



Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original: *La pobreza en el discurso del Estado de Derecho en México. Hacia el paradigma de los derechos sociales a través de una aproximación filosófica de la deconstrucción de las concepciones oficiales de la pobreza*

Author(s)/ autor(es):

Łukasz Czarnecki

Published originally as/ Publicado originalmente en:

Estudios Latinoamericanos, 30 (2010), pp. 25-42

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2010.v30.art2>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

La pobreza en el discurso del Estado de Derecho en México. Hacia el paradigma de los derechos sociales a través de una aproximación filosófica de la deconstrucción de las concepciones oficiales de la pobreza

Łukasz Czarnecki

Reflexiones introductorias

Las concepciones oficiales de la pobreza son creadas por las instituciones del Estado. A través del derecho el Estado se considera como el principal mecanismo de la concepción, aplicación y control social. En este sentido el derecho funciona como producto social. Detrás del derecho se encuentran los actos de poder. La democracia tiene impacto al derecho en el sentido que más democracia significa más derechos políticos, sociales y económicos.

Cabe señalar que el cambio de las concepciones oficiales de la pobreza en México tuvo lugar en el contexto de la transición económica y política desde los años ochenta del siglo pasado¹. Se observó también una transición jurídica del Es-

¹ El cambio económico y político significa la permuta del paradigma. Por paradigma, según Thomas Khun, se entiende “los conocimientos científicos universalmente reconocidos que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”. Las dos condiciones necesarias y suficientes para que ocurriera una revolución científica son: el surgimiento de una crisis, que no se explicaba por el paradigma existente, y la aparición de un nuevo paradigma. En este sentido, ha habido una transformación económica evidente hacia el paradigma neoliberal en las últimas tres décadas. La crisis, que no se explicaba por el paradigma existente (es decir, por el realismo social, en el caso de Polonia, y por el modelo de la industrialización por sustitución de las importaciones, ISI, en el caso de México), surgió en los años setenta y ochenta, respectivamente. Se aceptó un paradigma alternativo, el neoliberal, sustituyendo al keynesiano o de realismo social (Kuhn 1976:13).

tado (Fix-Fierro y López-Ayllon 2001)². Las ideas neoliberales tuvieron un impacto decisivo en la interacción entre el Estado y la sociedad. Su relación bajo el orden político neoliberal significaba la oposición entre ambas, lo que producía un alejamiento del Estado frente a los problemas económicos y sociales por medio de la privatización, la desregulación y la “desmonopolización”³. La sociedad y el Estado son percibidos como dos sistemas distintos. ¿Cómo y hasta qué punto tuvo lugar la influencia de las ideas neoliberales a la concepción del Estado? Otra pregunta: ¿podemos hablar igualmente de una transformación hacia el régimen democrático? La respuesta a la última duda contiene una afirmación positiva en cierto sentido, porque como sostiene Pedro Salazar Ugarte, “en los países de América Latina no está en vigor el modelo democrático constitucional” (Salazar Ugarte 2003:20). ¿Por qué la democracia no se consolidó en América Latina?

Anticipando las respuestas, hay que subrayar que la democracia en América Latina se vincula estrechamente con la pobreza. Este planteamiento se encuentra en la obra de Jorge Carpizo, ex rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (1985-1989). Según él, “desarrollo económico y democracia tienen que ir de la mano y viceversa (...). Si no ocurre así, ningún sistema democrático tiene asegurada la estabilidad y la gobernabilidad” (Carpizo 2007:73). Además, la democracia, según Carlos Fuentes en la entrevista con Oscar Lewis, se liga con la cultura de pobreza: ello:

El caso de México demuestra hasta qué punto, a pesar de las sucesivas máscaras, económicas y políticas, que se han impuesto sobre el rostro del país, hay algo que peligrosamente no ha cambiado, porque no ha habido allí un cambio cultural equivalente a los cambios económicos y políticos. Es el cambio de las estructuras mentales y espirituales que están en la raíz de la cultura de la pobreza. Hay allí una sumisión total al poder, y esto en América Latina y particularmente en México resulta muy claro. Hubo un matrimonio entre la autocracia indígena y la autocracia española, que ha tenido como consecuencia la organización vertical de la sociedad, una organización de raíz religiosa. El cambio verdaderamente cultural consistiría en transformarla en una organización horizontal, que es la organización verdaderamente democrática. [Lewis 1972:53-54].

² Este cambio jurídico, según los autores, está vinculado con la transición política, pero es distinto de ésta. La transición jurídica, todavía desigual e incompleta, estriba por ejemplo en una creciente independencia de las instituciones jurídicas frente al aparato político. Se trata de la sustitución de un paradigma o modelo de derecho por otro. Los autores señalan que la legitimidad no se produce por la legalidad y “quizá es esto lo que todavía no ha ocurrido en México, pues falta el consenso (...) con la bases de un sistema jurídico capaz de generar legitimidad para sus decisiones” (Fix-Fierro y López-Ayllon 2001:350).

³ Sobre la privatización, desregulación y “desmonopolización” y su influencia en el sistema jurídico (véase: Fernández Ruiz 1998).

En este sentido surgen las siguientes preguntas: ¿cuál fue la respuesta del Estado en el marco de las tensiones entre democracia y pobreza?, ¿qué papel juega el Estado? No podemos dar respuestas a estas preguntas sin detenernos en el concepto de Estado.

