

Fidel Tubino
Catalina Romero
Efraín Gonzales de Olarte
(editores)



INCLUSIONES Y DESARROLLO HUMANO: RELACIONES, AGENCIA, PODER



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

INCLUSIONES Y DESARROLLO HUMANO: RELACIONES, AGENCIA, PODER

Fidel Tubino, Catalina Romero y Efraín Gonzales de Olarte
(editores)

INCLUSIONES Y DESARROLLO HUMANO: RELACIONES, AGENCIA, PODER



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Inclusiones y desarrollo humano: relaciones, agencia, poder

Fidel Tubino, Catalina Romero y Efraín Gonzales de Olarte (editores)

© Fidel Tubino, Catalina Romero y Efraín Gonzales de Olarte, 2014

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: mayo de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-06500

ISBN: 978-612-4146-70-1

Registro del Proyecto Editorial: 31501361400375

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

Introducción	9
Inclusión/exclusión en perspectiva relacional y desarrollo humano <i>Javier M. Iguíñiz Echeverría</i>	17
Integración para la inclusión con desarrollo humano en el Perú <i>Efraín Gonzales de Olarte</i>	35
El poder como acción concertada en espacios públicos inclusivos. Una discusión con Amartya Sen <i>Pepi Patrón</i>	65
Poder y enfoque de capacidades. Una mirada socioantropológica <i>Juan Ansion</i>	91
La razón práctica como capacidad narrativa. Reflexiones sobre identidad cultural, agencia racional y mundo circundante <i>Gonzalo Gamio Gehri</i>	107
¿Qué es la agencia? <i>Pablo Quintanilla</i>	123
Inclusión en la participación y políticas de reconocimiento <i>Fidel Tubino</i>	141

Incluidas y zempoderadas? Desafios para el trabajo con mujeres rurales <i>Patricia Ruiz Bravo L.</i>	155
Inclusión: iniciativas desde la sociedad civil y la autoeducación <i>Felipe Zegarra</i>	173
Sobre los autores	191

INTRODUCCIÓN

Presentamos en este libro el resultado del trabajo de los miembros del Grupo Interdisciplinario sobre Desarrollo Humano y Ampliación de Libertades (GRIDHAL) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), sobre el problema de la inclusión en el Perú, visto desde el enfoque del desarrollo humano. Esta reflexión ha sido presentada por primera vez en el segundo coloquio organizado por el GRIDHAL sobre Inclusión y Desarrollo Humano¹ y, luego, los textos escritos de las ponencias han sido también expuestos y comentados en los seminarios semanales del Grupo, donde cada autor ha recibido aportes que se reflejan en los artículos que publicamos aquí.

La inclusión ha adquirido relevancia, desde la década de 1990, en las políticas sociales como un problema de fondo en la lucha contra la pobreza y, desde el año 2010, ha recibido más atención en el Perú con motivo del debate de las propuestas electorales, que fue más allá de los problemas económicos recogiendo componentes políticos y culturales en esta cuestión. Asimismo, el análisis de las causas de las desigualdades que existen en nuestro país nos ha conducido a mirar la diversidad de factores que influyen en su reproducción. La persistencia de la desigualdad en América Latina y, en particular, en el Perú, se comprende mejor

¹ El coloquio se llevó en el segundo semestre de 2012 en la PUCP.

si la situación de pobreza se analiza sin abstraerla del marco histórico cultural que le es propio.

Los intercambios tenidos en el GRIDHAL nos han permitido entender la inclusión como un problema complejo. Acercándonos desde diferentes ángulos, hemos ido enriqueciendo el concepto desde la perspectiva de la ampliación de capacidades. Este enfoque nos ha llevado a entender la inclusión como un proceso complejo y plural, y, por tanto, a considerar distintos tipos de inclusión que se tienen que analizar de manera distinta según las relaciones sociales en las que se incluya o excluya personas. En este sentido, pueden haber grados distintos de inclusión a relaciones sociales diversas, por ejemplo, de género o interculturales que se explican por distintos factores: de poder, de intereses sociales o de prestigio, entre otros. También nos parece importante señalar que la inclusión no proviene solo del núcleo de un sistema como movimiento hacia los excluidos. Puede ser, y de hecho lo es, un movimiento social que viene desde abajo, desde los márgenes, cuando los excluidos o incluidos parcialmente se ponen en acción convirtiéndose en agentes de su propia manera de incluirse, de acuerdo con sus propios objetivos y valores. De aquí la importancia de la participación y de los canales y espacios de participación, que nos llevan a evaluar la necesidad de los espacios públicos y del poder que se pone en juego en ellos.

Los artículos de este libro analizan, desde una perspectiva crítica, la multiplicidad de dimensiones que intervienen en los llamados procesos de exclusión-inclusión. En algunos casos se trata de una entrada especializada, desde una sola disciplina, en diálogo con el enfoque del desarrollo humano y la inclusión, y en otros, de aproximaciones que articulan una diversidad de perspectivas disciplinarias. Los primeros dos artículos plantean una discusión conceptual y aplicada de la inclusión. Los cuatro artículos siguientes, también conceptuales, analizan las nociones de poder y agencia relacionadas, asimismo, con este fenómeno. Finalmente, los tres artículos restantes parten de situaciones

concretas y consideran otras dimensiones que permiten inclusiones a través de la participación, el reconocimiento, la educación y formación en las asociaciones de la sociedad civil, y de aquellas políticas públicas que toman en cuenta las exclusiones de género y culturales, sin olvidar las que provienen de la pobreza.

El artículo de Javier Iguíniz, «Inclusión/exclusión en perspectiva relacional y desarrollo humano» busca definir el término inclusión como un concepto relacional, enfocándolo desde la perspectiva de la ampliación de capacidades o libertades. Se concentra, por ello, «en las relaciones sociales más o menos inmediatas» en que las personas interactúan, que afectan la agencia social humana en la vida real. De otra parte revisa los aportes a la definición común del concepto exclusión desde la perspectiva de Amartya Sen, comenzando por entender la manera de vivir del ser humano como compuesta por actividades en medio de relaciones y procesos a los que contribuye. El autor considera la relación entre inclusión y exclusión como una que puede ser activa, pasiva y hasta perversa. Finalmente, termina con una propuesta para entender de otra manera las políticas sociales.

El artículo de Efraín Gonzales de Olarte propone que «para estar incluido socialmente es necesario estar integrado a través de distintos medios, mecanismos e instituciones», que serían los medios instrumentales para la inclusión. Pero, además de estos prerrequisitos como bases materiales para la inclusión, se destacan otros elementos: «pues estar incluido es formar parte de la sociedad con igualdad de derechos y con reconocimiento social horizontal. La inclusión incorpora ingredientes de equidad, de reconocimiento social, de respeto, de dignidad y de autoestima». A lo largo de su artículo, Gonzales de Olarte fundamenta la importancia de la integración como medio para la inclusión humana, para luego construir un Índice de Integración para la Inclusión Humana (IIIH) que comprende la integración física, la económica y la estatal, y presenta los avances realizados por el autor en la medición de estos procesos de integración.

Por otro lado, el tema del poder es discutido por Pepi Patrón en su ensayo, a partir de los estudios de Hannah Arendt y Jürgen Habermas. De Habermas toma la noción de espacio público deliberativo y se pregunta por qué esta no es considerada por Sen, pese a la importancia que da a «la deliberación y los debates públicos en la configuración de los valores de una sociedad y del ejercicio efectivo de la libertad y la agencia». La autora llama la atención sobre la manera en que Sen trata el tema del poder en *Idea de la justicia* (2010), obra en la que no lo relaciona con la capacidad argumentativa de los ciudadanos, hombres y mujeres, a pesar de la importancia de la razón pública para evaluar la democracia.

Este mismo tema también es abordado por Juan Ansion, pero planteado desde una perspectiva sociológica y antropológica que parte de la noción de poder de Weber, quien lo entiende como una relación social. Además, toma en cuenta la noción de legitimidad, incluye la dimensión de la dominación por el uso de la violencia y continúa con el desarrollo crítico que hace Arendt del concepto weberiano, pues esta autora concibe al poder como una capacidad de acción concertada. Frente a estas dos posturas, el autor apunta a una definición del poder como una relación social que depende del margen de libertad que tiene cada actor en las relaciones sociales y no lo considera un recurso que provenga del uso de la fuerza o la riqueza.

Además del poder, la agencia es considerada como una capacidad de la gente que debe ser central en los procesos de inclusión. Pablo Quintanilla nos ofrece una entrada original e interdisciplinaria al tema, al preguntarse por este concepto tan central en el enfoque de capacidades, que parte del actor de la inclusión. Las personas deben tener la oportunidad de incluirse por su acción, por «la libertad para vivir y para elegir vivir el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar». Su artículo busca enriquecer el debate sobre la inclusión «con una discusión más compleja acerca del grado de libertad que uno puede tener o no tener para elegir los estados mentales que causan sus acciones». La agencia está ligada a la capacidad relacional del yo, la cual

le permite interactuar con otros y con su contexto a través de un proceso de interpretación complejo. Las personas maduran y desarrollan capacidades como individuos de acuerdo con sus etapas de crecimiento. Asimismo, la humanidad, a lo largo de la historia, desarrolla capacidades como especie. Todo ello ha permitido una mayor autoconciencia y una mayor complejidad en la capacidad de simular e interpretar la propia acción y la de los otros.

Gonzalo Gamio también entra en diálogo con Sen, refiriéndose a la inclusión desde el punto de partida de la identidad, la cual se constituye a través «del trabajo de la razón práctica y de la libertad». El resultado de este enfoque es que no hay identidades únicas, en el sentido de simples, sino identidades plurales, hecho «que supone condiciones y exigencias de inclusión social y política». Para desarrollar esta idea, Gamio plantea la importancia de la narrativa del propio yo y la del mundo de los otros, interlocutores con los que se activa la agencia humana, capaz de «afrontar dilemas, deliberar y elegir cursos de acción alternativos en situaciones complejas».

Por otro lado, Fidel Tubino analiza la dimensión política de la inclusión. Para ello propone que los procesos de esta deben ser básicamente participativos y, además, permitir la intervención de los nuevos agentes en los espacios deliberativos de la sociedad. A partir de un enfoque de desarrollo humano, el autor va más allá de la inclusión en el plano económico para situar la relevancia de la ampliación de libertades en un contexto democrático. Insiste en la importancia que tiene el implementar políticas de reconocimiento, en contextos de diversidad cultural como el nuestro, para hacer posible la participación en la deliberación pública de los excluidos. Como lo han hecho otros autores en este libro, Tubino enfatiza el carácter de relación social de la inclusión, tanto en la política como en la cultura, y la necesidad de inclusiones culturalmente diferenciadas orientadas al desarrollo humano, como resultado de un proceso de deconstrucción de las diversas modalidades de exclusión instaladas en los espacios públicos de la sociedad.

La contribución de Patricia Ruiz Bravo es sobre la situación de las mujeres que, estando incluidas y empoderadas en la sociedad a través de instituciones como la familia, el barrio, el mercado y el estado, siguen siendo excluidas en un proceso constante y casi institucionalizado que limita su participación, a pesar de que, incluso, ocupan cargos de representación política. En la medida en que presenta resultados de sus investigaciones, Ruiz Bravo distingue entre una inclusión que no incluye, porque lo hace en condición de subordinación reproduciendo condiciones de exclusión, y una inclusión sustantiva. En favor de esta última, la autora recomienda que las políticas de desarrollo tomen en cuenta las particularidades de las mujeres (indígenas, madres solteras, pobres, víctimas de violencia y discriminación, número de hijos, trabajo, entre otras), así como las maneras en las que son incluidas.

En la misma línea propositiva, desde las perspectivas de la teología, la filosofía y las ciencias sociales, Felipe Zegarra nos plantea un acercamiento a la inclusión y al desarrollo a partir de la sociedad civil y las actividades de autoformación de diversos actores, al presentar una «hipótesis atrevida»: afirma que lejos de atravesar un momento de fragmentación estamos en un momento de desfragmentación, después de siglos de divisiones y distanciamientos sociales en el país. Así, con el respaldo de autores que han estudiado y analizado la realidad peruana en el último medio siglo, Zegarra toma casos y experiencias como ejemplos, tanto en el nivel micro, por el alcance de su acción, como en el macro. La riqueza y diversidad de los casos le dan mucha fuerza a su argumentación para demostrar que la formación de la capacidad intelectual y emocional permite a gente excluida crecer en autoestima y humanidad. Ello, a su vez, les permite asumir iniciativas productivas y compromisos que benefician a sus comunidades, incluyéndolos a todos y desfragmentando el país.

La lectura de los diferentes ensayos permite, en conclusión, apreciar lo multidimensional y complejo que es el proceso de inclusión, la densidad de relaciones implicadas en él y la importancia que tiene en

el desarrollo humano. La inclusión, como hemos visto, debe ser parte del proceso de ampliación de libertades, y por eso utilizamos en plural dicho término en el título del libro: para hablar de inclusiones en relaciones sociales, en esferas de acción, en instituciones, en grupos étnicos y, finalmente, en la condición humana.

**Fidel Tubino, Catalina Romero
y Efraín Gonzales de Olarte**

INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN EN PERSPECTIVA RELACIONAL Y DESARROLLO HUMANO

Javier M. Iguíñiz Echeverría

A Albert O. Hirschman

En este artículo presentamos un concepto de inclusión/exclusión social que pone el acento en las relaciones sociales en que participan las personas, por lo que se trata de inclusiones/exclusiones en relaciones sociales. El marco general es el de las capacidades que propone Amartya Sen y ello nos lleva a distinguir entre inclusión/exclusión en la práctica propia de las diversas relaciones, por un lado, y de inclusión/exclusión de recursos, instituciones y derechos, por el otro.

INTRODUCCIÓN

Actualmente, el término *inclusión* tiene un amplio uso. Ahora bien, la propuesta que presentamos reacciona contra su empleo indiscriminado y opta por una manera específica de entenderlo, pues el contexto político nacional en el que estamos viviendo requiere que se especifique su significado y, a la vez, que se reconozca que en la práctica de la política social esta palabra puede tener legítimamente sentidos distintos que presentaremos en mayor detalle. Más adelante indicaremos algunas de estas acepciones que generalmente conviven en buenos términos con la que desarrollaremos a continuación.

El concepto de inclusión/exclusión que aquí presentamos se focaliza en las relaciones sociales más o menos inmediatas en las que las personas interactúan, haciéndolo desde la perspectiva del *desarrollo* como «expansión de capacidades»¹. En lo fundamental recogemos y resumimos, con algunas explicaciones adicionales intercaladas, el planteamiento de Amartya Sen (2000b) al respecto, pues consideramos que su interpretación destaca la potencia y límites del enfoque de la exclusión social, y resulta poderoso y útil para las políticas públicas, así como también para las iniciativas privadas. En suma, analizaremos la inclusión/exclusión en las relaciones sociales que afectan la agencia social humana (2000b, pp. 35-36)². Cabe mencionar que esta mirada encaja bien con una preocupación por juntar la medición con la explicación: «[...] la medición de la pobreza debe ser acompañada de análisis de los procesos sociales, estructuras y relaciones que crean pobreza (y, podríamos añadir, por acción práctica y política para confrontar la pobreza)» (Alkire & Santos, 2009, p. 123; la traducción es nuestra).

Ahora bien, ¿qué aspectos de la realidad son destacados en esta perspectiva? La literatura al respecto es amplia. Algunos de los comunes denominadores que se encuentran en los trabajos que presentan el enfoque de la exclusión social son: a) su acento en los *procesos* en que están inmersas las personas y los grupos; b) su concentración en la continuidad y cambio de ciertas *relaciones sociales* y de las personas en ellas;

¹ Bien argumentadas teóricamente, las relaciones detectadas pueden ser más indirectas, como las que a veces se establecen en los análisis de relaciones internacionales.

² El desarrollo es entendido «como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos» (Sen, 2000a, p. 19). «El desarrollo humano busca expandir las libertades de las personas —las capacidades significativas que las personas valoran— y empoderarlas para que se involucren activamente en los procesos de desarrollo en un planeta compartido. Y pretende hacerlo en formas que promuevan apropiadamente la equidad, la eficiencia, la sostenibilidad y otros principios claves» (Alkire, 2010, p. 24; la traducción es nuestra). En términos más sintéticos aún, se trata de «un desarrollo *por* las personas, *de* las personas, *para* las personas» (Sen, 2000a, p. 19).

c) su interés por las *causas* de ciertos fenómenos, siempre que estén bien acotados, y d) su carácter esencialmente *dinámico* (Sen, 2000b; Saith, 2007; Hills y otros, 2009).

Ambos términos, *inclusión y exclusión social*, aluden a una situación, pero más comúnmente a una actividad y proceso, y nos interesa destacar sobre todo estas últimas acepciones, porque resultan útiles para entender ciertas causas, remedios y responsabilidades de la pobreza. Esas causas son las que tienen que ver con deficiencias, limitaciones, sea por inclusión inadecuada, sea por exclusión en relaciones sociales familiares, económicas, políticas, religiosas, etcétera. Son, en ese sentido, causas relacionales³, y en tanto tales, directamente sociales, de la pobreza, en nuestro caso, entendida como privación seria de capacidades, incluyendo entre estas dimensiones, también relacionales, como la vergüenza de aparecer en público que a menudo siente el pobre y el anonimato en el que vive frecuentemente por su insignificancia social.

Tales causas se distinguen de otras que tienen lugar, según el asunto bajo análisis, en otro tipo de enfoques, pero, en cualquier caso, se contraponen claramente a aquellas que tienden a atribuir la pobreza a características de los propios pobres, generalmente a título individual («*blame the victim*»), y que con frecuencia, además de exagerar su importancia, las desconectan del complejo proceso de exclusión social e inclusiones perversas que son parte de la vida de los pobres⁴.

³ «*The helpfulness of the social exclusion approach does not lie, I would argue, in its conceptual newness, but in its practical influence in forcefully emphasizing —and focusing attention on— the role of relational features in deprivation*» (Sen, 2000b, p. 8).

⁴ Hemos registrado el proceso que se dio en Estados Unidos en los años sesenta, por el cual se da un cambio en la política social que es facilitado por el paso desde una explicación basada en la demanda de empleo, por ejemplo, a otra en la que resulta más fácil «culpabilizar a la víctima» (Iguíñiz, 2005, página).

INCLUSIÓN EN UN ASPECTO FUNDAMENTAL DEL VIVIR HUMANO

El enfoque de la inclusión que trabajamos en el GRIDHAL promueve una perspectiva de la inclusión/exclusión social que busca colocar la vida del ser humano concreto en el centro de la preocupación, del análisis y de las políticas. Para Sen esa búsqueda no es especialmente difícil si se parte del enfoque de las capacidades y, más fundacionalmente, desde una perspectiva aristotélica. Como señala este autor sobre el enfoque de la exclusión: «[s]u importancia no se encuentra en su novedad conceptual ya que, en realidad, es visto de mejor manera al interior de un marco gruesamente aristotélico de libertad y capacidades» (Sen, 2000b, p. 47; la traducción es nuestra). Este marco, pues, pone el acento en la necesidad de centrar la evaluación de una vida en las funciones que ejerce el ser humano y en su actividad⁵.

Desde la perspectiva de Sen, se entiende que lo que una base gruesamente aristotélica de comprensión de la inclusión/exclusión pondría de relieve es lo que la gente *es y hace* en y con sus vidas. Los individuos son concebidos principalmente como agentes de su destino, pero vistos en medio de múltiples relaciones sociales y, además, no como meros pacientes. Casi siempre, los seres humanos son agentes en el seno de relaciones humanas. Se entiende, por tanto, la manera de vivir como compuesta de actividades en medio de relaciones y procesos a los que se contribuye.

La importancia de concebir la vida *en relación* puede, en efecto, ser apreciada recordando una clásica distinción que nos retrotrae, como ya adelantó Sen, a Aristóteles. En su clasificación se distinguen tres formas de actividad humana⁶. Por un lado, teoría/ciencia (*episteme*) que

⁵ «Indeed, the Aristotelian account of the richness of human life was explicitly linked to “first ascertain the function of man”, followed by exploring “life in the sense of activity”. In this Aristotelian perspective, an impoverished life is one without the freedom to undertake important activities that a person has reasons to choose» (Sen, 2000b, pp. 3-4).

⁶ Estas referencias y los antecedentes que siguen de inmediato provienen de material de clase de la doctora Pepi Patrón, profesora de filosofía, con quien compartimos en

se refiere a la actividad humana que trata de lo universal y necesario, que busca la demostración de las cosas, basándose en una racionalidad teórica, con la finalidad de *saber por saber*, de contemplar. En segundo lugar, la acción interactiva (*praxis*) que trata de lo particular y contingente, cuyo método es la deliberación; la racionalidad es práctica y la finalidad es vivir mejor: la vida buena. En tercer lugar, la actividad productiva (*poiesis*) que se centra en la creación de cosas que son un artificio humano, con una racionalidad instrumental y que buscan productos, «mundanidad». En el primero, la excelencia (*areté*) consiste en la sabiduría (*sofía*); en el segundo, en la prudencia (*phronesis*), y en el tercero, en el arte (*tecné*). Al estudiar, entonces, la dimensión relacional de las actividades humanas nos situamos en un plano con densidad propia que es distinguible del que trata sobre la «relación» entre cosas (la ley de la gravedad) y del que analiza la relación entre seres humanos y las cosas (la innovación tecnológica)⁷.

En este gran marco⁸, la actividad de elegir, propia de los individuos, y tan importante en el enfoque de las capacidades, se puede ubicar

simultáneo el curso de Fundamentos Teóricos y Visiones del Desarrollo Humano en la Maestría en Desarrollo Humano: Enfoques y Políticas de la PUCP.

⁷ La influencia de esta clasificación parece muy grande. Por ejemplo, sin conciencia de sus antecedentes aristotélicos, hace bastantes años encontramos en León Walras una clasificación muy similar tanto de la actividad propia del estudioso de la economía como de la actividad económica misma que la dividía en ciencia (intercambio), arte (producción) y ética (distribución), destacando, además, el distinto lugar que ocupaba la voluntad humana según el caso (Iguíñiz, 1978). Hemos también utilizado parcialmente esta clasificación para ampliar el significado del concepto *escasez* respecto del que se utiliza en la teoría económica (2010).

⁸ El propio Sen parece presentar dos de esos tipos de análisis como complementarios: «La literatura sobre exclusión social se interesa en dos asuntos centrales, en epistemología y en razón práctica. El asunto epistémico sobre el que se enfoca es cómo lograr una mejor comprensión del fenómeno diverso de privación y pobreza enfocándose particularmente en obstáculos relacionales. El reto de la razón práctica va más allá, a las implicancias de política de esa comprensión. El asunto en ese caso toma la forma de preguntar sobre cómo mejorar la política pública a la luz de la comprensión generada por los estudios sobre exclusión social» (2000a, p. 27).

en diferentes casilleros, ya que encuentra un lugar distinto cuando se trata del mundo de la técnica que cuando se elige entre relaciones humanas alternativas o dentro de ellas. En consecuencia, lo relacional no se contrapone a lo individual aunque complejice su tratamiento. Además, debido a este motivo, hemos dedicado el artículo a Albert O. Hirschman, porque fue él quien nos ilustró sobre el ejercicio de la libertad respecto de las relaciones sociales propias de las organizaciones. Sus conceptos *salida, voz y lealtad* son una manera de poner de relieve lo diverso de tal ejercicio.

En general, las relaciones sociales se crean, se reproducen, se cambian desde dentro y se rompen, y generalmente forman parte de la vida y ayudan a vivir. Desde esta perspectiva interesan las relaciones sociales en la medida en que constituyen: a) aspectos de la manera de vivir que son importantes en sí mismos para bien o para mal y b) instrumentos para lograr otros fines más o menos trascendentales, como obtener recursos para seguir viviendo como individuo o conquistar derechos que, a su vez, ayuden a desempeñarse mejor en la vida⁹.

En esta manera de enfocar la realidad, un país subdesarrollado sería aquel en el que, para una alta proporción de la población, las diversas relaciones sociales en que participan las personas les permiten en grado muy reducido ser agentes de su propio destino y del destino de las relaciones en las que participa. Ello puede ocurrir porque la persona no logra, individual y colectivamente, obtener los recursos necesarios para vivir. Una persona pobre es aquella que vive mal en el doble sentido indicado arriba: sus relaciones sociales son a menudo castradoras, cotidianamente insoportables, frustrantes y, a la vez, sirven para poco en su afirmación como ciudadano o en el sostenimiento material de su familia o en el logro de un status social digno en la comunidad.

⁹ «Social exclusion can, thus, be constitutively a part of capability deprivation as well as instrumentally a cause of diverse capability failures» (Sen, 2000b, p. 5).

Claro está que no todo el desempeño de los individuos se puede deducir de las relaciones en las que está involucrado¹⁰. Señalamos esto para indicar que nuestra aproximación a la vida de las personas desde la perspectiva de la inclusión/exclusión es parcial, en el sentido de que aun tomando todas las relaciones sociales en cuenta, cosa tan imposible como inútil, no se llegaría a una visión cabal de la condición humana. Aun así, un punto de vista relacional es muy poderoso. Se vive, esto es, *se es y se actúa*, en gran medida, *en relación*¹¹. Y ello sin reducir en lo más mínimo la importancia de la libertad individual para salir de ciertas relaciones o entrar en nuevas, o en crearlas o destruirlas. Además, un mismo tipo de relación social no supone personas iguales.

INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN ACTIVA, PASIVA Y PERVERSA

En el ensayo de Sen sobre exclusión en el cual más nos basamos el autor se propone distinguir las exclusiones activas de las pasivas. Un ejemplo de las primeras es cuando a los migrantes o refugiados no se les da un estatus político que les permita vivir adecuadamente. Y, de las segundas, cuando las privaciones resultan de una crisis económica general (2000b, pp. 14-15). Esta última acepción de la exclusión, ajena a las intenciones de excluir, debe ser más trabajada para lidiar con fenómenos estructurales cuya vigencia es una combinación de factores fuera de control de los agentes sociales y otros claramente intencionados que expresan objetivos e intereses específicos.

¹⁰ Ni una sola de las relaciones sociales en las que una persona participa determina el conjunto de su vida. Una de las versiones más simplistas del marxismo ha tendido a entender la pobreza en términos solamente económicos y a explicarla recurriendo exclusivamente a las relaciones sociales de producción. Sin embargo, no hay que olvidar que aún en ese enfoque los procesos económicos resultan de la acción combinada de fuerzas productivas y relaciones de producción. Pueden haber, pues, factores no relacionales en juego.

¹¹ Esas relaciones son complejas pues involucran muchos aspectos de la vida, entre ellos, los sentimientos. «[t]he “man of society”, in Smith’s translation of Rousseau’s Discours sur l’inégalité, is “always out of himself”; he “cannot live but in the opinion of others, and it is” [...] from their judgement alone that he derives the sentiment of his own existence» (Rothschild, 2002, p. 9).

Otra distinción del mismo autor es la que separa las inclusiones favorables de las desfavorables, como las que a menudo ocurren en el ámbito laboral o familiar o en el del ejercicio de la ciudadanía (2000a, pp. 28-29).

Las relaciones laborales «no decentes», o las propias de la consulta popular o de los presupuestos participativos, pueden pues evaluarse desde esta perspectiva de inclusión/exclusión. La pregunta sobre *a qué* se incluye es del todo pertinente al momento de evaluar una política de inclusión.

Aunque el acento en lo causal no lleva automáticamente al señalamiento de responsabilidades personales o grupales, el aspecto relacional en la explicación de la pobreza permite apuntar más finamente hacia las responsabilidades mutuas entre las personas. Sin duda, el tema de la responsabilidad es más amplio. Por ejemplo, Sen sugiere algo para reflexionar: «[q]uerría sostener que la preocupación por la fraternidad lleva a la necesidad de evitar la “exclusión” de la comunidad de personas, así como la preocupación por la igualdad nos empuja en la dirección de un compromiso para evitar la “pobreza”» (p. 24; la traducción es nuestra)¹².

Si bien la pobreza no es siempre explicable de manera técnica en vocablos exclusivamente relacionales, no es posible evadir del todo esos términos. Pero el punto es más completo y de fondo cuando recordamos lo que ya indicamos arriba: que la exclusión es el rechazo a un aspecto constitutivo de la manera de vivir y, en cuanto tal, también es un factor en la creación y caracterización de la pobreza. Como señala Sen: «[n]ingún concepto de pobreza puede ser satisfactorio si no toma adecuada cuenta de las desventajas que resultan de ser excluido de las oportunidades compartidas disfrutadas por otros» (p. 44; la traducción es nuestra).

¹² Habría que explorar más en la relación entre falta de fraternidad e inequidad y de ambos con pobreza. La exclusión social —fraternidad— adquiriría un status importante al juntarse al mismo nivel con las otras banderas de la revolución francesa como la que también señala Sen, pobreza —igualdad y, añadiríamos, opresión— libertad.

EL LUGAR DE LA INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN DE RECURSOS, INSTITUCIONES Y DERECHOS

Hemos explicado la acepción de los términos inclusión/exclusión que pone el acento en el aspecto relacional de la vida, es decir, en el aspecto de las relaciones sociales, las cuales, al ser efectivamente ejercidas, llamamos *vivir*, en la medida en que consideramos que lo más importante de nuestras vidas ocurre, generalmente, *en relación*.

Exclusión en el acceso a bienes y servicios

Hasta ahora hemos dejado de lado una manera bastante común de aludir, en el lenguaje corriente, a la inclusión/exclusión, que es la que se relaciona con el acceso a bienes y servicios. Decir que alguien está excluido del agua o del servicio de salud no es una manera extraña de expresarse para referirse a una situación problemática. No es, sin embargo, la manera de expresar la inclusión/exclusión que favorezco en las líneas anteriores.

Claro está que comúnmente —y con mucha razón— se puede argumentar que las dificultades para acceder a ciertos bienes y servicios tienen como explicación alguna o varias exclusiones. Empero, no conviene recurrir de manera tan simple a esa vía, apuntando, por ejemplo, a alguna exclusión muy indirecta, de trasfondo, o alguna que haya ocurrido mucho tiempo atrás, pues el sentido práctico que reclama este enfoque de la inclusión/exclusión no favorece ese ejercicio. Al contrario, la mayor productividad nos parece que tiene que ver con relaciones más inmediatas que, eventualmente, podrían ayudar a entender mejor aquellas más abstractas: estamos hablando de las relaciones laborales salariales cotidianas y las que se dan entre clases socioeconómicas¹³.

¹³ No obstante, también hay que hacerle sitio a las causas no relacionales de ciertas carencias. Así, por ejemplo, si una persona no está incluida entre los consumidores de un determinado producto, este hecho es generalmente resultado de factores diversos y no automáticamente de haber sido excluida por alguien. Puede ser, por ejemplo, que sus preferencias culturales o individuales no la lleven a buscar ese producto.

En efecto, cuando se trata de bienes imprescindibles como el agua, esa falta de acceso —salvo en el extraño caso de un solitario habitante en una isla o alguien perdido en el desierto— generalmente tiene que deberse a algún proceso de exclusión por acción u omisión propiamente social, o inclusión inadecuada, en algunas de aquellas relaciones sociales, familiares, comerciales, empresariales o políticas que hacen efectivo el acceso al agua.

Una hipótesis en principio muy poderosa en torno al acceso a bienes y servicios es la que destaca el problema de la escasez. Su popularidad, acentuada en el marco de los problemas de sostenibilidad ambiental, ha llevado a recurrir con demasiada facilidad a ese tipo de explicación. Al respecto, uno de los aportes de Sen más reconocidos ha sido su análisis de hambrunas y la conclusión de que algunas de las más grandes del mundo no se debieron a la escasez de alimentos sino a la ruptura de relaciones sociales de tipo económico que dejó a millones sin el salario necesario para adquirirlos dentro de las reglas del intercambio comercial (1981).

Reiterando, las carencias materiales que son causa de maneras de vivir inadecuadas deben ser vistas, en primer lugar, como consecuencia de su participación en diversas relaciones sociales incapaces, individualmente o en conjunto, de asegurar el sustento mínimo. La pobreza puede ser vista, entonces, como resultado del estatus que se tiene en el ámbito de ciertas relaciones (*beings*) o de una participación en las actividades (*doings*) propias de relaciones familiares, empresariales o con el Estado, el vecindario, la parroquia, etcétera, que son incapaces, cada una y en conjunto, de proveer las condiciones para vivir adecuadamente.

En consecuencia, nuestro punto en este acápite es que la no presencia de algunas personas entre los consumidores de algún bien no debería ser definida directamente como exclusión, aunque tal ausencia sea resultado de alguna inclusión inadecuada o exclusión social. Incluso en estos casos, el significado de estar excluido puede adquirir

una connotación contable: la de no estar *contabilizado* entre los que tienen acceso a cierto consumo. Y eso no tiene nada que ver con relaciones de causalidad y, menos aún, con causas relacionales, que son las más propias de un enfoque de exclusión social. En cualquier caso, para efectos prácticos, resulta necesario indagar en el tipo específico de inclusión/exclusión social que resulta más pertinente para entender la privación específica que nos interesa. En términos más generales, la inclusión/exclusión debe referirse a relaciones entre personas, quizá a la fraternidad, recogiendo la interesante sugerencia de Sen, y en cualquier caso, no nos parece que, estrictamente hablando, se pueda asociar a la relación de personas con las cosas.

Exclusión de instituciones

Otra manera importante y poderosa de aproximarse a la problemática de la exclusión/inclusión es poniéndola en el centro de o a través de las instituciones. Al respecto, es frecuente encontrar denuncias sobre la exclusión de personas o grupos por parte del Estado, del mercado, del sistema de salud o de la ciudadanía. Y la idea tras esas denuncias es que tales personas no son miembros plenos de dichas organizaciones ni se adhieren a sus reglas institucionales y que, de alguna manera, pierden beneficios o derechos propios de quienes sí lo son. En esos casos, la política consistirá en incluirlos en aquellas instituciones.

Sin embargo, para Sen, esa manera de entender la inclusión es insuficiente porque no siempre capta adecuadamente lo que la gente es y hace, su manera efectiva de vivir. En sus términos: «[L]as instituciones y las reglas son, por supuesto, muy importantes por su influencia en lo que sucede y por ser parte esencial del mundo real, pero la realidad efectiva va mucho más allá de la imagen organizacional e incluye las vidas que la gente es capaz o no de vivir» (2010, p. 50).

Sin duda, y más en países como el Perú, estamos acostumbrados a declarar que las «reglas no se cumplen», que las «instituciones no se respetan», que la gente «hace lo que le da la gana». Y una manera

de entender esas expresiones es destacando que las relaciones sociales más institucionalizadas tienen relativamente poco poder para explicar los comportamientos de las personas que ocurren tanto dentro como al margen de ellas, en otras relaciones más informales, podría decirse.

Por ello, una perspectiva relacional de la inclusión supone una mirada a esas relaciones efectivamente operativas, ejercidas. Como señala Sen a propósito de su concepción de justicia: «[...] la cuestión es si el análisis de la justicia debe reducirse a lograr instituciones básicas y reglas generales correctas. ¿No deberíamos también examinar lo que surge de la sociedad, incluidas las vidas que las personas viven realmente con las instituciones y reglas existentes, así como otras influencias, como el comportamiento real, que afectarán ineludiblemente a las vidas humanas?» (p. 42). En efecto, puede perfectamente ocurrir que los comportamientos se guíen total o parcialmente por las reglas o que las cuestionen por medio de la «salida» de esas relaciones o de la «voz», tal y como señala Albert O. Hirschman en su análisis sobre las relaciones en las organizaciones.

Pero el planteamiento más general de Sen apunta a que la libertad humana opera siempre con algún grado de autonomía respecto de las organizaciones institucionalizadas y no institucionalizadas, incluso cuando la decisión sea pertenecer a ellas y acatar sus reglas. Esa libertad también incluye, pues, la decisión de rebelarse contra las instituciones, la posibilidad de cambiarlas o, como acabamos de señalar recurriendo a Hirschman, de dejarlas. De ahí la importancia de la pregunta sobre la conveniencia de ciertas inclusiones, las que arriba se mencionaron como «inadecuadas» y que pueden llegar a ser «perversas», por ejemplo, por el maltrato que suponen. La libertad, demasiadas veces, se amplía escapándose de ciertas organizaciones cuyas reglas terminan siendo compatibles con situaciones de opresión o que son directamente opresivas.

Exclusión de derechos

Una tercera manera, también habitual, de referirse a la inclusión/exclusión social es la referida a los derechos. Sin duda, estar excluido de ciertos derechos es un problema capital. Por ello, siguiendo las pautas propuestas por Sen, quisiéramos llamar la atención sobre el lugar de tales inclusiones/exclusiones dentro del marco más general del desarrollo.

En un enfoque de *desarrollo* entendido como ‘ampliación de capacidades’, los derechos son considerados como fines de ese mismo desarrollo (sea porque proveen a las personas de un estatus valioso en sí mismo o porque se accede a procedimientos de interacción social bienvenidos), pero también como medios para lograrlo, en la medida en que el acceso a ciertos servicios ensancha el horizonte y aumenta la profundidad vital de las personas. Desde esta perspectiva, si esa ‘ampliación de capacidades’ depende del acceso a cosas, también depende de «otros determinantes, como las instituciones sociales y económicas (por ejemplo, los servicios de educación y de atención médica), así como de los derechos políticos y humanos (entre ellos, la libertad para participar en debates y escrutinios públicos)» (Sen, 2000b, pp. 19 y 27; la traducción es nuestra). Como puede observarse, la inclusión en perspectiva de derechos puede ser fácilmente vista, y con provecho, en términos instrumentales, tal y como lo hicimos con los recursos y las instituciones. Siguiendo a Sen, a todas hay que evaluarlas en términos de cuánto aportan a la efectiva ampliación de la libertad humana (2000b, p. 27).

Ahora bien, un debate muy importante en el proceso de elaboración del enfoque de las capacidades ha sido y es contra de quienes afirman que hay que suspender algunos de los más importantes derechos civiles y políticos de las personas para aumentar el crecimiento económico. Al respecto el planteamiento de Sen es claro: «[...] la libertad política y las libertades civiles son importantes directamente por sí mismas y no tienen que justificarse indirectamente por su influencia en la economía» (p. 33; la traducción es nuestra).

Los derechos son, insistimos, medios y fines: «[c]uando se examina el papel que desempeñan los derechos humanos en el desarrollo, hay que prestar atención a la importancia constitutiva, así como a la importancia instrumental de los derechos humanos y de las libertades políticas» (p. 33; la traducción es nuestra).

Para Sen este aspecto constitutivo de los derechos se hace más evidente en «los *procesos* que hacen posible la libertad de acción y de decisión». Procesos de ese tipo son los que violan los derechos humanos, el derecho al voto, entre otros¹⁴. En cambio, el enfoque de las capacidades pone énfasis en «las *oportunidades* reales que tienen los individuos, dadas sus circunstancias personales y sociales» (p. 33; la traducción es nuestra). Y estas oportunidades realmente existentes de las personas no solamente son consecuencia de la inclusión entre quienes tienen derechos. Es conocida la distinción entre el derecho a ser alguien o a hacer algo o a no ser impedido de serlo o no hacerlo y, por otro lado, el hecho de ser quien se desea y de hacer desde esa identidad, es decir, de ser realmente agente de su destino. Muchas condiciones juntas hacen falta para ampliar la libertad y la inclusión entre los derecho-habientes es una de ellas, pero no es, como acabamos de ver, suficiente.

La razón no es solo el incumplimiento, sino que la inclusión bajo la sombra de los derechos existentes no garantiza ciertas realizaciones básicas. Al respecto Sen ha sostenido, por ejemplo, que «[n]o hay ley contra la muerte por hambre» (Drèze & Sen, 1989, p. 20; la traducción es nuestra). Por eso algo tan contradictorio como estar incluido en los beneficios de la Constitución y, al mismo tiempo, estar desamparado padeciendo enfermedades curables o morir por falta de ingresos es compatible legalmente (Iguíniz, 1993).

