

de una concepción asimilacionista, para la cual una de las partes debe subordinarse a la otra, como de una concepción preservacionista, desde la cual se trata de mantener o de conservar una misma identidad antes y después del proceso de "integración". La "integración" de la que hablamos implica la construcción de nuevos vínculos e identidades, a partir del o de los nuevos modos de interrelación e interacción (Grimson, 1996).

### BIBLIOGRAFÍA

- Abinzano, Roberto (1993), *Mercosur: Un modelo de integración*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones.
- Achugar, Hugo y Francisco Bustamante (1994), "Mercosur, intercambio cultural y perfiles de un imaginario", en Néstor García Canclini (comp.), *Culturas en globalización. América Latina - Europa - Estados Unidos: Libre comercio e integración*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Calhoun, Craig (1993), "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity, and Self-Determination", *International Sociology*, vol. 8, núm. 4, diciembre.
- Ferrer, Aldo (1996), "Mercosur: Trayectoria, situación actual y perspectivas", *Desarrollo Económico*, vol. 35, núm. 140, enero-marzo.
- Grimson, Alejandro (1996), *La producción de significaciones sobre Mercosur. Proyecto de investigación*, manuscrito.
- Mouffe, Chantal (1992), "Preface: Democratic Politics Today", en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, Verso.
- Rubén, Guillermo (1995), "Empresários e globalização: Prolegómenos de una metodología antropológica de compreensão e ação", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, núm. 28.

## DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

RENATO JANINE RIBEIRO

LAS reflexiones siguientes tienen por objeto, articulando los dos sentidos principales del concepto de lo público —el político o jurídico, y el teatral—, proponer un instrumental teórico que atienda dos fines. El primero consiste en promover un análisis de las formas en que el poder, que debería responder al colectivo, en la buena tradición del bien común, en realidad se vuelve teatral y, de tal modo, dificulta el ejercicio de la ciudadanía o de la autonomía, sustituyéndolas por una pasividad que en nuestra parte del mundo no permitió que fuéramos mucho más allá del populismo, entendido como organización aceptada y tutelada de las masas. El segundo será una base teórica que pueda fundamentar la ampliación de los espacios democráticos, en especial en aquellas direcciones que el liberalismo, en su tendencia a la reducción del espacio democrático al político en el sentido estricto (elecciones, partido), pasa por alto o excluye: 1) las relaciones de trabajo y las macrorrelaciones sociales en general, que se consideran pertenecientes al espacio privado, en cuanto mundo de la propiedad que articula la producción económica; 2) las relaciones de amor y afecto (la pareja, la familia) y las microrrelaciones sociales en general, que se consideran pertenecientes al espacio privado, en cuanto mundo de la intimidad.

Parto del principio de que la palabra "público" tiene dos sentidos principales en las lenguas y los pensamientos modernos. Por un lado, "público" se opone a "privado", y se vuelve sinónimo del bien común, del patrimonio colectivo, que no puede ser blanco de apropiación egoísta o particular. Tal vez huelgue señalar que esto no significa "estatal"; puede haber una esfera pública que no pertenezca al Estado, por ejemplo la de una asociación o entidad que no tenga por única finalidad el bien de sus dueños.

Otro sentido de "público" es el que se opone a "escenario". En este caso su sinónimo es "sala", la suma de quienes asisten a una representación, tendiendo a la pasividad, pudiendo manifestarse sólo mediante el aplauso o el abucheo, mediante la compra o el boicoteo de las entradas, pero sin contar con medios para revertir la desigualdad radical y constitutiva que los separa de los actores. En el sentido teatral el público vale menos que el escenario, mientras que en el primer sentido (estrictamente jurídico o político) debe valer más que lo privado, aunque desde el establecimiento del capitalismo este último concepto, fortalecido al anexar la economía, haya adquirido un poder que nunca antes tuvo.