Por eso, habría que repensar el Estado de derecho. A esta reflexión invita Juan Ramón de la Fuente, ex rector de la UNAM (1999-2007), en el artículo *Circa 2010, repensar el Estado-nación*. Se trata de un Estado que durante su historia no pudo “abatir grandes lagunas, las grandes brechas sociales de desarrollo. El país creció pero la riqueza, como antaño, se acumuló, no se distribuyó” (de la Fuente 2009). La profunda desigualdad atraviesa toda sociedad: en el acceso a la educación y la salud, en la aplicación de las leyes, en las oportunidades de empleo, etc. La desigualdad produce pobreza y ambas tienen influencia en la calidad del Estado de derecho. En definitiva, la pobreza se nutre de la desigualdad en la redistribución de la riqueza.

En la búsqueda teórica del Estado de derecho...

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fue uno de los pensadores que inauguraron el mundo contemporáneo (Nancy 2005:9)⁴. Fue también el primero en introducir la visión moderna de que la pobreza no es sólo una cuestión individual, sino que también surge de la manera en que funciona la sociedad civil y que el Estado tiene la obligación y el derecho de enfrentarla. La tercera parte de *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* se llama la Eticidad (*sittlichkeit*) y se divide en tres secciones que corresponden a los tres planos de la política: la sociedad natural, la sociedad civil y la sociedad política (Hegel 1937). Esta división no debería confundir al lector. El saber absoluto de lo político atraviesa estas tres esferas, en palabras de Jean-Luc Nancy, empezando por “nuestras existencias concretas, y en cuanto que estas existencias no son las de individuos separados, sino de singularidades que comparten el movimiento, el devenir, el deseo y la decisión” (Nancy 2005:85).

Porque lo político depende de nosotros, seres concretos (Nancy 2005:11)⁵. Nancy dice que lo absoluto está entre nosotros, es decir “unos cerca de otros: el estar *cerca* de lo absoluto no es distinto de nuestro estar cerca unos de otros” (Nancy 2005:86). La sociedad civil tiene como objetivo la interacción entre sus miembros: consumidores y productores. Esta comunicación nunca es perfecta y produce conflictos. Por eso la autoridad pública tiene la obligación y al mismo tiempo la necesidad de proteger a los pobres y excluidos (Kainz 1974:40-41). Por eso, según Hegel, las instituciones tradicionales ligadas a la práctica de la limosna o de la religión debían

⁴ Hegel es el pensador de la diferencia, el pluralismo, el relativismo, la contingencia. No hay aparentemente un final para Hegel.

⁵ Según Nancy, el sujeto es lo que él hace. Lo que hace es la experiencia de la conciencia de la negatividad de la sustancia. Devenir no es un proceso que conduzca a otra cosa, puesto que es la condición de todas las cosas. Tenemos que superar la cosificación y la “absolutización del presente” por el movimiento incesante.

ser sustituidas por instituciones oficiales dedicadas a los pobres, como hospitales, etcétera.

La concepción oficial de la pobreza en el discurso axiológico debería ser entendida como una tarea del Estado, como una necesidad y una responsabilidad del Estado, y no como un fin en sí mismo. Lo político, como la libertad, según Jean-Luc Nancy no es ninguna cosa dada: es la negación de lo dado (Nancy 2005:74). En este contexto, en Hegel se encuentra la concepción filosófica del saber absoluto como “saber del paso, y no como de un objeto, sino como del sujeto mismo; es este mismo paso” (Nancy 2003:114-115). El paso, según Jean-Luc Nancy en *Tumba de sueño*, es como la noche; todas las noches son iguales, lo contrario es el día, que significa lo desigual, lo singular, un caos, un magma (Nancy 2008:33)⁶. En este contexto, el sueño como parte de la vida humana ayuda a entender lo político. En definitiva, estos tres planos de la sociedad, es decir natural, civil y político, se entrelazan mutuamente.

En este contexto, la pobreza es un desafío que tiene que ser enfrentado en los tres niveles de la sociedad, es un desafío para el Estado de derecho. Hegel contempla los problemas de exclusión social y “atribuye al gobierno la tarea circunstanciada de imponerse a este destino ciego, inconsciente de regularizar mediante intervenciones limitadas al devenir de la vida económica” (Bourgeois 1969:77). Otra tarea del gobierno frente a la separación de ricos y pobres: “promover en el interior de la clase industrial la constitución de *corporaciones* que unifiquen a empresarios y trabajadores, estableciendo entre ellos relaciones personales y humanas” (Bourgeois 1969:77)⁷. Aquí aparece el problema de la comunidad que, según Jean-Luc Nancy (Nancy 2000), autor de *La comunidad inoperante (la communauté désoeuvrée)*, no es *une oeuvre*, no es una obra terminada sino que “es una tarea, cosa diferente – una tarea infinita en el corazón de la finitud” (Nancy 2000:67). ¿En qué consiste la crítica que hace Nancy? Obviamente en la experiencia del totalitarismo, el nazismo y el estalinismo, pero no solamente eso. También en los sistemas que se basen en la protección del individuo en las políticas neoliberales, o en el sujeto alienado en el marxismo. Nos dice Nancy: “el tema del individuo y aquel del comunismo son estrechamente solidarios de y en la problemática general

⁶ Todos los seres vivos duermen en la igualdad del mismo sueño. El sueño tiene *poder*, todos caen en él, se nos impone, extiende su sombra. Un régimen del sueño, de Morfeo, que transforma en forma la materia pura del sueño. Morfeo y su beso. En *Las Metamorfosis* de Ovidio, Alcione sueña con Morfeo-Ceice, su esposo desaparecido. Al despertar corre a la costa, ahora puede volar, le han crecido alas. Encuentra a su marido, le besa. Los dioses transforman a Ceice en pájaro. La pareja de alciones y su amor es posible gracias a Morfeo, que da forma y vuelo a lo que carece de forma y a la caída. La presencia del durmiente significa la presencia de ausencia que penetra. En definitiva, aquí está el corazón de lo político: el Estado-Morfeo que transforma las relaciones humanas.