En consecuencia, el acento en las realizaciones, tan propio del enfoque de las capacidades, no supone desentenderse de los procedimientos,

¹⁴ «La faceta de proceso, a su vez, incluiría varias características distintas y, en particular, (i) la autonomía decisional de las elecciones a realizar, y (ii) la inmunidad frente a la interferencia de los demás» (Sen, 1997, p. 130).

los cuales han sido más tratados desde este enfoque de los derechos. Pero tampoco la sacralización de procedimientos, como hacen los libertarios, debe dejar de lado el hecho de que la gente tiene que ser agente eficaz de su florecimiento humano. Por tanto, la búsqueda de terrenos compartidos y complementarios entre el enfoque de derechos y el de capacidades es un trabajo en curso.

Por ejemplo, refiriéndose a un tipo de esos derechos, los derechos humanos, Sen resume los nexos y complementariedades:

Para concluir, los dos conceptos —derechos humanos y capacidades— se llevan bien entre sí en tanto no intentemos subsumir enteramente cualquiera de ellos en el otro. Hay muchos derechos humanos para los cuales la perspectiva de las capacidades tiene mucho que ofrecer. Sin embargo, los derechos humanos a libertades de procesos no pueden ser adecuadamente analizados con el enfoque de las capacidades (2005, p. 163; la traducción es nuestra)¹⁵.

La inclusión por tomar en cuenta es, entonces, la que involucra tanto oportunidad efectiva para realizar algo como el acceso a procedimientos para elegir libremente la realización buscada.

Reiteramos para finalizar: al igual que con la perspectiva del acceso a los bienes y con la institucional, la inclusión de alguien entre los que tienen derechos no es, pues, suficiente indicador para evaluar la calidad de vida de las personas o los grupos. Una cosa es estar incluido con todos los derechos en una relación, por ejemplo, de ciudadanía o laboral, y otra es ejercerla de hecho, ser agente decisorio en esa relación. Tener el Documento Nacional de Identidad, con todos los derechos que ello implica, no significa que la persona ejerza estos derechos a través, por ejemplo, del voto. Y, precisamente, el enfoque de las capacidades trata justo de lo que las personas logran ser y hacen con sus recursos y derechos.

¹⁵ Véase también Sen (2004).

HACIA OTRA MANERA DE ENTENDER LAS POLÍTICAS SOCIALES

Queremos terminar este análisis tendiendo un puente entre las distinciones conceptuales presentadas y su significado para enfocar las políticas sociales en términos relacionales. El acento en las relaciones sociales constituye, en efecto, una manera importante, aunque no excluyente de otras, no solo de describir sino también de explicar la pobreza y la falta de libertad. Si las carencias son consecuencia de la falta de oportunidades para escoger otras maneras de vivir, estas maneras son generalmente encuadradas en las diversas relaciones sociales en que están involucradas las personas. No tener oportunidades puede ser fácilmente entendido como la carencia de relaciones sociales alternativas.

Las abundancias o carencias serían las que son posibles y se sustentan en medio de y gracias a ciertas relaciones sociales. El hambre, por ejemplo, sería por lo menos parcialmente comprensible viéndola como resultado de la carencia de relaciones adecuadas, sean familiares (orfanidad), económicas (falta de empleo), políticas (ciudadanía disminuida y pérdida de acceso a tierra), sociales (no acceso a programas sociales), religiosas (en comunidades o parroquias), culturales (discriminación) o alguna combinación de ellas. Estos diversos aspectos abren importantes opciones de política social.

La política social de los gobiernos interviene e incide, de hecho, en los procesos generadores, fortalecedores o debilitadores, de relaciones sociales. Desde la perspectiva desarrollada aquí, esta política social en general debe apuntar a la generación de relaciones adecuadas y al mejoramiento de relaciones inadecuadas, sean laborales (condiciones de trabajo), familiares (violencia doméstica), ciudadanas (acceso a servicios), entre otras; al reforzamiento cotidiano de la inclusión de las personas o grupos focalizados en diversas relaciones sociales, y a facilitar la salida de relaciones sociales inadecuadas para el sostenimiento material o anímico de las personas. La participación en diversas relaciones daría como resultado *conjunto* una manera de vivir en la cual la dimensión de la agencia sea apreciable y apreciada y sea puerta de acceso a

bienes y servicios, instituciones y derechos que contribuyan a la reproducción de esa vida. En suma, la política social buscar que algunas de esas relaciones sean más enriquecedoras para la vida y que otras complemen-ten más eficazmente a aquellas que ya la enriquecen, por ejemplo, añadiendo nuevas dimensiones a la vida, mejorando la calidad de aque-las relaciones ya ejercidas o proveyéndola de recursos necesarios.

Con todo, aún falta analizar más profundamente el significado y utilidad de una perspectiva relacional de las políticas sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alkire, Sabina (2010). *Human Development: Definitions, Critiques and Related Concepts* [Working Paper 36]. Oxford: Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI).
- Alkire, Sabina & María Emma Santos (2009). Poverty and Inequality Measurement. En Séverine Deneulin y Lila Shahani (eds.), *An Introduction to the Human Development and Capability Approach. Freedom and Agency* (pp. 121-161). Londres: Earthscan.
- Drèze, Jean & Amartya Sen (1989). *Hunger and Public Action*. Oxford: Clarendon Press.
- Hills, John, Julian Le Grand & David Piachaud (eds.) (2009). *Understanding Social Exclusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (1978). Marxismo y teoría económica contemporánea: confrontación de puntos de partida. *Revista de la Universidad Católica*, 4, 97-140 [también en *Críticas de la Economía Política* (edición latinoamericana), 1981, 18-19].
- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (1993). Derecho a la vida y Constitución. *Páginas*, 17(120), 32-47.
- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (2004). Constitución política, economía y derecho a la vida: para un diálogo América Latina-Europa. En Esteban Antxustegi (ed.), *Ética y política* (pp. 111-122). Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (2005). Lucha ¿contra qué pobreza? *Economía*, XXVIII(55-56), 159-186.
- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (2009). Desarrollo como libertad: invitación a la interdisciplinariedad. En Patricia Ruiz Bravo, Pepi Patrón y Pablo Quintanilla (comps.), *Desarrollo humano y libertades: una aproximación interdisciplinaria* (pp. 13-36). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (2010). Tres conceptos de escasez. *Economía*, XXXIV(65), 69-104.
- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (2011). Inclusión: un concepto y un proyecto en proceso. *Domingo. La República*, 11 de setiembre.
- Rothschild, Emma (2002). *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Saith, Ruhi (2007). Social Exclusion: The Concept and its Application to Developing Countries. En Frances Stewart, Ruhi Saith y Barbara Harris-White (eds.), *Defining Poverty in the Developing World* (pp. 75-90). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sen, Amartya (1981). *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya (1997). Proceso y oportunidad. En *Bienestar, justicia y mercado* (pp. 128-131). Barcelona: Paidós.
- Sen, Amartya (2000a). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, Amartya (2000b). *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny* [Social Development Papers 1]. Manila: Office of Environment and Social Development, Asian Development Bank.
- Sen, Amartya (2004). Elements of a Theory of Human Rights. *Philosophy and Public Affairs*, 32(4), 315-356.
- Sen, Amartya (2005). Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2), 151-166.
- Sen, Amartya (2010). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus.

INTEGRACIÓN PARA LA INCLUSIÓN CON DESARROLLO HUMANO EN EL PERÚ

Efraín Gonzales de Olarte¹

A Javier Iguíñiz

El propósito de este trabajo es doble. Por un lado, presentamos una reflexión teórica sobre inclusión e integración para el desarrollo humano, cuyo propósito es mostrar dos niveles conceptualmente distintos de pertenencia de las personas en su sociedad, que permiten entender y ejercer su libertad de ser y hacer, y el entorno que le es favorable para tal fin. Por otro lado, ponemos a prueba esta teoría en el caso peruano, para lo cual hemos construido un Índice de Integración para la Inclusión Humana (IIIH). Si este índice es alto, las probabilidades de inclusión social serán mayores; es decir, si una sociedad ha logrado organizar bien las condiciones materiales de vida, habrá condiciones para un desarrollo humano incluyente.

¹ Agradecemos los importantes y complejos comentarios de los miembros del GRIDHAL en el seminario en que se discutió este trabajo. Estamos particularmente agradecidos con Juan Anson, Javier Iguíñiz, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla, Catalina Romero, Patricia Ruiz Bravo, Fidel Tubino, Jorge Tudela, Luis Vargas, Rocío Villanueva, Felipe Zegarra y especialmente con Marcial Blondet, quien hizo comentarios minuciosos de fondo y forma. Todos ellos, desde sus distintas miradas disciplinares, hicieron agudos alcances que nos han permitido mejorar, hasta donde hemos podido, nuestros argumentos. Obviamente, todas las debilidades del trabajo no se deben a ellos.

INTRODUCCIÓN

La inclusión social es, sin duda, una condición esencial para conseguir la expansión de las capacidades (*capabilities*) y desempeños (*functionings*) de las personas. Sin embargo, para que la inclusión sea posible se requiere de un contexto físico, económico e institucional que la facilite y que genere instituciones y mecanismos concretos de integración en la sociedad. La inclusión social es la aspiración de las personas a ser parte de una sociedad, en cambio la integración es el medio instrumental.

Toda persona necesita tener un lugar donde vivir y tener las facilidades para moverse e interactuar en el espacio, para lo cual el tener acceso a una vivienda, disponer de energía y otros servicios, y de vías de comunicación permite su integración física. En segundo lugar, el acceso a los mercados de bienes, servicios, trabajo o de crédito es la forma fenoménica de la integración económica de la sociedad capitalista: quien no pueda participar en los mercados estará fuera de la división social del trabajo y no podrá conseguir los satisfactores necesarios para su desarrollo humano. No obstante, el mercado no es el único y, en muchos casos, es incapaz de suministrar una serie de bienes y servicios, sobre todo cuando los mercados están poco desarrollados, tienen fallas, son incompletos o simplemente no existen, lo que hace que existan sectores excluidos de ellos. Si esto sucede, la acción colectiva o el Estado son los que suplantán, complementan o rempazan al mercado y completan la integración de las personas en la sociedad poniendo a disposición de ellas los bienes y servicios. Pero, sobre todo, permiten reconocer el derecho de pertenecer a una sociedad por el simple hecho de ser alguien nacido en un país o en algún lugar.

La inclusión social es a la vez un estado y un proceso en el que las personas tienen la oportunidad de ejercitar sus capacidades, logrando desempeños a partir de las titularidades (*entitlements*) alcanzadas, pero todo ello solo se puede lograr si las personas cuentan con los medios materiales, institucionales, culturales y personales en el lugar donde

viven, trabajan o hacen vida social. Por ello, es importante poder evaluar y estimar los medios de integración.

Los medios de integración, cualquiera que ellos sean, tienen la ventaja de constituir metas para las distintas políticas, acciones y agencia, tanto para los gobiernos en sus distintos niveles como para el sector privado, con y sin fines de lucro, y, obviamente, para las propias personas. Estos medios están definidos históricamente, en función del progreso técnico, institucional y social, y están en permanente evolución y, en consecuencia, en constante cambio, hecho que va llevando los estándares sociales hacia metas cada vez más amplias y complejas. Pero como son aspectos concretos, tienen un carácter práctico y operativo y permiten plantearse líneas de base y metas. Por ello se puede afirmar que la inclusión social también está históricamente determinada.

INCLUSIÓN, UN CONCEPTO ELUSIVO

La *inclusión* puede ser entendida de varias maneras: como ‘pertenencia’ a algún grupo social, la ‘inserción’ o incorporación, la ‘conexión’ con algo, tener ‘conciencia’ de grupo o ‘participar’ en un colectivo. Su significado es, entonces, múltiple y su interpretación, multidimensional; por ello es hasta cierto punto un significante sin significado.

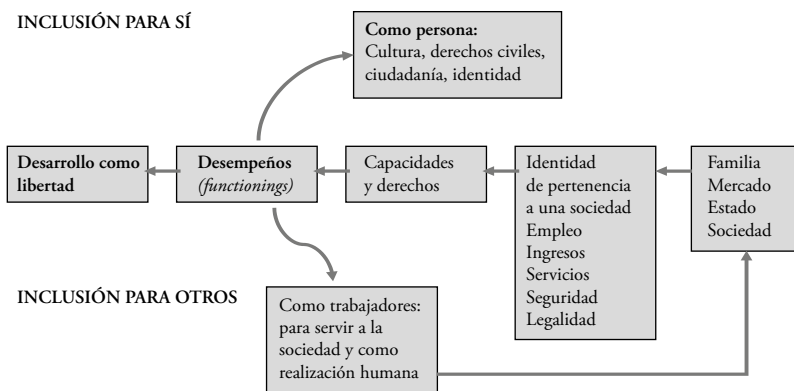
Desde la perspectiva del desarrollo humano podríamos definir la inclusión social como el conjunto de lazos sociales que permite a las personas aspirar y lograr la vida que valoran y que, al mismo tiempo, estas sean valoradas en su sociedad de pertenencia. La inclusión permite a una persona *ser* y *hacer*, dentro de las reglas de una sociedad y sus correspondientes referentes éticos.

La inclusión tiene dos caras, dentro de la perspectiva de desarrollo humano. Por un lado, hay un modo de ser o estar incluidos en función de otros o para otros, con fines colectivos. Por el otro, hay un modo de ser o estar incluidos *para sí*, es decir, el hacer de la inclusión un medio para desarrollarse individualmente, para tener y proyectar

una identidad personal reconocida por la sociedad. Estas son las dos caras indeliberables del proceso de inclusión social.

En la figura 1 tratamos de explicar el proceso de inclusión social y cómo este genera desarrollo humano y, secuencialmente, cómo este genera, a su vez, inclusión. Es decir, se genera un círculo virtuoso, si hay una secuencia que lleva al progreso, o un círculo vicioso que lleva a la exclusión social. Expliquemos.

Figura 1. La inclusión para el desarrollo humano: proceso multidimensional



Elaboración propia sobre la base de Gonzales de Olarte (2003 y 2009).

La vida de las personas es un proceso continuo de desempeños (*functionings*) variados y múltiples; en realidad, vivimos utilizando diariamente nuestras capacidades (*capabilities*) para lograr múltiples propósitos con distintos resultados de satisfacción. El uso de las capacidades se da, en la mayor parte, dentro de un contexto social, en el cual nos sentimos incluidos, al hacer que los desempeños sean útiles a otros, pero para satisfacción de nosotros mismos. Por ello, la principal forma de inclusión social es a través del trabajo, que permite poner las capacidades de uno al servicio de los otros a cambio de una compensación,

monetaria o no. Simultáneamente, el hecho de trabajar es una realización humana, cuyos resultados son útiles o valiosos a los demás y genera una satisfacción íntima de pertenecer a un colectivo social en el cual se está incluido a través del trabajo, pero al mismo tiempo, el ser reconocido por los demás.

Obviamente, la condición esencial es que el trabajo sea hecho de manera voluntaria y libre; cualquier forma de coacción o imposición del trabajo es contraria al desarrollo humano. Pero para que el trabajo pueda realizarse de manera sistemática y permanente, la sociedad tiene una organización a través de la cual los individuos se relacionan para diferentes fines.

En primer lugar, cada trabajador es miembro de una familia, que le da el entorno mínimo e íntimo para vivir, pero a su vez la familia tiene requerimientos materiales, que son suministrados por sus miembros en edad de trabajar. Hacer parte de una familia es casi una condición *sine qua non* para la inclusión social. Dentro de este contexto, el trabajo es funcional al mantenimiento de una familia.

En segundo lugar, el trabajador tiene que pasar por el mercado de trabajo para conseguir empleo, por el mercado de bienes y servicios para conseguir los medios materiales de subsistencia y por el mercado financiero para conseguir crédito; es decir, los mercados son los medios de integración económica. Asimismo, los mercados funcionan como medios de asignación de personas y cosas: una vez que alguien consigue trabajo ya está incluido en el sistema productivo, en consecuencia está comprendido en la división social del trabajo.

El tercer facilitador de la inclusión social es el Estado, que tiene distintas maneras de integrar a las personas, a través de los distintos mecanismos y servicios que presta. El primer paso a la inclusión en el Estado-nación es pertenecer formalmente a él, es decir, tener una identidad y una nacionalidad. Luego, al tener una serie de funciones redistributivas, el Estado permite que los habitantes de un país tengan el derecho a recibir bienes y servicios públicos, independientemente

de sus niveles de ingreso. Esta es una inclusión igualadora, que nace del principio de igualdad de las personas dentro de una democracia.

La capacidad de integrarse al aparato estatal se da por partida doble: por un lado, para participar en su funcionamiento es necesario financiarlo pagando impuestos, y esta es una forma de inclusión pasiva; por otro lado, se puede participar directamente en su conducción y funcionamiento en el gobierno o en su administración, y esta es una forma activa de inclusión. Pero la idea central es que el Estado debe ser un facilitador del desarrollo humano y un igualador de oportunidades; a través del cumplimiento de sus funciones debe mejorar las capacidades, desempeños y agencia de las personas, bajo los principios de participación, subsidiariedad, redistribución e igualdad de derechos.

Así pues, la organización social es el resultado del funcionamiento de las familias, de los mercados, del Estado y de las organizaciones sociales no mercantiles y no estatales que definen el lugar social de cada persona en relación al resto, permitiendo la vida cotidiana y el desarrollo humano. Una sociedad será incluyente si sus familias, mercados y Estado son capaces de integrar a sus miembros, y cuando estos fallen la misma sociedad debería poder crear mecanismos e instituciones —no mercantiles y no estatales— sobre la base de la agencia y la participación colectiva, masiva o por grupos. Es decir, los mecanismos de inclusión dependen de la voluntad de las sociedades y de las personas para tener una vida mejor.

La idea de promover el desarrollo humano pasa por generar los mejores medios de integración para que puedan servir para la inclusión efectiva de las personas en cada nivel social: familia, mercado, Estado y organizaciones sociales. Aspirar a una sociedad organizada para el desarrollo humano es aspirar al desarrollo material con inclusión social y con posibilidades de mayores innovaciones para hacer mejor lo que uno quiere ser y hacer.

Los requisitos para el desarrollo humano son múltiples, varios de ellos son fines en sí mismos y a menudo se presentan como derechos en

el sentido de titularidad (*entitlements*). Los principales son: el derecho a una identidad y un reconocimiento individual por la sociedad, el derecho a una ocupación, el derecho a un ingreso económico, el derecho a seguridad en la vida cotidiana, el derecho a la existencia de un marco legal que garantice los derechos de las personas y parte de los derechos humanos, el derecho a recibir bienes y servicios públicos (educación, salud, infraestructura básica, seguridad social mínima), el derecho a poseer o usufructuar un pedazo de espacio físico, el derecho a tener una cultura y lengua propias.

En consecuencia, la sociedad, la economía y el Estado deben estar organizados para suministrar los satisfactores para el desarrollo humano. Los *satisfactores* son todos aquellos bienes, servicios, normas, reconocimientos, que permiten que las personas satisfagan sus necesidades básicas y no básicas para vivir normalmente, para lograr sus metas personales y sociales.

Ahora bien, los países y regiones pobres no logran suministrar todos los satisfactores, tanto porque los mercados son incompletos o inexistentes, porque los Estados son pequeños e ineficientes, porque las familias no son suficientes para suministrarlos y porque la sociedad tampoco lo puede hacer. Así, es probable que en estas condiciones haya subdesarrollo humano es decir, una situación en la cual la organización no está preparada para promover las condiciones para el desarrollo en un determinado momento.

Y esto es así porque para que las personas tengan la vida que verdaderamente valoran, requieren tener ciertas capacidades (*capabilities*) y derechos (*entitlements*) previamente adquiridos. Solo a partir de esa base pueden lograr los desempeños (*functionings*) en los que son capaces y que la sociedad les solicita o que cada uno quiere. La esencia del desarrollo humano consiste en lograr aquellos desempeños que permiten a la persona una realización personal, dentro de un contexto social determinado, y que dicho desempeño sea valorado o respetado socialmente.

Obviamente, la inclusión para el desarrollo humano no se reduce a recibir bienes y servicios del Estado, pese a que estos pueden completar los satisfactores.

En relación con este punto, postulamos que existen dos tipos de desempeños: aquellos que tienen una consecuencia social y aquellos que tienen derivación personal. Los primeros son los que acabamos de mencionar, que tienen un resultado para los otros o que requieren el concurso de otros para llevarse a cabo. Los desempeños personales, en cambio, son aquellos que se realizan en provecho o en relación a la misma persona, en los que a menudo se requiere de la intervención de otros, pero que también pueden ser hechos de manera privada; en general tienen que ver con la religiosidad, el género, la raza, el derecho a ser ciudadano, etcétera; son aquellos que permiten a las personas individualizar su existencia y, en varios casos, confirmar su identidad a partir de múltiples factores y medios. Además, es probable que esta forma de afirmar la inclusión, por hechos o acciones personales, sea complementaria e indesligable de la inclusión «para otros o por otros».

No obstante, estos desempeños dependen de cómo está organizada la sociedad, pues este es un factor necesario para asegurar todo lo anterior. De este modo, no siempre es posible —ni a menudo deseable— tener referencias o información sobre qué desempeño tiene cada uno o qué capacidades tiene. Lo que sí es indispensable es que existan condiciones para lograr estos desempeños.

Por ello, en este artículo sostenemos que para estar incluido socialmente es necesario estar integrado a través de distintos medios, mecanismos e instituciones. La inclusión se basa sobre esta integración y, como ya he señalado, ella es el conjunto de lazos sociales que pueden establecer las personas, los cuales les permiten aspirar a una vida que valoran y, al mismo tiempo, ser valoradas en sí mismas. En suma, la inclusión permite a una persona ser y hacer dentro de las reglas establecidas en su propia sociedad.

INTEGRACIÓN COMO MEDIO PARA LA INCLUSIÓN HUMANA

La integración es el conjunto de medios instrumentales para la inclusión, y esta última es un estado de pertenencia social que requiere de distintos medios y canales que den las condiciones materiales e institucionales para realizarse. Por ende, creemos que los medios de integración son los vehículos para la inclusión social de las personas, de acuerdo con su propia valoración, por lo que hay distintas percepciones sobre «estar incluido» o «sentirse incluido».

Siguiendo este razonamiento, la integración sería un estado y un proceso de incorporación en la estructura social por diversos canales y, a su vez, con reglas determinadas para cada canal.

Asimismo, la integración es un estado que alcanzan, en cada momento, las personas, las familias y las comunidades, compuesto por una serie de factores espaciales, económicos, institucionales, políticos y culturales con características específicas, las cuales detallaremos más adelante. De igual manera, cada estado refleja un nivel de acumulación de los medios de integración que incide en la calidad de vida y en el desarrollo humano de las personas. Cuando se comparan estadísticamente países o regiones en general se comparan estados o «stocks» que sirven para la integración.

De otra parte, la integración es un proceso, porque cada uno de sus factores se utiliza específicamente a través de distintos mecanismos, protocolos, reglas y organizaciones, es decir sirve para lograr un fin. También evoluciona en el tiempo, ya sea por motivaciones que provienen de la propia interacción social, por ejemplo, la creación de nuevos asentamientos humanos requiere de nueva infraestructura sanitaria, o, de manera exógena, cuando el Estado propone metas por cumplirse en determinado plazo o cuando la acción colectiva lo hace.

Debido a todas estas características la integración podría fácilmente confundirse con la inclusión; de hecho, participar en un mercado de trabajo es estar integrado en el circuito económico, pero, al mismo tiempo, tener un trabajo permite a la persona una realización personal

que trasciende socialmente a través de los frutos de su trabajo, útiles para otras personas. La inclusión en el sentido nuestro es la expresión de pertenencia a una sociedad, a través de una integración multidimensional a partir de la cual las personas pueden desplegar sus capacidades, hacer valer sus derechos y participar activamente en su comunidad; es, pues, el soporte para generar un estado de inclusión social. Obviamente esta incluye o tiene como prerrequisito la integración, que es su base material, pero está más allá, puesto que *estar incluido* es formar parte de la sociedad con igualdad de derechos y con reconocimiento social horizontal. La inclusión incorpora ingredientes de equidad, de reconocimiento social, de respeto, de dignidad y de autoestima.

Básicamente podemos distinguir cinco medios de integración que requieren las personas para estar incluidas en su sociedad (local, regional y nacional): espacial, económica, estatal, política y cultural.

La integración espacial. Se refiere a dos cosas: a) tener un lugar en el mundo, es decir tener un espacio físico (casa, departamento, parques, infraestructura básica) en un determinado lugar, en el cual uno hace su vida cotidiana; b) tener la posibilidad de desplazarse en el espacio, con el menor número de dificultades y barreras, para participar en los mercados, viajar, hacer trámites públicos y privados, visitar parientes y amigos. La integración espacial requiere de una localización estable y de las mayores facilidades para moverse y comunicarse en el espacio.

La integración económica. Se da básicamente a través de la participación en los distintos mercados. Las personas participan activamente en el *mercado de bienes y servicios* comprando y vendiendo productos y servicios; en el *mercado de trabajo* ofreciendo su fuerza de trabajo (capacidades laborales) a las empresas, Estado, instituciones, las ONG, etcétera; en el *mercado de crédito* donde prestan o se prestan dinero. Su participación en los mercados los integra y, al hacerlo, permiten que se asigne la producción, la fuerza laboral y los fondos prestables. En otras palabras, permiten que la división social del trabajo funcione y evolucione de manera fluida. Todas las personas en edad de trabajar deben

participar de una u otra manera en los mercados para poder vivir, obtener ingresos y confirmar su existencia económica. Al mismo tiempo se hacen necesarios al resto; así, la integración económica es la base de la integración social en el capitalismo.

Ahora bien, la integración económica, a través de los mercados, tiene reglas de funcionamiento. La productividad tiene que ser suficientemente alta como para participar competitivamente en los mercados de bienes, la calificación del trabajador define dónde trabaja y cuánto puede ganar, las tasas de interés pueden definir quién se presta y quién no. Por estas razones, la integración económica es muy dinámica y se renueva permanentemente, sobre todo, definiendo quién y quién no se integra.

Sin embargo, no siempre el mercado provee todos los bienes y servicios necesarios para las personas, especialmente para aquellos sectores de bajas productividades, sin educación, sin tierras o sin capital. Es en estos casos, se hace necesaria la intervención estatal, de manera subsidiaria y redistributiva. Con ello no debe entenderse que el Estado solo suple o complementa a los mercados sino que, además, integra a las personas en otros aspectos.

La integración estatal. El Estado se presenta como un integrador social, por mandato social y constitucional, en la medida en que organiza a la sociedad, gobierna, suministra bienes y servicios, imparte justicia y asegura un territorio para su población. Para todo esto, obviamente, tiene que financiarse legítimamente a través de la tributación, razón por la cual los ciudadanos al pertenecer a un Estado-nación están obligados a contribuir con sus impuestos para que dicho ente pueda funcionar y cumplir con sus distintas funciones.

Las personas se integran al Estado de múltiples maneras, desde el registro de nacimiento, la identidad personal, al elegir y ser elegidos, al recibir bienes y servicios públicos, al pertenecer a diferentes instituciones estatales. Así pues, el Estado es el mayor integrador social y político, con reglas uniformes para todos los habitantes de un país, pues incluso

la actividad privada empresarial y no empresarial es regulada y, en algunos países, organizada por él.

Es función del Estado, además, establecer las reglas de organización social, económica y política de un país. Para ello, se dota de un conjunto de instituciones, es decir, de reglas y organizaciones que permiten el funcionamiento fluido y civilizado de un país. El cumplimiento de las normas, empezando por la Constitución y terminando en reglamentos particulares, y el seguimiento de procedimientos, a través de las distintas entidades que el Estado establece para cumplir sus funciones, permite la integración de las personas de manera institucionalizada.

La capacidad del Estado de imponer el Estado de Derecho y de cumplir con su misión y funciones hace que la integración social de las personas no solo sea una obligación establecida en la ley, sino que además sea un derecho que facilita la igualdad de oportunidades. Por tanto, un Estado fuerte es aquel que es capaz de hacer cumplir sus propias normas a todos los ciudadanos y que estos las acepten sabiendo que al hacerlo lo legitiman. Empero, para ello, los diferentes niveles de gobierno y los otros organismos estatales deben cumplir con sus funciones haciendo que los ciudadanos evalúen su satisfacción respecto del Estado y sus gobiernos. Esta es, pues, la base más importante de la integración institucional al Estado.

La integración política. Significa estar representado y participar en el Estado. En los Estados democráticos las personas tienen el derecho a participar en su propio gobierno, en la medida en que para ellos hay distintos modelos de organización estatal. En primer lugar, se organizan para participar en la vida pública, ya sea conformando partidos políticos o movimientos electorales, en los cuales se agrupan por afinidades ideológicas, intereses comunes y otras motivaciones, es decir, participan para ser representados por otros y pugnan por gobernar. En segundo lugar, participan activamente para elegir a sus gobernantes en los distintos niveles de gobierno. Por ello, las elecciones son actos de integración política de las personas. En tercer lugar, participan en la fiscalización

de sus gobernantes a través de distintos mecanismos de participación: cabildos abiertos, asambleas comunales, revocatorias.

La integración política, desde la perspectiva del desarrollo humano, es la forma de resolver el problema de la elección colectiva, partiendo de preferencias y opciones particulares para generar condiciones de gobernabilidad con oportunidades iguales para todos. De este modo, un buen sistema político permite una integración (participación y representación) democrática de las personas.

Si bien los factores de integración territorial, económica, estatal y política son fundamentales para dar las condiciones necesarias para la inclusión social, es *la integración cultural* la que completa los factores de integración destinado al desarrollo humano incluyente. La cultura, entendida como el modo de ser colectivo de una parte o de toda la sociedad, tiene componentes éticos, estéticos, que se traducen en tradiciones, reglas de comportamiento social consuetudinarias, manifestaciones artísticas, prácticas religiosas, y muchas otras formas más, que en su conjunto generan identidades sociales, a veces regionales, locales o nacionales. Cuando los países son muy heterogéneos la pluralidad cultural es uno de sus atributos. Por ello, es importante incorporar la tolerancia y el aprecio por «el otro» como el elemento que permite la integración cultural. La aceptación de «otros» con culturas distintas en pie de igualdad es un elemento fundamental para la integración y, sobre todo, para la inclusión social.

Lo importante es que las distintas facetas de la integración se dan de manera simultánea y, en algunos casos, coordinada, pues se trata de una integración multidimensional o multifacética que, dependiendo de su grado de complejidad y organización, permite generar oportunidades iguales o parecidas para todos. En consecuencia, *la integración múltiple* es, para el desarrollo humano, el medio para que la inclusión social sea una forma de ser y de valorar la pertenencia a una sociedad.

Es obvio que se podría dar más detalle sobre cada componente de la integración y pensamos que un estudio con mayor profundidad debería

llevar a establecer una teoría sociológica y económica sobre los factores que llevan a la inclusión social. Esta tarea queda pendiente. Por el momento, nos interesa aproximarnos empíricamente a los medios de integración, y para ello creemos necesario construir indicadores cualitativos y cuantitativos sobre la integración multidimensional para el desarrollo humano, pues estos constituyen una forma práctica de acercarse a los distintos problemas que confronta el desarrollo humano en su entorno. Además, consideramos que podrían ser muy útiles, tanto para que las personas tengan ideas concretas sobre los temas de los que se puede hacer agencia como para los gobernantes, los políticos, los distintos grupos sociales, para las regiones y localidades de un país y, obviamente, para las políticas públicas.

Un indicador compuesto de integración podría constituir una *proxy*, es decir, una medida aproximada de las condiciones que favorezca la inclusión social, sobre todo si se presentan sus componentes particulares y luego se los agrega. Este es, por tanto, el propósito práctico de este trabajo.

Es evidente que la disponibilidad de información es importante para la estimación de estos indicadores. Dado que la información en el Perú no es muy abundante, por el momento nos concentraremos en indicadores cuantitativos que muestran los niveles de integración. De este modo, dejaremos de lado los indicadores cualitativos, que también son muy importantes y necesarios, pero que requieren de una metodología especial.

HACIA UN ÍNDICE DE INTEGRACIÓN PARA LA INCLUSIÓN HUMANA (IIII)

La propuesta que viene a continuación sigue los esfuerzos de otros autores por elaborar mejores indicadores sobre las distintas facetas del desarrollo humano (Anand y otros, 2009; Alkire, 2007; Kuklys, 2005; Gaertner & Xu, 2006; Leßmann, 2009). En un trabajo anterior

(Gonzales de Olarte, 2009) ya habíamos avanzado empíricamente estimando un primer Índice de Integración para el Desarrollo Humano. Obviamente, lo que presentaremos ahora tiene un carácter exploratorio que nos interesaría desarrollar en el futuro.

El Índice de Integración para la Inclusión Humana (IIIH) es, como hemos señalado, multidimensional y trata de agregar en un solo índice los diferentes factores que facilitan la integración de las personas y familias a la sociedad. Para el caso peruano, dada la disponibilidad estadística, nos supeditaremos a incorporar las integraciones física, económica y estatal, con la siguiente fórmula:

$$\text{IIIH} = \text{Integración física (acceso vial, acceso a electricidad, acceso a teléfono)} + \text{Integración económica (participación en mercado de trabajo, participación en mercado de crédito)} + \text{Integración estatal (pago de impuestos, gasto público recibido)}$$

La integración física. Se mide a través de un índice compuesto que vamos a estimar para cada departamento. El acceso vial depende de la calidad y cantidad de vías de comunicación terrestre; en este caso tomamos las carreteras, representadas por el porcentaje de carreteras asfaltadas sobre el total de carreteras de cada departamento. El acceso a electricidad está medido por el porcentaje de viviendas con conexión eléctrica. El acceso a telefonía está medido por las conexiones fijas. La idea es que las personas puedan trasladarse desde su domicilio con facilidad, tener fuentes de energía para fines de consumo, productivos o informativos como tener radio, televisión o computadora para el acceso a internet, lo que se completa con la conexión telefónica. Son diversas maneras de disponer medios para la integración social de los miembros de la familia al mundo cercano y lejano.

La participación en los mercados de trabajo se mide por el porcentaje de la población económicamente activa que tiene un empleo asalariado, es decir, que tiene un empleador público o privado. Esta es, probablemente, la forma más importante de *la integración económica*,

pues no solo permite que una persona tenga un empleo y un ingreso, sino que forme parte de un centro de trabajo donde se integra a partir de sus capacidades y calificaciones con otros trabajadores o directamente con su empleador. Además, la existencia de mercados de trabajo significa la existencia de capitales pertenecientes a empresas, estado u otro tipo de empleadores capaces de contratar fuerza de trabajo; en consecuencia, denota la existencia de una organización social centrada en la producción.

En cambio, la participación en el mercado de crédito mide cuánta confianza le tiene el prestamista al prestatario, tanta que está dispuesto a correr un riesgo sobre la posibilidad de recuperar su dinero. La relación de las personas a través de préstamos asegura una integración duradera en el futuro. Se mide como el porcentaje de crédito colocado en relación con el producto bruto de un departamento o región y se lo conoce también como *grado de profundidad financiera*. Cuanto mayor sea este porcentaje, mayores serán las bases para fomentar el consumo o producción en el futuro. En nuestro trabajo utilizaremos el ratio de profundidad bancaria, pues solo contamos con información sobre las colocaciones del sistema bancario.

Para estar integrado en el Estado es necesario, en primer lugar, pagar impuestos para que este, en sus diferentes niveles de gobierno, pueda gastar e invertir para cumplir sus funciones a través de la provisión de bienes y servicios. Por ello, lo primero que medimos es el porcentaje de contribuyentes registrados en el sistema tributario² sobre la población económicamente activa. En segundo lugar, medimos la integración estatal por el porcentaje del gasto público sobre el PIB departamental. Hemos escogido estos indicadores agregados por razones de disponibilidad de información. Evidentemente se puede mejorar el indicador si se lo desagrega en los diferentes bienes y servicios que recibe la población.

² En el Perú, toda persona en edad de trabajo debe tener un registro único del contribuyente (RUC). El que tiene pequeños negocios puede optar por el registro unitario simplificado (RUS) y las instituciones deben tener un RUC.

Cierto es que la integración estatal es la incorporación de toda la población, basada en principios de universalidad, equidad e inclusión. Por tanto, es importante el tamaño del Estado *vis-à-vis* el tamaño de la economía privada, que es el primer requisito para igualar la integración de las personas, sobre todo en aquellas regiones y departamentos en las que el gobierno recauda poco.

Todos estos indicadores existen a escala departamental; por consiguiente nuestro análisis será desagregado para los 24 departamentos del Perú. El departamental es un nivel intermedio de desagregación que nos permite avanzar en la exploración de las condiciones para la inclusión social, pero debemos señalar que tiene dos limitaciones importantes.

La primera es que existen grandes diferencias en las condiciones de integración en las ciudades en relación con el campo. Los niveles de pobreza y de condiciones materiales en la sierra rural y selva rural son más altos que en el ámbito urbano (Iguíñiz, 2001; Figueroa, 2001 y Gonzales de Olarte, 2003). Si se pudiera discriminar en cada departamento entre el ámbito urbano y rural se tendría una mejor idea de las condiciones de integración.

La segunda es que sería deseable tener una mayor desagregación territorial, por ejemplo en las 195 provincias o mejor aún en los 1747 distritos, pues se podría precisar de mejor manera las carencias de las personas y familias para su integración, lo que ayudaría no solo a las políticas públicas sino también a la acción colectiva y, cuando no, a la responsabilidad social empresarial. Desafortunadamente, varios de los indicadores no están a la mano.

Los distintos indicadores se presentan como porcentajes con el fin de poderlos agregar; todos tienen la misma ponderación, asumiendo, en una primera fase de investigación, una igualdad de importancia en ellos³. Es obvio que cuando sumamos los aspectos físicos, la vialidad

³ Intuitivamente, la participación en los mercados de trabajo y la recepción de bienes y servicios del Estado deberían tener una ponderación mayor. Pero es importante encontrar el algoritmo necesario para sugerir ponderaciones.

es un bien público que está disponible para cualquiera; en cambio, la electricidad y la conexión telefónica son por vivienda, es decir, son medidas familiares. Los indicadores de integración económica se refieren a porcentajes de personas en el caso de la integración en el mercado de trabajo, en cambio la profundidad financiera se mide en valores relativos. Igualmente, la integración estatal es una mezcla de porcentaje de contribuyentes (personas) y de valores relativos. En consecuencia, son multidimensionales y al mismo tiempo heterogéneos. El mezclar estos indicadores se justifica en la medida en que cuanto más se acerquen al 100% las condiciones de integración deben permitir una mayor inclusión, pese a que estos indicadores son cualitativamente distintos. Es cierto que hay el riesgo de que se den compensaciones de un indicador con otro; sin embargo, como se verá, cada indicador tiene varianzas pequeñas, lo que no afectaría drásticamente el resultado final.

La ventaja adicional de este tipo de índice es que cada indicador tiene una utilidad en sí mismo y puede constituir una línea de base para las políticas públicas, para las decisiones empresariales, etcétera, en el tema específico. Adicionalmente, permite establecer *rankings* de integración; sin embargo, cada índice tiene una composición determinada de los indicadores y se debe leer como un índice multidimensional. En otros términos, el conjunto de sus componentes son en sí mismos indicadores de los avances o carencias de los medios de integración. El índice agregado es una medida global que puede ser igual de un departamento a otro, pero no tener los mismos componentes individuales.

Un primer intento de estimación se hizo para el año 2000 (PNUD, 2006; Gonzales de Olarte, 2009), con un Índice de Integración para el Desarrollo Humano con indicadores de integración física y económica (ver cuadro 1).