En buena medida, la política moderna se entiende por el conflicto entre estas dos ideas de lo público. Contra la monarquía absoluta, la modernidad creó una esfera pública, en la cual la opinión y el voto deciden las cuestiones de interés general, que escapan a la competencia del rey —ahora convertido en una figura privada que se apoderó indebidamente de la dimensión pública— para referirse al conjunto de los ciudadanos. Pero, por otra parte, la misma monarquía absoluta, con Luis XIV, hizo un uso intensivo de los recursos teatrales, convirtiendo a los posibles insatisfechos en un público, en el sentido escénico. Los trucos de la etiqueta real tenían como propósito, justamente, impresionar las mentes, callar la disidencia, hacer que en un pueblo como el francés un rasgo psicológico, el temor al ridículo, silenciara a otro, el espíritu crítico. Esto se aprecia tanto en las memorias del Rey Sol como en las de su contemporáneo, y crítico, el duque de Saint-Simon.

Ahora bien, es evidente que cuanto más se teatraliza la política —cuanto más se reduce a los ciudadanos a público, a espectadores de las decisiones políticas—, menor será el carácter público de las políticas adoptadas, menor su compromiso con el bien común, como la *res publica* que dio nombre al régimen republicano. En suma, cuanto más se vale el gobernante de la escena para su popularidad, menos republicano será, y mayor es el riesgo que corremos de que, olvidando lo público y privilegiando lo publicitario, se apropie de una cosa común para fines privados.

Esa cuestión puede abordarse de varias maneras. Por ejemplo,<sup>1</sup> en lo tocante al presidente Collor, de Brasil, que usó vastos recursos publicitarios para ofrecer una imagen de deportista al inicio de su mandato, cuando todos los domingos de 1990 se exhibía en un nuevo deporte, transmitiendo la impresión de eficiencia, fuerza y juventud, dando a la opinión pública la idea de que, por la fuerza del cuerpo y de la voluntad, el mandatario vencería los problemas de su país, desde la inflación hasta el subdesarrollo. De este modo, transfería las cuestiones que exigían una solución política, y por ende un debate racional, al nivel de la fuerza bruta, al espacio de lo no racional del voluntarismo extremo (los llamados "planes Collor") o de la animalidad (el físico resolvería las dimensiones política, económica y social). Sin embargo, tras el fracaso del voluntarismo en los dos planes económicos adoptados en los años de 1990 y 1991, el presidente recurrió, a comienzos de 1992, a un gabinete de peso, en el que intelectuales reconocidos rompían con la irracionalidad anterior. Se acababa el heroísmo. Con el fin del voluntarismo la política volvía a asumir su dimensión propia, la de la prosa. La dimensión de la ruptura podía corroborarse evocando el comentario de George Bush, al conocer a Collor antes de que éste asumiera el cargo de presidente; el presidente estadounidense lo había llamado Indiana Collor, en obvia referencia al héroe de las películas de Spielberg, pero curiosamente reduciendo la copia presidencial de Indiana Jones al uso poco reflexivo de la acción (a final de cuentas en las películas lo que tenemos es una doble personalidad de intelectual y hombre de acción, mientras que en Collor sólo teníamos el segundo rasgo y una fuerte hostilidad al primero). Así se entraba, repito, a la exposición pública de la entrañas del gobierno con las denuncias de corrupción formuladas por el hermano del presidente, que, tras investigarse, llevaron al primer *impeachment* de la historia de Brasil.

Esta misma cuestión puede abordarse en el ejemplar estu-

<sup>1</sup> Abordé este aspecto en el artículo "A política como espetáculo", en E. Dagnino (comp.), *Os anos 90: Política e sociedade no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1994, pp. 31-40. Cf. también, sobre este tema, Marilena Chauí, "Público, privado, despotismo", en Adauto Novaes (coord.), *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 345-390.

dio de caso de Luis XIV. A este respecto, pueden destacarse dos puntos. Ya comenté<sup>2</sup> que la etiqueta regia une dos registros: el de las buenas maneras y el de la liturgia del poder. En el plano de las buenas maneras lo que está en juego son las relaciones sociales, así como en el del poder está tematizado el plano político que, conviene recordar, se constituye en la Edad Media a partir de la reinterpretación de lo místico.<sup>3</sup>