⁷ Hay que subrayar que en la visión de Hegel no se encuentra el poder judicial como tercer poder que se halla en la división de Montesquieu; según Hegel el Estado político se dirime en tres diferencias sustanciales: el poder legislativo, el gubernativo y el poder del soberano, es decir la monarquía constitucional. No obstante, la ley tiene que penetrar todas las relaciones (véase: Hegel 1996:308).

de la inmanencia” (Nancy 2000:26). ¿Por qué la inmanencia? Porque nos topamos con la idea de pureza que atraviesa los sistemas totalitarios. Sin embargo, cuando Nancy escribe “el individuo” y “el comunismo” es una referencia no solamente a los totalitarismos, sino a cualquier visión del marxismo, desde su concepción teórica hasta el estalinista y también al neoliberalismo salvaje impuesto en América Latina o Europa del Este desde los años setenta y noventa del siglo pasado respectivamente. Aquí se encuentra el problema de la inmanencia. Los totalitarismos —nazismo y estalinismo— están vinculados con una idea de la pureza que obviamente se realiza en la mentira. Pero también la idea de la pureza atraviesa por la nostalgia de Marx quien fue obsesionado por la liberación del sujeto alienado. Atraviesa por la nostalgia en la Alemania nazi, obsesionada por la pureza en la comunidad “aria”. Atraviesas por los regímenes soviéticos obsesionados por la idea del obrero y del partido obrero. Para Nancy, nos encontramos en la negación del éxtasis, es decir la comunicación. ¿En qué consiste su propuesta? La comunidad, según Nancy, debería vincularse con la trascendencia, pero:

más la “trascendencia”, que ya no posee significación “sagrada”, no significa otra cosa, justamente, que la resistencia a la inmanencia (a la comunión de todos a la pasión exclusiva de uno o de algunos: a todas las formas y a todas las violencias de la subjetividad). [Nancy 2000:67].

La idea de Nancy viene como crítica de todos los sistemas que asumen una posición “única”, absoluta, inmortal:

La comunidad no teje el vínculo de una vida superior, inmortal o transmortal entre sujetos (...). La comunidad asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario en cuanto sujeto. La comunidad asume e inscribe (...), de alguna manera, la imposibilidad de la comunidad. Una comunidad no es un proyecto fusional, ni de modo general un proyecto productor u operatorio (...). [Nancy 2000:37-39].

La comunidad se vincula, según Nancy, con el éxtasis que es la conciencia o comunicación, entre otros, que remite a un “inconsciente colectivo”. Se trata de la comunicación entre los seres singulares. Nancy hace diferencia entre el individuo y el ser singular. El individuo es infinito, pero el ser singular es el ser finito. Para Nancy,

la singularidad tal vez no procede de nada. No es una obra que resulte de una operación. No hay proceso de “singularización”, y la singularidad no es ni extraída, ni producida, ni derivada. Su nacimiento no tiene lugar a partir de ni como efecto de

(...). Un ser singular aparece. (...) Este aparecer no es una apariencia, es al contrario el parecer a la vez glorioso y miserable del ser-finito mismo. [Nancy 2000:55-56].

Finalmente, ¿cómo ayuda el discurso de Nancy a entender la concepción oficial de la pobreza? El Estado, asumiendo la posición “superior, inmortal o transmortal”, crea la pobreza y su lucha contra ella consiste en el establecimiento de los “Programas”, obras completas del arte foucaultiano de gobernar. No obstante, Nancy plantea que:

Político sería el trazado de la singularidad, de su comunicación, de su éxtasis. “Político” quería decir una comunidad que se ordena a la inoperancia de su comunicación, o destinada a dicha inoperancia: una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su reparto. (...) No debe encontrar ni reencontrar, ni operar una comunión que habría sido perdida, o que estaría por venir. [Nancy 2000:74].

La concepción de pobreza creada por el Estado aspira a definir la verdad. Esta noción se asocia con los funcionarios quienes pretenden dar las respuestas finales sobre medición, concepciones y programas contra ella. Pero la “verdad” se encuentra en otro espacio. ¿Cuál? Nos dice Peter Häberle: “Verdad como «proceso» – así como justicia y bienestar común – es una noción básica de la democracia plural y el Estado constitucional” (Häberle 2006:126). ¿Qué es entonces la verdad? Es una posibilidad y una necesidad permanente para definir de nuevo el concepto vinculándolo con la democracia y el Estado constitucional. En este sentido no existe un concepto fijo de “verdad”. No obstante, en palabras de Nietzsche es mucho peor: “No hay ni espíritu, ni razón, pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; éstas no son más que ficciones inútiles. (...) El conocimiento trabaja como instrumento del poderío” (F. Nietzsche 1980:párrafo 479).