Cuadro 1. Perú: integración y desarrollo humano (2000)

	Integración económica			Integración física				IDH	IIIH
	% PEA asalariada	Colocaciones como % del PIB	Índice	% camino asfaltado	% viviendas con electricidad	% viviendas con teléfonos fijos	Índice		
Total	37,2	19,6	28,4	13,0	74,9	25,6	37,9	0,620	33,1
Huancavelica	14,1	0,0	7,1	5,7	50,5	1,6	19,3	0,460	13,2
Cajamarca	21,5	0,9	11,2	8,5	32,8	4,5	15,3	0,495	13,2
Huánuco	17,2	1,6	9,4	9,8	36,9	5,3	17,3	0,494	13,4
Puno	21,7	1,9	11,8	11,9	49,0	5,7	22,2	0,512	17,0
Apurímac	20,5	0,6	10,6	5,3	61,0	4,2	23,5	0,457	17,0
Ayacucho	21,6	1,0	11,3	4,2	66,3	7,4	25,9	0,488	18,6
Loreto	30,5	4,0	17,2	2,1	48,3	9,8	20,1	0,563	18,6
Amazonas	31,0	0,6	15,8	8,7	54,0	3,6	22,1	0,515	19,0
Pasco	31,1	0,7	15,9	4,2	59,4	4,8	22,8	0,575	19,4
Cusco	21,6	3,4	12,5	8,4	64,1	12,1	28,2	0,537	20,3
San Martín	32,8	4,0	18,4	10,3	49,7	7,6	22,5	0,553	20,5
Madre de Dios	37,4	0,3	18,8	0,7	62,4	10,2	24,5	0,621	21,6
Áncash	30,1	7,4	18,7	12,3	61,8	14,5	29,5	0,577	24,1
Ucayali	36,1	4,7	20,4	11,6	63,0	10,6	28,4	0,565	24,4
Piura	31,8	7,6	19,7	19,5	61,6	10,9	30,7	0,551	25,2
Junín	34,3	3,2	18,8	9,1	84,3	12,8	35,4	0,578	27,1
La Libertad	34,0	7,4	20,7	11,7	73,4	22,2	35,8	0,613	28,2
Tumbes	37,5	1,9	19,7	27,1	85,9	13,8	42,2	0,620	31,0
Moquegua	40,5	2,9	21,7	18,3	85,8	21,9	42,0	0,666	31,8
Tacna	41,3	3,8	22,6	18,5	97,2	26,0	47,2	0,681	34,9
Arequipa	44,6	10,1	27,3	16,6	94,5	29,8	47,0	0,635	37,2
Lambayeque	45,8	8,0	26,9	40,3	85,7	17,2	47,7	0,625	37,3
Ica	49,5	8,6	29,1	37,4	83,3	21,6	47,4	0,667	38,2
Lima y Callao	51,9	34,2	43,0	24,3	98,2	53,8	58,8	0,744	50,9

Fuente: PNUD (2005, p. 71).

Luego hicimos el mismo ejercicio para el año 2007 e incluimos la integración estatal (ver cuadro 2).

Cuadro 2. Perú: integración y desarrollo humano (2007)

	Integración económica			Integración física				Integración estatal			IDH	IIH
	% PEA asalariada	Colocaciones como % del PIB	Índice	% camino asfaltado	% viviendas con electricidad	% viviendas con teléfonos fijos	Índice	% de contribuyentes	% gasto de gobierno en el PIB	Índice		
Total	43,0	51,8	47,4	15,9	74,1	27,7	39,2	14,2	6,6	10,4	0,623	32,3
Huancavelica	25,0	2,14	13,6	5,3	55,9	2,9	21,4	3,63	11,6	7,6	0,539	14,2
Cajamarca	30,3	10,1	20,2	9,5	40,2	7,1	18,9	5,22	8,9	7,1	0,563	15,4
Amazonas	28,8	7,1	18,0	15,1	48,5	5,0	22,9	5,10	12,4	8,7	0,574	16,5
Huánuco	28,3	13,3	20,8	9,0	43,1	7,3	19,8	6,07	12,8	9,4	0,566	16,7
Ayacucho	30,4	10,1	20,2	9,2	51,2	7,3	22,5	6,29	16,5	11,4	0,562	18,1
Pasco	38,5	4,2	21,3	7,1	69,0	6,6	27,6	6,64	5,3	6,0	0,589	18,3
Cusco	29,2	12,1	20,7	11,3	64,4	2,9	26,2	14,01	8,3	11,1	0,580	19,3
Puno	21,3	29,6	25,4	19,4	57,5	4,6	27,2	6,04	11,0	8,5	0,561	20,4
Loreto	31,3	10,9	21,1	18,9	61,3	19,9	33,3	7,42	10,9	9,2	0,589	21,2
San Martín	29,0	20,7	24,8	20,0	59,0	11,6	30,2	6,66	11,5	9,1	0,590	21,4
Apurímac	34,1	11,3	22,7	9,4	56,6	20,1	28,7	6,44	22,7	14,6	0,561	22,0
Junín	36,1	15,0	25,6	11,6	73,4	16,9	33,9	9,25	6,8	8,0	0,600	22,5
Ucayali	36,7	16,6	26,7	10,8	64,6	18,4	31,3	11,66	9,2	10,5	0,602	22,8
Piura	39,2	15,7	27,4	20,3	66,4	20,5	35,7	7,99	6,1	7,0	0,598	23,4
Áncash	41,8	9	25,4	19,2	73,2	20,1	37,5	8,60	6,1	7,3	0,600	23,4
La Libertad	45,7	20,0	32,8	13,8	71,9	16,9	34,2	8,83	4,9	6,9	0,621	24,6
Madre de Dios	47,1	16,9	32,0	18,3	68,3	10,3	32,3	13,68	8,6	11,1	0,630	25,1
Moquegua	42,9	5,9	24,4	22,7	80,3	17,7	40,2	19,45	4,8	12,1	0,653	25,6
Tacna	37,3	14,0	25,7	26,1	81,6	19,1	42,2	23,37	6,8	15,1	0,647	27,7
Tumbes	39,6	21,7	30,6	20,5	81,1	17,9	39,9	11,29	13,8	12,6	0,649	27,7
Ica	55,9	14,5	35,2	25,9	76,2	23,6	41,9	11,77	5,5	8,6	0,653	28,6
Arequipa	47,6	16,1	31,8	23,2	84,2	28,6	45,3	17,76	3,9	10,9	0,648	29,3
Lambayeque	46,7	24,2	35,5	33,7	76,1	28,2	46,0	10,05	6,4	8,2	0,618	29,9
Lima y Callao	52,7	79,6	66,2	24,9	93,0	49,7	55,9	23,99	5,8	14,9	0,679	45,6

Elaboración propia sobre la base de fuentes del BCRP, Sunat e INEI (Censo 2007).

Los dos cuadros (1 y 2) señalan características parecidas, es decir, no ha habido grandes cambios entre 2000 y 2007. El *ranking* del IIIH ha tenido algunas variaciones. Los departamentos con menor integración son Huancavelica, Huánuco y Cajamarca en ambos años. Lima-Callao están siempre a la cabeza, seguidos de Ica, Lambayeque y Arequipa, que están entre los cinco primeros. Han mejorado su posición en el ranking IIIH los departamentos de Puno, Apurímac, Loreto y Madre de Dios, y han empeorado Amazonas, Junín y Cusco. El resto se ha mantenido en su lugar o muy cerca.

- En el Perú existe una dispersión importante del IIIH, pues entre el departamento con menor integración (Huancavelica) y los de mayor integración (Lima-Callao) hay una diferencia de 1 a 3, mucho mayor que la dispersión del índice de desarrollo humano. Los huancavelicanos están mucho menos integrados que los limeños. Esta es una forma distinta de ver el problema de la distribución, tomando en cuenta un indicador multidimensional, en lugar de solo el ingreso personal o el PBI per cápita, como a menudo hacen las agencias oficiales. Las oportunidades para el desarrollo humano son bastante desiguales y como consecuencia las posibilidades de inclusión social también.
- El índice de integración física ha avanzado más lentamente que el índice de integración económica, entre los años 2000 y 2007, probablemente debido al mayor crecimiento económico relativo del periodo y a la menor velocidad de inversión pública en infraestructura. Sin embargo, se habría dado una disminución de la desigualdad, pues el índice de integración física pasó de 1 a 3 en el año 2000 y de 1 a 2,5 en el año 2007. Este es, sin duda, un avance importante, pues la movilidad social debe mejorar en sus distintas manifestaciones.

- La integración económica avanzó en términos absolutos, pero también relativamente, pues entre el departamento con menor índice integración económica (Huancavelica) y los de mayor (Lima-Callao) había una diferencia de 1 a 6, en el año 2000, que se ha reducido de 1 a 5, en el año 2007. Pese al avance, este resultado confirma que el mayor problema de la integración está en la esfera económica. Primordialmente, los mercados de trabajo son débiles, sobre todo en provincias y en el ámbito rural. Obsérvese que mientras en Lima-Callao la tasa de asalariamiento era de 52,7%⁴, en Puno era de solamente 21,3%. Este es el índice particular más importante y muestra en general una baja integración laboral en casi todos los departamentos, salvo Lima-Callao e Ica ningún otro llega al 50%.
- En la integración económica el mercado de crédito es el que tiene mayor desigualdad entre departamentos, pese al progreso financiero nacional, este ha sido mucho más acelerado en Lima-Callao y los departamentos más urbanos, mientras que los más rurales han avanzado relativamente menos. La profundidad bancaria, si bien ha avanzado, aún sigue siendo baja; nótese que dos departamentos (Huancavelica y Pasco) están por debajo del 5%, mientras que Lima-Callao bordean el 80%. Esto sugiere que las bases económicas y la penetración financiera son aún muy endeblen en varios departamentos, que todavía no permiten la ampliación de la cobertura de crédito.
- El índice de integración estatal oscila entre el 1 y el 2,5 para el año 2007. Este índice, por su definición, no tiende al máximo del 100%, pero indica que la presencia del Estado peruano no es muy alta, si desagregamos los indicadores. La tasa de contribuyentes registrados, que oscila entre 4% (Huancavelica) y

⁴ Este porcentaje está por debajo de la media de los países de la región, aún más la tasa de asalariamiento promedio del Perú de 43%.

24% (Lima-Callao), muestra un país con altas tasas de informalidad y con muy bajos ingresos que no permiten calificar a las personas como contribuyentes⁵. Sin embargo, por el lado del gasto, siendo muy bajo en relación al PIB de cada departamento, se observa un esfuerzo redistributivo, pues los departamentos con menores índices de desarrollo humano reciben del Estado un gasto que está por encima del promedio nacional y por encima de los departamentos considerados «ricos» (Lima-Callao, Arequipa, Lambayeque e Ica). Es evidente, que el Estado no tiene el tamaño ni la calidad suficiente para promover la inclusión de manera más redistributiva. Nos parece que con estos atributos —poca formalización tributaria y bajo nivel de gasto público— su capacidad de integración es limitada; sin embargo, es casi el único igualador de oportunidades.

Si correlacionamos los distintos índices con el de desarrollo humano en una matriz, podemos comenzar a verificar nuestra hipótesis sobre la relación entre integración y desarrollo humano.

En el cuadro 3 observamos que: a) el IIIH está, en primer lugar, influenciado por la integración económica, luego, por la integración física y, en bastante menor medida, por la integración estatal. b) El IDH está correlacionado con el IIIH, lo que confirma en primera instancia nuestra hipótesis, sobre todo porque los R² tienen un comportamiento parecido en los 2 años de análisis. c) El índice de integración estatal tiene R² más bajos tanto con el índice de integración económica como física, lo que hace pensar que el papel del Estado en los distintos departamentos no tiene una tendencia clara de complementación o de suplantación de los otros factores para una integración social mayor.

⁵ Es obvio que los porcentajes consignados de contribuyentes no significan que estos sean los únicos que pagan impuestos. En realidad la mayor parte de peruanos, sino la totalidad, pagan impuestos indirectos o al consumo que no requieren de registro de contribuyente. Esto es así debido a que casi el 60% de los impuestos son al consumo.

Incluso este índice tiene un bajo R2 con el IDH, lo que confirma que el aparato estatal contribuye relativamente menos a generar condiciones de integración para la inclusión social.

Cuadro 3. Correlaciones (índices, IDH, IIIH)

2000	Integración económica	Integración física	IDH	IIIH	
Integración económica	1				
Integración física	0,872***	1			
IDH	0,900***	0,876***	1		
IIIH	0,953***	0,979***	0,914***	1	
2007	Integración económica	Integración física	Integración estatal	IDH	IIIH
Integración económica	1				
Integración física	0,789***	1			
Integración estatal	0,356*	0,395*	1		
IDH	0,726***	0,897***	0,427**	1	
IIIH	0,944***	0,934***	0,501**	0,857***	1

Nota: *significativo al 10%, **significativo al 5%, ***significativo al 1%

Elaboración propia sobre la base de Gonzales de Olarte (2003 y 2009).

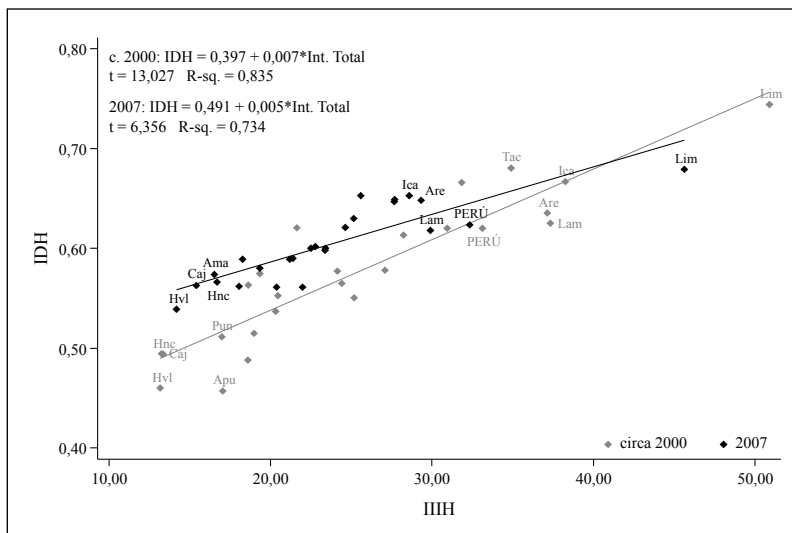
Para verificar de una manera más precisa la hipótesis hemos efectuado algunas regresiones por mínimos cuadrados ordinarios entre el IDH y el IIIH (ver figura 2). Observamos que hay una correlación positiva entre ambos índices, aunque en 2000 era un poco mayor, probablemente por las mismas razones anteriores. Sin embargo, la pendiente de la curva, siendo positiva, como señala la hipótesis, no es lo alta que debería ser como para que los medios de integración generen mayor desarrollo humano. Es más, del año 2000 al año 2007 la pendiente ha disminuido ligeramente.

Estos resultados confirman la hipótesis; no obstante, la dispersión de ambos índices señala un problema de desigualdad muy marcada

entre departamentos, además de las desigualdades entre los índices económico, físico y estatal, ya señalados. Este resultado sugiere que se necesita de grandes esfuerzos para ir hacia la igualación de oportunidades, a través del desarrollo de los factores de integración.

Por otro lado, buena parte de los departamentos están agrupados en la parte baja de la función, mientras que Lima-Callao están alejados del resto, lo que suscita una visión adicional del centralismo, basada en los factores de integración para el desarrollo humano. Finalmente, si bien la pendiente es positiva, su coeficiente, siendo bajo, sugiere que en el futuro el desafío es que los factores de integración necesitan una mayor velocidad de crecimiento con el fin de generar mejores oportunidades para la inclusión. Queda por estudiar las tendencias hacia la convergencia del IIIH.

Figura 2. Desarrollo humano e integración para el desarrollo humano



Elaboración propia sobre la base de Gonzales de Olarte (2003 y 2009).

CONCLUSIONES

La inclusión social tiene múltiples definiciones. Para nosotros es el conjunto de lazos sociales el que permite a las personas aspirar y vivir una vida que valoran y que, al mismo tiempo, son valorados dentro de su comunidad local, regional o nacional. La inclusión social es formar parte de un entorno que permite el ejercicio de las capacidades y derechos de las personas y la posibilidad de tener desempeños, dentro de las reglas establecidas en su propia sociedad. La inclusión social es un fin en sí mismo, pero no puede darse sin un conjunto de medios de integración física, económica, social, política y cultural, es decir, es una integración multidimensional.

Por ello, distinguimos entre *integración e inclusión*. La primera es el conjunto de medios que permite a las personas llevar a cabo su vida cotidiana, por consiguiente, los factores de integración son medios instrumentales. La inclusión social es el fin de la integración, pues las personas logran ser y hacer de acuerdo a sus propias valoraciones estableciendo relaciones o lazos sociales que les dan una vida plenamente social. Estos últimos son puntos clave, puesto que en la perspectiva del desarrollo humano el uso de las capacidades y los derechos se basan en la decisión y elección de cada persona y esto hace que, aun teniendo factores de integración iguales, los resultados sobre la inclusión social y el desarrollo humano sean diferentes para cada persona.

Hemos también analizado la necesidad de distinguir entre *estado y proceso* de inclusión, diferenciación que es muy útil no solo desde el punto de vista académico, sino, sobre todo, desde el práctico. Un estado de inclusión es el punto al cual ha llegado el proceso de inclusión en función de la utilización de medios de integración en un determinado momento; asimismo, es evaluable. De otra parte, hablamos de un proceso de inclusión porque esta depende del ciclo de vida de las personas, el cual hace evolucionar las aspiraciones y necesidades, y porque la sociedad misma evoluciona, haciendo variar el contexto para la inclusión.

Es obvio, que la inclusión social no se puede medir de manera directa, pero sí se pueden medir los medios de integración. Es probable que cada persona tenga una idea de cuán incluida está en su sociedad y dicha percepción ha de variar de persona a persona. Pero no es posible medir la inclusión social de toda una comunidad debido a la variabilidad de los aspectos cualitativos y a menudo subjetivos. No obstante sí se puede tener una aproximación medianamente aceptable a los medios de integración. Nuestra tesis sobre este tema es que las probabilidades de alcanzar una inclusión social adecuada son altamente dependientes de los medios de integración.

Para tal fin hemos distinguido cinco tipos de integración⁶ que las personas requerirían para lograr su inclusión social: espacial, económica, estatal, política y cultural, las cuales se manifiestan a escala local, regional y nacional, y, en consecuencia, pueden ser suministrados por distintos agentes (empresas, Estado, asociaciones, comunidades, ONG). Evidentemente las distintas formas de la integración se dan de manera simultánea y, en algunos casos, coordinada, por ello, es multidimensional. Cuanto más desarrollada y organizada sea una sociedad los factores de integración serán más completos y coordinados.

En la parte empírica hemos hecho un estudio exploratorio tan solo con tres de los factores de integración: físico, económico y estatal, fundamentalmente por la falta de información, por lo que nuestros resultados pueden mejorarse. Hemos definido los 24 departamentos del Perú como los espacios territoriales de integración y hemos conseguido datos para los años 2000 y 2007. Seguidamente, hemos encontrado que, en efecto, hay una alta correlación entre el Índice de Integración para la Inclusión Humana (IIIH) y el Índice de Desarrollo Humano (IDH) para ambos años. En otras palabras, los medios que permiten

⁶ Como hemos señalado en el análisis, se puede establecer una lista más detallada de los medios de integración en cada caso y, en consecuencia, tener un índice multidimensional mucho más rico y, por tanto, muy útil para la acción privada y las políticas públicas.

la integración física, económica y estatal son favorables al desarrollo humano y, muy probablemente, a la inclusión social.

Por otro lado, hemos encontrado que la integración económica —participación en el mercado laboral y en el de crédito— es la que contribuye relativamente más a la inclusión, seguida de la integración física —carreteras asfaltadas, conexión eléctrica y conexión telefónica fija— y que bastante más atrás está la integración estatal, con los criterios seleccionados.

Huancavelica, Cajamarca, Huánuco y Amazonas son los departamentos que tienen menores IIIH y, consecuentemente menor IDH; en cambio, Lima-Callao son los que tienen los mayores IDH e IIIH. Los otros departamentos están más bien agrupados hacia abajo, lo que confirma que estaríamos frente a una centralización de la inclusión social, es decir, que las probabilidades de estar mejor incluido son más altas en Lima-Callao o en otras ciudades grandes y costeñas.

Un asunto que se desprende del análisis empírico es que los distintos indicadores seleccionados muestran el estado en que se encuentra cada departamento y que, en conjunto, pueden servir de base para proponer metas de integración con el objetivo de mejorar la inclusión social. Es más, es posible generar información en los ámbitos provincial y distrital, lo que permitiría precisar la información departamental, que, como señalamos, oculta las diferencias entre el ámbito urbano y rural, entre los tamaños de ciudades. Esta tarea es muy importante sobre todo para mejorar la presencia y acción del Estado, que, como hemos visto, requiere de mejoras.

Finalmente, hay dos temas teórico-metodológicos que surgen del trabajo y que requieren de una tarea futura. Primero, la posibilidad de mejorar la calidad de los índices, aumentando el número de indicadores sobre integración y, sobre todo, la necesidad de una teoría adecuada a los factores de integración y sus correlaciones. Segundo, como se trata de un índice multidimensional, se plantea el problema de los pesos que debería tener cada uno de los factores de integración. Nuestra asunción

de pesos iguales es obviamente un reconocimiento de nuestra ignorancia sobre cuáles de estos factores promueven más intensamente el desarrollo humano y la inclusión social. Aquí también se necesita mayor reflexión teórica y empírica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alkire, Sabine (2007). Measuring Freedoms alongside Well-Being. En Ian Gough y James Allister McGregor (eds.), *Well-Being in Development Countries. New Approaches and Research Strategies* (pp. 93-108). Cambridge: Cambridge University Press.
- Anand, Paul y otros (2009). The Development of Capability Indicators. *Journal of Human Development and Capabilities*, 10(1), 125-152.
- Figuroa, Adolfo (2001). Social Exclusion as a Distribution Theory. En Estanislao Gacitúa, Carlos Sojo y Shelton H. Davis (eds.), *Social Exclusion and Poverty Reduction in Latin America and the Caribbean* (pp. 23-48). Washington DC: Banco Mundial.
- Gaertner, Wulf & Yongsheng Xu (2006). Capability Sets as the Basis of a New Measure of Human Development. *Journal of Human Development and Capabilities*, 7(3), 311-321.
- Gonzales de Olarte, Efraín (2003). *Descentralización para el desarrollo humano en el Perú*. Lima: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Gonzales de Olarte, Efraín (2009). ¿Es posible medir el desarrollo humano? En Patricia Ruiz Bravo, Pepi Patrón y Pablo Quintanilla (comps.), *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (pp. 239-269). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Iguíñiz Echeverría, Javier M. (2001). La pobreza es multidimensional: un ensayo de clasificación. *Economía*, XXIV(47), 91-126.
- Kuklys, Wiebke (2005). *Amartya Sen's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications*. Berlín: Springer.

- Leßmann, Ortrud (2009). Conditions of Life, Functionings and Capability: Similarities, Differences and Complementary Features. *Journal of Human Development and Capabilities*, 10(2), 279-298.
- PNUD (2005). *Informe sobre desarrollo humano, Perú, 2005*. Lima: PNUD.
- PNUD (2006). *Informe sobre desarrollo humano, Perú 2006. Hacia una descentralización con ciudadanía*. Lima: PNUD.
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

EL PODER COMO ACCIÓN CONCERTADA EN ESPACIOS PÚBLICOS INCLUSIVOS. UNA DISCUSIÓN CON AMARTYA SEN

Pepi Patrón

Este texto se propone contrastar y complementar el enfoque de las capacidades con algunas nociones de poder vinculadas al ejercicio de la razón práctica y deliberativa en espacios públicos inclusivos. Se establece un diálogo con las concepciones de poder propuestas por Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Luego se examinan las demandas teóricas que el enfoque de Sen plantea en relación con el papel del debate público y del uso público de la razón en el desarrollo y fortalecimiento de los regímenes democráticos. Se cuestiona la «noción» de poder que este autor desarrolla en *La idea de la justicia* (2010). Finalmente, planteamos algunas preguntas que nos permiten indicar cierta «parcialidad» en la aproximación de Sen al fenómeno del poder. Dicho brevemente, es nuestra intención mostrar que su énfasis en la dimensión deliberativa y participativa de la democracia se pierde en la noción de poder que desarrolla en el libro mencionado.

INTRODUCCIÓN

El tema del poder está presente desde hace muchos siglos en la filosofía política y en la ética. En nuestros días, como resulta obvio, sigue muy presente en los debates teóricos. Son muy ricas y sugerentes algunas concepciones del poder que lo vinculan con la capacidad humana de deliberar, de ejercer la razón práctica en espacios públicos inclusivos que permiten los acuerdos y consensos entre los agentes y el examen crítico de la vida que se considera valiosa vivir. El poder, así, se concibe no como dominación, control o violencia, sino como capacidad de acción concertada de los ciudadanos y ciudadanas —Hannah Arendt— o como poder comunicativo que se genera tanto en las instituciones del Estado cuanto en las redes de la sociedad civil —Jürgen Habermas—.

En el enfoque de las capacidades, propuesto y desarrollado con diversos matices por Amartya Sen y Martha Nussbaum, la importancia de la razón práctica también resulta fundamental. Así, Nussbaum la señala como parte de la lista de las diez capacidades humanas centrales e incluso la considera como una de las que desempeñan un papel «arquitectónico» (junto con la filiación) en el conjunto; y Sen insiste de manera permanente en la importancia de la deliberación y los debates públicos en la configuración de los valores de una sociedad y del ejercicio efectivo de la libertad y la agencia.

Sin embargo, en el trabajo de Sen no parece haber una concepción particular de poder o de relaciones de poder vinculada al ejercicio de la razón práctica o comunicativa en espacios deliberativos. Más aún, se discutirá en este texto las razones por las que, eventualmente, el enfoque de las capacidades requiere de una concepción de poder vinculada a sus propios supuestos teóricos y a la propuesta de sociedad y de democracia que plantea. Consideramos que el poder es uno de los temas que necesitan ser discutidos y desarrollados tanto para plantear

sus límites cuanto para enriquecer la perspectiva del enfoque de las capacidades¹.

Con el propósito de contrastar y complementar el enfoque de las capacidades con ciertas nociones de poder vinculadas al ejercicio de la razón práctica y deliberativa en espacios públicos inclusivos, nos proponemos, en primer lugar, establecer un diálogo con las concepciones de poder propuestas por Arendt y Habermas, autores que viniendo de tradiciones filosóficas distintas coinciden en aspectos importantes. En un segundo momento, examinaremos las demandas teóricas que el enfoque de Sen plantea en relación con el papel del debate público y del uso público de la razón en el desarrollo y fortalecimiento de los regímenes democráticos. El concepto de democracia que Sen defiende en *Desarrollo y libertad*² (2000) pone un énfasis en la dimensión participativa de la democracia, la misma que está claramente vinculada con el ejercicio de la razón práctica. En la tercera parte, cuestionaremos la «noción» de poder que este autor desarrolla en *La idea de la justicia* (2010), preguntándonos si podemos encontrar alguna relación con los supuestos teóricos examinados en la segunda parte. Este último trabajo de Sen desarrolla una idea de poder ligada a las asimetrías y a las obligaciones personales y no a una relación simétrica entre ciudadanos y ciudadanas que, en la perspectiva de Arendt o Habermas, o de otros autores y autoras contemporáneas, se relacionan de manera deliberativa en espacios públicos inclusivos e incluyentes. En la última parte, y a modo de una consideración final, planteamos algunas preguntas que nos permiten indicar cierta «parcialidad» en la aproximación de Sen al fenómeno del poder.

¹ En discusiones recientes desde este enfoque, y a propósito de la relación entre agencia y empoderamiento, se menciona una idea de poder que contiene cuatro categorizaciones: «*power over (ability to resist manipulation), power to (creating new possibilities), power with (acting in a group) and power from within (enhancing self-respect and self-acceptance)*». La complejidad del tema resulta clara (Rowlands, 1997, citado por Ibrahim & Alkire, 2007, p. 11).

² Como sabemos, este libro debería llamarse *Desarrollo como libertad*, que es la idea clave del libro.

Dicho brevemente, es nuestra intención mostrar que su énfasis en la dimensión deliberativa y participativa de la democracia se pierde en la noción de poder que desarrolla en *La idea de la justicia*.

EL PODER COMO CAPACIDAD Y DELIBERACIÓN PÚBLICA

Podemos comenzar con un interesante contraste. Arendt define en general el poder como una capacidad que depende siempre de un grupo, nunca de la propiedad de un individuo (1973, p. 146); Sen define las capacidades como libertad y también como una forma de poder, «la capacidad es también un poder» (2010, p. 300). Capacidad y poder resultan, así, por distintas razones en ambos autores, conceptos que se interconectan y que guardan una relación importante entre sí.

Pese a que Arendt no figura entre las autoras citadas por Sen, creo que es una de las grandes inspiradoras de la concepción republicana con la cual el autor dialoga en la obra referida. En unas de sus distinciones más polémicas, que se enfrenta a casi toda la tradición de la filosofía y las ciencias políticas occidentales, la autora define el poder no solo como capacidad de dominación o de coerción de unos individuos o grupo respecto de otros, sino como «capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente» (1973, p. 146). Resulta crucial hacer una distinción entre violencia, fuerza (*Gewalt*) y poder (*Macht*). Conocida su obra por la importancia (casi urgencia) que le concede al actuar político de los ciudadanos y ciudadanas en la vida de las comunidades, es al mismo tiempo la pensadora que quiere poner de manifiesto la fragilidad de los espacios de la acción política y de la propia acción común, tan susceptibles de ser anulados en regímenes totalitarios, como aquellos del siglo XX que ella presencié (y padeció).

Por ello mismo propone distinciones conceptuales que nos ayudan a enfrentar la fragilidad del actuar político humano y de la propia democracia. Su concepción del poder apunta a subrayar su carácter potencial,

de capacidad que necesita ser actualizada para existir efectivamente. El poder no se posee o se guarda como los instrumentos de la violencia.

Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que esta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, *el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan* (1993, p. 223; las cursivas son nuestras).

A diferencia del poder, la violencia se define por su carácter instrumental, de medio para un fin. Aquel no es propiedad de un individuo, sino de un grupo que lo sostiene. Y es el poder «lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan» (p. 223). Ciudadanos y ciudadanas actuando sobre la base de intereses comunes, en vistas a fines comunes, que se ponen de acuerdo a través de la palabra desde su propia diversidad: estos son los elementos que configuran lo propio de la idea arendtiana de esfera pública y de poder.

Allí donde la acción está vinculada al hecho de comenzar algo nuevo, de tener iniciativa, el poder está vinculado a la idea de acuerdo, de consenso. Así, «la acción tiene un designio político y el poder no es otra cosa que la expresión pública de la acción» (Ricœur, 1989, p. 147). El actuar político humano (en su diferencia respecto de actividades como trabajo y labor) responde a la condición humana de la pluralidad: somos muchos y diferentes y necesitamos ponernos de acuerdo, a través de la palabra.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse (Arendt, 1993, p. 200).

El discurso y la acción, inherentes a la pluralidad que somos, requieren de espacios públicos en los que aparecemos junto con, y frente a, otros en nuestras diferencias y diversidad; allí, discutimos, deliberamos y actuamos. Y el poder surge allí, en estos espacios asociativos e inclusivos que permiten y posibilitan la acción concertada. Lo público no se define, entonces, por el contenido sustantivo de los asuntos que pueden ser de interés común sino por el tipo de *procedimiento* que lo define: se trata de ponerse de acuerdo, sobre la base de un intercambio de opiniones, mediante el discurso y la persuasión, permitiendo la acción colectiva concertada. «Diversas locaciones topográficas devienen espacios públicos en tanto se convierten en lugares de poder, de acción común coordinada a través del discurso y la persuasión» (Benhabib, 1992, p. 80).

Es claro que la noción de poder que Arendt nos propone difiere radicalmente de la clásica concepción weberiana del mismo. Así lo señala Habermas, en una revisión del concepto arendtiano de poder: «Max Weber define el poder como la posibilidad de imponer en cada caso la propia voluntad al comportamiento de los demás; Arendt, en cambio, entiende el poder como la capacidad de ponerse de acuerdo, en una comunicación sin coacciones, sobre una acción en común» (2000, p. 205). Esta capacidad de manipular o controlar la conducta de otros, a la que Weber llama poder, Arendt la denomina violencia. Se trata, en efecto, como Habermas señala, de dos modelos diferentes de acción: uno toma una perspectiva instrumental, la otra el modelo comunicativo (que, por otra parte, será también el núcleo de la concepción habermasiana del poder y de la democracia deliberativa), aun cuando no lo nombre de esa manera.

La fuerza generadora de consenso de una comunicación que busca el entendimiento se opone a este poder instrumental, porque el acuerdo, cuando se lo busca en serio, es un fin en sí mismo, y no puede ser instrumentalizado para otros fines (p. 207).

El poder es, así, un fin en sí mismo, pues se basa en acuerdos ciudadanos que permiten la acción y la preservación de los espacios públicos abiertos e inclusivos de debate y deliberación. No es violencia ni dominación. Implica la simetría, desde la diversidad, de los participantes en vistas a la acción concertada.

En esta lectura de Arendt que, más allá de las aproximaciones críticas, comparte la perspectiva de un «poder generado comunicativamente desde convicciones compartidas» (p. 208, traducción ligeramente modificada), nos encontramos con concepciones de poder que ponen el acento en la capacidad humana de lograr consensos, argumentar disensos y pasar a la acción concertada. Por ello se nos indica que «las instituciones políticas no viven de la fuerza (*Gewalt*), sino del reconocimiento» (p. 217). Este autor, sin embargo, insiste en que no podemos aislar el poder de la dimensión instrumental y estratégica que también lo define. Hay, más allá de las pretensiones normativas, tanto una competencia estratégica por el poder cuanto una utilización instrumental del mismo en el sistema político (temas que, como sabemos, el filósofo desarrollará largamente en su obra posterior).

Más allá de su intento de darle un giro «realista» a la concepción arendtiana de poder y de acción política, la concepción habermasiana de democracia y espacios públicos es también deliberativa y procedimental, aun cuando en el caso de Habermas, el concepto de espacio público está directamente vinculado al ámbito de la sociedad civil; es más, el surgimiento de la esfera o de las esferas públicas solo es posible históricamente con el surgimiento de la sociedad civil. Para nuestro autor es claro que no se puede demostrar la existencia de una esfera pública, separada de la esfera privada, hasta el siglo XVIII (1981). Arendt, por su parte, insiste en una (polémica) distinción entre sociedad y esfera pública, estando la primera vinculada con el ámbito de la necesidad y la segunda con la libertad.

Sin embargo, no es en tanto agentes del mercado que los miembros de la sociedad constituyen la esfera pública. Habermas propone

explícitamente una perspectiva procedimental de la democracia y de la política deliberativa que difiere tanto del paradigma liberal como del republicanismo, en el cual ubica a Arendt:

Frente a ello, la teoría discursiva asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano. [...] La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes (1999, p. 241).

Creo, sin embargo, que más allá de las críticas y del mayor énfasis habermasiano en lo procedimental, hay convergencias importantes entre estas dos concepciones. Así, Habermas reconoce el mérito fundamental del republicanismo que hace de la solidaridad y la orientación al bien común una tercera forma de integración (además del mercado y del Estado), frente a la afirmación de derechos meramente negativos frente al Estado de la concepción liberal. El modelo arendtiano insiste en la libertad positiva para participar en una praxis común. La política no es más cuestión de negociar intereses privados, sino que se basa en una concepción dialógica en la cual, afirma Habermas, se discuten y negocian orientaciones de valor, interpretaciones de necesidades y deseos, no simplemente preferencias.

Los espacios públicos vienen a existir cuando quiera y donde quiera todos aquellos afectados por normas (generales) sociales y políticas de acción se involucran en un discurso práctico evaluando su validez. El diálogo ciudadano al interior del espacio público se juzga de acuerdo con los criterios del «discurso práctico». El discurso práctico apunta a lograr un consenso racionalmente motivado sobre las normas sociales.

En cuanto a las condiciones que hacen posible tal asentimiento, en orden a que todos los afectados tengan una efectiva igualdad de oportunidades para asumir un rol en el diálogo, tiene que haber —de parte de todos— un mutuo y recíproco reconocimiento, sin coerción, en tanto

sujetos racionales autónomos cuyas pretensiones serán admitidas si es que se basan en argumentos válidos. Dicho brevemente, siguiendo a Cohen (1990), los principios procedimentales que subyacen a la posibilidad de lograr un consenso racional sobre la validez de las normas implican: simetría, reciprocidad y reflexividad. No hay reglas que limiten de antemano la agenda de la conversación. Nos parece que aquí hay una diferencia fundamental con Rawls, que restringe el ejercicio de la razón pública a elementos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica (1995).

En esta perspectiva es fundamental que la política no pierda referencia al núcleo normativo de un uso público de la razón, presente también en el modelo republicano y, efectivamente, resaltado por Sen ya en *Desarrollo como libertad* y en su *Idea de la justicia* (2010). Para Habermas, sin embargo, los republicanos contemporáneos tienden a darle a la comunicación política una lectura comunitarista, que podría significar una restricción ética al discurso político, pues la política se «concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético» (1999, p. 231). Ella, la política, sería algo como un proceso hermenéutico de autoexplicación de una forma de vida compartida o de una identidad colectiva. El proceso democrático sería así dependiente de las virtudes de los ciudadanos dedicados al bienestar público. Es interesante señalar que Michael Walzer, catalogado como comunitarista, propone una crítica similar al republicanismo de Arendt que, según él, hace de la participación política el único ámbito de la «vida buena» (1992):

La interpretación discursiva de la democracia insiste en el hecho de que la formación democrática de la voluntad obtiene su fuerza legitimadora no de una convergencia previa respecto de convicciones éticas establecidas (el *ethos* de los comunitaristas) sino tanto de las presuposiciones comunicativas que permiten que los mejores argumentos entren en escena en diversas formas de deliberación, cuanto de los procedimientos que aseguran procesos justos de negociación y concertación (Habermas, 1999, p. 244).

Pese a que en la actualidad Habermas insiste en la multiplicidad de redes periféricas de esferas públicas y en una sociedad descentrada, el paso a lo político estatal sigue siendo decisivo. La opinión pública que se forma en los procesos comunicativos de las múltiples redes informales de la sociedad civil generan influencias; las influencias se transforman en poder comunicativo a través de los canales de la elección política; y el poder comunicativo en «poder administrativo» a través de la legislación.

A diferencia de Arendt, Habermas insiste en tomar en cuenta esta dimensión administrativa del poder (o el poder de lo administrativo), tan importante en las sociedades contemporáneas:

El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentado mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no solo controle *a posteriori* el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe (1999, p. 244).

Se trata pues, más allá de sus diferencias, de concepciones de democracia y de poder que están íntimamente ligadas al ejercicio de la razón en espacios públicos, de generación comunicativa de consensos que permiten la acción concertada y que generan poder.

EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES Y LA IMPORTANCIA DE LA RAZÓN PÚBLICA

El enfoque de las capacidades concede importancia fundamental a la libertad de los ciudadanos para determinar qué desempeños y funciones quieren privilegiar. Como bien sabemos, desde esta perspectiva, la evaluación de la justicia o de la vida buena no se lleva a cabo en términos de necesidades satisfechas, de bienes o recursos básicos, sino de las libertades de las que efectivamente gozan las personas para escoger las vidas que tienen razón para valorar. De allí la trascendencia fundamental que se concede a la razón práctica, que resulta particularmente significativa e ilustradora en el caso de muchísimas mujeres

en el mundo que no tienen acceso a los espacios públicos o a decidir por su propia opción de vida buena o a criticar las tradiciones que perpetúan su opresión; tema ampliamente tratado por Sen en diversos lugares (2000, capítulo 8) y por Nussbaum en numerosas obras (1999, 2000 y 2012). En este enfoque de capacidades es decisiva la posibilidad de tener una *voz*, justamente, en la esfera pública, en medio de otras voces, para poder tener la posibilidad de convertirnos en agentes de nuestras propias vidas. Es muy clara para Sen «la necesidad de someter a un debate público las cuestiones sociales y las ventajas de las actividades de grupo para provocar cambios sociales significativos. Las organizaciones de mujeres han comenzado a desempeñar un importantísimo papel en esta transformación en numerosos países del mundo» (2000, p. 147). Ejemplos tan contundentes, planteados por este mismo autor, como que la radical reducción en las tasas de fertilidad que ha tenido lugar en India, en los estados con mayor índice de mujeres que saben leer, ha sido una medida muy importante, influenciada por la discusión pública y los debates acerca de los malos efectos de altas tasas de fertilidad, particularmente, en la vida de mujeres jóvenes, ilustran claramente la importancia del ejercicio de la razón práctica y la deliberación pública en el empoderamiento de las mujeres (2000). Lo mismo se puede decir respecto de su ya clásico estudio (1981) sobre las hambrunas y su relación con la inexistencia de instituciones democráticas y medios de comunicación libres e independientes.