De ahí que en el segundo plano, el de la liturgia del poder, tengamos la multiplicación de gestos codificados, de respeto al superior: el registro de las relaciones está muy jerarquizado; cada personaje ocupa un lugar preciso; se establece, desde la corte de Borgoña en el siglo xv, aquello que culminará, doscientos años después, en el absolutismo monárquico de Luis XIV y sus imitadores. Tal vez el primer plano sea menos conocido, y creo que para él se revela de modo más significativo la contribución de Norbert Elias al estudio de estas cuestiones.<sup>4</sup> Más que un registro político, se trata de un registro civilizador. Lo urbano se desarrolla en oposición a lo rústico, en los dos sentidos que tiene cada una de esas palabras: el descriptivo, que opone ciudad al mundo rural, y el prescriptivo, que valora las buenas maneras por encima de la grosería. En otras palabras, en ese registro tenemos, más que el mundo de la jerarquía, la constitución de un mundo civil y pulido, en el que la etiqueta tiende a expresar la relación entre iguales, en la medida en que unos y otros se distinguen de los viles y los rústicos; es el incipiente mundo burgués.

A partir de lo anterior, podemos concluir que el primer registro, el de la civilidad, tiene una vida más larga, porque llega a nuestros tiempos; sin embargo el segundo, el del poder, con su liturgia, deja un importante legado, menos conocido tal vez, dado que es lo que propiamente constituye el espacio po-

<sup>2</sup> En mi libro *A etiqueta no Antigo Regime* (São Paulo, Brasiliense, 1983).

<sup>3</sup> Cf. la obra fundamental de E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, en la que contrasta los dos cuerpos del rey: un cuerpo físico, sujeto a las enfermedades y a la muerte, y un cuerpo místico, concebido al modo de Cristo, que es perfecto e inmortal, y que sirve así de base para comprender al rey como gobernante.

<sup>4</sup> Cf. sobre todo su obra *O processo civilizador*, tomo 1, con introducción de Renato Janine Ribeiro, Río de Janeiro, Jorge Zahar, 2a. ed., 1994, y también *La société de cour*, París.

lítico en cuanto escena de espectáculo y abre así el camino hacia la política actual. A este respecto, es válido utilizar el concepto de *demótico*, tal como lo propone Peter Burke en su reciente libro sobre Luis XIV, con el que designa una realeza no francesa, nórdica, más cercana al pueblo.<sup>5</sup> Pienso que podemos ampliar ese concepto para entenderlo como una forma alternativa de trabajar lo que en nuestro continente se llamó populismo y aplicarlo a la política actual, negándola como democrática y afirmándola como demótica. En cierta forma, esto significa aplicar la teoría de la recepción a la política; en nuestros días el *demos* es destinatario de los mensajes del poder, no, como querían los teóricos de la democracia, del siglo xviii a nuestros días, su emisor. Su función es, cuando mucho, receptiva. El pueblo no es autor de los discursos del poder, sino sólo su receptor. O, para retomar aquí una teoría del gusto, el pueblo es capaz de juzgar quién es el mejor como degustador de las cualidades, pero no sería capaz de *hacer* al mejor; puede decir lo que es preferible consumir, pero no sabe producir lo superior.

Resulta evidente que la distinción que proponíamos entre dos registros, el borgoñés de un poder sometido a la liturgia y el holandés de maneras civiles y ciudadanos, corresponde más bien a dos tipos ideales, a conceptos reguladores, que a dos realidades diferentes. De hecho, el advenimiento de una civilización civil y urbana, pulida, también exigió una jerarquía fuerte e incluso el poder absoluto de los reyes, como si, para que los burgueses o ciudadanos se trataran con urbanidad, para que pensaran como iguales, fuera necesario que se distinguieran, hacia abajo, de los rústicos a quienes desdeñaban, pero sobre todo, hacia arriba, del príncipe al que rendían culto. En otras palabras, la igualdad entre los miembros de la sociedad habría dependido —¿y dependerá aún?— de la proclamación de una figura decididamente superior a nosotros, que trascienda a los miembros de la sociedad, un Dios en la tierra.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, Londres y New Haven, Yale, University Press, 1992.