En el mundo nietzscheano no hay verdades. Entonces, ¿cómo funciona éste instrumento del poderío?, o: “¿Cómo había de permitir esta perspectiva angular de la conciencia decir algo sobre ‘sujeto’ y ‘objeto’ que relacionase de algún modo con la realidad?” (F. Nietzsche 1980:párrafo 473).

En *Fenomenología del mundo interior*, de *Voluntad de poderio*, Nietzsche explica la relación entre causa y efecto, de tal modo que:

Hay una inversión cronológica, de suerte que la causa llega a la conciencia después del efecto. (...) El hecho fundamental de la experiencia es que la causa es imaginada cuando el efecto ha tenido lugar...Lo mismo sucede con la sucesión de las ideas...: buscamos la razón de una idea antes de que haya sido consiente para nosotros, y entonces la razón, y luego su consecuencia, entran en nuestra conciencia. [Nietzsche 1980:párrafo 478].

Esta “inversión cronológica” es analizada por Paul de Man (1919-1983):

Lo que había sido considerado como causa es, de hecho, el efecto de un efecto, y lo que había sido considerado efecto puede, a su vez parecer que funciona como la causa de su propia causa (...). Los dos conjuntos de polaridades, inferior/exterior, causa/efecto, que parecían construir un sistema cerrado y coherente (lo externo causa la producción de efectos internos), han quedado desarticulados, desparramados para formar un sistema arbitrario, abierto, en el cual los atributos de causalidad y de localización pueden ser intercambiados engañosamente, sustituidos a voluntad el uno por el otro. [de Man 1979:107-108 y 131].

En este sentido se entiende el mundo social como relación binaria: objeto/sujeto, interioridad/exterioridad, causa/efecto o, una más, la pobreza absoluta/la pobreza relativa⁸, etc. Esta posibilidad de sustituir las polaridades binarias llega al paradigma del lenguaje que funciona como figura retórica y alegórica. La alegoría es el efecto de “piedra angular defectiva” según Jacques Derrida: “que se podría denominar muy bien como (citando a De Man): «Una deconstrucción siempre tiene por objetivo revelar la existencia de articulaciones ocultas y fragmentaciones dentro de totalidades supuestamente monádicas»” (Derrida 2008:96-97). La sustitución es vinculada por De Man con la metonimia, que según Laclau es el núcleo de la hegemonía ya que “la hegemonía es siempre metonímica. Lo que es constitutivo de la relación hegemónica es que los elementos y dimensiones que le son inherentes están articulados por vínculos contingentes” (Laclau 2006:74). La metonimia se distingue de la metáfora por los términos opuestos de necesidad/azar (la contingencia) y también por la analogía/contigüidad⁹.

⁸ Me refiero al debate que tuvo lugar entre Amartya Kumar Sen y Peter Townsend en los años ochenta. Sen asumió que existe un núcleo irreducible absoluto en la idea de la pobreza. Este concepto de la pobreza es utilizado sin referencia social. Townsend respondió que este núcleo absoluto es relativo para la sociedad. Según el concepto de pobreza como privación relativa, en todas las sociedades existe un umbral de ingresos bajos o recursos que marca la diferencia entre las capacidades de las personas para satisfacer necesidades, tanto materiales como sociales. La exclusión social o la soledad en el pleno de la sociedad es la privación relativa. En la visión de Townsend, la pobreza tiene carácter multidimensional (hay que tener en cuenta su complejidad y diversidad). Podríamos hablar de su tres ejes: 1) la pobreza material, aquella que hace referencia a la ausencia de necesidades básicas; 2) la pobreza intelectual, aquella que condiciona el desarrollo cultural, ideológico, de pensamiento y político de las personas; 3) la pobreza social, aquella que afecta a la integración dentro de un colectivo, la participación dentro de la sociedad, etc. (véase: Sen 1985, 1992:311; Townsend 1954:130, 1985). Por su parte, el ex-director del Banco Mundial, Robert Mac-Namara, subrayó la importancia de la pobreza relativa y la absoluta.

⁹ Laclau da el ejemplo de un sindicato que asume tareas que no están relacionadas con su especificidad por vínculos necesarios. Los vínculos hegemónicos se basan en la contigüidad, es decir no existe la analogía entre la tarea y el agente. Entonces la metonimia se basa en el azar y contigüidad. Podemos dar el ejemplo de la publicidad de SEDESOL sobre los pisos firmes en Chiapas; aparecen dos preguntas: ¿es realmente necesaria la tarea? ¿Existe la analogía entre la tarea y el agente y su discurso? En este contexto la SEDESOL refleja la hegemonía estatal y una visión autoritaria del Estado.

Laclau da el ejemplo de un sindicato que asume tareas que no están relacionadas con su especificidad por vínculos necesarios. Los vínculos hegemónicos se basan en la contigüidad, es decir no existe la analogía entre la tarea y el agente. Entonces la metonimia se basa en el azar y contigüidad. Podemos dar el ejemplo de la publicidad de SEDESOL sobre los pisos firmes en Chiapas; aparecen dos preguntas: ¿es realmente necesaria la tarea? ¿Existe la analogía entre la tarea y el agente y su discurso? En este contexto la SEDESOL refleja la hegemonía estatal y una visión autoritaria del Estado.