Se trata, una vez más, de la razón que delibera, con otros, en espacios públicos que incluyen potencialmente a todos y todas: de la razón práctica. Es clarísimo para Sen (obviamente también para Nussbaum) que cuanto más estos espacios sean inclusivos respecto de las voces de las mujeres en el mundo, mayor será también su posibilidad de desarrollar sus capacidades y ser realmente libres para elegir las vidas que valoran.

Sen, ya en *Desarrollo y libertad*, señala que «este trabajo está especialmente interesado en el papel de agencia del individuo como miembro del público y como participante en actividades económicas, sociales y políticas» (2000, pp. 35-36; traducción ligeramente modificada).

El concepto de agencia trae consigo importantes implicancias sobre el papel de la responsabilidad, sobre lo cual volveremos más adelante en este texto en relación con la «idea» de justicia que el autor propone en su reciente trabajo. Comprender la dimensión de agencia de la persona «es, pues, fundamental para reconocer que las personas son personas responsables: no solo estamos sanos o enfermos sino que, además, actuamos o nos negamos a actuar y podemos decidir actuar de una u otra forma» (p. 234) Agencia es, y significa al mismo tiempo y de diferentes maneras, también empoderamiento (Ibrahim & Alkire, 2007).

Pero la libertad o la capacidad de actuar supone condiciones y mecanismos democráticos que no necesariamente son tomados en cuenta en algunas concepciones del desarrollo como constitutivos del mismo. Y la relación entre democracia y la existencia de espacios públicos de discusión y deliberación ciudadana es tan fundante como el surgimiento de la democracia en la polis griega en el siglo V a. C., tomando su forma «moderna» a partir del siglo XVIII (Habermas, 1981). Sabemos bien que, igualmente, en la propuesta de Sen, la democracia no es extrínsecamente funcional al desarrollo humano, sino parte y dimensión fundamental del mismo. Este autor subraya explícitamente la «primacía de las libertades políticas y la democracia» (2000, p. 184) y dice claramente que «la democracia no reside solo en elecciones y votos, sino también en la deliberación y el razonamiento públicos que —para usar una frase antigua— a menudo se denomina “gobierno mediante el debate”» (2007, pp. 83-84).

Así, la democracia tiene para Sen un triple valor intrínseco para el desarrollo humano: a) una importancia *directa* en la vida humana relacionada con las capacidades básicas, incluida la de la participación política y social; b) un papel *instrumental* en la mejora de las posibilidades de los individuos para expresar y defender sus demandas de atención política; y c) un papel *constructivo* en la conceptualización de las necesidades (2000, p. 185). En relación con lo dicho sobre las mujeres al iniciar este párrafo, este triple valor de la democracia nos resulta sumamente pertinente.

Estos tres valores intrínsecos a la democracia suponen, de manera fundamental, la existencia de espacios públicos en los que ciudadanos y ciudadanas que discuten y deliberan, argumentan y critican se ponen de acuerdo, pasan a la acción concertada que o trae consigo transformaciones directas (por ejemplo, al oponerse a determinada obra pública o actividad extractiva) o influye directamente en la agenda pública y en las decisiones de quienes detentan el poder político. Este ejercicio público de la razón práctica, deliberante, participativa, resulta así inherente a esta concepción del desarrollo humano en tanto proceso que permite la expansión de la libertad de los seres humanos y de su capacidad de agencia. Como señala Séverine Deneulin, «*at the core of the democratic process, lies public reasoning. Decisions are reached not through force of violence, but through the force of argument and debate in the public sphere*» (Deneulin & Shahani, 2009, p. 201).

Argumentar y debatir en los espacios públicos —¿hoy tal vez también lo son las redes sociales?— nos plantea el vínculo entre la dimensión de agencia, tan importante en el enfoque de las capacidades, y la dimensión participativa de la democracia. Esta, al lado de la dimensión representativa, resulta esencial para el desarrollo humano entendido como «la libertad, concebida como las capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar» (Sen, 2000, p. 78). Los procesos de participación democrática son parte esencial del desarrollo, en las tres dimensiones señaladas anteriormente. Como lo indica David Crocker: «*Sen's recent turn to the ideals of public discussion and democratic participation as integral to freedom-enhancing development*» (2008, p. 2) es algo que tiene que ser tomado en cuenta.

Por ello, resulta digno de discusión (de allí el título de este texto) que otorgándole Sen tanta importancia a esta dimensión participativa de la democracia, su concepción de poder (o los esbozos, «idea» que de ello nos ofrece) no incluya su dimensión asociativa, de acción concertada, ciudadana y se concentre, como veremos en el siguiente apartado, en su dimensión asimétrica, vertical, en la perspectiva weberiana anteriormente mencionada.

Un aspecto importante, sin duda, del papel de la participación ciudadana en debates en el espacio público está relacionado con el tema de los valores y de las tradiciones. Las propias tradiciones solo pueden ser cuestionadas, asumidas o criticadas si existen espacios abiertos en los que ello pueda suceder:

De hecho, la participación pública en estos debates valorativos —explícita o implícitamente— constituye una parte fundamental del ejercicio de la democracia y de la elección social responsable. En cuestiones de valoraciones públicas, no hay manera de evitar la necesidad de someter las valoraciones a un debate público (Sen, 2000, p. 140).

La importancia de lo que Sen llama «voz pública razonada» (2007, p. 17) en relación con las tradiciones, las culturas y las identidades es uno de los temas centrales de su *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (2007), trabajo en el que se discuten problemas inherentes a las identidades supuestamente cerradas (la «identidad islámica» versus la occidental, por ejemplo) y que son materia de importantes debates en el mundo contemporáneo.

Este razonamiento es también perfectamente válido para cuestionar tradicionales (y falsas) dicotomías entre el peso de lo económico y la importancia de la democracia, el ejercicio de la libertad y la vigencia de los derechos. Para algunos, en circunstancias de extrema pobreza, la democracia no es relevante; las libertades civiles y políticas son un lujo frente a situaciones de necesidades extremas. Teóricos y políticos pueden aceptar, y de hecho lo hacen en diversas partes del mundo, menos democracias o menos libertades a cambio de más y mejores resultados. Sabemos que, por ejemplo, en esta parte del mundo, América del Sur, la tentación autoritaria (incluso totalitaria en algunos casos) está siempre al acecho. Menos democracia, más resultados, lo hemos escuchado en boca de muchos gobernantes, incluso algunos legitimados por procesos electorales, formalmente democráticos. En nuestro propio país, el Perú, un expresidente que se enorgullecía de exhibir al mundo sus logros

económicos y de pacificación de la sociedad, pero que dismanteló sistemáticamente las instituciones democráticas, está preso por los próximos 25 años acusado de corrupción y de crímenes de lesa humanidad.

Pues bien, en el enfoque que aquí discutimos, esta dicotomía no es admisible. La triple dimensión del valor de la democracia propuesta por Sen ya es un claro indicador. Pero más aún, incluso en la propia definición de lo que sean necesidades o de lo que sea la pobreza misma y las políticas públicas que la enfrentan, la voz de los ciudadanos y ciudadanas, el debate libre y abierto, resultan fundamentales. Incluso nuestra «conceptualización de las necesidades económicas depende fundamentalmente de las discusiones y debates públicos abiertos, cuya garantía requiere la insistencia en las libertades políticas y en los derechos humanos básicos» (2000, p. 185).

Nos parece evidente que en el enfoque de las capacidades, tal y como Sen lo desarrolla, la discusión pública, el debate, el disenso, los posibles consensos son fundamentales para entender lo que él llama el rol «constructivo» de la democracia:

El debate público y la participación social son, pues, fundamentales para la elaboración de políticas públicas en un sistema democrático. El uso de las prerrogativas democráticas —tanto de las libertades políticas como de los derechos humanos— constituye una parte crucial del ejercicio de la propia elaboración de la política económica, aparte de los demás papeles que pueda tener. En un enfoque basado en la libertad, la libertad de participación no puede ser sino fundamental en el análisis de las políticas públicas (p. 141; traducción ligeramente modificada).

Esto implica discutir la agencia y el empoderamiento de las personas (es de notar la raíz *poder* de este concepto, tan contemporáneo y también muy presente en este enfoque). Y es legítimo preguntarnos si en *La idea de la justicia*, libro en que aborda explícitamente el tema del poder o por lo menos la *idea* de poder, este aparece ligado a estas bases teóricas y normativas que fundan su concepción de desarrollo humano.

Es decir, una concepción de desarrollo que, como acabamos de ver, incluye capacidades, libertad, deliberación, discusión y ejercicio de la razón en espacios públicos inclusivos.

LA IDEA DE PODER EN *LA IDEA DE LA JUSTICIA*

Hasta aquí todo nos hace pensar que la noción de poder en Sen está o debería estar directamente vinculada con sus propios postulados teóricos planteados en términos de razón práctica, discusión y espacios públicos, debates y crítica. Es, precisamente lo que encontramos en las propuestas de Arendt o Habermas, según las examinamos previamente. Incluso encontramos un sugerente paralelo de Sen con Arendt.

Sin embargo, en su *Idea de la justicia*, en que se aborda, a propósito de la justicia el tema del poder, no encontramos tal vínculo. El poder no está relacionado con la capacidad argumentativa o asociativa de los ciudadanos y ciudadanas, pese a su insistencia en que «la democracia se evalúa desde el punto de vista de la razón pública» (2010, p. 17). En este libro, el autor sigue considerando a la democracia como «el gobierno por discusión» e insiste en que ella «debe juzgarse no solo por las instituciones formalmente existentes» (como sería el caso de Rawls) sino «por la medida en la que puedan ser realmente escuchadas voces diferentes de sectores distintos del pueblo» (p. 17; traducción ligeramente modificada).

«Realmente escuchadas»: podemos preguntarnos si este escuchar implica un paso hacia la acción concertada; si estas «voces diferentes» comparten el poder con quienes toman las decisiones que afectan sus vidas, o si realmente tienen algún poder. Por supuesto que no está en nuestra intención el exigir una teoría del poder, como tampoco una teoría de la justicia, como el autor aclara desde el inicio³. Sin embargo, sí se nos propone una idea del poder en *La idea de la justicia*. El poder

³ Sen insiste en distinguir una teoría de la justicia, como aquella de Rawls, que implica una concepción «ideal» y «trascendental» de la justicia perfecta, de una «idea» que solo aspira a reducir o eliminar injusticias reales y superables, que es su propuesta.

es definido en términos de asimetría y de posibilidad de transformación «vertical», a nuestro juicio, en el más tradicional sentido weberiano. La posibilidad de entender el poder como acción concertada, sobre la base de la capacidad comunicativa de los y las ciudadanas, que podría esperarse desde los fundamentos teóricos expuestos, no resulta, en nuestra opinión, priorizada.

Como lo señala Crocker, la perspectiva de la democracia deliberativa «es un recurso importante para el enfoque de las capacidades en su esfuerzo por profundizar la democracia, diseñar instituciones participativas y hacer de la democracia un asunto central para los retos del desarrollo en nuestros tiempos» (2008, p. 297). Y nosotros añadiríamos que la deliberación y la participación en espacios públicos inclusivos son claves para la profundización y ampliación de la comprensión de Sen del poder, yendo más allá de una mirada instrumental.

Es claro que en su concepción de democracia y de justicia, el vínculo entre el uso público de la razón, la deliberación y el examen crítico es esencial. Incluso un capítulo de *La idea de la justicia* lleva por título «La democracia como razón pública». En él, Sen afirma que «debe resultar claro el papel central del razonamiento público para la comprensión de la justicia. Este reconocimiento nos lleva a una conexión entre la idea de la justicia y la práctica de la democracia [...]» (2010, p. 354). No podemos, sin embargo, decir lo mismo respecto del poder, el cual, en nuestra opinión, es definido de manera mucho más estrecha que la democracia y la justicia.

La importancia de Habermas y su concepción de razón pública y de democracia deliberativa es claramente señalada en el trabajo de Sen: «[...] Habermas ha hecho una contribución verdaderamente definitiva al aclarar el amplio alcance del razonamiento público y en especial la presencia dual en el discurso político de “cuestiones morales de justicia” y de “cuestiones instrumentales de poder y coerción”» (2010, p. 355).

Como bien sabemos, Sen distingue claramente en este trabajo dos enfoques de la justicia: el *institucionalismo trascendental* que pretende

identificar esquemas sociales perfectamente justos y que considera que la principal tarea de la justicia es la caracterización de las «justas instituciones» (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls); y la *comparación basada en realizaciones* que evalúa y compara las diferentes maneras en que las personas orientan sus vidas, en su comportamiento real y que se orienta al avance o retroceso de la justicia (Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx, Mill). Sen se ubica claramente en este segundo enfoque sin, evidentemente, compartir una o varias de las teorías sustantivas que alguno de estos autores propone. A su juicio:

Debe atribuirse importancia al punto de partida, y en particular a la selección de unas preguntas que van a responderse (por ejemplo «¿Cómo debería promoverse la justicia?») en lugar de otras (por ejemplo, «¿Qué serían las instituciones perfectamente justas?»). Este cambio de rumbo tiene el doble efecto, primero, de tomar la ruta comparativa en lugar de la trascendental, y segundo, de concentrarse en las realizaciones reales de las sociedades estudiadas más que en las instituciones y las reglas (2010, p. 41).

Y lo que este enfoque comparativo exige es la discusión abierta de cómo puede ser menos injusta una sociedad. De acuerdo con Sen, la necesidad de una comprensión de la justicia basada en las realizaciones está vinculada con el argumento de que la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir. La importancia de las vidas humanas, sus experiencias y logros no puede ser sustituida por información acerca de las instituciones y las reglas que las operan. Nos parece legítimo afirmar que en este enfoque sobre la justicia, centrado en un «enfoque de capacidades basado en la libertad» o en una «visión de la libertad basada en las capacidades» (ambas fórmulas presentes en el libro), la interpretación de la justicia está relacionada con la razón pública. La confianza en la discusión pública es un aspecto muy importante en la «idea» de justicia propuesta por este autor. En nuestra opinión, más cercana a Habermas que a Rawls.

Cuando Sen define no solo las capacidades como «una forma de poder» sino al propio desarrollo como siendo «fundamentalmente un proceso de empoderamiento», podemos entender que de una manera novedosa en este enfoque, el poder aparece como estrechamente vinculado a las nociones de desarrollo y de justicia. ¿Podemos encontrar, así como en Arendt o en Habermas (cuidando las diferencias) un vínculo entre poder y razón pública o deliberación? Nos parece que no es el caso.

¿Reside el poder en la humana capacidad de actuar de manera concertada o en el poder comunicativo de la razón práctica según ciertos procedimientos? ¿O contempla otros elementos? En contraste con la noción habermasiana o arendtiana de la necesaria simetría que debe existir en los espacios de deliberación y discusión ciudadanas, Sen propone una lectura distinta y, sin duda, muy sugerente y realista del poder:

Puesto que una capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que emana de esa habilidad, de ese poder, es una parte de la perspectiva de las capacidades, lo cual abre un espacio para las exigencias del deber, lo que puede llamarse «demandas deontológicas» en sentido amplio (2010, p. 51).

Un primer aspecto de esta concepción de poder es, entonces, su necesario y ético vínculo con el deber y con la responsabilidad que este implica. Uno de los acápites de *La idea de la justicia* lleva precisamente el título «El poder y sus obligaciones». En dicho texto se señala que «si alguien tiene el poder de producir un cambio que él o ella considera que reducirá la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte argumento social para hacerlo así» (p. 236; traducción ligeramente modificada); «un fuerte y razonado argumento» (p. 271) dice más adelante. El poder es, entonces, la posibilidad de hacer algo por la justicia en el mundo.

Y el poder implica obligaciones o responsabilidades, porque supone, y este es un segundo aspecto de la definición, la existencia de una asimetría, diferente de la cooperación por beneficio mutuo que presuponen

las teorías contractualistas (como la de Rawls) o de la capacidad para la acción concertada que surge de una relación de simetría entre los ciudadanos y ciudadanas (como en Arendt o Habermas).

Por ejemplo, tomando inspiración en las enseñanzas de Buddha, se nos dice lo siguiente:

Puesto que somos mucho más poderosos que otras especies, tenemos una responsabilidad hacia ellos que guarda relación exactamente con esa asimetría de poder (p. 236).

Esto implica, entonces, asimetría, pero no en el sentido de dominio o control o imposición de la propia voluntad, sino en cuanto significa poder hacer algo por otros que ellos mismos no pueden hacer por sí mismos. El ejemplo de Buddha es notable: la madre con su niño. Ella tiene una responsabilidad en relación con su niño porque ella puede hacer cosas para influir en la vida de su hijo que este no puede hacer. La razón de la madre para ayudar al niño no está guiada por las recompensas de la cooperación, sino por el reconocimiento de que ella puede, de manera asimétrica, hacer cosas por el hijo que él mismo no puede hacer y que harán una gran diferencia en su vida. La madre no busca el mutuo beneficio, real o imaginario, ni contrato alguno «como si» (como obviamente en las teorías contractualistas del tipo Rawls) para entender su obligación con el niño (pp. 236-237).

De esta manera, nuestro poder de hacer algo por alguien o por disminuir la injusticia en el mundo, está directamente ligado a nuestra libertad:

La libertad en general y la libertad de agencia en particular son partes de un poder efectivo que una persona tiene, y sería un error ver la capacidad ligada a estas ideas de libertad, solo como una noción de ventaja humana: se trata también de una preocupación central sobre la comprensión de nuestras obligaciones (p. 301; traducción ligeramente modificada).

Sin duda, el tema de la obligación en relación con las capacidades es una parte fundamental de la aproximación a la justicia que Sen presenta en su «idea» de la justicia:

[...] cuando más capacidad incluye más poder que pueda influir en las vidas de otras personas, una persona puede tener una buena razón para usar la capacidad mejorada —la más amplia libertad para la capacidad de acción— para elevar las vidas de otros, en especial si son relativamente desaventajados, en lugar de concentrarse en su propio bienestar (p. 319).

Con esto resulta claro que Sen se aleja de las concepciones del ser humano como alguien interesado en maximizar sus propios beneficios. Esto incluye a Rawls, con quien discute a lo largo de todo el texto, para quien las personas somos seres «mutuamente desinteresad[o]s», es decir, no interesados en el bienestar de los otros, como el clásico *homo economicus*. No hay que olvidar que Rawls, a diferencia de Buddha (y del propio Sen) insiste en que la esfera de la familia no es parte de la esfera de la justicia en tanto regida por vínculos de afecto y amor, no por principios de justicia.

Estamos, entonces, frente a una concepción de poder vinculada con la asimetría y las obligaciones y no con la capacidad para la acción concertada entre iguales o para participar en las decisiones que quienes detentan el poder puedan tomar. No obstante, pensamos que una idea más comprensiva y adecuada del poder debería abarcar ambas dimensiones: la simetría y la asimetría.

En relación con la investigación desarrollada por Drèze y Sen (2002) en la India, Polly Vizard señala claramente la doble dimensión del poder que su propio trabajo trasunta:

Their recommendations for a major programme of accountability-based public sector reform in India, highlights the important role of «countervailing power structure» in asymmetric power situations —with the possibility of concentrations of power in one domain being

checked and restrained by a countervailing configuration of forces in another domain—. They raise the need for public participation and scrutiny; audits, complaint mechanisms, electoral procedures and legal action in this context (2006, p. 119).

En nuestra perspectiva, la experiencia asimétrica del poder implícita en la vida política e institucional de las sociedades necesita ser complementada por el poder que surge de la participación simétrica de los ciudadanos y ciudadanas en espacios públicos inclusivos de deliberación y ejercicio de la razón práctica, como bien señala Vizard. Esto es lo que hace posible la acción colectiva concertada (como acabamos de ver en el Perú en julio de 2013 a propósito de la ya famosa «repartija» en el Congreso para elegir a importantes funcionarios públicos) y, con ella, la capacidad de transformar injustas y desiguales estructuras de poder.

UNA CONSIDERACIÓN FINAL: ESPACIO PARA AMBAS IDEAS

Si el poder implica asimetría que, a su vez, nos plantea obligaciones, ¿no proviene también de la capacidad humana de concertar en términos de la simetría que implica el ejercicio de la razón pública? ¿Cuál es su fuente? ¿Surge solamente de la obligación moral personal de hacer de nuestro mundo un lugar menos injusto? ¿No resulta algo unilateral como aproximación al poder? ¿Qué sucede con el poder colectivo que surge de la capacidad humana de ponerse de acuerdo, de actuar de manera concertada, otorgando, por ejemplo, legitimidad a un gobierno o a un Estado determinado?

¿Qué hay del poder que surge de la deliberación ciudadana cuando, como en el caso del Perú, genera consensos y comienza a salir a las calles para oponerse a un gobierno autoritario y corrupto como el de Fujimori o, recientemente, para cuestionar decisiones del Congreso de la República? ¿Qué hay, pues, de aquello que el propio Sen denomina «activismo público» en el caso de las responsabilidades que surgen, por ejemplo, de la teoría de los derechos humanos?

Creemos que con todo lo novedosa que es la mirada del poder que nos ofrece Sen, vinculada con la libertad, las capacidades y la justicia, todavía tenemos que dar pasos adelante, en este enfoque, para vincular el poder con la democracia como ejercicio colectivo de la razón pública, más allá de las obligaciones personales que nos impone la asimetría de algunas capacidades o libertades. Pensamos, con Arendt y Habermas y con muchos y muchas autoras contemporáneas, que la simetría de la relación de la deliberación pública entre ciudadanos también genera un poder comunicativo que puede igualmente buscar reducir las flagrantes injusticias de nuestro mundo. Más aún, hoy en nuestro interconectado mundo, el acuerdo simétrico en el espacio virtual de la World Wide Web (www) puede generar en un país vecino como Colombia una manifestación por la paz de millones de personas.

Ciertamente, esto lo sabe el autor cuando insiste en la importancia de los medios de comunicación y de la libre circulación de información, en su ya (mencionada) célebre tesis de que nunca se ha dado una hambruna en la historia del mundo en una democracia funcional. Así, nos dice: «Hay que prestar atención a la amplia evidencia de que la democracia y los derechos civiles y políticos enriquecen las libertades de otras clases (tales como la seguridad humana) al dar voz, al menos en muchas circunstancias, a los desposeídos y a los vulnerables» (2010, p. 380).

Sin embargo, y esto no se puede obviar, poder también es administración, conflicto, hegemonía, lucha y confrontación de esas diferentes voces en espacios públicos de deliberación. Este problema lo han hecho explícito ya hace mucho tiempo algunos aportes desde la perspectiva de género. Al interior de los espacios o las esferas públicas existe una clara dinámica de poder entre hombres y mujeres, en términos históricos, culturales y valorativos. También existen problemas «hacia afuera»: el carácter «subalterno» —para emplear el concepto de Nancy Fraser (1992)— de los espacios estrictamente femeninos, que impide su traducción en poder en las esferas centrales de toma de decisión y de, precisamente, poder.

Tener voz y agencia y la capacidad de actuar colectivamente es también una forma de poder. Así como Sen lo describe en el caso de la discusión con la concepción republicana de la libertad: «Mi discrepancia se refiere a que la idea republicana de libertad puede reemplazar la perspectiva de la capacidad como libertad. Hay cabida para ambas ideas [...]» (2010, p. 336).

Aquí decimos lo mismo sobre su concepción del poder. Tenemos que hacer lugar para ambas, de modo que podamos construir, también, una concepción más colectiva del poder, que tendrá que incluir también conflicto y confrontación, en relación con la deliberación ciudadana en espacios públicos, tan importante en la concepción de la democracia en la propia perspectiva de libertad y de capacidades que Sen desarrolla. Repensar, tal vez, no solo la dimensión moral de la obligación que el poder impone, sino su dimensión política en la dimensión de la acción colectiva y la participación democrática. Repensar el poder en sus varias dimensiones: una, simétrica, de la relación de ciudadanos y ciudadanas en pie de igualdad en espacios públicos inclusivos; la otra, asimétrica y vertical, de hacer el mundo menos injusto de lo que es, porque tenemos la posibilidad y la obligación de hacerlo.

Creemos que la mirada colectiva del poder y su generación todavía necesitan desarrollarse en el enfoque de las capacidades, en la versión de Sen. Una vez más, ambas ideas deben ser tomadas en cuenta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1973). Sobre la violencia. En *Crisis de la República* (pp. 109-186). Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Benhabib, Seyla (1992). Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas. En Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 73-98). Cambridge: The MIT Press.

- Cohen, Jean L. (1990). Discourse Ethics and Civil Society. En David Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics* (pp. 83-107). Primera edición. Cambridge: The MIT. Press.
- Crocker, David A. (2008). *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Deneulin, Séverine & Lila Shahani (eds.) (2009). *An Introduction to the Human Development and Capability Approach. Freedom and Agency*. Londres: Earthscan.
- Drèze, Jean & Amartya Sen (2002). *India: Development and Participation*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Fraser, Nancy (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. En Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 109-142). Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Traducción de Antoni Domènech. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (1999). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (pp. 231-246). Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2000). Hannah Arendt. En *Perfiles filosófico-políticos* (pp. 200-222). Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Santillana.
- Ibrahim, Solava & Sabina Alkire (2007). *Agency and Empowerment: A Proposal for Internationally Comparable Indicators*. Oxford: OPHI.
- Nussbaum, Martha (1988). Nature Function and Capability: Aristotle on Political Distribution. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 145-184.
- Nussbaum, Martha (1999). *Sex and Social Justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2000). *Women and Human Development: the Capability Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nussbaum, Martha (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha & Amartya Sen (1989). Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions. En Michael Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation* (pp. 299-325). South Bend: University of Notre Dame Press.
- Rawls, John (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Ricœur, Paul (1989). Pouvoir et violence. En Miguel Abensour y otros (eds.), *Ontologie et politique: actes du Colloque Hannah Arendt [Paris, 14-16 avril 1988]* (pp. 141-159). París: Tierce.
- Rowland, Jo (1997). *Questioning Empowerment: Working with Women in Honduras*. Londres: Oxfam.
- Sen, Amartya (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya (1999). Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy*, 10(3), 3-17.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Sen, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. México: Santillana Ediciones Generales.
- Sen, Amartya & Drèze, Jean (1999). *The Amartya Sen and Jean Drèze Omnibus*. Oxford: Oxford University Press.
- Vizard, Polly (2006). *Poverty and Human Rights. Sen's «Capability Perspective» Examined*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, Michael (1992). The Civil Society Argument. En Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community* (pp. 89-107). Londres-Nueva York: Verso.

PODER Y ENFOQUE DE CAPACIDADES. UNA MIRADA SOCIOANTROPOLÓGICA

Juan Ansion

Este artículo busca contribuir al desarrollo del enfoque de capacidades con una reflexión sobre el concepto de poder que atraviesa la obra de Amartya Sen poniéndola en debate con perspectivas de la sociología y de la antropología política que tratan sobre el poder. Este se entiende como relación social, como en el caso de Max Weber, y como capacidad de acción concertada de un grupo, en autores como Hannah Arendt, Marcel Mauss y sir Edward Evan Evans-Pritchard, Michel Crozier y Erhard Friedberg. Se propone incorporar estas dimensiones al concepto de poder para las políticas de inclusión social que necesariamente están insertas en relaciones de poder y que, en principio, podrían llevar a considerar una relación de poder «justa».

EL ENFOQUE DE CAPACIDADES

Recordemos primero con unas notas puntuales la base del enfoque de capacidades. Según Amartya Sen, las capacidades de una persona se definen como «las libertades sustantivas de las que goza para llevar el tipo de vida que tiene razón para valorar» (1999, p. 87). Sus enfoques sobre funcionamientos y capacidades «son muy diferentes del enfoque comúnmente usado en la “economía de bienestar”, que tiende a concentrar la atención en los ingresos, la riqueza y las utilidades» (1995, p. 21).

En ese sentido, para Sen «hay buenas razones para ver la pobreza como carencia de capacidades básicas antes que como bajo ingreso» (1999, p. 20).

Reconociendo que los bajos ingresos están estrechamente vinculados con la carencia de capacidades individuales, el autor sostiene que «hay también otras influencias sobre las capacidades fundamentales y las libertades efectivas de las que gozan los individuos, y hay buenas razones para estudiar la naturaleza y el alcance de estas interconexiones» (pp. 19-20).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona este enfoque con el tema del poder? La respuesta a esta pregunta no es suficientemente nítida en la obra de Sen, tal vez porque su debate ha sido más con economistas y filósofos, que con sociólogos o antropólogos políticos. De ahí la presente reflexión que busca contrastar el pensamiento de este autor con aportes provenientes de esas disciplinas. Y no es que Sen no se haya preocupado por el tema del poder, todo lo contrario. Así, la democracia aparece como una de sus grandes preocupaciones en tanto es condición política para el desarrollo de capacidades, las mismas que significan ampliación de libertades en un sentido sustantivo. Solo basta recordar que los cuatro últimos capítulos de su libro *La idea de la justicia* (2010) están dedicados al tema bajo el título de «Razón pública y democracia». En un trabajo anterior (2006) se había preocupado por mostrar que la democracia no era un invento europeo, sino que había existido en diferentes partes del mundo y particularmente en la India.

Esto es coherente con un concepto del poder íntimamente vinculado al de la libertad. En su prólogo del libro de Duncan Green, Sen enaltece el texto por discutir iniciativas en el mundo que «han mejorado y expandido los poderes de los sin poder y, al hacerlo, han reducido las ausencias de libertad (*unfreedoms*) que caracterizan la pobreza de los que viven en la carencia (*deprived*)» (2008, p. XIII). Habla entonces de «la efectividad del empoderamiento para superar carencias amplias» (p. XIV).

Como se ve, su definición de poderes es muy cercana a la de capacidades. La noción de empoderamiento parece entonces un equivalente de la ampliación de capacidades y de libertades.

En ese sentido, toda la obra de Sen está centrada en el tema del poder. Profundizando más su concepto, cabe revisar de qué manera relaciona lo individual con lo social. Sobre el punto, el autor se ha pronunciado: al defenderse de los críticos que lo acusan de «la influencia maligna de lo que se ha llamado —no es un elogio— *individualismo metodológico*, precisa:

[...] el enfoque de la capacidad no solo no asume tal separación [entre individuo y sociedad], sino que su preocupación por la habilidad de las personas para vivir las clases de vidas que tienen razón para valorar aporta influencias sociales tanto desde el punto de vista de lo que ellas valoran (por ejemplo, «tomar parte en la vida de la comunidad») cuanto desde el punto de vista de las influencias que actúan sobre sus valores (por ejemplo, la relevancia del razonamiento público en la evaluación individual). Resulta difícil entonces representarse de manera convincente cómo las personas en la sociedad pueden pensar, elegir o actuar sin ser influidas en una u otra forma por la naturaleza y el funcionamiento del mundo a su alrededor (2010, pp. 274-275).

Sen, evidentemente, no tiene la visión simplista del individuo que le pueden atribuir algunos críticos. Es nítido su distanciamiento de una teoría económica centrada en los individuos, pero hace falta precisar la naturaleza de la relación entre individuos y sociedad. Al respecto, para él pareciera que los individuos son la base del análisis y que la sociedad se vuelve relevante solo desde la importancia que ellos le dan:

Puesto que los grupos no piensan en el mismo sentido que los individuos, la importancia de las capacidades de los grupos tendería a ser entendida, por razones muy claras, desde el punto de vista del valor que los miembros del grupo (u otras personas) asignen a la eficiencia de esa colectividad. En definitiva, tenemos que apoyarnos

en la valoración individual y reconocer a la vez la profunda interdependencia de las valoraciones de los individuos que interactúan. La valoración implicada tendería a estar basada en la importancia que las personas otorguen a la habilidad de hacer ciertas cosas en colaboración con otros. Al valorar la habilidad de una persona para tomar parte en la vida de la sociedad, hay una valoración implícita de la vida misma de la sociedad, y este es un aspecto importante de la perspectiva de la capacidad (p. 276).

Así, se reconoce la importancia de la sociedad, pero esta se da desde los individuos que la valoran. Se acepte o no el concepto de individualismo metodológico, queda a mi parecer claro que estamos ante una decisión de carácter metodológico que parte de los individuos, lo cual, naturalmente, es perfectamente lícito. Esta decisión, sin embargo, encierra una idea implícita, y es que el desarrollo, como desarrollo humano, es decir como ampliación de capacidades de las personas, se define precisamente como empoderamiento de las personas. Esto es muy valioso, pero deja de lado dos grandes entradas al concepto de poder: la que lo concibe como relación social en la que se impone la voluntad de unos sobre otros y la que lo define más bien como capacidad de acción concertada de un grupo. En el primer caso, el debate es con Max Weber, en el segundo, con Hannah Arendt. En forma abreviada, se podría decir que Weber está a la base del concepto de poder que se maneja generalmente en las ciencias sociales actualmente, mientras Arendt ofrece una alternativa a dicha perspectiva para quienes critican la separación radical que el primero supone entre ética y política. Revisemos entonces muy brevemente los enfoques de estos dos autores sobre el poder.

MAX WEBER, EL PARADIGMA DE LA TEORÍA MODERNA DEL PODER

En el primer capítulo de su libro *Economía y sociedad*, Weber desarrolla su teoría de la acción social como parte de una sociología comprensiva, esto es, una sociología que no se limita a mirar lo social desde las determinaciones externas, sino que se interesa centralmente en la

intencionalidad de la acción. Cuando la conducta humana está orientada hacia otra u otras personas, se trata de una acción social, y cuando dos o más acciones sociales están mutuamente relacionadas, estamos en presencia de una relación social.

Desde este enfoque preliminar, Weber irá definiendo el poder partiendo de la definición de la lucha: «Debe entenderse que una relación social es de *lucha* cuando la acción se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes» (1944, p. 31).

La lucha se caracteriza entonces por dos elementos: propósito de imponer la propia voluntad a otra parte y resistencia de esta. *A priori* no se puede decir cuál de las partes vencerá en su intento de imponer su voluntad. En la relación de poder, el asunto está resuelto, al menos en términos de probabilidad: «*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad» (p. 43).

Weber hace una distinción adicional que no ha sido retenida en la sociología posterior: diferencia el *poder* de la *dominación*. Esta última es una relación de poder que incluye, además, la probabilidad de ser obedecido.

Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por *disciplina* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática. [...] La situación de dominación está unida a la presencia de *alguien* mandando eficazmente a *otro* (p. 43).

Cuando Weber habla de *dominación*, se refiere entonces a esta situación de mando y obediencia, la que es una forma específica de poder. No lo seguimos aquí en esta distinción y mantenemos el concepto de poder para cualquier situación de imposición de la propia voluntad pese a las resistencias.

Ahora bien, para Weber, toda dominación (o toda relación de poder) busca «despertar y fomentar la creencia en su “legitimidad”» (p. 170). Esta creencia, sin embargo, no es suficiente. Cuando se refiere al poder del Estado y a la política, es muy claro en señalar la importancia central de la violencia: «¿Puede realmente creerse que las exigencias de la ética puedan permanecer indiferentes al hecho de que toda política utilice como medio específico la fuerza, detrás de la cual se perfila la *violencia*?» (1959, p. 169).

Esto es coherente con la idea de que el Estado moderno «ha buscado (con éxito) monopolizar, en los límites de un territorio, la violencia física legítima como medio de dominación» (p. 108).

De ese modo, queda claro que para este autor el poder (o la dominación como una forma específica de poder), además de la necesidad de legitimación, requiere la violencia como recurso último.

HANNAH ARENDT, RUPTURA CON EL PARADIGMA DE MAX WEBER

Es bien conocido el planteamiento de Arendt sobre el tema. En el texto «Sobre la violencia», ella da un vuelco a la perspectiva weberiana. La violencia no es el último recurso del poder, sino que se opone a él, lo destruye. En efecto, según Arendt, el poder se refiere a la capacidad de un grupo para actuar concertadamente:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populi*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a «potencia» (1970, p. 145).

En cambio, «la *[v]iolencia* [...] se distingue por su carácter instrumental» (p. 146). Esta puede destruir al poder, nunca lo construye.

Esta definición de Arendt es muy atractiva porque nos permite reconciliar la política con la ética, pero plantea varios problemas cuando se busca aplicarla al campo de las ciencias sociales. Intentaré avanzar aquí en dos problemas, uno relativamente sencillo, otro mucho más complejo.

El primero es que Arendt nos habla del poder como capacidad. En ese sentido, se relaciona directamente con el enfoque de capacidades, por lo menos en la terminología. La expansión de capacidades como empoderamiento sería el aumento de la capacidad y oportunidad de participar en una acción concertada. Sin embargo, para Sen, el volverse más poderoso es más bien un proceso individual, aun cuando, como lo señala, lo individual es también social. Y este autor no plantea ese proceso como acción (aunque, desde luego, no la niegue), sino como proceso de ampliación de libertades.

Al plantear, además, el poder no solo como capacidad de acción, sino como capacidad de acción de un grupo porque logra concertar las acciones de todos, Arendt coloca claramente el tema del poder en el campo de lo social antes que como resultado del desarrollo de capacidades individuales. Ahora bien, si retomamos su concepto desde una entrada sociológica actual, inspirada en Weber y a la vez diferente de él, podemos decir que el poder es una relación social en la cual los participantes tienen la capacidad de actuar conjuntamente. Esta formulación no es diferente de la de Arendt, pero tiene la ventaja de subrayar con mayor fuerza el carácter social y no natural del poder. Este no es algo que pertenezca a individuos o a grupos, sino es un tipo de relación entre actores. Con esta entrada se mantiene la diferencia con las definiciones heredadas de Weber: el poder se refiere claramente, como en la definición de Arendt, al poder del grupo y no al poder de uno(s) sobre otro(s).

Aclarado este asunto, queda pendiente un segundo tema, más complicado. ¿Debe considerarse el poder, siguiendo a Weber, como lo propio de actores que logran imponer su propia voluntad a otros? ¿O se refiere el poder, más bien, a la manera de Arendt, como lo propio de un grupo que logra concertar las acciones de sus integrantes?¹ Los aportes de la antropología política y de la sociología de las organizaciones pueden ayudarnos a avanzar en esta discusión.

BREVE MIRADA A LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

Empezamos por la antropología política. Sen había percibido su importancia cuando se refirió al trabajo de Fortes y Evans-Pritchard (2006, pp. 17-18) para sustentar su idea de que la democracia no ha sido una innovación exclusiva del Occidente.

La antropología política como subdisciplina nació tardíamente, recién a fines de los años treinta. Esto no es casual. Las sociedades llamadas primitivas, objeto de estudio de la disciplina, no siempre tenían gobierno. Al no tener polis se consideraba que no tenían sistema político. Siguiendo a Hobbes, seguían asociadas a un estado natural contrapuesto al estado social o político. Marcel Mauss, en su *Ensayo sobre el don* (1923-1924) puso este punto de vista en tela de juicio al reconocer el carácter social de grupos humanos que no viven bajo ningún Estado, pero que, sin embargo, desarrollan «prestaciones totales» en el dar, recibir y devolver, que permiten las alianzas entre clanes, linajes, segmentos de la sociedad. Recién en 1937, Evans-Pritchard, en su libro sobre los Nuer —grupo africano del alto Nilo— reconoció la existencia de un sistema político, asentado en el sistema de parentesco, en un grupo tribal que, no solo no tiene Estado, sino en el que ni siquiera se pueden reconocer jefes (lo cual, ciertamente, era un problema grande para la corona británica). Poco después, en 1940,

¹ Otro gran tema en debate, que no abordaré en este artículo, gira en torno a la diferencia de ambos autores sobre la relación entre poder y violencia.

salió el libro *African political systems* mencionado por Sen, en el que se presentan una serie de casos similares junto con otros que presentan casos de gobiernos o estados tradicionales.

