Sergio Martinic & Gerhard Peter, eds. 1995. *Cultura y política en educación popular: Principios, pragmatismo y negociación*. La Haya: CESO.
- Díaz, Álvaro. 1993. Estructuras y movimientos sociales. La experiencia chilena entre 1983-93. En: *Proposiciones* 22. Santiago: SUR, pp 13-20.

- Dubet, François, Eugenio Tironi, Vicente Espinoza & Eduardo Valenzuela. 1989. *Pobladores - Luttés Sociales et démocratie en Chili*. Paris: L'Harmattan.
- Durham, E.R. 1984. Movimentos sociais: a construção da cidadania. En: *Novos Estudos Cebrab*, 10.
- Escobar, Arturo. 1992. Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements. En: *Critique of Anthropology* 12(4), 397-432.
- Espinoza, Vicente. 1988. *Para una historia de los pobres de la ciudad*. Santiago: SUR.
- Espinoza, Vicente. 1993. Pobladores, participación social y ciudadanía: entre los pasajes y las anchas alamedas. En: *Proposiciones* 22. Santiago: SUR, pp 21-53.
- Espinoza, Vicente. 1993. Social Networks among the Urban Poor - Inequality and Integration in a Latin American City. *SUR Documentos de Trabajo* 139. Santiago.
- Evers, Tilman. 1985. Identity: the hidden side of new social movements in Latin America. En: David Slater, ed. *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam: Cedla.
- Featherstone, Mike. 1993. Global and Local Cultures. En: Jon Bird et al., eds. *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London & New York: Routledge, pp 169-187.
- Fernández, Alex. 1991. Military Bureaucracy, Political Opposition and Democratic Transition. En: *Latin American Perspectives* 18(1).
- Findji, María Teresa. 1992. From Resistance to Social Movements: The Indigenous Authorities Movement in Colombia. En: Arturo Escobar & Sonia Álvarez, eds. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Foweraker, Joe. 1995. *Theorizing Social Movements*. London: Pluto Press.
- Friberg, Mats & Björn Hettne. 1988. Local Mobilization and World System Politics. En: *International Social Science Journal* 117, pp 341-360.
- Friedman, John. 1989. The Latin American barrio movements as a social movement: contribution to a debate. En: *International Journal of Urban and Regional Research* 13(3), pp 501-510.
- Gabbert, Wolfgang. 1991. *Ethnicity, Identity and Social Conflict*. Ponencia presentada en el Cedla/Cerlac workshop "Social Movements and Power Relations: The Latin American Experience". Amsterdam 13-15 de noviembre de 1991.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Garretón, Manuel Antonio. 1989. *The Chilean Political Process*. London/Sidney/Wellington.
- Giddens, Anthony. 1982. *Profiles and Critiques in Social Theory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilbert, Alan & Josef Gugler. 1993. *Cities, Poverty and Development: Urbanization in the Third World* (2nd edition). Oxford University Press.
- Gordon, Edmund T. 1995. Revolution, Common Sense and the Dynamics of African-Nicaraguan Politics, 1979-85. En: *Critique of Anthropology* 15(1), pp 5-36.
- Grossberg, Lawrence. 1996. Identity and Cultural Studies - Is That All There Is? En: Stuart Hall & Paul du Gay, eds. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, pp 87-107.
- Hale, Charles R. 1994. Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign. En: *Critique of Anthropology* 6(1), pp 9-40.
- Hamelink, C. 1995. Culturele identiteit en McDonaldisering. En: G.D. Thijs, ed. *Cultuur, Identiteit en Ontwikkeling*. Amsterdam, VU-Uitgeverij, pp 130-140.
- Hannertz, U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of meaning*. New York: Columbia University Press.

- Hardy, Clarisa en Luis Razeto. 1986. Neue soziale Subjekte im informellen Wirtschaftssektor Chiles. En: *Lateinamerika Nachrichten - Analysen und Berichten* 10. Hamburg, pp 46-63.
- Hees, Ted van & Thea van Toor. 1982. Nicaragua. En: Edith Boekraad et al., red. *Socialisme in de Derde Wereld*. Nijmegen: Stichting Imperialisme en Onderontwikkeling, pp 110-142.
- Hopenhayn, Martín. 1994. *Ni apocalípticos ni integrados - Aventuras de la modernidad en América latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, Elizabeth, ed. 1985. *Los nuevos movimientos sociales* (dos volúmenes). Buenos Aires.
- Kärner, Hartmut. 1983. Los movimientos sociales: revolución de lo cotidiano. En: *Nueva Sociedad* 64. Caracas.