Entre lo semiótico, lo simbólico y lo estructural para (de)construir la concepción oficial de la pobreza

La deconstrucción, como apunta Paul de Man, no es algo que hemos añadido al texto, sino algo que está constituido en primer lugar en el texto (de Man 1979:17). En la lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977, Roland Barthes (1915-1980) sería más concreto: “aquí se trata del poder” (Barthes 1982:117). Entonces la construcción de la concepción oficial de la pobreza implica el discurso sobre el poder y su lenguaje. Surge la pregunta: ¿cuál es la relación entre la concepción oficial de la pobreza y el poder? Según Barthes:

aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua. El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. (...) El lenguaje es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir. (...) Nos transformamos simultáneamente en amos y esclavos. En la lengua, servilismo y poder se confunden ineluctablemente. (...) Si libertad significa no someter a nadie, entonces no puede ser libertad sino fuera del lenguaje. [Barthes 1982:118-121].

En esta visión radical hablar no significa ni comunicar ni transmitir el mensaje, sino sujetar. Además, un gran papel lo desempeña la repetición, que lleva a las creaciones de estereotipos.

Entonces la (de)construcción oficial de la pobreza se basa en el lenguaje, que desempeña un papel dominante. Pierre Bourdieu (1930-2002) diría que las relaciones de la comunicación están siempre acompañadas por relaciones de poder, es decir una clase domina la otra (violencia simbólica) (Bourdieu 1991:167)¹⁰. Los sistemas simbólicos son producidos por el cuerpo de *especialistas*. La ideología no puede ser separada de la historia de los especialistas y su discurso. Según él hay

¹⁰ Cabe señalar que también hay otras formas de dominación, no sólo entre clases.

tres conocimientos en el mundo social: *fenomenológico*, objetivo y *praxeológico*. Aquí nos interesa el tercer concepto, que funciona como conjunto de los dos primeros. En el conocimiento *praxeológico* (*praxéologique*) hay que tener en cuenta no solamente las relaciones objetivas, sino también las relaciones dialécticas entre las estructuras objetivas y las disposiciones de estas estructuras, en las cuales las relaciones dialécticas se actualizan y reproducen, es decir el doble proceso de la interiorización de la exterioridad y la exteriorización de la interioridad (*d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité*) (Bourdieu 1972:163). Hay que tomar en cuenta la interacción estructurada socialmente (*interaction socialement structurée*), es decir factores extralingüísticos del discurso, su contexto (*contexte*) y situación (*situation*) en los cuales se desarrolla (Bourdieu 1972:168-169). El concepto de clase es muy general y funciona como metáfora de *total set of social determinants* lo que es cuestionado (Brubaker 1985: 745-775).

Lo simbólico tiene influencia en nuestro lenguaje. Además, la cuestión simbólica es previa a las instituciones sociales. ¿Cuál es su influencia y qué papel juega? Judith Butler critica que naturalicemos e independicemos el orden simbólico de las prácticas sociales. Butler critica el concepto de lo simbólico de Jacques Lacan. Para Lacan (segundo seminario titulado “El Universo Simbólico”) lo simbólico es universal y contingente. El objeto se hace inteligible a través de lo simbólico. Este orden constituye una totalidad que no lo podemos cambiar. Según Lacan: “Je dirai plus – nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir” (Butler 2001:65). La pobreza, la desigualdad o la exclusión son percibidas por los funcionarios como un hecho no solamente inevitable o ineludible, sino también inamovible. No podemos luchar contra la exclusión. Según Philippe Lacoue-Labarthe, la pobreza es:

en síntesis, aquello que la caridad cristiana consideraba asunto propio; pero también en el sentido en que la economía política a partir de su fundación “científica” (mercantilismo, fisiocratismo, monetarismo, etc.), más con intenciones opuestas, se apoderó del término como antónimo indispensable del único concepto que le interesaba: la riqueza, der Reichtum [Heidegger 2006:46-47].

La condición de la pobreza se manifiesta en la frase: “te tocó perder, ni modo”. Sin embargo, para Butler, todo orden simbólico, no es natural, sino que, está hecho por prácticas sociales. Podemos ingresar en lo simbólico y cambiarlo. Lo simbólico y lo social se entrelazan. Por eso “la esfera pública está constituida en parte por lo que no puede ser dicho y lo que no puede ser mostrado” (Butler 2006:19). En definitiva, como señala Judith Butler, “ciertos rostros deben ser admitidos en la vida pública, deben ser vistos y escuchados para poder captar un sentido más profundo del valor de la vida, de toda vida” (Butler 2006:21).

No obstante, el lenguaje tiene la función primordial. Según Paul de Man, el lenguaje:

es retórico, puesto que sólo se propone comunicar una doxa (opinión), no una episteme (verdad); es un resultado de unos trucos y unos artificios puramente retóricos. Los tropos no son algo que puede ser añadido o sustraído voluntariamente al lenguaje; son su más fiel naturaleza. Por eso no hay algo así como un significado propio que pueda ser comunicado. [de Man 1979:105-106].