<sup>6</sup> Abordé esta cuestión en el capítulo 5 de *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (São Paulo, Brasiliense, 1984). Figgis, cuya obra

En este punto la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿por qué la constitución de relaciones sociales más igualitarias, las de respeto recíproco (buenas maneras), habrá exigido, y tal vez aún exija, esa jerarquización, esa investidura simbólica en un poder que trascienda a los actores sociales? ¿Por qué esa renuencia de la sociedad a dirigirse a sí misma, a constituirse como inmanencia o por lo menos como autonomía? No faltan ejemplos significativos a este respecto. Si volvemos, en el caso de Brasil, a la crisis Collor, basta recordar que en buena medida se originó como una crisis de familia que se extrapoló al ámbito social. Lo que desencadenó las acusaciones que acabaron llevando al proceso y condena del presidente fue un pleito de familia, iniciado por el hermano más joven de Fernando Collor, y que la madre de ambos intentó, cuanto pudo, solucionar, redirigir al dominio de la familia, en un caso evidente de apropiación, si no privada, por lo menos familiar de lo público. Es decir, parece que las fuerzas sociales que terminaron por movilizarse para recuperar la ciudadanía amenazada por el príncipe electo —el primer presidente de Brasil en pasar por la unción del voto popular desde 1960— no habrían tenido fuerzas para tanto si la acción no hubiera comenzado como una escisión en el condominio del poder, en la primera familia. He ahí una señal decisiva de heteronomía, en la raíz de la conquista de la autonomía —porque, a final de cuentas, el proceso en cuestión siempre se recibe, en Brasil y en otros países del continente,<sup>7</sup> como un buen augurio, porque fue inaugural en el sentido de la destitución de un gobernante corrupto, y se realizó por la vía estrictamente legal, sin cuartelazos, sin golpes—. Pero, repito, si bien el proceso dio por resultado la autonomía de la

principal está disponible en la excelente traducción del Fondo de Cultura Económica (*El derecho divino de los reyes*, México, 1942), estudió especialmente el derecho divino. El gran teórico del derecho divino fue el rey Jaime I de Inglaterra, cuyos *Basilikon Doron* y *True Law of Free Monarchies* tienen como mejor edición la de Charles McIlwain, *The Political Works of James I*, Nueva York, Russell and Russell, 1965.

<sup>7</sup> El proceso Collor se mencionó por citar sólo uno de los casos en que el desenlace fue alejar al presidente, en los episodios que culminaron con la destitución de Carlos Andrés Pérez, en Venezuela, y de Jorge Serrano, en Guatemala.

sociedad ante sus antiguos tutores, nació de una forma que invita a la reflexión e incluso a la preocupación.

¿Será posible no pagar por la autonomía que apenas nace ese precio de la heteronomía, de la constitución del Príncipe? Una sociedad como la brasileña, y en esos aspectos tan parecida a las del resto de América Latina, porque todas son visceralmente presidencialistas,<sup>8</sup> parece justificar un análisis que evoca a Freud; ¿de qué modo la democracia, un régimen entre iguales, requiere simbólicamente la *mise à mort* del padre por todos, pero también su transformación en referencial místico? En Brasil no se efectuó la *mise à mort*. Donde se realizó *de facto*, como en Inglaterra y en Francia con la ejecución de Carlos I y de Luis XVI, a veces el espacio se constituyó como un lugar vacío físicamente pero ocupado por un nuevo significado simbólico: la reina no gobierna, pero confiere al país su identidad colectiva y nacional, aplacando las pasiones, asegurando una unidad, que en otros tiempos se diría mística, entre el partido en el gobierno y la leal oposición de Su Majestad (basta imaginar, en una hipotética república británica, a la señora Thatcher electa presidenta para apreciar la diferencia que habría: ésa es la ventaja de las monarquías europeas actuales sobre nuestros presidencialismos, después de que evacuaron la vida directamente política).