- King, Anthony, ed. 1990. *Culture, Globalization and the World System*. London: McMillan.
- Kothari, Rajni. 1984. Party and State in our Times: The Rise of Non-Party Political Formations. En: *Alternatives* IX, pp 541-564.
- Lehmann, David. 1990. *Democracy and Development in Latin America, Economy, Politics and Religion in de Postwar Period*. Cambridge: Polity Press.
- Livesay, Jeff. 1989. Structuration Theory and the Unacknowledged Conditions of Action. En: *Theory, Culture and Society* 6, pp 263-292.
- Loeters, Alice. 1982. *Vrouwen van Nicaragua*. Amsterdam: Pegasus.
- Long, Norman. 1990. From Praragigm Lost to Paradigm Regained? A Case for an Actor-Oriented Sociology of Development. En: *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 49, pp 3-24.
- Lowe, Stuart. 1986. *Urban Social Movements: The City after Castells*. London: McMillan.
- Mainwairing, Scott. 1987. Urban popular movements, identity and democratization in Brazil. En: *Comparative Political Studies* 20(2).
- Marshall, Judith & Otto Roesch. 1993. The "Green Zones" Agricultural Cooperatives of Nampula City: A New Phase in the Mozambican Cooperative Movement? En: *Journal of Southern African Studies* 19(2), pp 240-272.
- Martuccelli, Danilo & Maristella Svampa. 1993. La doble legitimidad del populismo. En: *Proposiciones* 22. Santiago: SUR, pp 226-238.
- Maza, Gonzalo de la. 1992. Las ONG, una cuestión de identidad. En: *Cal y Canto* 12. Santiago: ECO, pp 33-36.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy & Mayer N. Zald. 1988. Social Movements. En: N.J. Smelser, ed. *Handbook of Sociology*. Newbury Park: Sage.
- Melucci, Alberto. 1985. The symbolic Challenge of Contemporary Movements. En: Jean Cohen, ed. *Social Research* 52(4).
- Middleton, Richard . 1992. The Politics of Cultural Expression: African Music and the World Market. En: Tim Allen & Alan Tomas, eds. *Poverty and Development in the 1990s*. Oxford University Press.
- Míeres, Francisco. 1983. Alternativas de organización y poder popular. En *Nueva Sociedad* 64, Caracas.
- Míguez, Daniel P. 1995. Democracy, Political Machines and Participation in the Surroundings of Buenos Aires. En: *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 58, pp 91-106.
- Moore jr., Barrington. 1978. *Injustice - The Social Bases of Obedience and Revolt*. New York: M.E. Sharp Inc.
- Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflict and Social Movements*. New Jersey: Prentice Hall.
- Osorio, Jaime. 1993. La democracia ordenada (Análisis crítico de la nueva sociología latinoamericana). En: *Proposiciones* 22. Santiago: SUR, pp 210-225.
- Oxhorn, Philip. 1991. The Popular Sector Response to an Authoritarian Regime: Shantytown Organizations Since the Military Coup. En: *Latin American Perspectives* 18(1), pp 66-91.

- Oxhorn, Philip. 1994. Where did all the Protesters go? Popular Mobilization and the Transition to Democracy in Chile. En: *Latin American Perspectives* 21(3), pp 32-48.
- Piña, Carlos. 1987. "Lo Popular": Notas sobre la Identidad Cultural de las Clases Subalternas. En: Jorge Chateau et al., eds. *Espacio y poder: Los pobladores*. Santiago: Flacso.
- Pinel, David. 1992. Questioning Participatory Community Development in the Third World. En: *Nexus* 10, pp 1-14.
- Pérez Alemán, Paola. 1990. *Organización, identidad y cambio: Las campesinas en Nicaragua*. Managua: CIAM.
- Rabkin, Rhoda. 1992/93. The Aylwin Government and 'Tutelary Democracy': A Concept in Search of a Case? En: *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 34(4), pp 119-194.
- Rojas, Jorge. 1992. *Rasgos visibles de la modernización autoritaria en una sociedad en transición a la democracia*. Santiago, SUR: Documentos de Trabajo 115.
- Romero, Luis Alberto. 1990. Los sectores populares urbanos como sujetos históricos. En: *Proposiciones* 19. Santiago, pp 268-278.
- Rodríguez, Alfredo. 1988. *Santiago: viejos y nuevos temas; viejos y nuevos actores*. Santiago: SUR Documentos de Trabajo 42.
- Rowe, William & Vivian Schelling. 1991. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. New York/London: Verso Books.
- Salman, Ton. 1990. Between Orthodoxy and Euphoria. En: Willem Assies, Gerrit Burgwal, Ton Salman: *Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to the Theories of Urban Movements in Latin America*. Amsterdam: Cedla, pp 99-161.