En este sentido el lenguaje funciona como speech acts (actos de habla), un concepto de John Langshaw Austin (1911-1960), uno de los filósofos que más admiraba Pierre Bourdieu (Bourdieu 1987:40). Así se trata sobre “performatividad” del lenguaje. Existen, según Austin, tres dimensiones del discurso performativo: locucionario, ilocucionario y perlocucionario. En el acto ilocucionario, es decir *performance* hay palabras a través que se persuaden, instan, piden, discuten, aconsejen, protestan. Después, el acto perlocucionario es una acción performada al respecto del acto ilocucionario, es decir un efecto. Este acto perlocucionario trata sobre la posibilidad de “hacer” con lenguaje (Austin 1975:99-108)¹¹. Austin apunta en la Conferencia X que el acto locucionario tiene significado; el acto ilocucionario tiene fuerza en hablar; y el acto perlocucionario aquello que es lograr efectos por medio de hablar (Austin 1975:121). Ahora, el texto de Austin es releído tanto por Pierre Bourdieu como por Jacques Derrida (1930-2004).

Según el primero, lo simbólico atraviesa el espacio político a través de *rite d’institution* (Bourdieu 2001:175-186). Las prácticas de instituciones del Estado tienden a *consacrer ou à légitimer (...) une limite arbitraire*, la frontera o las fronteras que son establecidas de manera arbitraria en el discurso político. Por eso, la institución es un acto de la magia social que puede crear las diferencias (*L’institution est un acte de magie social qui peut créer la différence ex nihilo*) o explotar las ya existentes. Es el caso de la división existente entre ricos y pobres, que los programas oficiales contra la pobreza no tienden a romper la división existente, sino a mantenerla. ¿Por qué y para qué sirve este *rite d’institution*? Bourdieu pretende dar la respuesta: *deviens ce que tu es* (Bourdieu 2001:181), es decir llegar a ser lo que tú eres en la medida en que sólo existe el ser humano no *a priori*, sino *a posteriori* de los ritos de instituciones del Estado. Sin embargo, Bourdieu no explica la lógica del rito.

Por otra parte, Derrida, en el artículo “Firma, acontecimiento, contexto”, afirma que “el *rito* no es una eventualidad, es en tanto que iterabilidad, un rasgo

¹¹ Ejemplo: la información de publicidad del IFE (Instituto Federal Electoral), “con tu credencial nuestra democracia crece”, escuchada en la radio, es una persuasión, es decir un acto ilocucionario; mientras tanto, cuando la gente decide solicitar la credencial, realiza un acto perlocucionario.

estructural de toda marca” (Derrida 1989:365). La iterabilidad quiere decir *iter*, vendría de *itara*, “otro” en sanscrito, según Derrida se liga con la repetición (Derrida 1989:356). Esta repetición significa la ruptura con el contexto social bourdiano. En palabras de Derrida:

las nociones austrianas de ilocucion y de perlocucion no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, sino de alguna manera la comunicación de un movimiento original (...), una operación y la producción de un efecto. Comunicar, en el caso de performativo (...), sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca. [Derrida 1989:362].

En palabras de Judith Butler, Bourdieu “no explica la lógica de iterabilidad que rige la posibilidad de transformación social” (Butler 2004:239). Según ella, “es perfectamente posible hablar con autoridad *sin* estar autorizado a hablar” (Butler 2004:253). Bourdieu, cuando habla sobre *acte de magie social*, se refiere al poder social de la institución, su contexto social. Para Derrida, lo que apunta Butler, “la fuerza de performativo proviene precisamente de su descontextualización, de su ruptura con un contexto previo y de su capacidad para asumir nuevos contextos” (Butler 2004:239).

¿Cómo deconstruir la concepción oficial de la pobreza utilizando las herramientas metodológicas de Bourdieu, Barthes, Derrida y Butler? Las concepciones son productos de las instituciones del Estado, un fenómeno de la “magia social” en la medida en que el funcionario está autorizado o delegado para realizar “actos de habla”, pero las concepciones oficiales pueden funcionar cuando se “descontextualicen”, los programas funcionan sin importar quién ejerce el poder. Sus contextos nunca son determinados *a priori*, por eso según Butler existe la “ilimitabilidad” del contexto y su delimitación “está sujeta a una revisión potencialmente infinita” (Butler 2004:240). Los planteamientos de Bourdieu y Derrida se complementan: las concepciones oficiales de la pobreza son creadas por ciertas instituciones, pero funcionan como un acto performativo cuando se repiten, es decir “descontextualizan”. La concepción oficial de la pobreza funciona como un acto performativo cuando “no funciona en la sociedad”; por ejemplo, la publicidad de Sedesol en las rutas de la Selva Lacandona o la publicidad en los medios de comunicación tienen este nuevo contexto. Sin la concepción oficial de la pobreza no hay *performance*.

Aquí se trata de la manera de decir o emitir un mensaje por el Estado, al mismo tiempo ocultando algo “entre palabras”. En este sentido todos somos víctimas de las ideologías, no importa si son “socialistas” o “neoliberales”, sino de la autoridad (Žižek 1994:10-11). *The show must go on...* Además, la dimensión del discurso político es incontrolable e impredecible. ¿Cómo se acabará este *show*? Pues, nadie sabe. *Never ending...* ¿el carnaval o la misa? Surgen más preguntas: ¿de dónde viene ese poder absoluto del lenguaje? ¿No es acaso la religión católica donde se en-

cuentra esta fuente de poder? En el espíritu religioso existe el dualismo que siempre ha caracterizado la vida humana, el dualismo entre la vida terrenal y la vida eterna. Además, el Estado se vuelve como Cristo, como un mediador entre el hombre y la liberación del hombre, como subraya Marx. El Estado funciona como un dios intocable. Cuando María Magdalena quiere tocar a Cristo resucitado, él le contesta: “no me toques”¹². Esto significa: “no pienses en una familiaridad ni en una seguridad, pero permanece firme en esa no creencia” (Nancy 2006:74). Existe un límite o un lugar de lo imposible donde el hombre tiene que mantenerse y no tratar de tocar el Estado como un cuerpo glorificado, porque éste puede golpearlo. Este “no me toques” expresa la parábola general de la prohibición del contacto.