En estudios realizados desde entonces en pueblos sin Estado, o en pueblos con organización estatal tradicional, se ha seguido observando la importancia de las relaciones de parentesco como base de la estructura política. La alianza matrimonial es base de la alianza a secas y los «jefes» difícilmente pueden acumular personalmente, porque su prestigio y, por ende, su legitimidad dependen de su generosidad. En muchos sentidos, entonces, un «jefe» de este tipo expresa genuinamente los intereses de todos. No se trata de una sociedad idílica, porque el desarrollar y mantener alianzas siempre es difícil por las características mismas de la sociedad que tiende constantemente a dividirse. El juego político se mueve, entonces, en grandes tensiones entre paz y guerra, entre hacerse aliados y pelearse con ellos (lo cual, eventualmente, significa que los cuñados —la «familia política»— son los potenciales enemigos).

En ese contexto, el poder político consiste, sobre todo, en la capacidad de hacer la paz, de mantener la convivencia interna y externa. El poder del grupo tiende a coincidir con el del líder, aunque nunca haya total coincidencia, pues siempre se mantiene la tensión. El «jefe» busca beneficiarse (o más bien beneficiar a su familia), pero existen muchas barreras sociales, muchas formas de control que impiden que se separe y se convierta en un verdadero explotador de su gente. No hay igualdad, pero tampoco divisiones de clase. Los vínculos de parentesco, que funcionan como base de la estructura política, son el mejor antídoto para ello.

Así, la fórmula de Arendt parece funcionar bien para este tipo de grupos humanos. El poder de cada uno radica en el poder del grupo en tanto sea capaz de actuar de manera concertada. Y, para ello, no se requieren jefes en el sentido usual del término en nuestra sociedad. Pero esto no anula la tensión: existen individuos —grandes guerreros o chamanes en particular— que buscan aprovechar su prestigio para sacar ventajas.

La sociedad, sin embargo, sabe protegerse de ellos. Cuando se desarrollan pequeños reinos, el rey se construye como la encarnación de la prosperidad del pueblo. Su manera de mantener la unidad de su pueblo es a la vez política y simbólica: por su carácter sagrado o incluso divino establece un vínculo positivo a la vez con el cosmos y con su pueblo. Esto, a la larga, desemboca en aprovechamiento abusivo de la posición de poder por el rey y sus allegados, pero existen a la vez mecanismos de control que frenan esa posibilidad.

UNA ENTRADA DESDE LA TEORÍA DE LAS ORGANIZACIONES

Michel Crozier y Erhard Friedberg, con su libro *El actor y el sistema: las restricciones de la acción colectiva*, nos permiten dar un paso adelante. Ellos definen el poder del siguiente modo:

El poder puede así volverse a precisar como una relación de intercambio, y por ende recíproca, pero en la que los términos del intercambio son más favorables a una de las partes en presencia. *Es una relación de fuerza de la cual una de las partes puede extraer más ventaja que la otra, pero en la cual, igualmente, ninguna está nunca totalmente desprovista frente a la otra* (1977, p. 69; la traducción y las cursivas son nuestras).

Como puede observarse, esta definición es aún tributaria de Weber. No obstante, aparece también en un trabajo de Crozier, posterior a su libro sobre *El fenómeno burocrático*, que empieza con una amplia crítica de Weber, por lo que merece ser examinada. Se construye, además, sobre la base de un gran conocimiento de las investigaciones en sociología de las organizaciones. Tiene, en todo caso, el mérito de asumir la definición en términos de relaciones.

Ahora bien, no se trata de cualquier relación de intercambio: «En efecto, ¿qué se intercambia a través de una relación de poder? No son tanto las fuerzas o el poderío de las diferentes partes en acción, sino sus *posibilidades de acción*» (1977, p. 69).

Este punto es nuevo y es otra manera de hablar de la capacidad de actuar, lo cual nos acerca a la definición de Arendt, aunque manteniendo la idea de dos entidades (individuos o grupos) en presencia. De cualquier forma, la fórmula es tributaria de Weber. Sin embargo, añade otro elemento interesante: el margen de libertad de acción de cada uno de los involucrados en la relación como central en la definición del poder:

El poder reside por ende en el margen de libertad del que dispone cada uno de los socios involucrados en una relación de poder, esto es en su posibilidad más o menos grande de rechazar lo que el otro le pide. Y la fuerza, la riqueza, el prestigio, la autoridad, en una palabra los recursos que poseen unos y otros no intervienen sino en la medida en que les proporcionan una libertad mayor de acción (pp. 69-70).

El poder, en efecto, es una relación social, no es una cosa ni reside en recursos como la fuerza o la riqueza.

Ahora bien, el margen de libertad de lo que se está hablando aquí se parece mucho a la libertad de la que nos habla Sen, pero hay un matiz de diferencia importante: las libertades de las que se habla —o si se quiere las capacidades en el sentido de este autor— son las que se forjan en una relación tensa de negociación. Esto no contradice a Sen, pero enfatiza el hecho de que las libertades se van ganando o perdiendo en relaciones de poder.

En un texto posterior, Friedberg retoma esta perspectiva añadiendo algunas precisiones: «En todo campo de acción, el poder puede definirse como el intercambio desequilibrado de posibilidades de acción, esto es de comportamientos entre un conjunto de actores individuales y/o colectivos» (1997, p. 123; la traducción es nuestra).

En ese texto, el autor pone especial énfasis en lo siguiente:

- El poder no es un atributo; es inseparable de la relación mediante la cual se ejerce.

- Hay un vínculo irreductible entre poder e (inter)dependencia, entre poder y cooperación. Poder y cooperación no son contradictorios. El poder es parte natural de la cooperación humana.
- El poder tiene una naturaleza bilateral o multilateral, es decir, siempre comprende un elemento de reciprocidad. No hay relación sin intercambio y no hay intercambio sin negociación, la misma que se entiende aquí en su sentido amplio, como relación de acomodo mutuo en el juego de los actores.

De esta manera, el margen de libertad y las posibilidades de negociación de cada actor son fuente de incertidumbre para cada uno de los demás integrantes de una relación de poder, así como para el conjunto de la organización. De ese modo, cada actor, al tener la capacidad de negociar su participación en el conjunto, ejerce también poder en alguna medida o, para hablar en términos más apropiados, forma parte de una relación social de poder. Poder es, en ese sentido, «intercambio negociado» (p. 151).

Esta manera de ver el poder como relación colectiva se acerca a la definición de Arendt: partiéndose, a la manera de Weber, de una definición de la relación de poder en términos de actores contrapuestos, se pasa ahora a concebir el poder como aquello que hace posible el éxito del conjunto.

Podremos entonces ahora definir el poder de la manera siguiente:

- El poder es una relación social muy compleja en la que se negocian posibilidades de acción de manera tensa y generalmente desequilibrada. Estas posibilidades de acción son a la vez colectivas (en tanto capacidad de acción concertada) e individuales (en tanto la relación en la que se ven involucrados los actores puede ser más o menos favorable o no para el desarrollo de sus propias posibilidades de acción; a su vez las posibilidades de acción de cada uno pueden limitar o al contrario favorecer las de los demás).

- Existe una relación dialéctica entre las posibilidades de acción colectivas y las individuales. En cada caso, estas constituyen simultáneamente bases de apoyo y limitaciones para el desarrollo de las demás capacidades de acción.
- Así, una relación de poder es una relación negociada entre posibilidades de acción colectivas y posibilidades de acción individuales y entre estas entre sí.

Al señalar que el poder es una relación social de intercambio *generalmente* desequilibrada, ampliamos la perspectiva de Crozier y Friedberg al considerar que, en el límite, este vínculo puede favorecer a todos por igual, considerando así que aquella que amplía las posibilidades de acción de todos de manera equilibrada también es una relación de poder. Este caso específico es muy cercano al concepto de Arendt.

LA INCLUSIÓN SOCIAL COMO PARTE DE LAS RELACIONES DE PODER EN DEMOCRACIA

Volvamos ahora a mirar el asunto desde el punto de vista de la inclusión social. Toda política de inclusión social está inserta en relaciones de poder. Una buena política sería aquella que fortalece relaciones de poder favorables al desarrollo de capacidades básicas para quienes carecen de ellas o las tienen poco evolucionadas. La relación de poder en las que se ve envuelto el Estado con los más desfavorecidos de la sociedad es, ciertamente, una relación desigual, pero esta relación será muy distinta según si los diversos actores (los actores políticos, los «beneficiarios» de los programas, los funcionarios, los profesionales, etcétera) se benefician —y de qué manera lo hacen— o si, más bien, se ven perjudicados, desde el punto de vista del desarrollo de capacidades como ampliación de libertades. A su vez, mediante las políticas sociales, el conjunto de la sociedad puede, a largo plazo, beneficiarse o no según el tipo de inclusión que se esté practicando.

Ahora bien, esta manera de ver permitiría analizar situaciones aparentemente paradójicas en las que un apoyo de programas sociales consiente un aumento de posibilidades de acción de los más pobres, aunque a la vez los mantiene en posición subordinada y supeditados a la buena voluntad de las instancias de gobierno. En ese caso, pueden, por ejemplo, mejorar sus capacidades de alimentación o de salud, aunque a costa de sus capacidades de expresión ciudadana. Una relación de poder más equilibrada permitiría, en cambio, que las capacidades vayan evolucionando favorablemente en conjunto, apoyándose unas en otras en forma de círculo virtuoso.

Simultáneamente, una relación de poder relativamente equilibrada es favorable al conjunto de la sociedad en el largo plazo, porque sienta las bases de la convivencia social y de la paz. Sen habla, en ese sentido, refiriéndose a la sociedad justa, de «cómo pueden cooperar entre sí las personas en una sociedad a pesar de suscribir “doctrinas comprehensivas profundamente enfrentadas aunque razonables”» (2010, p. 84). Él se refiere aquí al planteamiento de John Rawls y a los principios de la justicia señalados por este. Particularmente pertinente para nuestra discusión es el segundo principio:

Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (citado por Sen, 2010, p. 88).

Como queda claro, Rawls se refería aquí a las relaciones económicas, pero se podría ampliar el principio a una relación de poder «justa», que sería aquella en la que el carácter desequilibrado de la relación traería mayores beneficios a los menos aventajados. Situación difícil de imaginar en nuestra sociedad actual, pero que es conocida en ciertas sociedades tradicionales en las que el jefe (y aun el rey) recibe ciertos

beneficios porque su papel social de ser la voz del conjunto social y de encarnar su prosperidad resulta vital para la reproducción de la sociedad. Nos acercamos así a la insistencia de Sen que la democracia no es propia del Occidente. Y la perspectiva de la relación de poder como intercambio negociado y relativamente equilibrado de posibilidades de acción, favorable en todo caso a los más desfavorecidos, constituye una entrada importante a la reflexión sobre la democracia. Un criterio de evaluación de las políticas sociales como políticas de inclusión debería ser, entonces, ver de qué manera contribuyen, en el mediano y en el largo plazo, al desarrollo de este tipo de relaciones de poder y a esta manera de entender la democracia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1970). Sobre la violencia. En *Crisis de la República* (pp. 109-186). Madrid: Taurus.
- Balandier, Georges (1988). *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Traducción de José Ángel Alcalde. Madrid: Júcar Universidad.
- Crozier, Michel & Erhard Friedberg (1977). *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*. París: Seuil.
- Duncan, Green (2008). *From Poverty to Power. How Active Citizens and Effective States Can Change the World*. Oxford: Oxfam International.
- Evans-Pritchard, Edward Evan sir (1977 [1937]). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Fortes, Meyer & Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1967 [1940]). *African Political Systems*. Londres: International African Institute.
- Friedberg, Erhard (1997). *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*. París: Seuil.
- Sen, Amartya (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

- Sen, Amartya (2006 [1999]). *La démocratie des autres*. París: Rivages Poche.
- Sen, Amartya (2008). Prólogo. En Duncan Green, *De la pobreza al poder: cómo pueden cambiar al mundo ciudadanos activos y Estados eficaces* (pp. XV-XVIII). Oxford: Oxfam.
- Sen, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. México: Santillana Ediciones Generales.
- Weber, Max (1944). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México DF: FCE.
- Weber, Max (1959). *Le savant et le politique*. París: Plon.

LA RAZÓN PRÁCTICA COMO CAPACIDAD NARRATIVA. REFLEXIONES SOBRE IDENTIDAD CULTURAL, AGENCIA RACIONAL Y MUNDO CIRCUNDANTE

Gonzalo Gamio Gehri

Este texto examina la relación entre agencia y trasfondo cultural en una perspectiva filosófico-práctica. El punto de partida es la reflexión crítica de Amartya Sen en torno al integrismo, que concibe una identidad fija en términos de la pertenencia cultural y la militancia religiosa. El modo de combatir esa posición consiste en hacer explícita la pluralidad de aspectos del sentido del yo, así como la importancia del diálogo y la comunicación en el proceso de constitución de la identidad. El autor destaca el fenómeno de la anagnórisis, el reconocimiento de uno mismo a partir del examen del mensaje proferido por los otros y la percepción de situaciones que el agente no necesariamente ha provocado. El cuidado de la deliberación ética y política supone el ejercicio de la libertad individual y a la vez la atención reflexiva de los escenarios y trasfondos compartidos en los que vivimos y tomamos decisiones significativas para el curso de nuestra existencia personal y comunitaria.

Que la categoría *cultura* constituye un elemento significativo en el proceso de construcción de la identidad es algo que nadie podría poner en duda, pero sí resulta polémico plantear cuán relevante es la pertenencia cultural en la formación de nuestro sentido del yo y en qué medida ella puede (o no) resentir los poderes de nuestra *razón práctica*, la capacidad del agente de deliberar y elegir críticamente un modo de vida. Para los teóricos del desarrollo humano, en la clave del enfoque de las capacidades, resulta evidente que el cuidado de la identidad requiere de espacios de libertad y reflexión, así como de oportunidades para acceder a servicios de salud y de educación que permitan la elección de una vida con sentido basada en razones que podamos exhibir y compartir. Estas condiciones y oportunidades requieren, asimismo, de políticas públicas que las promuevan y propicien en diversos escenarios puntuales. Una vida en la que el proyecto personal —los valores, las metas— sea el mero fruto de la imposición de un grupo o sea definido de antemano por un líder social o religioso dista mucho de ser considerada una «vida plena» o una «vida de calidad». El ejercicio de la libertad constituye un elemento básico del florecimiento humano. En *Identidad y violencia*, Amartya Sen sostiene que la identidad personal no se «descubre», sino que se «construye»: a pesar de que las circunstancias biográficas y el legado de las comunidades no elegidas tengan un peso considerable e importante en el desarrollo de una vida distintivamente humana. Estas condiciones constituyen el horizonte propio del discernimiento práctico: la potestad del agente de someter a revisión crítica la tradición es concebida como un derecho irrenunciable y como una inequívoca expresión de libertad cultural.

Sen considera que la suscripción de lo que llama «la ilusión del destino» —la *presuposición* de que la identidad se define en primera instancia desde la pertenencia cultural o la militancia religiosa, de modo que estas imponen al yo determinados propósitos que el individuo no puede cuestionar o desafiar sin traicionarse a sí mismo— constituye una de las condiciones ideológicas de la violencia desatada luego de

los atentados del 11 de setiembre de 2001. Esta cuestionable concepción moral considera que una identidad realizada es compatible con la adquisición de un retrato espiritual del yo que no es susceptible de crítica, una imagen del «sí mismo» tan integrada a la comunidad que no puede examinar o reformular sus vínculos con ella. A juicio del autor indio, la tesis central de *El choque de civilizaciones* de Huntington asume esta postura ideológica, tan perjudicial para una comprensión liberal de la agencia humana. Se trata de una perspectiva perfectamente compatible con los integristos de diverso cuño que promueven la violencia en el mundo contemporáneo. La prédica de «guerras santas» —trátese de conflictos armados o de cruzadas de persecución ideológica— encuentra su raíz en la idea de que el sentido de quiénes somos se agota en un sistema de creencias monolítico e inescrutable.

IDENTIDADES PLURALES Y DISCERNIMIENTO PRÁCTICO

¿Cómo enfrentar este punto de vista? Sen sostiene que una de las estrategias que han observado las democracias occidentales ha consistido en apoyar y brindar espacios de interlocución a líderes religiosos tolerantes con otros credos y concepciones de la vida. No obstante, esta no puede ser una solución que toque el núcleo del problema. Una manera de refutar a la «ilusión del destino» y así erradicar la prédica nefasta de la *Kulturkampf* como eje hermenéutico de lo político pasa por prestar una particular atención a la cuestión misma de lo que implica tener o formar una identidad (Gamio, 2009). La cuestión de la identidad constituye un componente central de una vida plena en términos de desarrollo humano. Podemos incluso hablar de la existencia del «derecho a ser uno mismo», a cuidar de la propia identidad y de las prácticas y contextos que la configuran; el ejercicio de ese derecho supone condiciones y exigencias de inclusión social y política. Lo que Sen, Martha Nussbaum y otros especialistas en este enfoque argumentan es que no podemos hablar propiamente de una «identidad humana plenamente

constituida» si no tomamos en consideración el trabajo de la razón práctica y el de la libertad. Si comprendemos lo que significa ser un yo, las dimensiones de ese yo, caeremos en la cuenta de que nuestras identidades *son plurales*: el modo cómo nos ubicamos y orientamos en el espacio social posee diversas facetas.

Origen geográfico, cultura, nacionalidad, residencia, género, sexualidad, clase social, oficio, profesión, ideas políticas, religión, concepciones filosóficas y literarias, lealtades deportivas, etcétera, constituyen aspectos relevantes en la existencia de las personas y son elementos fundamentales para la autodescripción. Considerar que la identidad se forja únicamente a partir de la exclusiva remisión a una única fuente cultural o religiosa constituye una hipótesis falsa, basada en una grave simplificación teórica. Cada una de estas facetas del yo supone a su vez una forma puntual de vínculo social. A la pregunta acerca de cuáles entre estas facetas «deberían» primar sobre las demás —en tanto manifiestan una mayor significación para nuestras vidas—, Sen sostiene, en la clave conceptual del liberalismo político, que el orden jerárquico de tales dimensiones de la vida dependerá del discernimiento práctico del agente y del proceso de su elección. No existe una jerarquía valorativa *a priori* en torno a qué aspectos del yo tendrían que ser objeto de un compromiso más intenso. Hay que dejar espacio para que la propia persona pueda deliberar y elegir qué formas de orientación prevalecen en el diseño de su modo de vivir.

El reconocimiento de esta pluralidad de facetas identitarias constituye un primer paso en la tarea de desenmascarar y superar a la «ilusión del destino» y debilitar su funesto influjo en las personas y en las comunidades. Potenciar el ejercicio de la razón práctica y generar espacios públicos para ello —espacios de inclusión cívica en la sociedad civil y en el sistema político— permitiría consolidar, a juicio de Sen, libertades básicas para acceder a una vida de calidad. La pertenencia a la cultura original de la comunidad nativa o la militancia religiosa no tienen que ser necesariamente los componentes medulares de nuestro

sentido del yo, aquellos que ofrecen una dirección al curso de la vida. El trabajo de discernimiento del agente mismo —que generalmente se lleva a cabo en diálogo con los otros— permite determinar, en virtud de razones que uno puede compartir o exhibir en diversos espacios sociales, qué compromisos o formas de adhesión tienen primacía sobre las demás.

Uno podría preguntarse, no obstante, si en el proceso de deliberación práctica el trabajo concierne exclusivamente a la razón, sin que esta tenga que tomar en cuenta determinadas condiciones «externas» que inevitablemente ponen límites a sus posibilidades de acción. Con esto nos referimos a ciertas situaciones con las que el agente tiene que lidiar y que no puede desconocer sin condenar su descripción de la realidad práctica a la abstracción. En su correspondencia con el teólogo Gershom Scholem —quien discutía las tesis principales de *Eichmann en Jerusalén*—, al verse interpelada por su condición de judía, Hannah Arendt sostenía categóricamente que el corazón de su propia identidad no residía en el discurso o en la práctica religiosa, sino en el cuidado de la actividad filosófica: «Si puede decirse que “vengo de alguna parte”», advierte, «es de la tradición de la filosofía alemana» (2005 p. 144). Esta aseveración puede acertadamente ser comprendida como una vindicación de la capacidad de agencia de la persona en cuestión: ella reconoce la pluralidad de aspectos, conexiones y compromisos que involucran el concepto de identidad —elementos que constituyen el curso de la propia vida y sus sentidos potenciales— y manifiesta la decisión de asumir como factor medular no la fidelidad a la tradición religiosa heredada, sino el estudio riguroso del movimiento de pensamiento crítico descubierto en la juventud. Arendt elige la vocación ética e intelectual antes que el legado espiritual de sus ancestros. Lo hace con la clara conciencia de su derecho a elegir la matriz identitaria que le brinda una orientación específica en el espacio de la existencia. Empero, la propia autora señala que la dimensión judía de su vida es una realidad no susceptible de controversia —que se trata de *un* componente

omnipresente en sus diferentes maneras de sentir y pensar— y que cuando sentía ser atacada como judía ella *respondía como judía*. Con esta declaración, Arendt está poniendo de manifiesto un *hecho*: que invoquemos en determinadas circunstancias biográficas una dimensión de la identidad como jerárquica en contraste con otras no solo obedece al ejercicio de la razón práctica y a la elección personal sino también nos remite a la percepción sutil y rigurosa de las exigencias de una situación compleja, como, en este caso, la terrible experiencia de la *Shoah*¹. La deliberación opera en diálogo permanente con los contextos vitales en los que actuamos, los escenarios que solo parcialmente podemos bosquejar y que tenemos que enfrentar.

Considerar esta dimensión propiamente fáctica de la vida implica señalar las condiciones de lo que significa «planificar la vida» o «diseñar» o «elegir» un estilo de vida. La libertad no se concibe en abstracto, se la evoca siempre situada, *encarnada* en un contexto histórico-social. Ella nos remite a las opciones que se plantean desde una mirada lúcida de las circunstancias de la vida práctica y de las posibilidades de sentido que desde ellas pueden vislumbrarse con cierta nitidez. El ejercicio de la razón práctica entraña el cultivo de la capacidad de interpretar de manera perspicaz aquellos escenarios —reales o posibles— en los que actuamos. Carecer de esta capacidad —o no haberla desarrollado adecuadamente— nos condenaría a fracasar en la tarea de llevar una vida con sentido. Solo adquirimos y ponemos en práctica esta lucidez para comprender y actuar —una cualidad de la actividad del intelecto que los griegos concebían como *phrónesis*², la virtud de la prudencia, dialogando y actuando con otros. Para clarificar este argumento es preciso que nos detengamos en el tema de la estructura narrativa de la identidad.

¹ El holocausto vivido durante la Segunda Guerra Mundial.

² El vínculo esencial entre la razón práctica y el trabajo de la prudencia —la virtud dianoética de la *praxis*— es un tema fundamental de la *Ética* de Aristóteles, quien usó por vez primera el concepto de *noús praktikós*.

LOS OTROS Y EL SENTIDO NARRATIVO DEL YO

Identidad narrativa

Quizá sea un lugar común en la filosofía destacar el ineludible lugar de las otras personas en la formación de la identidad individual. Con todo, no perdemos nada repitiéndolo o reforzando esta idea. Por doquier, la sociedad contemporánea —acusando la poderosa influencia del individualismo, así como el impacto cultural de las mentalidades basadas en la competencia económica y el razonamiento estratégico— predica y difunde la tesis de que uno se construye a sí mismo, que el éxito genuino consiste en lograr las metas de cada uno a punta de esfuerzo y sin deberle nada a nadie. «Cada cual cuenta por uno, nadie por más de uno», reza una antigua fórmula utilitarista. Esta clase de pensamientos presupone a su vez que la única libertad que cuenta es aquella que se concibe como ausencia de impedimentos externos (la tan conocida «libertad negativa», Berlin [2008]).

Pero esta suposición ideológica no se condice con los hechos. Si atendemos a cómo construimos nuestra identidad —el sentido de quiénes somos, así como la percepción de nuestro lugar y dirección en el espacio y el tiempo de las relaciones humanas— caeremos en la cuenta de que nuestros propósitos más valorados, nuestras actividades vocacionales y nuestro estilo de vida no son una mera creación individual. Son producto de un proceso de formación y elección que se constituye en el curso mismo de nuestra vida. En este proceso intervienen diferentes personas, a través de cuyo contacto descubrimos y configuramos aquello que puede otorgarle sentido a nuestra existencia. Parientes, maestros, amigos, amantes o conciudadanos contribuyen a hacer de nuestra vida un auténtico espacio de realización humana.

Así, la manera más estricta de dar cuenta del curso de la propia vida es la composición de una narración (MacIntyre, 1977 y 1987, capítulo 15). Un relato que pueda hacer explícito quién soy a partir

de las decisiones que he tenido que tomar, los conflictos sobre los que he tenido que discernir, el tipo de ser humano que he elegido ser, lidiando con diferentes situaciones biográficas concretas. Esta historia se elabora de manera retrospectiva, de modo que se reconstruyen las vivencias pasadas a la luz de las presentes: aquello que hemos experimentado constituye el horizonte del tipo de persona que somos. El que esta narración ponga de manifiesto un hilo conductor consistente a pesar de las circunstancias de crisis que ella describe en determinados episodios de la vida permite preservar la unidad del yo, cuya existencia se cuenta a otros y pretende ser esclarecida a través del relato mismo. Esta estructura narrativa hace posible que el narrador en cuestión —uno mismo— y sus interlocutores puedan identificar (y discutir) los pasos que el agente sigue para afrontar dilemas, deliberar y elegir cursos de acción alternativos en situaciones complejas.

Como resulta evidente, nosotros somos los protagonistas de nuestra propia narrativa vital. Sin embargo, ese relato acusa la presencia de personajes principales y secundarios que intervienen en nuestra vida e introducen giros —a menudo imprevistos— en la historia. Estas circunstancias nuevas le brindan a la narración suspenso o situaciones cómicas, conmovedoras o conflictivas. Así, para que el relato sea consistente y fidedigno es preciso que incorporemos esos giros y que nos tomemos el tiempo de interpretar y discutir con otros su significado para la totalidad del curso de nuestra vida. Alasdair MacIntyre sostiene que, si intentáramos deliberadamente omitir de la historia de nuestra vida la presencia y el impacto de quienes han influido severamente en nuestra existencia, condenaríamos nuestra narrativa vital a la incoherencia y a la inteligibilidad. Nuestras vidas tienen una estructura narrativa y toda narrativa vital tiene la forma de la conversación: «La mitología, en su sentido originario», concluye este autor, «está en el centro de las cosas» (1987, p. 267).

La anagnórisis. Odiseo y Demódoco

Estas reflexiones —de claras resonancias clásicas— evocan uno de los sucesos más conmovedores en la literatura occidental: la revelación de la identidad de Ulises ante el canto del aedo Demódoco en la corte de Alcinoos, tal y como es contado en *Odisea* VIII. Se trata de una expresión muy peculiar (y hasta controvertida) de anagnórisis, el reconocimiento de la identidad del personaje a partir de elementos que se descubren a través de sucesos no expresamente provocados por el propio agente. Para Paul Ricœur, estos pasajes —y otros— destacan el carácter narrativo de la construcción del sentido de la identidad (2005, pp. 83 y ss.), pues aquí es el propio Ulises el que se reconoce a sí mismo en el relato hilvanado por Demódoco.

Ulises comparece ante Alcinoos, rey de los feacios, en el contexto de sus repetidos y fallidos intentos por volver a su reino en Ítaca. Él ha sido sin duda uno de los responsables directos de la caída de Troya y de los actos de crueldad y sacrilegio que siguieron a la derrota de los teucros; Homero se refiere a Ulises como el «destructor de ciudades». Lo amargo del proceso de retorno —el nóstos— revela sin duda la manera como los dioses se han enemistado con el hijo de Laertes. Conforme a las exigencias del vínculo de la xenía, es decir, las obligaciones existentes entre quien brinda hospitalidad y quien la recibe, Alcinoos ofrece un banquete en honor del extranjero y el iluminado aedo ciego Demódoco entona su canto tocando delicadamente la lira.

El aedo narra a través de su canto la disputa entre Ulises y Aquiles en medio de un festín, ante la satisfacción de Agamenón, quien celebraba así la división entre dos de los guerreros más importantes entre los jefes aqueos. Reconocerse en el relato generó en Ulises una profunda aflicción:

Eso entonces cantaba el cantor famoso. Y Odiseo tomando con sus robustas manos su gran manto purpúreo lo alzó sobre su cabeza y se cubrió sus hermosas facciones. Porque se avergonzaba de derramar

sus lágrimas desde sus cejas. Cuando cesaba su canto el divino aedo, enjugándose el llanto retiraba el manto de su cabeza y alzando el vaso de doble copa hacía libaciones a los dioses. Pero cuando de nuevo comenzaba el aedo y le incitaban a cantar los príncipes de los reacios, puesto que se deleitaban con sus palabras, de nuevo Odiseo cubriéndose la cabeza rompía en sollozos (*Odisea*, VIII, 84-96).

Habiendo percibido Alcinoo la complicada situación del extranjero, decide pedirle a Demódoco que deje de cantar. Este incidente marcó el camino de identificación de Ulises. La conmoción producida por los versos de Demódoco provoca en el rey de Ítaca el reconocimiento de sus propias vivencias a la luz del modo en que estas están siendo narradas. Identifica sus pensamientos, sus emociones y hasta sus reacciones en el canto del poeta. Se descubre a sí mismo en aquellos sentidos versos, de manera que ya no puede ocultar por más tiempo su identidad. Efectivamente, al inicio de *Odisea* IX, Ulises revela su nombre, así como su particular posición frente a los dioses:

Pero a ti tu ánimo te incita a preguntar por mis quejumbrosos pesares, a fin de que aún más me acongoje y solloce. ¿Qué voy a contarte al principio, y luego, y qué al final? Pues muchos pesares me infligieron los dioses del cielo. Voy ahora a decirte primero mi nombre, para que también vosotros lo conozcáis, y yo, en el futuro, si escapo al día desastroso, sea huésped vuestro aunque habite en mi hogar muy lejano (12-8).

Solo los seres humanos recurren a narraciones para esclarecer el carácter finito de la vida humana, así como para dar cuenta de nuestras capacidades básicas: discurso, razonamiento, desarrollo de vínculos, expresión de emociones, etcétera. Los dioses no son capaces de conmovirse con las situaciones de riesgo, dolor, temor e incertidumbre que ponen de manifiesto la vulnerabilidad humana; ellos no podrían —a diferencia de Demódoco y Ulises— contar historias y estremecerse escuchando narraciones conmovedoras. Ulises rompe a llorar al

descubrirse en el relato del aedo, en el que se insinúa la presencia de la misteriosa fortuna, los intereses de los dioses, así como las pretensiones políticas de Agamenón y Menelao. Incluso el canto evoca indirectamente la desgarradora ausencia de los seres amados. Se trata de una historia en la que los personajes mismos desconocen todos los elementos que constituyen el trasfondo de las acciones, así como todas las consecuencias posibles de sus decisiones. Ulises se percibe, así mismo, en el relato como el ser mortal que es y acaso alcanza a percibir el tejido narrativo de la vida misma (Nussbaum, 2005, pp. 647-694).

Deliberación, culturas y realidad circundante

Las consideraciones sobre la estructura narrativa de la vida destacan la innegable importancia de los otros en la formación de la identidad personal, pero en ningún modo absolutizan dicha relevancia. No podemos elaborar de manera inteligible el relato de nuestra vida sin evocar la presencia de los demás en él, cómo los otros se involucran en nuestro proceso de crecimiento y búsqueda de sentido, cómo enriquecen nuestra vida y aportan modos de pensar y de sentir que son por sí mismos valiosos. Ellos nos acompañan, nos cuestionan, incluso colaboran con la composición del relato. Asimismo, nos ayudan a afrontar escenarios adversos y nos invitan a extraer lecciones de las victorias y los fracasos del camino. Interpretamos la trama de esta narración a partir de un trasfondo hermenéutico que compartimos y examinamos juntos. Como señala acertadamente Martha Nussbaum, «no podemos observar una vida ni escuchar una historia sin ir equipados de antemano con ciertas intuiciones preliminares acerca de lo que es significativo y lo que no» (2012 p. 33). No obstante, al propio agente corresponde la tarea de discernir en torno a las direcciones posibles que puede tomar la propia vida, así como evaluar críticamente la calidad del intercambio que mantiene con las otras personas. Somos seres finitos que no tenemos un férreo control sobre las situaciones que debemos enfrentar a diario;

del mismo modo, somos vulnerables a las decisiones de otros y a las consecuencias de sus acciones en nuestra existencia. Sin embargo, podemos encontrar un espacio para el discernimiento y la elección, sobre la base de la realidad que nos circunda y que no podemos simplemente desconocer.

Es claro que las culturas —en plural— constituyen una dimensión del mundo circundante del que hablamos. Constituyen el trasfondo de significaciones de cara al cual los agentes disciernen y eligen cursos de acción y configuran proyectos de largo alcance para sus vidas. Las grandes distinciones en torno a lo que asigna o priva de valor a la existencia se nutren de rituales, prácticas sociales y tradiciones comunitarias. Están definitivamente presentes en el proceso de conversación y construcción de narrativas que entraña la formación de nuestras identidades. No obstante, estas distinciones y sus referentes culturales son susceptibles de cuestionamiento y no constituyen determinaciones prácticas inalterables. No olvidemos que el concepto estricto de *traditio* alude —en latín— a la operación de recibir una herencia con el objetivo de hacerla producir. *Traditio* nos remite a *tradere*, ‘transmitir’, ‘traer’ de aquí y hacia allá un mensaje; acción que nos recuerda —a través de las creencias de griegos y romanos— el proceder del jovial Hermes o Mercurio, el dios mensajero, patrono de la traducción y de la hermenéutica (la divinidad de la conversación, para decirlo con una mayor claridad). La tradición no constituye un credo inmóvil, sino un tejido de interpretaciones que podemos examinar y modificar con nuevos argumentos, con novedosas descripciones y metáforas. La discrepancia y la heterogeneidad no son ajenas a la dinámica propia de las culturas y tradiciones. Nos apropiamos —a través de la educación— del legado espiritual de nuestros ancestros, pero estos procesos pedagógicos implican la adquisición y el cultivo de la capacidad de considerar reflexivamente este legado. La tradición es una conversación viva.

La vida de las culturas entraña el discernimiento —público y privado— y, por tanto, el cultivo de la crítica. Es preciso deliberar en

torno a qué prácticas culturales pueden promover el ejercicio y logro de una vida de calidad y qué prácticas, en contraste, pueden bloquear el desarrollo de capacidades distintivamente humanas, o incluso generar formas de mutilación física o espiritual. Estos modos de discernimiento no constituyen maneras de actuar ajenas a alguna forma de vida cultural (Gadamer, 1979, capítulo 10), pero implican ciertamente el ejercicio de la razón práctica. Seyla Benhabib ha planteado una metáfora particularmente iluminadora en torno a la conexión hermenéutica entre cultura y reflexión crítica. Las reglas de la aculturación, sostiene, son como las reglas gramaticales que constituyen un idioma. Así como estas últimas nos permiten construir un número ilimitado de oraciones con sentido (sin agotarlas), las de la aculturación no determinan por entero nuestra capacidad de asumir diferentes cursos de acción o rutas posibles para nuestra existencia (2006, pp. 44-45). En términos de Benhabib, nos convertimos en seres conscientes de nosotros mismos en la medida en que participamos en las redes de interlocución y en la composición de los relatos que constituyen la cultura. Afirma que «nuestra agencia consiste en la capacidad para tejer, a partir de aquellos relatos, nuestras historias individuales de vida» (pp. 44-45).

La vida práctica supone esta compleja dialéctica de reflexión crítica y facticidad; una narrativa vital resulta esclarecedora en la medida en que en su interior se hace explícito el lugar de ambos elementos en la vida práctica. Tenemos que estar dispuestos a comprender rigurosamente aquellas situaciones en las que la realidad «no se ajusta a nuestras preferencias, deseos o hipótesis». Esa es una gran lección de la vida ordinaria y un principio básico para la ética. Podríamos referirnos a él como el *principio de lucidez*. Recurrimos a él, por ejemplo, cuando meditamos nuestro voto en los procesos electorales o cuando elegimos una profesión; también lo invocamos cuando tenemos que decidir si mantener o no nuestras creencias religiosas o cuando meditamos acerca de si es pertinente preservar nuestros vínculos con determinadas asociaciones. Podemos hablar de «virtudes» y «vicios» a partir de la elección

consciente —y constante— de la forma cómo enfrentamos esa tozuda realidad. Esas decisiones configuran en el tiempo nuestra condición de agentes éticos (constituyen nuestro «carácter», en el sentido del pensamiento clásico grecolatino). Aprendemos a vivir razonablemente cuando nos hacemos juiciosos en el modo de interpretar y enfrentar nuestras experiencias, así como los desafíos que plantea el entorno. El uso de la razón práctica hace posible elegir el tipo de adaptación o modificación —allí donde es posible— de las circunstancias de la praxis. El mundo circundante suele ser más amplio que lo que nuestros esquemas sugieren: parte del trabajo de la reconstrucción de narrativas consiste en desmontar y reformular nuestras interpretaciones y herramientas conceptuales cuando estas sucumben ante la complejidad de la *cosa misma*. No obstante, este sensato sentido de realidad no nos exime del compromiso con lo que Platón describía como una «vida examinada», una vida entregada al trabajo de la crítica. Todo lo contrario, la comprensión lúcida de lo real implica la práctica del discernimiento y la indagación intelectual.

Por supuesto, nada de esto tiene lugar en completa ausencia de los demás. La deliberación práctica y la investigación son actividades que también tienen la forma de la conversación. Se trata de poner énfasis en que el valor de la conversación en ningún caso anula la responsabilidad del agente de poner en juego la reflexión propia como elemento fundamental en la configuración del sentido del yo³. El ejercicio de la razón práctica implica esclarecer los escenarios posibles de la acción —escenarios sociales— y discernir las posibles rutas para la vida. Las otras voces que participan de la comunicación no pueden acallar la propia voz sin sacrificar irremediabilmente la idea misma de identidad. Ulises se conmueve ante el canto del aedo porque los versos de Demódoco calan en la percepción que tiene de sí mismo y de su propio predicamento

³ El hermeneuta Paul Ricoeur sostiene en esta línea de análisis sobre responsabilidad y subjetividad práctica que «el tema existencial correlativo del deseo de vivir bien es la autoafirmación del ser humano capaz» (2008, p. 64).

como un ser humano enemistado con los dioses. El fenómeno de la anagnórisis implica que él mismo Ulises pueda finalmente reconocerse en los versos porque ellos pasan por el escrutinio de sus pensamientos. Las imágenes del poeta tocan simultáneamente —por así decirlo— la mente y el corazón del viajero. Echan luces sobre su condición y a la vez apelan a su libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (2005). «Eichmann en Jerusalén». Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt. En Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (pp. 137-146). Barcelona: Paidós.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz.
- Berlin, Isaiah (2008). Dos conceptos de libertad. En *Sobre la libertad* (pp. 205-255). Madrid: Alianza.
- Gadamer, Hans-Georg (1979). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- MacIntyre, Alasdair (1977). Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science. *The Monist*, 60(4), 453-472.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Nussbaum, Martha (2005). Humanidad trascendente. En *El conocimiento del amor* (pp. 647-694). Madrid: Machado.
- Nussbaum, Martha (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Ricœur, Paul (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Ricœur, Paul (2008). Justicia y verdad. En *Lo justo 2*. Madrid: Trotta.
- Ruiz Bravo, Patricia, Pepi Patrón & Pablo Quintanilla (2009). *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

¿QUÉ ES LA AGENCIA?

Pablo Quintanilla

El concepto de agencia es central en los diversos modelos de desarrollo humano y, especialmente, es fundamental para una mejor comprensión de la posibilidad de inclusión social. Con frecuencia, sin embargo, es asumido como un concepto primitivo e insuficientemente examinado. Este trabajo se propone abordar dicho concepto desde diversos ángulos, principalmente como asociado a las nociones de libre albedrío y voluntad. El texto se propone hacer un análisis conceptual de agencia, reconstruir algunos de sus rasgos ontogenéticos y filogenéticos y, finalmente, sugerir una manera de entenderla como un tipo de vínculo causal entre los estados mentales y las acciones.