- Salman, Ton. 1993. The Diffident Movement - Gender and Generation in the Vicissitudes of the Chilean Shantytown Organizations 1973-1990. En: *Latin American Perspectives* 21(2), pp 8-31.
- Salman, Ton. 1996. The Locus of Dispersion: Studying Latin American Popular Culture in the 1990s. En: Ton Salman et al., eds. *The Legacy of the Disinherited - Popular Culture in Latin America: Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity*. Amsterdam: Cedla, pp 3-32.
- Scheper Hughes, Nancy. 1992. *Death Without Weeping - The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- Scherrer, Christian P. 1994. Regional Autonomy in Eastern Nicaragua. En: W.J. Assies & A.J. Hoekema, eds. *Indigenous Peoples' Experiences with Self-government*. Copenhagen: IWGIA and Amsterdam: University of Amsterdam, pp 109-148.
- Schneider, Cathy Lisa. 1995. *Shantytown Protest in Pinochet's Chile*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sheth, D.L. 1983. Grass Roots Stirrings and the Future of Politics. En: *Alternatives* IX, pp 1-24.
- Singer, J.L. 1985. Fantasy. En: A. Kuper & J. Kuper, eds. *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.
- Slater, David. 1987. Socialismo, democracia y el imperialismo territorial: elementos para una comparación de los experiencias cubana y nicaragüense. En: *Estudios Sociales Centroamericanos* 44.
- Slater, David. 1990. Foreword. En: Willem Assies, Gerrit Burgwal, Ton Salman. *Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to the Theories of Urban Movements in Latin America*. Amsterdam, Cedla, pp vii-viii.
- Tennekes, J. 1979. *Marginaliteit, politieke integratie en bewustwording - Een discussie over de plaats van de bewoners van de 'poblaciones marginales' in de Chileense samenleving*. Amsterdam: Cedla.
- Tironi, Eugenio. 1986. La revuelta de los pobladores - integración social y democracia. En: *Nueva Sociedad* 83.
- Tironi, Eugenio. 1987a. Marginalidad, movimientos sociales y democracia. En: *Proposiciones* 14. Santiago: SUR, pp 9-23.

- Tironi, Eugenio. 1987b. Pobladores e integración social. En: *Proposiciones* 14. Santiago: SUR, pp 64-84.
- Touraine, Alain. 1988. *La parole et le sang - politique et société en Amérique Latine*. Paris: Ed Odile Jacob.
- Tovar, Teresa & Antonio Zapata. 1990. La ciudad mestiza. Vecinos y pobladores en el 90. En: Carmen Rosa Balbi et al. *Movimientos sociales: Elementos para una relectura*. Lima: Desco, pp 111-168.
- Treece, David. 1994. Between Bossa Nova and the Mambo Kings: The Internationalization of Latin American Popular Music. En: *Travesía; Journal of Latin American Cultural Studies*, 1(2), pp 54-85.
- Trumper, Ricardo & Lynne Phillips. 1996. Give me discipline and give me death: neoliberalism and health in Chile. En: *Race and Class* 37(3), pp 19-34.
- Valdés, Teresa. 1986. *El movimiento poblacional: la recomposición de las solidaridades sociales*. Santiago: Flacso Documento de Trabajo.
- Valenzuela, Eduardo. 1993a. Editorial. En: *Proposiciones* 22. Santiago: SUR, pp 7-9.
- Valenzuela, Eduardo. 1993b. Sistema político y actores sociales en Chile. En: *Proposiciones* 22. Santiago: SUR, pp 112-136.
- Vélez Ibáñez, Carlos. 1991. *Rituals of Marginality - Politics, Process, and Cultural Change in Central Urban Mexico, 1969-1974*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- Vink, Nico. 1988. Does Popular Culture Exist in Brazil? En: Geert Banck & Kees Koonings, eds. *Social Change in Contemporary Brazil: Politics, Class and Culture in a Decade of Transition*. Amsterdam: Cedla.
- Vink, Nico. 1988a. *The Telenovela and Emancipation; A Study on TV and Social Change in Brazil*. Amsterdam: KIT.
- Whisnant, David E. 1995. *Rascally Signs in Sacred Places - The Politics of Culture in Nicaragua*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- Wignaraja, Ponna. 1993. Rethinking Development and Democracy. En: Ponna Wignaraja, ed. *New Social Movements in the South: Empowering the People*. London and New Jersey: ZED-Books, pp 4-35.
- Worsley, Peter. 1984. *The Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Yúdice, George, Jean Franco & Juan Flores. 1992. *On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.