Hacia el paradigma de los derechos sociales

Aunque para Max Weber la democracia nada tiene que ver con su dimensión social, ni la desigualdad, ni la pobreza, porque justamente se refiere al derecho electoral democrático, es decir a la igualdad, hay que destacar la relación entre legitimidad y legalidad. En este sentido, la democracia, emanación de legitimidad, se opone a parlamentarismo, creador de leyes. Weber subraya que: “La importancia de la democratización activa de las masas está en que el jefe político (...) consigue la confianza y la fe de las mismas masa, y su poder, en consecuencia, con medios de la demagogia de masas. (...) Toda democracia tiende a ello” (Weber 1999:1109).

La democracia y la demagogia van juntas (Weber 1999:1108). ¿Qué es la democracia y en qué sentido la definición de Weber es útil? El proceso de democratización es un paso demagógico desde la legalidad hasta la legitimidad. En la democracia la legalidad es producto de la legitimidad. La democracia existe si se respeta la voluntad de las masas como la laguna de la confianza y la fe, fuente de la legitimidad. La palabra “democracia” viene del griego *démos cratos*, es decir el poder del pueblo, y fue considerada por Aristóteles como una de las tres formas imperfectas del gobierno (junto con oligarquía y tiranía).

Según Jorge Carpizo:

la democracia es el sistema en el cual los gobernantes son electos periódicamente por los electores; el poder se encuentra distribuido entre varios órganos con competencias

¹² “*Mè mou haptou*” (en griego), “*Noli me tangere*” (en latín), “No me toques”, del Evangelio de Juan, en el que Jesús interpela a María Magdalena. En la mañana de Pascua, y en el momento de su primera aparición, impide o previene el gesto de María Magdalena. (Según Juan 20, 16-18: (...) Ella se vuelve y le dice en hebreo: ‘Rabbuni’- que quiere decir: ‘¡Maestro!’). Jesús le contesta: ‘No me toques, que todavía no subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios’; (existe también traducción “toques” como “retengas”). Véase: Nancy 2006.

propias y con equilibrios y controles entre ellos, así como responsabilidades señaladas en la Constitución con el objeto de asegurar los derechos fundamentales que la propia Constitución reconoce directa o indirectamente. [Carpizo 2007b]¹³.

Esta definición nos lleva directamente al aspecto material de la democracia, que consta según el autor mencionado de los siguientes elementos: 1) Constitución; 2) sufragio universal; 3) voto libre y secreto; 4) elección periódica; 5) partidos políticos como organizaciones de interés público; 6) protección de la minoría o minorías políticas; 7) reconocimiento de los derechos humanos y la dignidad humana; 8) entre los derechos humanos la base del sistema democrático es la igualdad y la libertad; 9) la defensa de los derechos humanos y el principio de la dignidad humana; 10) democracia implica calidad de vida (democracia social, justicia social o Estado de bienestar); 11) pesos y contrapesos entre los órganos del poder y la importancia del Poder Judicial y su función revisora de la constitucionalidad y legalidad de leyes y actos; 12) responsabilidad no sólo de los funcionarios públicos, sino también de aquellos que ejercen el poder; 13) laicismo, tolerancia, pluralidad; 14) diálogo, discusión y negociación política; 15) publicidad de los actos de los gobernantes; 16) fuerza del derecho; y por ultimo, 17) la existencia de una moral pública, basada en valores laicos, como son el respeto a la dignidad del otro, la verdad, la honestidad, el ánimo de servicio público (Carpizo 2007:101-108).

Estas diecisiete características de la democracia las podemos agrupar, según mi juicio, en tres bloques interrelacionados: Constitución – derechos – división de poderes. En este contexto, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, en su Artículo 16, estipula que “toda sociedad en la cual no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución”. La democracia está vinculada con la Constitución, pero solamente cuando asegura los derechos del hombre y la separación de los poderes¹⁴. Entonces, estos dos últimos elementos constituyen el fundamento de la Constitución.

La calidad de vida que implica la idea de la democracia social, subrayada por Carpizo en el punto diez, denota una relación estrecha entre democracia y pobreza. En América Latina, el régimen democrático está interrelacionado con las condiciones sociales del desarrollo del país. Según José Luis Velasco, existe una contradicción fundamental entre la desigualdad extrema y la democracia (Velasco 2007:131). Tomando en cuenta cinco criterios de la democracia en América Latina, es decir: 1) elecciones; 2) derechos civiles y humanos; 3) legitimidad; 4) fortaleza del Estado y el gobierno; y, 5) resistencia, las características de la democracia en los actuales re-

¹³ No es la intención presentar el concepto de democracia a través de la historia, para eso véase especialmente el apartado: “Qué es la democracia” (Carpizo 2007:95-100).