Uno de los objetivos de la inclusión social es lograr que más personas tengan la libertad para vivir y para elegir vivir el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar. De hecho, no solo es importante que una persona viva según sus valores sino, especialmente, que lo haga según aquellos que tiene razones para valorar. Esta idea es central en el modelo de desarrollo humano basado en las capacidades, que ha sido originalmente propuesto por Amartya Sen (2000). En la propuesta de dicho autor, el desarrollo no se mide únicamente con criterios económicos sino, fundamentalmente, teniendo en consideración la ampliación

de las capacidades. Esto es, una persona o un grupo social está más desarrollado en tanto puede realizar más capacidades y, por tanto, es más libre. Así, la ampliación de la libertad es el objetivo último y todo lo demás es un medio para ello. Sin embargo, el concepto de libertad es uno de los más difíciles de definir; lo que tiene como consecuencia que muchos modelos teóricos, basados en las nociones de agencia o autonomía, mantengan, también, un cierto grado de oscuridad.

La libertad positiva, en la clásica distinción realizada por Isaiah Berlin, es tener los medios y recursos para realizar un deseo. La libertad negativa, por otra parte, es el no tener obstáculos para realizar un deseo. Pero lo que con poca frecuencia se discute cuando se aborda el tema de la inclusión es cuál es el grado de libertad que uno puede o no tener para elegir los criterios con los que realizará elecciones. Esto es central, dado que nuestras acciones libres son causadas por nuestros estados mentales (creencias, deseos y afectos) y la agencia es la posibilidad de realizar más acciones causadas por nuestros propios estados mentales y no por una imposición externa ni por estados mentales propios que son el producto de algún tipo de manipulación. En el caso de que uno sea víctima de manipulación —ideológica o de otro tipo— y de que sus estados mentales sean impuestos desde fuera, aunque uno tenga formalmente libertad positiva y negativa, en sentido estricto, no sería libre de actuar como actúa. Así, consideramos, los debates sobre inclusión podrían y deberían enriquecerse con una discusión más compleja acerca del grado de libertad que uno puede o no tener para elegir los estados mentales que causan sus acciones. En este texto intentaremos aclarar algunos aspectos teóricos del concepto de agencia, con el deseo de que esto colabore en el esclarecimiento de la noción de libertad.

La libertad es un ideal esgrimido por prácticamente todas las escuelas filosóficas y posiciones políticas, aunque es uno de los conceptos más difíciles de definir. Como idea general incluye algunas más específicas como libre albedrío, agencia o autonomía, pero estas tampoco son fáciles de precisar. De hecho, en tanto definir un concepto es

descomponerlo en sus partes más básicas, algunos de los conceptos más importantes de la filosofía son imposibles de ser definidos, precisamente porque son los más básicos, en el sentido de que son aprendidos por experiencia inmediata. Eso puede ocurrir con conceptos con *ser*, *bien* o *verdad*. Quizá *libertad* también esté en la lista. Así, en lo que sigue no pretenderemos definir la agencia sino solo describir algunos rasgos importantes que están presentes cuando empleamos este concepto.

De manera imprecisa se podría definir la *agencia* como una propiedad de los agentes que les permite tomar decisiones, es decir, modificar su futuro voluntariamente a partir de un abanico de posibilidades reconocidas por ellos. Esto implica que, retrospectivamente, uno esté en condiciones de decir que ellos hubieran podido haber actuado de una manera diferente (Hobbes: «*they could have done otherwise*») de haberlo deseado. La agencia sería la capacidad que tienen algunas criaturas de introducir en la causalidad de la naturaleza relaciones causales nuevas; relaciones causadas por ellos (o por su voluntad) y que causan, a su vez, nuevos eventos en el mundo.

Un poco más técnicamente, se puede denominar agencia a una propiedad o capacidad que se atribuye a un individuo cuando se considera que él o ella pueden ser causa de acciones intencionales, modificando, por tanto, su futuro de manera voluntaria. Una acción intencional es, a su vez, un evento físico que, además de poder ser descrito en términos naturales, puede ser descrito en términos intencionales, es decir, como un efecto causado por un conjunto de estados mentales atribuidos a un individuo. Este fenómeno puede ser graficado de la siguiente manera:

Imaginemos un silogismo práctico que consta de tres premisas y una conclusión:

P1. Creencias

P2. Deseos

P3. Afectos

C. Acciones

Un agente intencional¹ es una entidad a la que es posible atribuirle estados mentales que tienen un rol causal en la generación de acciones. Los estados mentales son procesos psíquicos (configuraciones neurológicas que pueden dar lugar a una descripción intencional) que son o pueden llegar a ser conscientes. Los estados mentales normalmente se clasifican en tres grandes grupos:

- Creencias: representaciones de la realidad y disposiciones para comportarse en ella. Las creencias describen cómo uno supone que es la realidad.
- Deseos: motivaciones para actuar de una manera u otra. Los deseos explicitan cómo uno quisiera que fuese la realidad.
- Afectos: la valoración o significación que damos a los acontecimientos de la realidad. Los afectos suelen ser clasificados en tres grandes grupos, que se distinguen por su intensidad y duración:
 - Sentimientos: de moderada intensidad y muy duraderos.
 - Emociones: muy intensos y muy duraderos.
 - Pasiones: muy intensos y poco duraderos.

En general, interpretar o comprender a un agente es estar en capacidad de atribuirle un conjunto de estados mentales que causan sus acciones. Es importante notar, sin embargo, que los estados mentales y las acciones no son propiedades monádicas², de los agentes, sino propiedades relacionales³, es decir, que se atribuyen a los agentes, desde el punto de vista de un intérprete y frente a un mundo objetivo

¹ Por definición todo agente es intencional, así que en adelante solo hablaré de agentes asumiendo que no podrían no ser intencionales.

² Esto es, propiedades que existen en los agentes por sí mismas, independientemente de un intérprete y de un mundo objetivo.

³ Un ejemplo clásico de propiedad relacional es el color. Aunque los colores son realidades objetivas, no existen como propiedades monádicas de una entidad sino de la relación entre tres entidades: la luz, un objeto que refracta la luz y una retina sana que es parte de un sistema cerebral.

compartido por ambos. Aquí se genera una situación triangular que es esencial para entender la situación interpretativa: los estados mentales son propiedades que existen, desde el punto de vista de un intérprete en particular, en un agente, frente a una realidad que ambos comparten y consideran objetiva. Los tres vértices del triángulo (agente, intérprete, realidad objetiva) se constituyen e interdefinen mutuamente. Los estados mentales se conformarían, por así decirlo, dentro del espacio del triángulo, como propiedades que existen en esa relación triangular. Es evidente que la *experiencia fenoménica* de un estado mental (por ejemplo, de un sentimiento) es una propiedad monádica de un sujeto, pero el *contenido* de ese estado (por ejemplo, con qué otros estados mentales está asociado o su carga moral y valorativa) sí es una propiedad relacional que uno aprende en un contexto cultural.

Ahora bien, podemos decir, admitiendo la situación triangular interpretativa, que nuestras acciones han sido causadas por nuestros estados mentales. La pregunta es, ahora, cuál es el espacio de autonomía que tenemos para *elegir* nuestros estados mentales. ¿Elegimos libremente nuestras creencias, deseos y afectos? En un sentido importante no lo hacemos. Creemos lo que nos resulta justificado según nuestro sistema de creencias previo, ya sea si queremos creerlo o no. Con frecuencia, a su vez, nos asaltan los deseos y los afectos, y no siempre tenemos control de ellos, es decir, de experimentarlos. En este punto, nuestro espacio de autonomía se reduce a ponernos a nosotros mismos en las circunstancias que consideramos apropiadas para que se formen en nosotros las creencias, deseos y afectos que quisiéramos tener. Aunque, naturalmente, esto fácilmente conduce a un regreso al infinito, porque no elegimos los deseos con los cuales deseamos tener ciertos estados mentales y no otros y, por tanto, nos ponemos en la situación apropiada para formarnos ciertos estados mentales y no otros.

Pero si lo que nos interesa es aclarar cuál es nuestro espacio de autonomía, es decir hasta qué punto somos o no realmente libres, o cuál es el grado de libre albedrío que tenemos, será necesario abordar el tema

desde tres puntos de vista: el cultural, el filogenético y el ontogenético. En los tres casos, libertad o determinismo, presencia o ausencia de autonomía, ser agente o ser paciente no son cosa de todo o nada, sino conforman un continuo en el cual partimos de un punto donde no hay ninguna autonomía y nos dirigimos a una autonomía mayor, pues siempre es posible ser más libre, dado que la libertad puede ser entendida como un ideal regulativo nunca plenamente alcanzable. Ese es, entonces, un primer punto por aclarar. No existe la libertad plena; la libertad, como lo señaló Kant, es un ideal regulativo al cual siempre podemos acercarnos más pero que nunca logramos aprehender.

Desde el punto de vista cultural, hay que recordar que, por lo menos en la tradición occidental, el concepto de libre albedrío solo se remonta al siglo III a. C., muy débilmente, con la noción de *boúlesis* en Aristóteles, y, de manera más robustecida, con san Agustín, en el siglo IV d. C. Hacia el siglo VIII a. C., con los personajes homéricos, no hay propiamente un concepto de libre albedrío. La agencia es atribuida frágilmente a los dioses, quienes no son autónomos respecto del destino (la *Moirá*) y es prácticamente inexistente en los seres humanos. De hecho, hacia el siglo VIII a. C. la palabra que en griego se traduciría por libertad (*eleuthería*) significaba ‘no-esclavo’. Con la aparición de la tragedia griega y el primero de los tragediógrafos, Esquilo, va surgiendo tímidamente un concepto de voluntad frente al destino, de autonomía frente a la causalidad de la naturaleza y el libre albedrío; en otras palabras va emergiendo sutil y lentamente el concepto de *agencia*.

Desde el punto de vista filogenético es posible decir que la autonomía surge progresivamente en la evolución de la línea homínida, desarrollándose en tanto aparecen las habilidades de metarrepresentación, simulación y metacognición, como veremos más adelante. Ese proceso habría culminado hace unos 200 mil años, 100 mil años antes de la aparición del lenguaje conformado por función simbólica y sintaxis recursiva, lo que ocurrió hace aproximadamente 100 mil años, de manera casi coincidente con la salida de África de nuestros antepasados

homo sapiens. Parece claro, sin embargo, que tanto la experiencia fenoménica del libre albedrío como la autonomía son el producto de un desarrollo evolutivo continuo y no una aparición abrupta.

Desde el punto de visto ontogenético también nos encontramos con un continuo. Parece claro que un bebé recién nacido no tiene ni experiencia fenoménica del libre albedrío ni real autonomía. Tampoco es un agente. Todo eso se va constituyendo de manera progresiva y probablemente se trate de experiencias y capacidades que coinciden con el desarrollo de la metarrepresentación, la simulación y la metacognición, así como debió haber ocurrido con el linaje humano.

Hacia los tres años el niño ya tiene habilidades metarrepresentacionales básicas⁴ (ya puede aprobar el test de la falsa creencia) y hacia los cinco ya tiene estas habilidades casi completas. A los tres años debe tener ya dos grados de intencionalidad (estados mentales acerca de otros estados mentales) y entre los cinco y seis llega a tener tres o cuatro grados de intencionalidad. Por ejemplo, puede entender la siguiente oración que tiene cuatro grados de intencionalidad: «Juan dijo que Jorge había creído que María estaba atemorizada por lo que Pedro quiere hacer». Los seres humanos adultos normalmente tenemos cuatro o cinco grados de intencionalidad y, en condiciones muy especiales, se puede llegar a un máximo de ocho⁵. Robin Dunbar (1998) ha mostrado que hay una correlación entre los grados de intencionalidad alcanzables por los homínidos, el tamaño del lóbulo frontal en la evolución de nuestra especie, y el número de individuos con los que la tropilla de primates tenía que interactuar para atribuir estados mentales complejos en situaciones sociales y políticas que implicaban cooperación y competencia.

⁴ No solo tiene representaciones del mundo sino también representaciones acerca de las representaciones que otras personas tienen. Así, el niño tiene estados mentales acerca de los estados mentales ajenos, por ejemplo, creencias acerca de las creencias de los demás.

⁵ Es interesante que las tragedias de Shakespeare tengan siempre un máximo de cinco grados de intencionalidad. Si tuvieran más, no serían entendidas por el público. Sin embargo, el propio autor ha debido de tener seis grados para poderlas haber escrito.

El cerebro humano tenía un volumen encefálico de 450 centímetros cúbicos hace 3 millones de años y llegó a 1450 hace 200 mil años, que es el volumen actual. Eso hace sospechar que las habilidades metarrepresentacionales que tenemos hoy debieron ir apareciendo progresivamente en la especie hasta madurar de la manera como hoy las tenemos con la aparición del lenguaje con sus dos componentes centrales, función simbólica y sintaxis, hace 100 mil años.

En el niño, hacia los tres años, también se constituye la metacognición⁶ y van terminando de instalarse los diferentes módulos que constituyen el lenguaje, sobre todo la semántica y la sintaxis. La pragmática se termina de instalar mucho tiempo después, con la madurez plena del lóbulo frontal, entre los diecinueve y los veinte años.

En lo que sigue, explicaremos algunas funciones cognitivas que, pensamos, tendrían que estar presentes en un individuo para que se le pueda atribuir agencia. En primer lugar tenemos la metarrepresentación. Esta es la habilidad de tener representaciones no solo acerca del mundo (lo que se constituye alrededor de los dos años) sino también acerca de las representaciones de los demás. Esto se evidencia cuando el individuo puede tener creencias acerca de otras creencias. La habilidad metarrepresentacional (que madura entre los tres y los cinco años) posibilita la atribución psicológica (la capacidad de comprender e interpretar a los demás gracias a la atribución de estados mentales y acciones) y la metacognición (también llamada autoconciencia, apercepción, conciencia extendida o conciencia autobiográfica). La simulación es uno de los mecanismos que están presentes en la metarrepresentación.

Para poder interactuar exitosamente con otras personas (o incluso con otras especies de animales) es necesario tener la capacidad de simular ser ellos en condiciones contrafácticas, es decir, de poder atribuirles

⁶ Estados mentales acerca de los propios estados mentales. Por ejemplo, creencias acerca de nuestras propias creencias, deseos o afectos; deseos sobre nuestras creencias, deseos y afectos; afectos en relación con nuestras creencias y deseos, etcétera, en varios grados de intencionalidad.

los estados mentales que creemos tendríamos nosotros en las circunstancias en que nos parece que están ellos. De esa manera, no solo imaginamos lo que pasa por sus mentes actuales sino también lo que pasaría en sus mentes, así como en el entorno físico, si nosotros hubiéramos actuado o si actuáramos de una u otra forma. Al hacerlo, podemos predecir sus acciones y planificamos las acciones que nosotros realizaríamos en caso de que ellos actuaran como nosotros estamos previendo que lo harán. Es como un juego de ajedrez en que nos adelantamos a posibles jugadas de nuestros rivales, imaginando distintos escenarios posibles que involucran las acciones ajenas y las reacciones nuestras, así como las nuevas reacciones de los demás a nuestras propias acciones.

Así como existe esa capacidad de simulación de estados mentales ajenos, existe un *simulador interno* que nos permite imaginar distintos escenarios de nuestros, por así decirlo, posibles yoés o identidades futuras. Es decir, imaginamos a partir de nuestras circunstancias presentes, en lo relativo al entorno y a nuestros estados mentales actuales, distintos escenarios que incluirán tanto las circunstancias objetivas del entorno físico y social como los estados mentales que podríamos tener de darse esas circunstancias. Este simulador interno nos permitiría probar imaginariamente esos posibles escenarios antes de tener que hacerlo en la realidad. Así, optamos por el escenario que creemos nos resulta más beneficioso, según nuestra lista de prioridades, luego de haber descartado varios alternativos. La experiencia fenoménica de la agencia sería la sensación psíquica de imaginar estos escenarios y elegir el más conveniente para uno según la jerarquía de prioridades en la función de utilidad que uno asume. Solo en condiciones excepcionales, pero reales, de irracionalidad elegiríamos el que creemos es menos beneficioso para nosotros (Davidson, 2004); en todos los demás casos elegimos el que consideramos más conveniente sin que haya mucho espacio para dudar. La deliberación sería el, a veces largo y con frecuencia penoso, proceso de imaginar los detalles de esos escenarios alternativos, tratando de determinar el más conveniente, según nuestra lista de prioridades.

Es innecesario decir que muchos de estos procesos no son plenamente conscientes, tanto porque no siempre tenemos pleno control ni experiencia fenoménica de las comparaciones que nuestra mente hace entre los diferentes escenarios, como porque no siempre tenemos pleno reconocimiento de nuestra propia lista de prioridades.

Antonio Damasio (2010) distingue entre conciencia nuclear y conciencia autobiográfica. La primera incluye la experiencia fenoménica, por ejemplo del dolor, la percepción y las sensaciones, así como la localización. La conciencia nuclear está presente en bebés muy pequeños y muchas especies de animales, probablemente todos los mamíferos. La conciencia autobiográfica, por otra parte, es similar a lo que algunos autores llaman autoconciencia e incluye metacognición, es decir, procesos cognitivos acerca de nuestros procesos cognitivos. También incluye la identidad personal, el *self* ('el sí mismo'), la experiencia de la temporalidad, es decir, el sentido del yo como procediendo de nuestro pasado y con expectativas acerca de nuestro propio futuro. También incluye la autocomprensión en términos de significados y valoraciones. Puede haber conciencia nuclear sin conciencia autobiográfica, pero no al revés. La aparición de la conciencia autobiográfica es más o menos simultánea con la aparición de la capacidad metarrepresentacional, que a su vez coincide con la capacidad de triangulación. Aparentemente ningún animal tiene conciencia autobiográfica y, si la tiene, como en el caso de los animales que se reconocen en el espejo como los chimpancés, gorilas y delfines, esta sería de forma muy elemental. La conciencia autobiográfica, asociada a la metarrepresentación, es necesaria para poder imaginarse los yoes futuros en posibles escenarios alternativos. Esto, a su vez, es necesario para la agencia.

Cuando la simulación se convierte en la habilidad de imaginar los estados mentales que uno podría tener dadas determinadas circunstancias del entorno, se convierte en un simulador interno. Gracias a este simulador, el individuo considera distintos escenarios posibles que serían producto de su propio comportamiento en relación al entorno

y a los demás individuos del grupo social con el que él interactúa. Estas consideraciones harán que el individuo opte por un tipo de comportamiento u otro, en función al cálculo del posible beneficio que le reportará, según su lista de preferencias.

Cuando el simulador interno es aplicado hacia el futuro, el individuo imaginará sus posibles yoes próximos y actuará en función a lo que imagine. Si el simulador interno es aplicado hacia el pasado, el individuo recordará y revivirá los estados mentales que acompañaron ciertos episodios de su vida. Esto es lo que ocurre con la memoria episódica. Asimismo, la capacidad de simulación no es enteramente separable de la introspección pues, de un lado, nos permite experimentar y comprender mejor nuestros actuales estados mentales al compararlos con los pasados o los posibles futuros y, de otro, nos permite hacer a nuestros estados mentales más conspicuos al compararlos con los que, creemos, tendrían otros individuos en circunstancias iguales o semejantes, dadas las características peculiares que suponemos tienen esos individuos.

Así entonces, la deliberación sería el complejo proceso de toma de decisión en que comparamos diferentes escenarios intentando determinar el más beneficioso, según nuestra lista de prioridades, así como los diferentes medios que nos permitan acceder a ellos. Estos procesos deliberativos son el producto de contraposiciones competitivas entre una multiplicidad de creencias, deseos, finalidades e inclinaciones que constituyen lo que George Ainslie llama una «negociación intertemporal» (2001, p. 40). Esta diversidad de causas y motivaciones intentan tener el control del comportamiento del individuo y operan como si fueran distintos agentes luchando por el control de las acciones del sujeto, en función a distintos subsistemas de creencias, deseos y listas de prioridades. Finalmente, la acción realizada será la producida por el subsistema de causas y motivaciones más fuerte.

No se puede predecir los resultados de estos procesos decisorios, no solo porque son extremadamente complicados dado el número de variables que intervienen, sino porque también incluyen complejos

mecanismos de recursividad. Esta recursividad se genera porque si bien la decisión es causada por los subsistemas de creencias, deseos y finalidades involucrados, simulamos recursivamente los escenarios que se obtendrían y también las decisiones que tomaríamos posteriormente, de producirse tales escenarios (Dennett, 2004, p. 240). Estas nuevas simulaciones alimentan los subconjuntos de motivaciones de nuestras acciones, lo que genera nuevas simulaciones respecto de los escenarios obtenibles y las propias decisiones futuras que realizaríamos de generarse tales escenarios. Si los distintos subsistemas de motivaciones se encuentran parejos, el proceso de deliberación será difícil y, eventualmente, incluso doloroso. En cambio, si tales subsistemas incluyen alguno que sea claramente más fuerte que los otros, la elección será más bien fluida. La conciencia de este proceso ocurriendo en nosotros mismos nos genera la experiencia fenoménica de lo que solemos llamar agencia.

Ahora bien, en este modelo de agencia que estamos presentando, tenemos los siguientes elementos:

1. Un conjunto de causas externas a nosotros (es decir, causas que no hemos elegido), como por ejemplo, la tradición, la educación, las fuerzas naturales, el comportamiento de otros individuos, etcétera.
2. Un conjunto de causas internas, que constituyen lo que nosotros somos y causan nuestro comportamiento, pero que no es posible afirmar que hemos elegido voluntariamente de manera *plena*. Aquí están nuestros estados mentales, como creencias, deseos y afectos.
3. Nuestro genoma, que tampoco hemos elegido.
4. Nuestra lista de prioridades. Conformada en una cierta función de utilidad, hace que, sobre la base de las causas externas, las causas internas y nuestro genoma, *elijamos* las preferencias que se encuentran en la parte superior de nuestra lista de prioridades

en un momento dado de nuestras vidas. Esta lista, por ejemplo, puede estar conformada por valores, familia, trabajo, recursos económicos, comunidad y amigos, seguridad personal, entre otros. Evidentemente cada uno de estos elementos se puede descomponer en partes más puntuales y cada lista de prioridades variará según el individuo.

5. Simulación. Gracias a la facultad de la metarrepresentación, imaginamos los diferentes escenarios que se presentan ante nosotros, así como los estados mentales que tendríamos de realizarse uno u otro escenario, y los yoes futuros que tendríamos en un caso y otro. Elegimos el escenario que tiene como consecuencia maximizar nuestra lista de prioridades.
6. En condiciones de deliberación compleja, es decir, cuando las relaciones causales y los escenarios posibles no conducen fácilmente a una elección según la lista de prioridades, el lenguaje juega un rol fundamental al permitir la elaboración de un discurso donde se evalúan pros y contras de optar por un curso de acción u otro.
7. La conciencia autobiográfica, o autoconciencia. Se trata de un elemento esencial, porque la mayor autoconciencia favorece la posibilidad de generar nuevas relaciones causales o modificar las ya existentes.

Estos siete elementos mantienen relaciones causales recursivas entre sí, de manera que se influyen mutuamente. Por ejemplo, nuestras creencias y deseos (moldeadas en parte por nuestro genoma y nuestra educación) determinan nuestra lista de prioridades, la cual hace que adoptemos nuevas creencias y deseos. Todo esto genera simulaciones de escenarios que producen concepciones de uno mismo en la conciencia autobiográfica, lo que genera también efectos causales en los otros elementos.

Dado que estos siete elementos establecen relaciones causales que no son unilaterales sino múltiples (todos ejercen relaciones causales entre sí) y recursivas (se repiten produciendo, en principio, relaciones causales infinitas en número y sucesión), y dado que la autoconciencia hace que, sobre la base de todo lo anterior y de la lista de prioridades, *prefiramos* ciertos escenarios antes que otros y, por tanto, realicemos ciertas acciones que los favorecen y no otros, todo este proceso es indeterminado e impredecible (aunque se puedan encontrar en él regularidades generales).

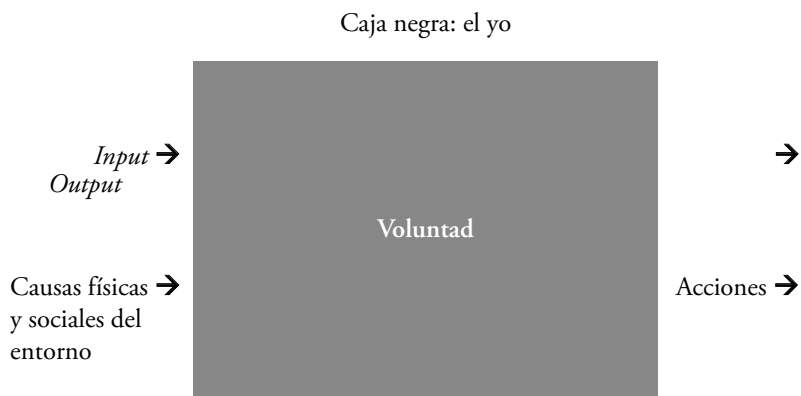
De este modo, creemos que *agencia* es el nombre que le ponemos a todo este proceso complejo que no puede ser descrito nomológicamente y que es, en principio, impredecible, precisamente por la existencia de relaciones causales múltiples y recursivas. Empero, no se trata de relaciones inexplicables. De hecho, este modelo intenta explicarlas.

Ahora bien, si hubiera que señalar uno de los elementos más importantes en el fenómeno de la agencia, sin duda señalaríamos la conciencia autobiográfica. Al respecto, es posible encontrar una correlación entre estos dos fenómenos: mientras más autoconciencia encontremos en un individuo (o grupo de individuos), podremos encontrar mayor agencia. Por ello, si hubiera que poner en términos menos técnicos esta concepción de la agencia, podría decirse que la mayor libertad es el mayor autoconocimiento de las diversas causas que hacen posible nuestro comportamiento. Así, maximizar el autoconocimiento es maximizar la libertad.

Hay un último punto por tratar: la relación entre agencia y cultura. Es claro que cada sociedad valora la autonomía de diferentes maneras. Mientras en algunas sociedades, como la occidental, hay una exaltación de la autonomía como el valor más importante de todos, en otras comunidades esta tiene menos importancia o incluso puede ser considerada indeseable para algunos géneros o grupos humanos. Debemos suponer, entonces, que la experiencia que tenemos de la agencia es el producto de un elemento natural que es probablemente de origen neurológico y que hunde sus raíces en la evolución de la especie y una valoración cultural que es variable. En este texto nos hemos concentrado en intentar

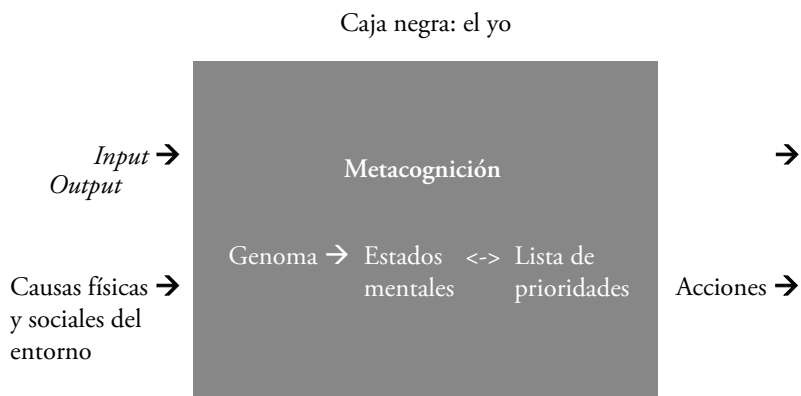
aclarar el origen evolutivo del aspecto natural, pero es innecesario decir que la experiencia completa de la agencia solo es posible si uno incorpora la valoración cultural que de ella hace cada comunidad.

Gráfico 1. La concepción tradicional de la agencia



Elaboración propia sobre la base de Quintanilla (2008, 2011 y 2012).

Gráfico 2. La concepción propuesta de la agencia



Elaboración propia sobre la base de Quintanilla (2008, 2011 y 2012).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ainslie, George (2001). *Breakdown of Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, Robert & Robin Dunbar (1997). Evolution of the Social Brain. En Andrew Whiten y Richard Byrne (eds.), *Machiavellian Intelligence II: Extensions and Evaluations* (pp. 240-263). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bickerton, Derek (1994). *Lenguaje y especies*. Madrid: Alianza.
- Bloom, Paul (2003). *How Children Learn the Meaning of Words*. Cambridge: The MIT Press.
- Bloom, Paul & Lori Markson (1998). Capacities Underlying Word Learning. *Trends in Cognitive Science*, 2, 67-73.
- Brunsteins, Patricia (2004). Estrategias de atribución mental: algunas distinciones y combinaciones. En Eduardo Rabossi (ed.), *La mente y sus problemas. Temas actuales de filosofía de la psicología* (pp. 75-95). Buenos Aires: Catálogos.
- Brunsteins, Patricia (2008). Algunas reflexiones acerca de la simulación mental y la perspectiva de la tercera persona. *Areté*, XX(1), 7-38.
- Cavell, Marcia (1993). *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cavell, Marcia (2006). *Becoming a Subject*. Oxford: Oxford University Press.
- Cheney, Doroty & Robert Seyfarth (2007). *Baboon Metaphysics. The Evolution of a Social Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chomsky, Noam, W. Tecumseh Fitch & Marc D. Hauser (2005). The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications. *Cognition*, 97, 179-210.
- Damasio, Antonio (1999). *The Feeling of What Happens. Body and Emotions in the Making of Consciousness*. Nueva York: Harvest Book.
- Damasio, Antonio (2010). *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. Nueva York: Pantheon Books.

- Davidson, Donald (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (2004). *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, Daniel (2004). *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, John (1908). *Ethics*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- Dunbar, Robin (1998). The Social Brain Hypothesis. *Evolutionary Anthropology*, 6, 178-190.
- Frith, Uta & Christopher Frith D. (2003). Development and Neurophysiology of Mentalizing. *The Royal Society of London B*, 358(1431), 459-473.
- Hobbes, Thomas (2004). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- Jackendoff, Ray (1999). Possible Stages in the Evolution of the Language Capacity. *Trends in Cognitive Science*, 3(7), 272-279.
- Premack, David & Guy Woodruff (1978). Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? *Behavioral and Brain Sciences* [número especial], 1(4), 515-526.
- Quintanilla, Pablo (2008). Comprensión, imaginación y transformación. *Areté*, XX(1), 11-136.
- Quintanilla, Pablo (2011). The Evolution of Agency. En Jorge Martínez y Aura Ponce de León (eds.), *Darwin's Evolving Legacy* (pp. 444-456). México-Nueva York: Siglo XXI-2000 Books.
- Quintanilla, Pablo (2012). Naturalism and the Mind: The Final Questions. En José Ignacio Galparsoro y Alberto Cordero-Lecca (eds.), *Reflections on Naturalism* (pp. 33-42). Ámsterdam: Sense.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.

INCLUSIÓN EN LA PARTICIPACIÓN Y POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO

Fidel Tubino

Es común en la actualidad que la inclusión social se reduzca a programas de incorporación indiferenciada de los excluidos en los márgenes de la sociedad. Para que la inclusión así entendida deje de ser lo que es y se convierta en un proceso de generación de agencia y participación activa es importante no reducirla a su dimensión económica. En países como el nuestro, la inclusión social requiere necesariamente de políticas de reconocimiento de la diversidad orientadas al desarrollo humano.

Con la finalidad de proponer algunas pistas al respecto procederemos, en primer lugar, a identificar las principales formas de exclusión de la participación por razones culturales que suelen existir en las democracias realmente existentes. En segundo lugar, analizaremos las principales propuestas que al respecto se derivan de las políticas de reconocimiento tanto multiculturales como interculturales. Ello nos permitirá identificar los planteamientos que contribuyen a deconstruir las principales formas de exclusión de la participación política instaladas en las sociedades poscoloniales como la nuestra. Asimismo, nos permitirá plantear algunas propuestas orientadas a posibilitar la inclusión de la diversidad cultural en los espacios deliberativos de la sociedad.

INTRODUCCIÓN

La inclusión suele ser un proceso de incorporación indiferenciada de los excluidos en los márgenes de la sociedad. Sin embargo, bien entendida, puede no restringirse a políticas sociales y convertirse en un proceso de integración diferenciada de los mismos en el ejercicio de sus derechos. Las políticas de inclusión involucran procesos de asimilación cultural que no contribuyen a desarrollar la capacidad de agencia en las personas. No obstante, podrían convertirse en proceso de ampliación de libertades para ejercer derechos desde la especificidad cultural de los ciudadanos. Los procesos de inclusión «acomodan» a las personas en instituciones existentes sin generar cambios significativos al interior de estas. Sin embargo, podrían ser una oportunidad para acomodar las instituciones a la diversidad existente produciendo en ellas cambios significativos para adecuarlas a los diferentes contextos socioculturales.

Vista así, la inclusión es una oportunidad para generar cambios institucionales que posibiliten de manera estable la incorporación de los excluidos en el ejercicio de sus derechos y responsabilidades cívicas sin tener por ello que sacrificar su identidad cultural. La inclusión de los excluidos en el ejercicio de la ciudadanía es un proceso complejo que genera reacciones adversas porque, bien entendida, deja de ser funcional al *statu quo* y cuestiona el modelo societal vigente tanto en el nivel económico como en el político y en el cultural.

En el ámbito político la inclusión de los excluidos en los espacios de deliberación pública debe tomar en cuenta que dichos espacios se encuentran colonizados por la cultura hegemónica y en no pocos casos también por la lógica del mercado. Esto se refleja en la existencia de barreras culturales y lingüísticas en las esferas públicas que impiden la paridad en la participación.

¿Puede haber desarrollo sin democracia? La respuesta a esta pregunta depende de lo que se entiende por él. Si para nosotros este no se limita al aumento de ingresos sino a lo que la gente hace y llega a ser con dichos recursos, entonces la respuesta no puede quedarse solo

en el plano económico. Desde un enfoque humanista el desarrollo es más que la acumulación de recursos. Estos valen en la medida en que son usados adecuadamente como medios para desarrollar capacidades valiosas y ampliar libertades y derechos. Desde esta perspectiva no puede haber desarrollo sin libertades, es decir, sin democracia. Antes bien «[...] el fortalecimiento de un sistema democrático constituye un componente esencial del proceso de desarrollo» (Sen, 2000, p. 197).

La democracia presupone la existencia de equidad de oportunidades para participar en la deliberación pública: «[...] La democracia implica igualdad política, que todos los miembros de una localidad sean incluidos por igual en el proceso de toma de decisiones y tengan igual oportunidad de influir en los resultados» (Young, 2000, p. 52; la traducción es nuestra). Entre procesos y resultados hay una relación intrínseca, pues la calidad de los resultados depende de la calidad de los procesos. Y, por ello, la participación responsable de la gente en los procesos de desarrollo es fundamental. Solo de esta manera se puede ir logrando la ampliación progresiva de las libertades y el desarrollo de la capacidad de agencia de los excluidos.

Sin embargo, existen formas institucionalizadas y culturalmente legitimadas de exclusión, por ejemplo, la exclusión de la participación de individuos y de grupos sociales menospreciados injusta y sistemáticamente. Estas democracias —hay que decirlo— son esencialmente contradictorias. Para que pasen a ser democracias consecuentes deben cambiar sustancialmente. Y para ello deben implementar necesariamente políticas de reconocimiento y equidad tanto en el nivel económico como en el político y el cultural. Políticas públicas que sean inclusivas, es decir, capaces de generar condiciones subjetivas y objetivas que hagan posible la paridad en la participación y el ejercicio de las libertades y responsabilidades de las y los ciudadanos.

Sin embargo, como sostiene Iris Marion Young, «[a]lgunos podrían objetar el discurso de inclusión, ya que sospechan que presupone [un] conjunto dado de procedimientos, instituciones y los términos del debate público, en el que los excluidos o marginados son incorporados

sin cambios» (2000, p. 11; la traducción es nuestra). Como si la llamada inclusión implicara cambios en el incluido que se asimila y no cambios en las instituciones que lo incorporan. Entendida de esta manera, la inclusión resulta ser sinónimo de asimilación del otro en lo mismo. Lamentablemente, más allá de los discursos y en el plano de los hechos, a esto es a lo que suelen limitarse las políticas públicas, no solamente de inclusión. Como bien afirma Gustavo Pereira «[...] buena parte de las políticas públicas locales y globales parten de supuestos negadores de la diversidad y realizan, a través del imperio de “lo idéntico”, una fuerte uniformización de necesidades, cosificando a los afectados» (2007, p. 112).

De este modo, considero que para que las políticas de inclusión no involucren procesos de incorporación pasiva y de asimilación forzada habría que empezar por preguntarse: ¿qué hay en las instituciones que hace que determinados grupos socioculturales no quepan en ellas?, ¿qué cambios habría que hacer en su interior para que los excluidos formen parte de ellas sin tener que renunciar de manera soslayada o explícita a sus ethos de procedencia?

En otras palabras, creo que no se trata solamente de extender instituciones constituidas a personas que no están actualmente beneficiadas suficientemente por ellas, sino de introducir cambios en dichas instituciones para que se abran estructuralmente a la diversidad excluida de manera sistemática y fructífera. No se trata, pues, de que las personas excluidas se limiten a conformarse a las normas hegemónicas para poder ser incorporadas a ellas, sino que dichas normas se nutran de lo que los ethos de los excluidos aporta a dichas instituciones.

Por otro lado, recordemos que la inclusión es incorporación de los excluidos básicamente a diferentes tipos de relación social. Así por ejemplo, si me limito a darle a las personas excluidas una determinada cantidad de dinero con instructivas precisas acerca del uso que deben hacer del mismo para reducir los índices de morbilidad y mortalidad infantil, puedo decir que estoy incluyendo a dichas personas en un tipo

de relación en la que los beneficiarios del dinero otorgado son como entes pasivos que acatan prescripciones «por si bien» y en cuya elaboración no han tenido oportunidad de decir su voz. Este es el caso de las llamadas transferencias condicionadas hoy tan en boga en nuestro continente.

Creo que —independientemente de la cuantificación de los resultados— no debemos obviar hacernos una pregunta que es importante formular frente a las políticas de inclusión, y es esta: ¿en qué tipo de relación social estamos incluyendo a las personas? ¿En relaciones liberadoras o enajenantes, de reconocimiento igualitario o paternalistas? ¿En relaciones que potencian su capacidad de agencia o en aquellas donde las convertimos en pobres y pasivos receptores de la ayuda externa?

En el nivel económico actualmente las políticas de inclusión suelen ser de arriba abajo y se limitan a incorporar a los excluidos en los márgenes del sistema. La razón de fondo, creemos, es porque hay una tendencia a sacralizar los resultados medibles sin que interesen la naturaleza de los procesos sociales que han dado lugar a dichos resultados. Aún seguimos hipnotizados —cual Cándido de Voltaire— con la fantasía de que lo que no se mide no existe. Sin embargo, si los que monitorean las políticas de inclusión se interesaran no solo por los resultados sino también por la naturaleza y la calidad de los procesos, entonces podríamos abrirnos a la posibilidad de hacer de estos últimos espacios de florecimiento personal y de formación de la capacidad de agencia de la gente. Espacios en los que las personas puedan desarrollar su capacidad de tomar iniciativas, de deliberar con los otros, de realizar acciones concertadas, en una palabra, de convertirse en ciudadanos y ciudadanas responsables capaces de dirigir con sentido ético procesos de desarrollo endógeno que involucren a todos. La ciudadanía es, desde este punto de vista, fin y medio del desarrollo.

«La idea de ciudadanía —sostiene acertadamente Sen— saca a la luz la necesidad de considerar a las personas como agentes racionales, no meramente como seres cuyas necesidades tienen que ser satisfechas

o cuyos niveles de vida deben ser preservados» (2005, p. 40). Esto quiere decir que una vida digna no se limita a la satisfacción de las necesidades básicas. Es más que eso. Una vida digna es una existencia de la que somos autores, es una vida compartida que innovamos contra las tendencias de la estadística, para bien de nosotros y para bien de los otros. La esencia de la ciudadanía es, por ello, la agencia y la libertad de agencia es «la capacidad de uno mismo para potenciar metas que uno desea potenciar» (1995, p. 75). Y habría que añadir: sin coacción externa, es decir, libremente. Para decirlo en palabras de Hannah Arendt, la libertad de agencia es la capacidad de actuar, de «tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’, y finalmente ‘gobernar’), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)» (1998, p. 201).

En este artículo nos limitaremos a analizar la dimensión política y cultural de la inclusión social y proponer algunas pistas que hagan posible una inclusión culturalmente diferenciada, orientada al desarrollo.