En nuestra América Latina, sin embargo, esa ejecución del rey no ocurrió. La igualdad siempre causa problemas. Las relaciones sociales se pautan por la jerarquía. El sueño tan recurrente en nuestros países, el de llegar al Primer Mundo, es el de ser una gran Miami, donde la clase media conserve sus privilegios, incluso los de violar la ley (de tránsito, órdenes de la municipalidad, etc.), pero cuente con los servicios de pobres que sigan siendo sumisos y se vuelvan eficaces. Tal vez por eso mismo los proyectos democráticos que se concentran en la clase media y en su voluntad de consumir tienen un alcance limitado, incluso cuando promueven el aumento de la pertenencia a esa clase media y la integración, en el mercado

<sup>8</sup> Pocos meses después del juicio definitivo de Collor (diciembre de 1992), en un plebiscito realizado en abril de 1993, los electores brasileños se manifestaron mayoritariamente en favor de mantener el régimen presidencialista y contra el parlamentarismo.

consumidor, de una parte de los que estaban excluidos. El problema es que esas medidas no resuelven lo decisivo, que es la construcción de un sentido de lo público en el que el factor escénico y teatral no prevalezca sobre el factor colectivo y social.

Para concluir, vuelvo a las consideraciones iniciales. La reflexión más reciente sobre la democracia se ha dividido, así me permito resumirla, en dos vertientes. Puede entenderse como un *procedimiento* muy eficaz para resolver conflictos, porque así adquiere la adhesión de estratos y grupos sociales que acaban reconociendo la legitimidad, digamos formal, de medidas cuyos contenidos no concordarían. El problema, empero, es que esa doctrina de la democracia como procedimiento limita su campo central de actuación a la esfera de lo político en sentido estricto, destacando lo electoral y reduciendo lo social. Me parece más adecuada otra teoría de la democracia, que la entiende como *valor*, y que por eso, al mismo tiempo que se dispone a pagar por ese régimen el precio de su relativa ineficacia ocasional al abordar ciertas cuestiones "duras" (la economía, etc.), considera que sus principios deben extenderse a ámbitos que el liberalismo excluye de la democracia. Éstos son, básicamente, dos. El primero es el de las relaciones de trabajo. Si la gran novedad del capitalismo, en la distinción entre público y privado, consistió en anexar al segundo término toda la esfera de la producción, que pasó a regirse por la propiedad privada, con eso la democratización de las relaciones de empleo, de producción y trabajo se volvió, por lo menos, problemática. Es difícil hablar de democracia del trabajo cuando uno de los lados está a merced de aquel que puede nombrarlo o despedirlo sin tener que rendir cuentas. De ahí que haya todo un plano de lo que podemos llamar las macrorrelaciones sociales, que incluye esencialmente el mundo de la empresa pero que también podría englobar las innumerables relaciones de convivencia social, que queda más o menos al margen de la democracia —sobre todo en países en los que, históricamente, se debilitó la organización sindical—. Si la democracia es un valor, ése es un campo en el que deberíamos luchar para que se constituya.

Y, si la democracia es un valor, también debemos fortalecerla en otro campo, el de las microrrelaciones, que son, bási-

camente, las del afecto y el amor. Me refiero al afecto en general, que incluye la amistad, pero sobre todo el amor y las formas en que se cristaliza. En este punto de nuevo tenemos el mundo de la vida privada, en oposición al de la vida pública, pero ahora definida menos por la propiedad y más por la intimidad. Por lo tanto, se trata de una definición más antigua de la *vita privata*, que nos remite a la Antigüedad. Ahora bien, de la misma forma que la economía, aunque por razones muy diferentes, aquí se excluye de modo general la cuestión de la democracia. ¿Pero puede decirse que las relaciones de afecto deben quedar fuera de esa revolución iniciada hace doscientos años, es decir —en la amplia dimensión de la historia humana— apenas ayer, y que constituyen justamente la base cotidiana, la socialización de las emociones que podrán llevar a la construcción de una nueva sociedad? Me parece lógico que no tengamos una democracia consolidada en nuestros países si la socialización de los afectos no se da en el sentido del respeto al otro, empezando por los compañeros de amor y amistad, o sea, si no tenemos una idea sólida, ampliada, de la democracia, entendiendo por ella no sólo un *régimen* de elecciones y gobiernos, sino un *régimen* del afecto, del trabajo, en suma, de la vida social. Es decir, para terminar, o nos confinamos a una concepción de la democracia como válida para el espacio político estricto, y no iremos más allá de un liberalismo sin mayor futuro, o aceptamos el desafío de la democracia como valor, y en este caso la exigencia estará en extender sus principios, tanto el de la autonomía del *demos* como el de los derechos humanos, a espacios de los que siempre ha estado excluida en nuestra historia.