Para ello, en primer lugar, presentaremos las principales formas de exclusión de la participación que operan en las contradictorias democracias realmente existentes. En segundo lugar, plantaremos los principales aportes que las políticas de reconocimiento pueden hacer frente a las principales formas de exclusión de la deliberación política y la toma de decisiones.

Finalmente, propondremos una reflexión sobre lo que suponen e implican en el nivel del modelo de Estado las políticas de reconocimiento orientadas a promover el desarrollo de capacidades en función de las potencialidades identificadas en los diversos contextos socioculturales.

PRINCIPALES FORMAS DE EXCLUSIÓN POLÍTICA

En el ámbito político el problema que deben plantearse las políticas de inclusión es el de la exclusión de la participación por razones culturales y de género de determinados grupos socioculturales. Young nos ha enseñado que suelen existir dos formas de exclusión de la vida democrática:

una debido a causas externas y otra, a causas internas. La primera, la exclusión externa, se refiere a los impedimentos institucionales que encuentran los individuos que pertenecen a grupos socioculturales menospreciados para acceder en igualdad de condiciones a los espacios de deliberación pública de la sociedad. La segunda, la exclusión interna, se refiere a los obstáculos que encuentran los excluidos que logran ingresar a los espacios públicos deliberativos de la sociedad (2000, p. 52).

El ejemplo más elocuente es el del control que los grupos económicos ejercen sobre los medios de comunicación que influyen de manera decisiva en la formación de la opinión pública. No cabe duda —y esto lo sabemos por propia experiencia— que «[...] si algunos ciudadanos pueden comprar suficiente tiempo en los medios para dominar los debates públicos de un problema, los demás quedan efectivamente excluidos» (p. 52; la traducción es nuestra). En nuestro medio no hay hasta ahora una respuesta consensuada que haga posible dismantelar esta forma, quizá la más importante, de exclusión de la deliberación desde fuera. Ni el control externo ni el control interno de los medios de comunicación ofrecen resultados satisfactorios.

La exclusión interna se refiere a «aquellas formas de exclusión que a veces se producen incluso cuando los individuos y los grupos son nominalmente incluidos en la discusión del proceso de toma de decisiones» (p. 52; la traducción es nuestra). Cuando los excluidos llegan a ser incluidos en la deliberación pública suelen ser incorporados en los márgenes del debate. Más aún, la irrupción de los excluidos en las asambleas oficiales de debate y decisión hace aparecer nuevas formas de exclusión al interior de estos foros. Se pueden distinguir tres tipos de exclusión interna que corresponden a tres formas de comunicación: «recepción, retórica y narrativa» (*greeting, rethoric and narrative*) (p. 52; la traducción es nuestra).

La primera se refiere a las formas como son recibidos —antes que acogidos— los representantes de los grupos excluidos al interior de los foros de discusión pública. Estas van desde la indiferencia, la invisibilización

hasta la burla y el agravio público. La segunda modalidad de exclusión interna se refiere a las formas retóricas como los interlocutores de un diálogo público expresan sus posiciones y argumentos. Hay maneras de hablar, formas de expresión instituidas y apreciadas socialmente y modos de expresión culturalmente despreciados en los foros públicos existentes. Y la tercera forma de exclusión interna se refiere a un modo de comunicación que es muy frecuente entre los pueblos indígenas. Los problemas normalmente no se exponen conceptualmente, se narran. Las narrativas tienen poca o nula importancia en la deliberación pública, pues se entiende que esta debe ser ante todo un intercambio de argumentos racionalmente sustentados y no de narraciones de experiencias desde maneras de ser, sentir y vivir ajenas a las nuestras.

La deconstrucción de estas y otras formas de exclusión externa e interna de los foros democráticos debe empezar por la visibilización de ellas. Solo de esta manera se podrá evidenciar este problema en toda su magnitud y proponer políticas de inclusión diferenciada de los excluidos en el debate público de la democracia.

APORTES DE LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO A LA INCLUSIÓN DIFERENCIADA

De-construir las diversas modalidades de la exclusión tanto externas como internas que se encuentran instaladas en los espacios públicos de la sociedad es el primer momento de las políticas de inclusión diferenciada. El objetivo de dicha deconstrucción es generar las condiciones, tanto objetivas como subjetivas que hagan posible no solo la inclusión de la diversidad, sino, mediante ella, la paridad en la participación. Las llamadas *políticas de reconocimiento* tienen una importancia medular en esta tarea. Estas no deben estar desvinculadas de las políticas participativas y redistributivas porque la exclusión política y cultural suele coincidir con la exclusión económica.

Inclusión integral y diferenciada: esta es la tarea. Solo de esta manera será posible crear las condiciones que hagan posible hacer

del crecimiento económico una ocasión para el desarrollo de las capacidades valiosas de la gente y la ampliación de oportunidades para que las personas amplíen el ejercicio de sus libertades y responsabilidades ético-políticas.

De-construir los mecanismos que reproducen la exclusión externa e interna es una tarea de largo aliento que involucra la generación —desde los propios actores— de acciones afirmativas en el corto plazo y de acciones transformativas en el largo plazo. En este campo no hay fórmulas preestablecidas porque cada sociedad tiene su propia historia y su propio acmé¹.

En el mundo contemporáneo, sin embargo, es posible diferenciar dos tipos básicos de políticas de reconocimiento en la vida pública: el multiculturalismo anglosajón y el interculturalismo latinoamericano. No creo que *a priori* haya que escoger entre una de las dos. Ambas pueden aportar desde sus propios límites al desarrollo de capacidades y a la ampliación de libertades.

En principio, podemos decir que el interculturalismo va más lejos que el multiculturalismo, pues se propone no solo la inclusión de las diferencias sino además, y sobre todo, la redefinición tanto de las reglas de juego de los espacios públicos políticos como de la cultura pública en la que se sustentan las relaciones entre los ciudadanos.

Hablar de multiculturalismo anglosajón como un tipo de política de reconocimiento no es del todo apropiado, porque hay básicamente dos tipos de multiculturalismo. Las diferencias entre ambos tipos son sustanciales tanto en el plano filosófico como en el estratégico. Así, el multiculturalismo liberal promueve el ejercicio de la libertad cultural y el acceso de los excluidos a los foros de representación política

¹ El acmé se refiere al momento de la vida de una persona individual en que suele alcanzar su máximo florecimiento o perfección. Vico, en la *Scienza nuova prima*, extiende la noción de acmé a la historia de las naciones. Es en esta línea que nos permitimos hablar del acmé de una nación como el modo propio y el estado de máxima perfección que puede alcanzar una sociedad determinada de acuerdo con su propia historia. En el caso de las sociedades plurinacionales como la nuestra el asunto es bastante complejo.

mediante el otorgamiento de derechos especiales de grupo. A diferencia de este, el multiculturalismo comunitarista se orienta más bien a proteger y conservar como si fueran valores absolutos, las costumbres y creencias de los grupos culturalmente subalternizados.

El multiculturalismo liberal postula los derechos de grupo, tales como los derechos lingüísticos y poliétnicos, como medios para hacer posible el ejercicio de los derechos individuales. El comunitarista postula los derechos colectivos como fines en sí mismos independientemente de si recortan o no derechos individuales. Para el primero, la ecología cultural es importante si amplía las libertades individuales de las personas que pertenecen a grupos socioculturales excluidos. Para el segundo, dicha ecología se justifica por sí misma, no por sus efectos.

Por otro lado, el interculturalismo latinoamericano también posee dos tendencias fuertemente marcadas y diferenciadas tanto en el ámbito filosófico como en el estratégico o programático.

En este sentido es posible identificar un interculturalismo indigenista que promueve la valoración intercultural de los pueblos indígenas latinoamericanos y el fortalecimiento de sus identidades étnicas como primer paso hacia una relación intercultural más equitativa y justa con la sociedad mayor. Se trata, en este caso, de la interculturalidad entendida como esencialismo estratégico. Promueve la reificación de las identidades ancestrales como forma de empoderamiento de los excluidos. Se trata de una versión de las llamadas *políticas de identidad* que parten de la esencialización de las culturas menospreciadas como medio para generar o reforzar identidades grupales de resistencia.

Por otro lado, hay una corriente cada vez más fuerte en el continente que promueve la interculturalidad para todos, no solo para los indígenas. La idea central que alimenta esta corriente es que el menosprecio sistemático que está en la base de las exclusiones externas e internas es un problema circular de doble vía, pues la discriminación activa genera la discriminación reactiva, la cual a su vez alimenta la primera, instalándose, así, un círculo vicioso.

Y habría que añadir que en las sociedades poscoloniales como la nuestra se trata de problemas estructurales e históricos que deben ser abordados por el Estado desde propuestas intersectoriales que sean participativas y dirigidas, de manera diferenciada, a todos y no solo a los indígenas.

La interculturalidad para todos, antes que una política de identidad, es una política de generación de agencia y ciudadanía desde las potencialidades de la diversidad cultural.

Sin embargo, la corriente predominante en América Latina es, por razones históricas, el interculturalismo indigenista de corte comunitarista. No olvidemos que la interculturalidad como proyecto y propuesta surgió en nuestro continente en el espacio abierto por la educación bilingüe de los pueblos indígenas y aún no ha logrado desprenderse de ella.

A pesar de las diferencias que hay al interior del multiculturalismo y del interculturalismo podemos decir que la gran divergencia que hay entre ellos es que mientras que el primero apunta a incluir la diversidad en los espacios públicos, el segundo se propone interculturalizar dichos espacios. El problema, no obstante, es qué se entiende por *interculturalizar*. Mientras que para unos este término es sinónimo de ‘indigenizar’, para otros es sinónimo de ‘generación de espacios de interaprendizaje y de alianzas entre grupos con apertura pertenecientes a sectores socio-culturales tradicionalmente enfrentados’.

Por otro lado, el interculturalismo latinoamericano es propio de sociedades poscoloniales en las que la injusticia cultural y la distributiva tienden a coincidir. No es por casualidad que la pobreza extrema en países como el Perú se concentre en aquellas regiones de alta densidad de población indígena, como es el caso de la región Huancavelica. Por ello, el interculturalismo latinoamericano en general apuesta por soluciones que articulen políticas públicas de reconocimiento con políticas de redistribución y de participación ciudadana. En el caso del multiculturalismo anglosajón las políticas de reconocimiento no están atadas a las redistributivas, tal vez porque la correlación entre exclusión cultural

y pobreza en el Hemisferio Norte del continente no sea tan evidente como en América Latina.

El gran *impasse* que contiene el multiculturalismo anglosajón es que genera sociedades paralelas; este es su principal déficit. Disminuye la violencia cultural explícita pero no combate la violencia latente. Al focalizarse en los grupos discriminados fortalece las diferencias y no fomenta la unidad en la diversidad.

En cambio, el interculturalismo para todos de corte latinoamericano fomenta las alianzas interculturales basadas en una cultura política común con miras al desarrollo social inclusivo de la diversidad. Busca sustituir las políticas asimilacionistas por aquellas de reconocimiento de la ciudadanía, desde la diversidad cultural y de género. De esta manera, en lugar de propiciar la fragmentación, construye la unidad en la diversidad fortaleciendo estrategias de convivencia que permitan acceder a una sociedad democrática más equitativa y justa para todos.

REFLEXIONES FINALES

La deconstrucción de las diversas modalidades de la exclusión externa e interna de la deliberación pública es una tarea medular del desarrollo como ampliación de libertades.

Implica la generación sincronizada de políticas públicas de reconocimiento, redistribución y participación que combinen los aportes de las estrategias multiculturales con los aportes de las estrategias interculturales.

Envuelve también la sabia articulación de acciones de corte afirmativo con aquellas de corte transformativo. Las acciones afirmativas propias de las políticas multiculturales por sí solas son insuficientes porque no van a las causas de la exclusión económica y político-cultural de los grupos injustamente menospreciados. Con frecuencia se limitan a ser políticas paternalistas que producen élites beneficiarias entre los oprimidos y pasividad en los excluidos. Sin embargo, pueden ser reformuladas y convertirse en espacios privilegiados de desarrollo

de la capacidad de agencia y de liderazgo intercultural y, al mismo tiempo, en espacios deliberativos de reformulación crítica y creativa de las instituciones en las que dichas acciones afirmativas se aplican.

Pero para generar cambios socialmente significativos es necesario que las políticas interculturales para todos, articuladas con políticas redistributivas con visión de desarrollo humano, se conviertan en políticas de Estado.

Empero, el modelo de Estado-nación que tenemos es incapaz de asumir dichas políticas como columna vertebral de las políticas públicas porque es estructuralmente centralista y al mismo tiempo excluyente de la diversidad. Para que las políticas interculturales no se queden en el nivel micro y puedan llegar a tener impacto macrosocial no basta la descentralización del Estado. Es necesario evidenciar las limitaciones del modelo de Estado monocultural que tenemos y permitirnos avanzar en la construcción de Estados nacionales multiculturales o plurinacionales adaptados a los diferentes contextos.

No hay uno sino muchos modelos de Estados multiculturales. Esto quiere decir que lo que puede ser válido en Bolivia o en México no lo tiene que ser en Perú y viceversa. Así, por ejemplo, «el tipo de reformas de Estado demandadas por los afroamericanos en EE. UU. difiere drásticamente del tipo de reformas demandadas por los indígenas maoríes de Nueva Zelanda o por los inmigrantes chinos en Canadá» (Kymlicka, 2003, p. 50). No obstante, a pesar de las diferencias Will Kymlicka ha identificado con acierto tres rasgos propios de todo Estado multicultural: «El primero, y más importante, es que un Estado multicultural implica el repudio a la vieja idea de que el Estado es posesión de un solo grupo nacional [...] El segundo, como consecuencia, implica que un Estado multicultural repudia las políticas de “construcción nacional” que asimilan o excluyen a los miembros de minorías o grupos no dominantes [...]. El tercero, un Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que se hizo a las minorías o grupos no dominantes por las viejas políticas de asimilación y exclusión, y manifiesta su deseo de ofrecer

algún tipo de remedio o rectificación frente a estas» (Nussbaum, 2000, p. 49). Esto quiere decir que el tránsito de un modelo de Estado a otro no se puede imponer de arriba abajo, sino que tiene que surgir de la mano de una nueva cultura política basada en el respeto por la ciudadanía y el reconocimiento de la diversidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel & Nancy Fraser (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Kymlicka, Will (2003). Estados multiculturales y ciudadanos interculturales. En Roberto Zariquiey (ed.), *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe «Realidad multilingüe y desafío intercultural»* (pp. 43-81). Lima: Fondo Editorial-MINEDU-GTZ.
- Nussbaum, Martha (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Pereira, Gustavo (2007). *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi*. México DF: Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Pizzorno, Alessandro (2007). *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*. Milán: Feltrinelli.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, Amartya (2005). Reanalizando la relación entre ética y desarrollo. En Bernardo Kliksberg (comp.), *La agenda ética pendiente de América Latina* (pp. 35-41). México DF: FCE.
- Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Nueva York: Oxford University Press.

INCLUIDAS Y ¿EMPODERADAS? DESAFÍOS PARA EL TRABAJO CON MUJERES RURALES

Patricia Ruiz Bravo L.

Uno de los retos que enfrenta el Perú es la persistencia, cuando no el incremento, de la desigualdad social en un contexto de crecimiento económico. El sentimiento de bienestar no es compartido pues el progreso no beneficia a todos. En este contexto, el presente artículo se centra en la situación de las mujeres rurales en el Perú. Nos interesa analizar las trabas institucionales que impiden una efectiva mejora en su calidad de vida. Se trabaja con el concepto de inclusión adversa para mostrar, a través del análisis de las vidas de tres mujeres, las barreras que limitan una mejora en su situación económica, en su participación social y política, y en su propia imagen personal, prestando atención también a las alternativas de cambio que ellas imaginan.

La verdadera riqueza de una nación está en su gente. El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. Esta puede parecer una verdad obvia, aunque con frecuencia se olvida debido a la preocupación inmediata de acumular bienes de consumo y riqueza financiera.

(PNUD, 1990, p. 31)

Uno de los retos que enfrenta el Perú y muchos otros países de América Latina es la persistencia cuando no el incremento de la desigualdad social y económica (PNUD, 2010). En el caso peruano la situación es más grave pues el incremento de las brechas se produce en un contexto de crecimiento económico. El sentimiento de bienestar no es compartido pues el progreso no beneficia a todos. Los datos evidencian que si bien la pobreza disminuye en términos generales, la que afecta a poblaciones de zonas rurales no desciende en la misma medida¹. Nos encontramos, entonces, en una realidad en la que la desigualdad se profundiza y el sentimiento de injusticia se extiende.

En este contexto, el presente artículo se centra en la situación de las mujeres rurales en el Perú. Nos interesa mostrar —en este escenario de crecimiento y desigualdad— las posibilidades y trabas que ellas enfrentan para lograr una mejora en su calidad de vida y un desarrollo humano en los términos que lo plantean Amartya Sen y Martha Nussbaum (1996). A partir del análisis de las vidas de tres mujeres, queremos hacer visibles las barreras que limitan una mejora en su situación económica, en su participación social y política, y en su propia imagen personal, prestando atención también a las alternativas de cambio que las propias mujeres imaginan.

¹ Según los datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), el porcentaje de población urbana en situación de pobreza el año 2011 era de 18%, mientras que en el área rural la cifra era de 56.1%, lo que significa que en el área rural la proporción de pobres es de 3,1 más que en el área urbana. Esta proporción era menor en el año 2007 (2,4) <http://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/sociales/>

Partimos de señalar que las mujeres que viven en zonas rurales son las que tienen menores índices de educación, salud, trabajo y presencia política, según las estadísticas oficiales en las que, paradójicamente, los promedios nacionales señalan una mejora de la participación femenina. Existe una distancia significativa entre las cifras generales y las situaciones particulares de las mujeres del mundo rural. No obstante, y a pesar de las condiciones que enfrentan, cuando uno se acerca a su vida cotidiana, encontramos a mujeres que luchan denodadamente por salir adelante y mejorar su calidad de vida en un proceso en el que los cambios demoran o no llegan —no al menos en el sentido y la magnitud que ellas quisieran—.

En el caso de las mujeres rurales hay que señalar además que a las desigualdades de género se suman aquellas derivadas de su pertenencia étnica y su pobreza. De hecho, son las zonas en las que la lengua materna es distinta al castellano donde se presentan los índices más altos de pobreza. Son, pues, mujeres que viven en una situación de injusticia de la que son conscientes y buscan salir. No obstante, sus oportunidades reales para mejorar su calidad de vida son limitadas pues, a pesar de acceder a la escuela, al mercado de trabajo y a los espacios de representación política, no pueden transformar ese acceso (a bienes y servicios) en recursos para mejorar sus condiciones de vida. Es decir, no se han producido cambios en lo que ellas son capaces de hacer o ser; no logran «funcionamientos valiosos» (Sen, 1984).

Su visión del futuro no se expande, pues —en los hechos— ellas no avizoran cambios ni tampoco ven que su abanico de opciones (tipo de trabajo, calidad de la escuela, espacios de participación) se amplíe. La manera en que ellas se han incorporado a estos espacios no ha llevado a un incremento de sus posibilidades de acción, tal como se esperaba; por el contrario en algunos casos están más constreñidas. Ello se debe —como trataremos de mostrar en las páginas que siguen— a que las instituciones que las «incluyen» no lo hacen de manera sustantiva. Se trata de una inclusión «no favorable» (Sen, 2000b) o, como señala Michel Wieviorka (1992), una inclusión inferiorizante, ya que se trata

de espacios e instituciones en los que se reproduce la exclusión y, con ella, la desigualdad y la injusticia.

Reconociendo la existencia de esta situación de injusticia que es necesario reparar, debido a que afecta la vida, la dignidad y las posibilidades de desarrollo humano de estas mujeres, consideramos fundamental que las políticas de desarrollo² dirigidas a ellas tomen en cuenta sus particularidades (indígenas, madres solteras, pobres, víctimas de violencia y discriminación, tasa de natalidad, trabajadoras, etcétera), pero también que sean más reflexivas, de manera que las instituciones que las «incorporan» tengan en cuenta los mecanismos de in(ex)clusión y las condiciones en las que ellas se ubican para así proponer acciones que permitan romper con el círculo vicioso de la falta de oportunidades. Ello supone que los programas y políticas cuenten con un enfoque de desarrollo humano y de género. Lograr cambios sustantivos en la situación de las mujeres requiere trabajar con propuestas que promuevan su agencia; el empoderamiento femenino como elemento clave de este proceso.

TRES HISTORIAS DE MUJERES³

En este acápite quiero narrar brevemente los casos de tres mujeres que conocí en el Perú con ocasión de tres investigaciones sobre el tema de género.

Ana, una niña de la costa norte

Ana vive en la costa norte del Perú en un caserío rural en el que no hay acceso a agua potable. Ella tiene diez años y es la cuarta de seis hermanos (tres hombres y tres mujeres) Su padre, que tiene secundaria

² Nos referimos a políticas en general y también a las políticas sectoriales específicas (educación, salud, trabajo, etcétera).

³ Estas historias son un resumen de entrevistas realizadas en el marco de tres investigaciones distintas (ver Ruiz Bravo, Rosales & Neira, 2006; Ruiz Bravo & Córdova, 2010; Ruiz Bravo & Castro, 2012).

incompleta, trabaja en la chacra, y su madre, que tiene estudios primarios inconclusos, comparte este trabajo con otras tareas vinculadas a la crianza de animales menores, el cuidado de una huerta y la atención a los hijos.

Ana asiste a la escuela de la zona y es callada. En una de las sesiones a las que asistimos el profesor les habla de la importancia de vincular lo que se enseña en el aula con lo que hacen en su casa. Se trata de llevar adelante la diversificación curricular acotando las sesiones y los temas a la realidad local con el objetivo de que los aprendizajes sean significativos —pues así se vinculan con experiencias previas y relevantes—. Para reforzar estas ideas les encomienda que cada estudiante prepare, para la sesión siguiente, un tema y lo exponga en clase. La idea es que entre ellos compartan ideas, creencias y conocimientos sobre los productos que cultivan, los trabajos a los que se dedican, la comida típica y otras tradiciones de la zona.

Ana se prepara con ahínco pues quiere hacer una buena exposición. Ella sabe hacer chicha de jora, pues su madre, y su abuela antes, la preparaban y le han enseñado los «trucos» para que salga muy buena. El día de la exposición ella había llevado todo muy bien preparado y lucía ansiosa pero contenta. Espera nerviosa su turno y cuando le toca iniciar su exposición, el profesor, enterado de que Ana iba a hablar sobre la chicha de jora, se pone furioso y le dice que de ninguna manera puede dejarla exponer ese tema. Le indica que la chicha es el mal del pueblo, pues alcoholiza a los padres y madres de familia y provoca desunión y violencia. Le señala, además, que esa no es una tarea de la cual sentirse orgullosa, pues, por el contrario, debería darle vergüenza coadyuvar a la reproducción del alcoholismo y el maltrato. No le pregunta nada sobre el trabajo que ha hecho ni reconoce ningún saber en esa práctica cotidiana. Finalmente señala que la población es ociosa, que no tiene visión de futuro y que no progresa debido al consumo de la chicha: en consecuencia no hay nada que aprender en la elaboración del producto. Ana se queda avergonzada, asustada, se siente maltratada

y se retira a su asiento cabizbaja. Días después hablamos con ella y nos dice que solo quiere terminar la primaria y de allí se va a poner a trabajar con una tía que la apoya para salir adelante. Su meta es salir del pueblo para instalarse en la capital provincial.

Leonor, una regidora en apuros

Leonor es una mujer de cuarenta y cinco años aproximadamente. Vive en un distrito de la provincia San Martín del departamento de San Martín. Es soltera y ha trabajado mucho tiempo en clubes de madres y en otras organizaciones de mujeres. Tiene una larga trayectoria como dirigente y es reconocida por su liderazgo. Ella ha sido elegida como regidora del municipio distrital y es parte de la minoría de oposición. Nos cuenta que su trabajo como regidora es muy difícil pues, como ella conoce la zona y los problemas de la gente, trata de que el municipio atienda las necesidades urgentes de las mujeres, pero el alcalde y los directores encargados no le prestan atención. Por el contrario, el alcalde y los regidores, en su mayoría varones, le hacen la vida imposible. No solo se oponen a sus iniciativas sino que la ignoran y le impiden participar plenamente cambiando el horario de las sesiones de Consejo de manera inconsulta y sin previo aviso. Ella comienza a denunciar estas malas prácticas y la situación empeora tornándose muy tensa cuando empieza a fiscalizar el manejo económico y el uso del presupuesto municipal. Es en ese momento que se inician las denuncias contra ella en los medios locales. Tanto en la radio como en los periódicos del pueblo se desata una campaña de desprestigio en la que, además de poner en cuestión su capacidad e idoneidad para el trabajo como regidora, se pone en tela de juicio su moralidad. Ella no se amilana pero reconoce que esta campaña la golpea fuerte y siente que no puede enfrentarla. No obstante, continúa. El punto de quiebre es cuando la campaña se focaliza en su comportamiento sexual y se pone en cuestión su honor sexual. Para colmo ella se encuentra, al salir de una sesión de consejo, ya bastante golpeada por los sucesos señalados, con un grupo que estaba

quemando un ataúd con su nombre acusándola de una serie de delitos y pidiendo su destitución. Ella confiesa que en ese momento se quiebra y decide dejar la regiduría.

Luego reflexiona y se mantiene en el cargo pero cambia la actitud y mantiene un perfil bajo asistiendo a las sesiones sin hacer ninguna denuncia para evitar mayor violencia. Nos cuenta que su madre —que es ya anciana— se afectó mucho al igual que otros familiares que le aconsejan dejar la política pues no es para mujeres. Preguntada por su futuro Leonor señala que no irá a la reelección, que la situación es muy desgastante y que piensa prepararse más para poder enfrentarse con mayores argumentos y más capacidades en una futura elección. No cierra las puertas a la participación política, pero señala que antes de volver tiene que endurecerse más, capacitarse, hablar mejor y conseguir más apoyo. Por ahora ha concluido su periodo y ha regresado como promotora de su comunidad.

Rosalía, una trabajadora en la agricultura de exportación

Conocí a Rosalía cuando un terremoto de grado siete había destruido casi todas las viviendas de Chíncha y poblaciones aledañas en el departamento de Ica. Ella, como muchas otras mujeres, vio derrumbarse su casa y se quedó en la calle. Con su vivienda se perdieron los enseres pero también parte de su capital de trabajo. Rosalía hacía dulces para la venta y con eso se ayudaba, pero ya no puede seguir pues todas sus herramientas de trabajo desaparecieron con la casa. Ella tiene cuarenta años, cuatro hijos, dos nietos y uno por venir de su hija menor, de dieciséis años. Rosalía, sus hijos y nietos se mudaron a una pequeña carpa que comparten con su madre. Para colmo de males su esposo la abandonó y se fue a vivir con otra mujer de la que Rosalía tenía noticia. A pesar de que la relación con el esposo no era buena, pues ella confiesa que era violento y la maltrataba, Rosalía se siente mal por la traición y el daño psicológico del que ha sido víctima, pues considera que ella no se merecía ese trato. Señala además que el hombre se quedó con unos muebles

que se salvaron del terremoto y que se los llevó aprovechando que ella estaba buscando una carpa para cobijar a sus hijos y nietos.

En estas difíciles condiciones Rosalía busca empleo y después de varios intentos logra ingresar como trabajadora temporera en una empresa que produce y exporta espárragos. En un inicio estaba contenta pues tenía ingresos y cada semana recibía un pago con el que podía sustentar los gastos de su casa. Al concluir su contrato de tres meses buscó incorporarse en otra empresa que producía mandarinas y fue recontratada por tres meses más. En este ir y venir lleva ya más de cinco años y su situación no mejora. Ella recibe un salario mínimo y el régimen laboral especial en el que se encuentra restringe las vacaciones a quince días y recorta muchos beneficios laborales. Los horarios de trabajo son variados y dependen del producto, pero, en términos generales, no bajan de diez a doce horas diarias. Las condiciones laborales son extremadamente duras, pues el cultivo del espárrago se hace agachada (en cuclillas o arrodillada) y en pleno sol, lo que le causa problemas de salud. No hay sindicato y las posibilidades de volverse estable son muy reducidas. Ella vive en la pobreza y no ve posibilidades de un futuro mejor. Llega de trabajar extenuada y no puede asistir a un taller de mujeres que se reúne en el barrio y al que le gustaría ir para relajarse. Para Rosalía su trabajo no le depara satisfacciones; siente mucha inseguridad ya que los contratos son cortos. La renovación depende de la buena o mala voluntad de los caporales o jefes de campo. Rosalía vive en una gran incertidumbre con respecto a su futuro en el empleo y teme que si reclama horas extras u otros beneficios la puedan botar o excluir de próximos trabajos. Otro de sus problemas es el seguro social, pues, como los contratos son por periodos cortos, los servicios a los que puede acceder son temporales y hay meses en los que no cuenta con seguro social, ya que entre el cese en una empresa y el ingreso en otra hay un tiempo que no se lo contabilizan. Esto afecta sus niveles de ingreso debido a que tiene que hacer gastos de salud cuando sus hijos o nietos se enferman, lo que afecta su presupuesto en alimentación.

Actualmente Rosalía se encuentra en un momento difícil, ya que no sabe qué hacer para revertir esta situación. Le gustaría unirse al grupo de mujeres para hacer cosas por su barrio, pero está agotada y la desesperanza la agobia. Unas vecinas nos han contado que el ex esposo está tratando de regresar, pero que la última vez que se vieron él le pegó ya que la acusa de estar con uno de los jefes de la empresa de espárragos. Ella lo denunció con el apoyo de las mujeres y espera que no le vuelva a pegar.

EDUCACIÓN, TRABAJO Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA: ¿ESPACIOS DE DESARROLLO?

Analizando la vida de estas tres mujeres encontramos que tres instituciones clave en la lucha contra la desigualdad y la exclusión, como son la escuela, la empresa y el municipio, resultan ser espacios que, lejos de promover el desarrollo de capacidades y ampliar las posibilidades de acción de estas mujeres, las desalientan, las limitan y las desempoderan. Los caminos de cambio no son claros y las posibilidades para salir de la situación de pobreza y marginación no son muchas.

En el primer caso nos encontramos con un problema clave en la reproducción de la desigualdad y la persistencia de la injusticia en el país: la discriminación cultural, el no reconocimiento de la diversidad y consecuentemente la desvalorización de saberes y tradiciones propias de culturas que no son la hegemónica (criolla limeña). A ello se une el hecho de que se trata de un conocimiento que es femenino (son ellas las que saben cómo preparar la chicha) que suele no ser re-conocido como un saber. Esta no valoración afecta a Ana pues, como bien señala Nussbaum (2012), una de las capacidades centrales mínimas para pensar en una vida digna es la afiliación. Cuando las personas poseen esta capacidad, comparten con otros/as un sentimiento de identidad y de pertenencia a un colectivo que se basa en el reconocimiento y se expresa en una respetuosa interacción entre iguales. En el caso de Ana,

se ha afectado gravemente su sentido de pertenencia y su aprecio por los saberes y costumbres propios de su pueblo. Al denigrar una práctica consuetudinaria, básica en el encuentro social así como en el desarrollo de relaciones sociales y formación de colectivos, el docente no solo desconoce el valor social y económico de la producción y el consumo de la chicha de jora sino que devalúa a las personas que las promueven. De otro lado, el producto en cuestión no tiene los efectos que el profesor señala. El docente se basa en una serie de estereotipos sobre la población de la zona desprestigiando la cultura local pero también las maneras en que se organiza la familia y los aprendizajes que se producen en el hogar. Su actitud es hostil y, al anular la tarea de Ana, le quita seguridad y reconocimiento. Un segundo elemento es la vergüenza que ella siente frente a sus compañeros y compañeras por lo que dijo el profesor. Este sentimiento es muy potente y socava sus lazos identitarios. Ella se pregunta si la producción de chicha es negativa y si eso se debe a que son pobres e ignorantes y, consecuentemente, no «saben pensar». Esta vergüenza, como aspecto no medido de la pobreza (OPHI, 2008) ha sido producida por quién, por el contrario, debería ser un agente de reconocimiento y en un espacio de formación que se espera acoja a niños y niñas y los estimule para que puedan ser mejores personas y mejores ciudadanos. Ana, por el contrario, ha sido víctima de discriminación, se ha afectado su autoestima y al negársele el derecho a exponer se ha limitado su participación. Adicionalmente debemos decir que el profesor, al tomar esta decisión de manera autoritaria, ha clausurado la oportunidad de abrir un debate sobre este tema, que hubiera sido importante para recoger los argumentos de cada estudiante y trabajar con ellos en un horizonte de pensamiento crítico. Este caso pone en evidencia la manera en que la propia estructura de la escuela hace de esta un espacio que «rompe» con el entorno impidiendo un aprendizaje contextualizado y útil. Se deja de lado la formación de un espíritu crítico que se apropia de la información, la procesa y analiza. Tampoco se da una formación humanista que genere sentimientos de empatía,

comprensión y fomenta la creatividad y la formación de ciudadanos (Nussbaum, 2005).

En el caso de Leonor la situación es diferente. Ella es empoderada y ha llegado a una posición en el municipio gracias a su trayectoria como líder. No obstante, una vez en el cargo, la situación se vuelve en su contra. Lejos de los enfoques que señalan la importancia del acceso de las mujeres al poder y a los espacios de toma de decisión, el caso de Rosalía nos trae de regreso a la vida cotidiana y a los problemas concretos que se tienen que encarar en instituciones marcadas por el machismo y la violencia. A pesar de sus deseos y voluntad de trabajo, ella ha visto recortada su participación efectiva por el acoso sistemático al que se ha visto sometida. El ingreso de las mujeres al espacio público y a la política es duro y pone a prueba la perseverancia de aquellas que se animan a participar. En los hechos, se trata de un derecho que ellas no pueden ejercer libremente y la labor de Leonor, de representar los intereses de otras mujeres y varones que votaron por ella, se ve menoscabada. El espacio político sigue siendo marcadamente masculino y las mujeres que ingresan tienen que redoblar esfuerzos, dedicación y capacitación para sostenerse en el cargo. Adicionalmente, Leonor considera que el «no saber hablar como los hombres» es una de las razones para la falta de aprobación y desautorización por parte de las autoridades. El «aprender a hablar» supone en este caso adquirir el lenguaje masculino, la retórica de la autoridad y del poder. Es apropiarse de un recurso que no posee y que tiene que adquirir para lograr una participación efectiva.

En el caso de Rosalía, constatamos que el acceso a un empleo, y consecuentemente a un ingreso, no le ha permitido salir de un nivel de sobrevivencia ni ha favorecido un crecimiento personal que le permita avizorar nuevas experiencias y posibilidades de mejora. Ella no puede elegir cambiar de trabajo o presentar algún pedido o reclamo, pues corre el riesgo de no volver a ser contratada, lo que empeoraría aún más su situación actual. En este caso, y más cerca de la vida cotidiana de las personas, observamos que a pesar de que Rosalía consigue

ciertos ingresos para la sobrevivencia, la calidad del empleo (temporal) y las pésimas condiciones de trabajo atentan contra sus posibilidades de mejora tanto personal como familiar. Aquí nos encontramos con otra de las dimensiones ocultas de la pobreza (calidad del empleo) que es necesario visualizar, pues sin tener este tipo de indicadores estamos dejando de lado aspectos centrales por ser considerados en la evaluación y en la definición de políticas (OPHI, 2008). Al respecto, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sigue abogando por la vigencia de un trabajo decente, pero lamentablemente en muchos de nuestros países se dictan normas y leyes de promoción del empleo que reproducen la injusticia y la desigualdad. Si se analizan las cifras del empleo en Ica se encuentra que hay casi pleno empleo y, por ello, se piensa que la situación ha mejorado para todos. No obstante, y retomando a Sen (2000), lo que importa, cuando analizamos el desarrollo desde la perspectiva de las capacidades, no son solo los medios (en este caso el empleo y los ingresos), sino lo que las personas logran con esto en términos de *hacer* y *ser*. En el caso de Rosalía no se da un cambio sustantivo en estas dimensiones. Sus posibilidades de *hacer* nuevas cosas u actividades no se han ampliado y en lo que concierne a su propia autopercepción la sensación que domina es la del desaliento.

Analizando en conjunto los tres casos podemos decir que nos enfrentamos a situaciones de injusticia que Nancy Fraser (1997) identifica como centrales para promover cambios y lograr la justicia: la injusticia socioeconómica y la cultural. Si bien en las tres mujeres se cruzan los problemas derivados del no reconocimiento de sus identidades como mujeres y campesinas, la falta de recursos y la participación, es posible pensar que las políticas de reconocimiento, redistribución y representación son necesarias para que, en efecto, ellas sean efectivamente parte y reciban los beneficios de la educación, el empleo y la política. Vale la pena aquí también señalar la importancia de que estas políticas se den en el marco de cambios institucionales (Tilly, 2000) que transformen las estructuras excluyentes que reproducen la desigualdad e impiden

que las mujeres que están en estos espacios logren ampliar sus posibilidades de hacer y ser (funcionamientos).

Ahora bien, un último elemento que debemos tener en cuenta —y que debe ser considerado a la par que las políticas de redistribución, reconocimiento y representación, que corresponden al Estado— es el trabajo con las mujeres para el desarrollo de la agencia y el empoderamiento personal y colectivo.

Para las mujeres con vidas similares a las de Ana, Leonor y Rosalía el proceso de desarrollo no es lineal; es complejo y tiene varios recorridos. Las experiencias de exclusión, pobreza, discriminación social, étnica y de género dejan marcas en sus cuerpos, en su subjetividad, en su autoimagen personal y son el sustento de las distintas rutas que toman hacia el futuro. Como hemos visto las trayectorias de las mujeres no se han cerrado aunque por momentos ellas lo sienten así. Ana piensa dejar su pueblo y migrar a la ciudad, Leonor quiere formarse más y tal vez regresar a la política, y Rosalía, a pesar de que aún no sabe qué hacer, ha podido denunciar el maltrato con el apoyo de sus amigas. En los tres casos es posible vislumbrar posibilidades de cambio, pero ello requiere promover procesos de empoderamiento que permitan que cada una de ellas vaya tomando más control sobre sus vidas y cuente con mayor poder para llevar adelante esas decisiones. La experiencia adquirida en otros países y con otras mujeres deja clara evidencia de la importancia de trabajar en estas dimensiones, pues las afirman como sujetos de derechos. Por ello, las políticas públicas —cuando se orienten por el enfoque de desarrollo humano— deberían prestar atención tanto a las múltiples formas de injusticia⁴ y a las distintas propuestas para encararlas (reconocimiento, redistribución y participación) como a los procesos a través de los cuales esto es posible (agencia y empoderamiento).

⁴ Como hemos señalado, las mujeres rurales enfrentan muchas formas de injusticia debido a su género, condición étnica y pobreza. Estas injusticias cruzadas reclaman el trabajo con políticas que atiendan estas diferentes intersecciones.

LA AGENCIA Y EL EMPODERAMIENTO: UNA PISTA PARA EL TRABAJO CON MUJERES RURALES

La agencia es la capacidad de las personas para actuar de acuerdo con lo que ellas consideran valioso e importante. Se requiere que la persona sea libre de hacer y conseguir lo que estime conveniente. Retengamos la noción de actuar y lograr cambios, pues en los casos reseñados este es un elemento central para lograr que las mujeres puedan hacer frente a los límites, la marginación y la desvaloración a las que se ven sometidas.

Marie France Labrecque (2001) plantea, además, que la agencia tiene que tomar en cuenta tanto la capacidad de actuar, pero también la manera de insertarse en una determinada estructura, la cual está situada en un contexto y es parte de una historia. Así, este vínculo entre agencia, estructura e historia es muy relevante para los casos estudiados, pues la capacidad de actuar de estas mujeres implica ubicarse —de otra manera— en instituciones que tienen una larga trayectoria que debe ser puesta en cuestión. Del lado de las mujeres implica también ver sus historias de manera diacrónica, observando sus trayectorias, así como las de sus madres, abuelas u otros significativos. En el caso de Ana el otro significativo parece ser la tía, mientras que en el de Rosalía es el grupo de mujeres. En consecuencia, este paso supone que estas mujeres vayan desarrollando la capacidad de modificar las reglas del juego de manera que creen las oportunidades para una mayor agencia.

Sobre el concepto de empoderamiento, la literatura es vasta y este ha sido trabajado desde distintas perspectivas. En nuestro caso partimos de la propuesta del colectivo DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era) que lo definía como objetivo clave de las políticas de desarrollo dirigidas a mujeres en contraposición a las políticas de «incorporación de la mujer en el desarrollo». Con el tiempo el concepto ha trascendido esta esfera y es utilizado para plantear la importancia de incluir el tema de las relaciones de poder cuando se trata de promover la igualdad de género y una democracia sustantiva.

Jo Rowlands (1997) y Naila Kabeer (1997), escriben sobre el empoderamiento femenino señalando que lo relevante es que se trata de un proceso en el cual las mujeres van «ganando poder», que está íntimamente vinculado con acciones que promueven su autonomía y agencia. Se trataría de desarrollar esa capacidad de voz, de reconocerse y poder expresar sus puntos de vista. Es, pues, la capacidad de *decir*. El empoderamiento —como todo proceso— implica tiempo, avances y retrocesos. Es contradictorio, ambivalente y no exitoso de antemano, ya que implica que las mujeres trabajen en grupo y desarrollen procesos de reflexión individuales y colectivos para ir «ganando poder». En este devenir, a la par que se enfrentan a sus dificultades y temores, se van organizando para la acción. Rowlands distingue tres dimensiones del empoderamiento: la dimensión personal, la dimensión relacional y la dimensión colectiva (1997). La dimensión personal tiene que ver con el autorreconocimiento de sus posibilidades de acción. La relacional presta atención a los vínculos y a la manera en que nos afirmamos como personas con derechos frente a otras y las reconocemos como iguales. La dimensión colectiva se refiere a la toma de conciencia del poder que reside en el grupo y la acción organizada. Estas dimensiones se retroalimentan de manera permanente, pues al afianzar el espacio colectivo se renuevan vínculos y se genera más confianza en ellas mismas. Estas dinámicas atraviesan por periodos de crecimiento, pero también de parálisis, pues tienen que trabajar los conflictos grupales a la vez que afianzar la autoconfianza y la valoración de sí. Ahora bien, ¿de qué poder hablamos cuando afirmamos que es importante el empoderamiento femenino?

Los estudios de género se inspiran —entre otras— en las propuestas de Hannah Arendt sobre el poder y la acción colectiva. Se trata de una manera distinta de acercarse al poder, ya no como dominio, como el «poder sobre», sino como el poder para actuar concertadamente. El poder es esta posibilidad de actuar en colectivo y generar los cambios que sean necesarios para el logro de nuevos vínculos, nuevas relaciones de género, nuevas relaciones sociales.

A partir de lo dicho se puede concluir que frente a las situaciones de desigualdad y de injusticia que afectan a las mujeres rurales es necesario plantear políticas de reconocimiento y redistribución que atiendan las distintas dimensiones en que se expresa la injusticia en sus vidas. Estas políticas, a su vez, deben estar ancladas a procesos de empoderamiento que permitan a las personas actuar para obtener tanto redistribución como reconocimiento.

Finalmente, me gustaría insistir —tomando en consideración el enfoque de género y el de desarrollo de capacidades— que en las políticas que involucren a mujeres estas deben ser vistas como fin y no como medio. Es verdad que en muchas ocasiones se dice: «educa a la madre y llegarás al hijo», y es cierto. No obstante, si el enfoque debe centrarse en las personas —como es el caso del desarrollo humano— las políticas deben prestar atención a los derechos que ellas tienen como seres humanos con dignidad y a los beneficios (logros) que pueden obtener.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1970). *Sobre la violencia*. México DF: Cuadernos Joaquín Moritz.
- Arendt, Hannah (ed.) (2005). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Fraser, Nancy (1997). Iustitia interrupta. *Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.
- Ibrahim, Solava & Alkire Sabine (2007). Agency and Empowerment: A Proposal for Internationally Comparative Indicators. *Oxford Development Studies*, 35(4), 361-378.
- Kabeer, Naila (1997). Empoderamiento desde abajo. ¿Qué podemos aprender de las organizaciones de base? En León Magdalena (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp. 119-146). Bogotá: Tercer Mundo-Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

- Kabeer, Naila (1998). *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México DF: Paidós.
- Labrecque, Marie France (2001). Présentation: perspectives anthropologiques et féministes de l'économie politique. *Anthropologie et Sociétés*, 25(1), 5-21.
- León, Magdalena (comp.) (ed.) (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Tercer Mundo-Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.
- Narayan, Deepa (2000). *La voz de los pobres. ¿Hay alguien que nos escuche?* Washington DC: Banco Mundial.
- Nussbaum, Martha (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, Martha (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Marta & Amartya Sen (comp.) (1996). *La calidad de vida*. México DF: FCE.
- OPHI (2008). *Dimensiones faltantes sobre los datos de la pobreza. Información sobre los indicadores y módulos de la encuesta*. <http://www.ophi.org.uk>
- PNUD (1990). *Desarrollo humano. Informe 1990*. Bogotá: Tercer Mundo.
- PNUD (2010). *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. Nueva York: PNUD.
- Rowlands, Jo (1997). Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo. En León Magdalena (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp. 213-245). Bogotá: Tercer Mundo-Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

- Ruiz Bravo, Patricia, José Luis Rosales & Eloy Neira (2006). Educación y cultura: la importancia de los saberes previos en los procesos de enseñanza-aprendizaje. En Martín Benavides (ed.), *Los desafíos de la escolaridad en el Perú* (pp. 77-148). Lima: Grade.
- Ruiz Bravo, Patricia, Pepi Patrón & Pablo Quintanilla (ed.) (2009). *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ruiz Bravo, Patricia & Luciana Córdova (2011). Los retos del espacio público: fiscalización, violencia y acoso. El caso de las regidoras de San Martín, Puno y Piura-Perú. En *Resonancias de género: investigación, políticas y estrategias transformadoras* (pp. 166-181). Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). http://issuu.com/catunescomujer.org/docs/publicacion_digital-comp
- Ruiz Bravo, Patricia & María del Rosario Castro (2012). Empleo temporal femenino en la agricultura de exportación de espárragos. Caso Perú. En CEPAL-FAO-OIT, *Empleo y condiciones de trabajo en mujeres temporeras agrícolas*. Tomo 2. Roma: FAO.
- Sen, Amartya (1984). Los bienes y la gente. *Información Comercial Española*, 605, 37-46.
- Sen, Amartya (2000a). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
- Sen, Amartya (2000b). *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny* [Social Development Papers 1]. Manila: Office of Environment and Social Development, Asian Development Bank.
- Sen, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Santilla Ediciones Generales.
- Tilly, Charles (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

INCLUSIÓN: INICIATIVAS DESDE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA AUTOEDUCACIÓN

Felipe Zegarra

Después de reconocer que el Estado tiene responsabilidad primera, mediante políticas públicas, para crear y promover el acceso a oportunidades y capacidades de la población, así como el papel de la sociedad organizada, el texto se centra en intervenciones de las personas excluidas. Se detiene brevemente en el análisis de la voceada fragmentación del país y de los conflictos que en él se producen, para luego presentar la iniciativa de un grupo de mujeres de un barrio contra la violencia familiar, caso que ilustra el papel crucial de la participación en la vida de la comunidad como expresión de agencia. Después se afirma la importancia y necesidad de la educación en la modalidad no formal en la que muchas personas de sectores populares ejercitan sus capacidades intelectual y emocional para influir en su entorno. Se propone que, gracias a ello, se está llevando a cabo en el Perú —todavía inicialmente— un movimiento de *desfragmentación*.

UNA HIPÓTESIS ATREVIDA

Escuchamos que políticos y analistas sociales hablan constantemente de la «fragmentación» del Perú. No se puede negar que en el país se han dado situaciones devastadoras para la sociedad civil, como el accionar de Sendero Luminoso (SL) y el subsiguiente conflicto armado interno (1980-1992), incluyendo las respuestas también aterrorizadas de varios jefes y subalternos militares y policiales; o las medidas de Fujimori contra la misma idea de sociedad civil y las reformas de primera generación producidas de acuerdo con el Consenso de Washington, después del autogolpe de 1992 cuando cerró el Congreso. Pero el término *fragmentación*, utilizado sin precisión, sugiere que está en proceso un fenómeno grave que divide al país —antes más unido que actualmente— en fragmentos cada vez más numerosos y dispersos, que hacen más y más difícil la gobernabilidad. Inclusive, hay sectores que plantean medidas drásticas contra los promotores de conflictos, «disociadores» y responsables de esa fragmentación; el gobierno anterior llegó a legislar la criminalización de la protesta y esa normatividad, infelizmente, subsiste todavía.

Personalmente, creemos que el Perú está ya larga y duramente fragmentado —como se puede mostrar históricamente, y a eso viene el recuerdo de algunos autores y textos— y lo que ahora ocurre realmente es a) que estamos tomando conciencia de los múltiples fragmentos económicos, políticos, sociales, étnicos y culturales existentes, que, por cierto, coexisten en medio de muchos y a veces graves conflictos¹; y b) que esa toma de conciencia ha ido produciendo, en algunos casos y progresivamente, una voluntad de crear redes y articulaciones, gracias a las cuales la fragmentación se viene reduciendo. De ello quiero tratar acá: porque creo que en un proceso de inclusión en el Perú se trata,

¹ Como lo evidencia hasta la saciedad el conflicto armado interno, es imposible negar que algunos conflictos se desarrollan con violencia y se tornan, así, casi irresolubles.

precisamente, de hacer todo lo posible para producir una *desfragmentación* o, en otros términos, de hacer más encadenamientos y tramas².

Veamos algunos autores y hechos que tengo en mente que me ayudan a sustentar la hipótesis que planteo:

Nathan Wachtel, en *Visión de los vencidos* (1986), afirma que el Tawantisuyo, antes de tener una decidida resistencia cultural (el fenómeno del *Taki Onqoy*, con centro en lo que hoy es Ayacucho y que se extendió hasta Chuquisaca, en Bolivia), fue la única gran cultura de América que opuso una larga resistencia bélica a la Conquista: los incas de Vilcanota.

José María Arguedas, en sus artículos etnográficos, consideró que la cultura andina se caracteriza no solo por la resistencia, sino además por la cooptación o capacidad de asimilar lo mejor de otras culturas, y en concreto de la hispánica. Pero, por otra parte, señaló reiteradamente los «fúnebres alzamientos» del siglo XX. La historia nos muestra que no siempre los conflictos encuentran soluciones positivas.

Ya Jorge Basadre, en su temprana obra *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, reeditada en 1947, con «un colofón sobre el país profundo», mostró, en una amplia visión diacrónica, que el descontento inicial de las muchedumbres necesita larga y lenta maduración (capítulo 4), constató que hay «muchas multitudes», y afirmó que el futuro de la nacionalidad se sustenta «en la masa» (capítulo 5), pero que ella requiere un liderazgo adecuado (capítulo 6). Es claro que en el Perú el proceso es tan lento que no ha concluido aún.

² Conversando con colegas del GRIDHAL, uno de ellos me preguntó, desde su conocimiento de la termodinámica, hacia dónde pensaba que «fluyen» los «desórdenes» actuales. Contesté que espero que la Ley de Consulta, pese a sus deficiencias y vacíos, permita que en el país avancemos hacia el reconocimiento de las muchas diferencias existentes.

Hacia 1920, el gobierno de Leguía procedió al reconocimiento de las comunidades andinas y surgieron los autores indigenistas (José Carlos Mariátegui, Carlos Daniel Valcárcel, Víctor Raúl Haya de la Torre, etcétera). Después comenzaron, lentamente, pequeños movimientos migratorios hacia Lima y ciudades medianas³. Estos procesos de migración se intensificaron a mediados del siglo XX. Se constituyeron barrios inmensos, como San Martín de Porres y El Agustino. En el Callao, Carmen de la Legua-Reynoso recibió una proporción muy elevada de gente procedente de provincia. El Servicio Militar Obligatorio, felizmente abolido, ocasionó no pocos retornos a los caseríos de origen, con consecuencias que han sido expuestas en novelas como *Todas las sangres*, de Arguedas y en análisis como *El desborde popular*, de José Matos Mar (1984).

Jürgen Golte, en *Racionalidad de la organización andina* (1980), muestra como características de la cultura andina y de sus obras —antes y después de la Conquista— el trabajo comunal y en el largo plazo. De otra parte, Norma Adams y el mismo Golte, en *Los caballos de Troya en los invasores* (1987), hablan del comportamiento productivo de los migrantes en Lima.

Algo semejante, en referencia a la conformación de una zona del norte de Lima, analizan Cecilia Blondet, Carlos Iván Degregori y Nicolás Lynch, en *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* (1986). Y también está el aporte de Carlos Franco, en *La otra modernidad* (1991), quien dio un tono más conceptual al tema.

³ Desde otro enfoque, tales procesos pueden ser vistos como de descampesinización de excedentes del campo y tener efectos negativos a) para las personas (pérdida de la lengua y de rasgos culturales, experiencia de desubicación más o menos permanente en los lugares a los que se migra, frustraciones, etcétera) y b) para el país en su conjunto (pérdida de lomas y bosques —como lo evidencia reiteradamente María Rostworowski—, desconocimiento del buen uso de la tierra por parte de los nuevos dueños, pérdida de cultivos alimenticios por preferir otras opciones supuestamente más rentables, etcétera.

Y recientemente, Humberto Ortiz Roca, secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Acción Social, con datos actuales, publicó un texto cercano al que ahora propongo, pero con perspectivas más amplias sobre nuevos actores sociales en diferentes campos como la economía y la religión y su influencia en la construcción del desarrollo y la paz en la América Latina y el Caribe.

APUNTES SOBRE INCLUSIÓN. SOCIEDAD CIVIL Y DESARROLLO HUMANO

Como bien ha señalado recientemente Javier Iguíñiz, el enfoque de desarrollo humano y capacidades es más comprensivo que la sola propuesta de inclusión. En este enfoque, la inclusión significa el goce de derechos o capacidades, de reconocimiento de la propia dignidad y de la ciudadanía; es decir, no se centra en bienes o recursos, aunque los tiene en cuenta. En efecto, la inclusión trata, aún más que del acceso a bienes materiales, del acceso a oportunidades y, por ello, a capacidades y goce de derechos.

Amartya Sen (2000), al referirse al problema de la pobreza, dice, en efecto, que ella significa exclusión de *oportunidades*, bien sea por parte del Estado, bien por parte de la sociedad.

La exclusión y también su contrapartida, la inclusión, son entonces conceptos relacionales, pues se refieren a «oportunidades de las que otros gozan», sea en la misma formación social, en una región o en el mundo global.

Hay que reconocer, por cierto, el papel del Estado, que tiene la obligación de crear oportunidades para todas y todos en el país, a través de políticas públicas que expresen solidaridad y no mera asistencia, como ocurre en los numerosos programas sociales que existen. El Estado tiene, lo sabemos, responsabilidad primera en los servicios públicos de educación, salud, saneamiento, seguridad, vías de comunicación, etcétera. Sin embargo, por varias razones, vamos a ocuparnos de las iniciativas

de la sociedad civil, que parten de grupos de personas —y, entre ellos, algunas «comunidades eclesiales de base» (mayoritariamente en espacios locales)⁴ y algunas ONG (en espacios algo mayores)—, que si bien se preocupan de los aspectos económicos, se refieren también a otros aspectos centrales para el desarrollo humano. Entre ellos, me referiré fundamentalmente a la *agencia* grupal y al esfuerzo en hacer de las personas participantes *sujetos*; esto envuelve a muchos de los participantes en los numerosos conflictos que se producen en el país. Es claro que no me refiero a reuniones del tipo *asambleístico*, sino a aquellas otras donde realmente se da una participación activa de los asistentes.

Consideramos que en el Perú debemos aspirar a una democracia crecientemente participativa y por ello, incluyente. En un reciente documento del Banco Interamericano de Desarrollo se afirma que «las organizaciones que representan a grupos excluidos, entre las que pueden incluirse organizaciones no gubernamentales (ONG), organizaciones de base y grupos comunitarios, son fundamentales para el funcionamiento de un proceso de políticas públicas que promuevan la inclusión» (2007, p. 7).

Por eso, además de las políticas públicas orientadas a promover oportunidades y capacidades, debe tenerse en cuenta la acción autónoma de las diferentes instancias de la sociedad. Este es nuestro tema en estas líneas: la sociedad en cuanto toma la iniciativa de promover oportunidades y capacidades.

En el accionar de la sociedad se combinan dos tipos de actividades, en todos los casos gracias a una metodología grupal de acción-reflexión-acción:

Por un lado, la sociedad civil organizada que, en sus varias expresiones, «implica la existencia de grupos de ciudadanos activos que se movilizan por sus demandas, que pueden ser diversas, y que buscan

⁴ Se trata de «la irrupción de los pobres» mencionada varias veces en la obra de Gustavo Gutiérrez.

influir en el Estado para que incorporen sus puntos de vista en la resolución del problema que se enfrenta» (Alayza, 2009, p. 6).

Pero, también, de otro lado, las iniciativas —muchas veces dispersas— de los mismos excluidos. El Enfoque de Desarrollo Humano y Capacidades (HDCA) pretende justamente la agencia de todos y en particular de los pobres. «Uno de los objetivos centrales del desarrollo humano es habilitar a la gente para llegar a ser agentes en sus propias vidas y en sus comunidades» (Alkire & Deneulin, 2009, p. 27; la traducción es nuestra). Solo ellos, como sujetos o protagonistas, aseguran, asimismo, la perspectiva de la diversidad, el aporte de las culturas de las que provienen y que los marcan. Y es que no cabe duda de que en el Perú la inclusión tiene que procesarse en forma intercultural. El informe sobre desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), al celebrar veinte años del lanzamiento del enfoque, afirma: «El desarrollo humano supone la expresión de la libertad de las personas para vivir una vida prolongada, saludable y creativa; perseguir objetivos que ellas mismas consideren valorables; y participar activamente en el desarrollo sostenible y equitativo del planeta que comparten. Las personas son los beneficiarios e impulsores del desarrollo humano ya sea como individuos o en grupo» (2010, p. 2).

A diferencia de lo que ocurre en vastas regiones de la sierra y la selva del Perú, en las ciudades grandes y medianas no existen comunidades *naturales*, sino que hay grupos de individuos (la urbe muestra el impacto de la fragmentación), que se han ido reuniendo por asociación voluntaria, con autonomía y sin intervenciones *desde arriba*, y que en algunos pocos casos han llegado a constituir redes de diversos tipos y tamaños. De hecho, se puede constatar que la larga tradición solidaria del país no ha permitido destruir del todo —pese a las diferentes medidas adoptadas por sucesivos gobiernos que alternan en dosis variables populismo y autoritarismo— las experiencias de solidaridad. Es más, esa actuación conjunta es imprescindible para poder asegurar «la expansión de capacidades del pueblo para llevar un modo de vida

que valoran —y tienen razones de valorar», como propone Sen (Evans, 2002, pp. 56-57 y 59; la traducción es nuestra).

La existencia de estrategias —y también de actividades— de reconocimiento de la dignidad humana y de promoción de capacidades, mediante las cuales mujeres y hombres se van transformando en sujetos o *agentes*, solo son validables según la modalidad que adoptan: cuando son horizontales y no verticales, cuando expresan interdependencia y no dominación y dependencia, si enriquecen la vida y no la restringen. Quede claro que no intentamos hablar de experiencias perfectas, sin tacha, sino de asociaciones humanas en las que las fallas se producen con frecuencia. Los avances que se pueden constatar son limitados y, finalmente, susceptibles de ser, a su vez, cooptados. Así pues, el aspecto decisivo es la participación social en la toma de decisiones.

La inclusión es real y efectiva cuando se hace desde abajo. Esto no es para nosotros solo una afirmación política, sino teológica, puesto que ella tiene raíces en la práctica de Jesús (ver ejemplos en Lucas 6,20ss.; Mateo 11,2ss.; Marcos 10,15; etcétera).

Para afirmar la importancia de la acción de la sociedad en favor de una creciente inclusión, tomamos en cuenta algunas de nuestras experiencias: por un lado, nuestro trabajo eclesial, *micro*, en un movimiento laico y en dos parroquias (1976-2012), así como en grupos de derechos humanos (1977-2012); y, por otro lado, nuestra experiencia en *redes* como «Perú Vida y Paz», en los últimos años del conflicto armado interno y, desde mediados del 2003, en el Movimiento Cívico «Para que no se repita» (MC-PQNSR).

Varios documentos de los 50 años últimos se refieren a algunas categorías que me son útiles para seguir:

Ya en 1967, en la encíclica el *Progreso de los Pueblos*, el papa Pablo VI planteó el «desarrollo integral y solidario» cuyo objetivo es claramente formulado: la promoción de «todos los hombres y todo el hombre» (*Populorum Progressio*, XIV). Es cada persona y cada conjunto social lo que importa en primer término. En otros términos, dicha

finalidad, escribía, se planteaba desde las aspiraciones de vastos sectores en el ámbito mundial como «hacer, conocer y tener más para ser más» (*Populorum Progressio*, VI). En dicho documento, Pablo VI precisó que «el desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes» (*Populorum Progressio*, XXXII).

Años más tarde, el PNUD asumió esta propuesta en sus informes anuales desde 1990, y estableció el Índice de Desarrollo Humano (IDH) que expresa no solo el PBI de cada nación, sino otros tres aspectos constantes: vida larga y saludable, conocimiento, y acceso a un nivel de vida decente. Muchos otros aspectos han sido considerados en los informes anuales y debemos destacar la relación con los derechos humanos y la propuesta de redefinir los resultados del IDH del año 2010 mediante un índice de desigualdad, muy grave en el Perú.

Por la misma época, Amartya Sen, economista de la India, más tarde premio Nobel de Economía (1998), postuló como meta el desarrollo humano, que implica una constante expansión de las libertades en los planos de las ‘capacidades’ (*being*) y de los ‘desempeños’ (*functionings*) que se han podido ‘alcanzar’ (*doing*). En la misma línea, Martha Nussbaum, filósofa norteamericana, teniendo en vista la acción política, proporcionó una lista de diez capacidades centrales o básicas⁵, que interactúan, pero recientemente ha afirmado que dos de ellas «juegan un papel distintivamente arquitectónico», pues «organizan o atraviesan las otras. Son la afiliación y la razón práctica» (2011, p. 39; la traducción es nuestra).

⁵ Este es el listado de capacidades humanas básicas: vida; salud física; integridad física; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; (relación con) otras especies; juego; control sobre el propio entorno.

UN ASPECTO FUNDAMENTAL: LA AUTOEDUCACIÓN

En la mencionada encíclica de Pablo VI, se afirmó que «El crecimiento económico depende en primer lugar del progreso social; por eso la educación básica es el primer objetivo de un plan de desarrollo» (*Populorum Progressio*, XXXV). Asimismo, se precisó que la finalidad del desarrollo es que cada persona sea *sujeto* de su vida:

En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse, porque toda vida es una vocación. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos, como en germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar: su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino que le ha sido propuesto por el Creador. Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. Ayudado, y a veces estorbado, por los que lo educan y lo rodean, cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso; por solo el esfuerzo de su inteligencia y de su voluntad, cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más (*Populorum Progressio*, XV).

También se afirmó que «el hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su creador y de la cual asume libremente las posibilidades y exigencias» (*Populorum Progressio*, XXXIV).

Pero lo que se afirma de los individuos vale también para los pueblos: «Esa es la meta a la que hay que llegar. La solidaridad mundial, cada día más eficiente, debe permitir a todos los pueblos el llegar a ser por sí mismos artífices de su destino» (*Populorum Progressio*, LXV). Por eso, «la situación exige programas concertados. En efecto, un programa es más y es mejor que una ayuda ocasional dejada a la buena voluntad de

cada uno. Supone [...] estudios profundos, fijar los objetivos, determinar los medios, aunar los esfuerzos, a fin de responder a las necesidades presentes y a las exigencias previsibles» (*Populorum Progressio*, L).

Vuelvo ahora a referirme a otros documentos de importancia mundial, ambos de la UNESCO.

En 1972 el llamado «Informe Faure» señaló en la educación el paso del *enseñar* al *aprender*⁶ y precisó que los procesos educativos deben orientarse a «aprender a hacer» y «aprender a ser».

24 años después, en 1996, el «Informe Delors» especificó los objetivos de la educación: se trata de aprender *a hacer, a conocer, a convivir y a ser*.

De lo dicho líneas arriba sobre el desarrollo humano y tendencias afines, y de los dos Informes que acabo de mencionar, entendemos que la acción educativa o, mejor aún, autoeducativa, precisamente en su condición de acción intencionalmente orientada al desarrollo de los seres humanos, implica fundamentalmente una decidida inversión en capacidades o formación integral:

- Prácticas (aprender a hacer)
- Conocimientos (aprender a conocer)
- Valores o actitudes (aprender a ser y aprender a convivir).

Tan importante como «liberar la capacidad de expresión» es promover el emprendimiento, la iniciativa, el empoderamiento, el crecimiento en ciudadanía y en derechos. Ello equivale o puede equivaler a lo que se hace en los diversos ámbitos educativos.

Para lograr una efectiva inclusión es clave una formación adecuada, de calidad, sea en el ámbito escolar o formal, sea en el campo —que tiendo a preferir— de la modalidad no formal, es decir, del que ocurre

⁶ Es el predominio del *learning* ('aprendizaje') sobre el *teaching* ('enseñanza, acción centrada en el profesor'). Recuérdese el proceso de toma de conciencia (Paulo Freire), en los aportes del mejor constructivismo.

en grupos relativamente pequeños, con objetivos, módulos, técnicas, etcétera, claros y precisos, que tiene mucha presencia en numerosos y diversos lugares del Perú. En ellos, se parte de la acción o experiencia previa, se reflexiona críticamente sobre la realidad y la incidencia que en ella se tiene, y se replantean las acciones sucesivas.

Nos referimos a procesos formativos participativos que utilizan métodos como el «ver-juzgar-actuar» («formación por la acción»), el menos conocido «método Zabala» (que parte de la utilización consciente y regular de los sentidos para llegar a niveles abstractos de ubicación, etcétera), el de la «planificación estratégica» y lo que se ha llamado «lectura contextualizada». Son metodologías que afectan diversas dimensiones de las personas: cognitivas, emocionales, corporales, lúdicas, sociodramáticas, manuales, técnicas. Proceden mediante el diálogo en pequeños grupos, inducido por preguntas adecuadas al tema y al instrumento utilizado. En dicho diálogo se promueve la participación de todas y todos y se busca la atención a todos los aspectos. Asimismo, se tienen en cuenta las reacciones sensibles, emocionales y, en todo caso, experienciales, relativas tanto a las prácticas como a los aspectos intelectuales, con el necesario respeto a los procesos personales y grupales.

Seguidamente, para que estas metodologías se puedan llevar a cabo se requieren:

- Instrumentos o materiales tales como observación de la realidad (social, geográfica, etcétera), juegos, canciones, videos o películas, haikus, breves relatos orales, lecturas contextualizadas de cuentos o pequeños textos, breves exposiciones.
- Programación de cada intervención en módulos que se reelaboran constantemente.
- Resúmenes con el sistema de tarjetas u otro recurso pedagógico, síntesis —buscando el punto o los puntos que reúnan a los demás— y, si es pertinente, consensos mínimos.

Al tratar de los excluidos de nuestro país es imprescindible hacer frente a las carencias y deficiencias históricas que ellos sufren, en términos científico-tecnológicos y humanísticos. Por eso lo que la inclusión requiere es un fuerte y adecuado crecimiento de la inversión estatal, empresarial y universitaria en el campo de la investigación pura y aplicada. Y también, una formación integral y de calidad, la única que hace posible decidir lo que realmente es prioritario hacer (sentido de la vida y valores personales y sociales; pero también orientación, caminos, estrategias).

EXPERIENCIAS, CASOS Y EJEMPLOS

Desde el año 1980 hasta el año 2000, fuimos testigo de una experiencia local casi ininterrumpida. Comenzó con un grupo de preadolescentes que se reunían unas horas por semana para jugar, pensar y conversar; poco después, nació un grupo de jóvenes y, más tarde, unos y otros formaron diversos talleres, que eran de dos tipos: artísticos (música, danza, dibujo, manualidades) y productivos (biohuertos, carpintería, electricidad y electrónica, artesanía) (Navarro, 1986). Entrados los años noventa, varios de estos talleres se transformaron en microempresas y semana tras semana los integrantes de ellas se reunían para intercambiar experiencias productivas y de *marketing*, y aprender a producir mejor. Pese a muchas dificultades, actualmente subsisten al menos tres de estas empresas. Pero son varios los que, ya sin participar en ellas, han podido *utilizar* esta experiencia⁷.

Nos referiremos ahora a otro ejemplo pequeño, también local. Se trata de la labor, del todo voluntaria, de seis mujeres, pobladoras de un barrio popular de esta ciudad. Entre ellas hay una que solo acabó la escuela primaria y dos que han seguido estudios universitarios,

⁷ Por las limitaciones de este artículo, no nos referimos a Sierra Productiva o Yachachiq, nacida en el Cusco, que ahora se ha extendido a campesinos de casi todos los departamentos de la sierra. Ver www.sierraproductiva.org/yachachiq/Home/Yachachiq

pero todas han participado en varios cursos especiales. Tres de ellas tienen empleos formales, otras dos tienen ingresos eventuales, pero que responden a trabajos de gran calidad, y una vive con sus hijos que trabajan. Todas tienen seguro social. Lo que tienen en común es una larga y diversificada experiencia de responsabilidad con su entorno social. Después de varias reuniones de reflexión con vecinas y vecinos (2005), ellas iniciaron un proceso de formación orientado por alumnos de Derecho de la PUCP, miembros del grupo Themis, y formaron finalmente (2009) un grupo de defensoras de la mujer y de los menores contra la violencia hogareña. En relación con el problema de la violencia familiar, han procedido poco a poco a planificar su labor: fines, metas, actividades, entre otros. Es así como han conseguido apoyo legal y psicológico; se han vinculado con el Ministerio de la Mujer, con la Comisaría zonal y con la sede más cercana de Alegria (Asistencia Legal Gratuita). Han organizado reuniones con madres y padres de familia y con docentes en varias escuelas y colegios, y además, revisan su actuación constantemente. Por otra parte, siguen intentando influir personal o grupalmente en sus barrios, en ese y otros problemas que preocupan a la gente de la zona. En pocas palabras, lo que queremos destacar es que ellas, desde hace varios años, participan en la vida de su comunidad, y por eso han venido creciendo como agentes de cambio. Desde hace pocos meses vienen trabajando expresamente en la perspectiva de desarrollo humano⁸.

Terminamos esta parte con una rápida mención al esfuerzo *macro* del movimiento cívico «Para que no se repita» (MC-PQNSR), fundado en junio de 2003, pocos meses antes de la presentación del *Informe final* de la Comisión de Verdad y Reconciliación, para apoyar —más allá de la letra— los objetivos de la memoria, la justicia y la reconciliación. Han pasado casi nueve años y este Movimiento congrega cerca de 700 grupos

⁸ Esta experiencia fue presentada al concurso de Responsabilidad Social de 2012, organizado por la Dirección de Responsabilidad Social (DARS) de la PUCP.

locales, incluyendo entre ellos a víctimas de la violencia y sus familiares. Después de un largo proceso de *planificación estratégica*⁹ se aprobaron los resultados en la décimo cuarta reunión nacional del movimiento (noviembre 2009). Luego, en marzo de 2011 el movimiento editó un módulo con tres carpetas, invitando a los miembros de los Grupos Impulsores Regionales a formular los propios Planeamientos Estratégicos Regionales. El proceso incluye los elementos fundamentales: visión, misión, objetivos y acciones o actividades. La metodología especifica las capacidades que se quiere priorizar, los contenidos por desarrollar, los desempeños que se desean fortalecer y los productos que se intentan lograr. Las sesiones incluyen diferentes momentos: dinámicas de activación, ejercicios reflexivos motivados con lecturas y/o preguntas sobre la realidad regional y el propio movimiento, elaboración de fichas grupales y construcción de consensos, entre otros. Como puede observarse, estas carpetas son un ejemplo muy logrado de procesos autoeducativos.

Concluimos: lo vivido, hecho y observado en nuestro país nos lleva a considerar que el trabajo de los grupos de la sociedad civil es muy eficiente en promover espacios de inclusión en los diversos ámbitos: económico, político, social y cultural. Gracias a estos procesos, gente excluida por diversas razones ejercita su capacidad intelectual y a la vez moviliza su capacidad emocional, crece en autoestima y en humanidad, toman —entre otras— iniciativas productivas, influyen en su entorno con *efecto multiplicador*, asumen voluntariamente en sus comunidades servicios básicos como atención primaria de la salud, se organizan, e incluso forman redes o participan en ellas.

Como dijimos antes, nos atrevemos a afirmar que se está produciendo en el país un movimiento incesante de *desfragmentación*, de democratización y de construcción de ciudadanía y, en último término, de nación.

⁹ Consiste en lo que entre nosotros se llama FODA (Fortalezas y Oportunidades, Debilidades y Amenazas).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alayza, Rosa (2009). Conflictos sociales: ¿Tierra de nadie o tierra de muchos? *Coyuntura. Análisis Económico y Social de Actualidad*, 5(24), 5-9.
- Alkire, Sabina & Séverine Deneulin (2009). The Human Development and Capability Approach. En Séverine Deneulin y Lila Shahani (eds.), *An Introduction to the Human Development and Capability Approach. Freedom and Agency* (pp. 22-48). Londres: Earthscan.
- Arguedas, José María (1964). *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (2007). *¿Los de afuera? Patrones cambiantes de exclusión en América Latina y el Caribe*. Informe 2008. Washington DC: BID.
- Basadre, Jorge (1947). *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú: con un colofón sobre el país profundo*. Segunda edición. Lima. Huascarán.
- Delors, Jacques y otros (1996). *La educación encierra un tesoro/UNESCO*. Madrid: Santillana.
- Evans, Peter (2002). Collective Capabilities, Culture and Amartya Sen Development as Freedom. *Studies in Comparative International Development*, 37(2), 54-60.
- Faure, Edgar y otros (1972). *Learning to Be: The World of Education Today and Tomorrow*. París: UNESCO.
- Gutiérrez, Gustavo (2011). *Beber en su propio pozo*. Novena edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Matos Mar, José (1984). *El desborde popular*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Navarro, Álex (1986). Caminar con dos pies. Memoria de una experiencia barrial. *Páginas*, 11(79), 14-20.
- Nussbaum, Martha (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press.

- Ortiz Roca, Humberto (2012). Nuevos actores sociales, económicos, políticos y religiosos en América Latina y el Caribe. Situación, interacción y perspectivas en camino a la construcción del desarrollo y la paz en la región. *Medellín: teología y pastoral para América Latina*, 38(149), 105-125.
- Pablo VI (1967). *Populorum Progressio. Sobre el desarrollo de los pueblos* [encíclica]. Roma, 26 de marzo.
- PNUD (2010). *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. Nueva York: PNUD.
- Sen, Amartya (2000). *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny* [Social Development Papers 1]. Manila: Office of Environment and Social Development, Asian Development Bank.
- Wachtel, Nathan (1988). Visión de los vencidos. En Luis Guillermo Lumbreras y otros, *Nueva visión del Perú*. Volumen I (pp. 141-155). Lima: Tarea-Democracia y Socialismo.

SOBRE LOS AUTORES

Juan Ansion

Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina (1984). Profesor principal de pregrado y posgrado del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP. Ha desarrollado numerosas investigaciones y publicaciones sobre cultura andina, educación, antropología política e interculturalidad, entre las que destacan los libros *Redes y maletas. Capital social en familias de migrantes* (2013), escrito con Luis Mujica, Gioia Piras y Ana María Villacorta, y *Los que se quedan. Familias de emigrados de un distrito de Lima* (2008), en autoría con Luis Mujica y Ana María Villacorta.

Gonzalo Gamio Gehri

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España). Actualmente es profesor en la PUCP y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es coordinador de la Maestría de Filosofía con mención en Ética y Política de la Universidad Ruiz de Montoya y miembro del IDEHPUCP. Ha escrito los libros *Tiempo de Memoria. Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional* (2009) y *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (2007). Es autor de diversos ensayos sobre filosofía práctica y temas de justicia y ciudadanía publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas del Perú y de España.

Javier M. Iguíñiz Echeverría

Ingeniero electricista, máster en Sciences por la Iowa State University y Ph.D. en Economía por The New School for Social Research (Nueva York). Profesor emérito del Departamento de Economía de la PUCP y actual secretario ejecutivo del Acuerdo Nacional. Miembro de la Human Development and Capability Association. Entre sus principales publicaciones se encuentran los libros *Desigualdad distributiva en el Perú: dimensiones* (2011), editado con Janina León Castillo; y *Desarrollo económico y bienestar. Homenaje a Máximo Vega Centeno* (2011), editado con Efraín Gonzales de Olarte. Ha escrito números artículos relacionados con el desarrollo económico, política económica, ética y economía.

Pepi Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad de Lovaina-la-Nueva. Vicerrectora de Investigación y profesora principal de Filosofía de la PUCP. Directora fundadora de *Areté*, revista de filosofía de esta universidad. Expresidenta de Transparencia (2002-2012) y miembro del Consejo de Personas Eminentes del Economista en Jefe del Banco Mundial. Autora de varios artículos en revistas académicas especializadas sobre hermenéutica, filosofía práctica, filosofía política, desarrollo humano y género. Sus últimos libros son: *Ética y política*, tercer volumen de la Colección Tolerancia, editado con Ciro Alegría Varona y Fidel Tubino (2011); *El futuro de las humanidades, las humanidades del futuro*, editado con Miguel Giusti (2010); *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria*, editado con Pablo Quintanilla y Patricia Ruiz Bravo (2009).

Pablo Quintanilla

Ph.D. en Filosofía por la Universidad de Virginia y magíster en Filosofía por la Universidad de Londres (King's College). Se especializa en filosofía del lenguaje y de la mente, epistemología y teoría de la acción. Actualmente es profesor principal de Filosofía en la PUCP y

decano de Estudios Generales Letras. Es miembro de diversas sociedades académicas internacionales, incluyendo el Grupo Interdisciplinario de Investigación Mente y Lenguaje. Ha editado los libros *Ensayos de metafilosofía* (2009); *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (2009), con Pepi Patrón y Patricia Ruiz Bravo; *Lógica, lenguaje y mente*, cuarto volumen de la Colección Tolerancia (2012), con Diógenes Rosales; y escrito el libro *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009) con César Escajadillo y Richard Antonio Orozco.

Patricia Ruiz Bravo L.

Doctora en Desarrollo y Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Lovaina. Profesora del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP y directora académica de Responsabilidad Social de esta universidad. Investigadora especialista en los temas de género, cultura y desarrollo social. Ha publicado artículos y libros diversos, entre los cuales figuran los libros *Sub-versiones masculinas. Imágenes del varón en la narrativa joven* (2001); *La importancia de los saberes previos en los procesos de enseñanza/aprendizaje*. (2006), en autoría con José Luis Rosales y Eloy Neira; *La situación de las mujeres rurales en el Perú* (2011) y *Empleo y condiciones de trabajo de mujeres temporeras agrícolas. El caso Perú* (2012), en colaboración con María del Rosario Castro. Finalmente ha editado los libros *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (1996), y, con Pepi Patrón y Pablo Quintanilla, *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (2009).

Felipe Zegarra

Sacerdote católico desde setiembre de 1962, licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile y con estudios de Filosofía en la misma universidad. Asimismo tiene estudios para el doctorado en Teología Moral en la Academia Alfonsiana de la Universidad San Juan de Letrán. Es profesor principal de Teología en la PUCP desde 1967.

Sus áreas de interés son la Sagrada Escritura, los derechos humanos, la pastoral juvenil, la ética cívica y de la función pública, el desarrollo humano y la misionología. Es autor de los libros *Razones de esperanza* (1997), *Persona y economía solidaria* (1998) y *Defensa de la vida y fe cristiana* (2007), así como de varios artículos y ensayos.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
mayo 2014 Lima - Perú