¹⁴ Inglaterra, aunque no tiene constitución, tiene régimen democrático. Por otra parte, existían constituciones en los países del bloque socialista, pero éstos no eran democráticos.

gímenes democráticos latinoamericanos son las siguientes: elecciones competitivas, derechos ciudadanos débiles, Estados e instituciones frágiles, consenso generalizado pero superficial (Velasco 2007:138). En definitiva, la pobreza está asociada a la democracia. A mayor pobreza y desigualdad corresponde una menor probabilidad de democratización. En los países más pobres generalmente hay más desigualdad y menos democracia. Gabriel de la Paz considera que:

ni el crecimiento económico por sí solo, ni el diseño de nuevas instituciones políticas serán suficientes para promover la democratización, si no se acompañan de cambios en la distribución del ingreso, disminución de la pobreza estructural y mayor inversión pública en educación. [de la Paz 2002:523-550].

En definitiva, aunque en las últimas décadas –como subraya Jorge Carpizo– se ha avanzado en precisar la naturaleza de los derechos humanos, todavía “en esta época de globalización, hay que globalizar el desarrollo, el progreso, el bienestar, la educación y la cultura” (Carpizo 2007a:173).

Aquí se trata de los derechos fundamentales, en concreto la vida, la libertad y la propiedad, pero, ¿quizá también el derecho al crédito, como propone Muhammad Yunus (Yunus 2007:27)? ¿Cuál es el catálogo? Luigi Ferrajoli utiliza además el concepto de garantías. Los derechos fundamentales consisten en expectativas negativas o positivas a las que corresponden obligaciones y prohibiciones. Estas obligaciones (de prestación) son garantías primarias, y las prohibiciones (de lesión) son garantías secundarias.

Al mismo tiempo, los derechos fundamentales, en comparación con los derechos patrimoniales, se basan en la libertad, mientras los segundos en la propiedad. Los primeros son universales (*omnium*), los segundos singulares (*singuli*). Los primeros son inalienables, inviolables, intransigibles, en cambio los derechos patrimoniales son derechos negociables y alienables. Los derechos fundamentales tienen su título inmediatamente en la ley, son *ex lege*, son normas, mientras los patrimoniales son predispuestos por normas, son actos singulares predispuestos por las normas. Finalmente, la cuarta diferencia: los fundamentales son verticales, relaciones de tipo publicista frente al Estado; los patrimoniales son horizontales, de tipo civilista, intersubjetivos. Según Thomas Marshall, en *Citizenship and social class*, publicación de 1950, los derechos de ciudadanía están integrados por tres tipos de derechos: civiles, políticos y sociales. Luigi Ferrajoli distingue cuatro clases de derechos: los civiles, los políticos, los de libertad y los sociales (Ferrajoli 2005:332). Éstos últimos “han sido objeto de ataques y restricciones crecientes por parte de políticos considerados liberales” (Ferrajoli 2002:9).

En definitiva, los derechos fundamentales no incluyen solamente los derechos de la primera generación (civiles y políticos), sino también de la segunda

(económicos, sociales y culturales) y de la tercera (visión integral con participación popular). Los derechos fundamentales abarcan no solamente los derechos civiles y políticos, sino también los sociales. Estos tres forman parte del corazón de la Constitución y funcionan como “coto vedado” o esfera indecible en palabras de Luigi Ferrajoli. ¿Pero no es acaso otra vez un ejercicio de confesión? ¿Se podría saber exactamente lo que es intocable?

La implementación de los derechos sociales, económicos y culturales en la vida cotidiana de la gente depende de la cultura política *sui generis*. En otras palabras, lo decisivo está en el seno de la actividad política que se crea a través de las herramientas complejas de las instituciones democráticas. Eso nos lleva al estudio de la relación entre Estado y sociedad. No son sistemas autónomos, autorregulados, sino interrelacionados. Ambos son partes de un sistema en la medida en que la justicia distributiva sea la principal tarea de Estado democrático social. El Estado debe proteger la sociedad; debe asegurar no solamente un salario mínimo, el pleno empleo, sino también los aspectos vitales frente a la crisis económica, la escasez de los recursos naturales, la falta de protección del medio ambiente, etc. La responsabilidad del Estado consiste en la distribución y redistribución de bienes y servicios económicos. La función redistributiva del Estado lleva a la producción mediante el proceso económico nacional.

Reflexiones finales

Las concepciones oficiales de la pobreza, creadas en México desde los años noventa del siglo pasado, siguen con la visión muy paternalista del Estado a pesar de la transformación democrática del 2 de julio de 2000 y la elección de Vicente Fox Quesada (2000-2006) como presidente legítimo. El discurso sobre la pobreza se constituye bajo el ejercicio *implicite* de la confesión-absolución. El Estado quisiera dar la respuesta finita o última en el contexto de concepciones, medición o programas contra la pobreza como si hubiera existido un límite o un lugar de lo imposible donde el hombre tiene que mantenerse y no tratar de “tocar” el Estado como un cuerpo glorificado porque podría golpearlo. El mecanicismo: *ideas - instituciones - concepciones oficiales de la pobreza* denota el núcleo performativo: pobreza – confesión – absolución. Las concepciones oficiales de la pobreza son creadas por las instituciones del Estado y funcionan como un acto performativo cuando se repiten, es decir “descontextualizan”. Funcionan a través del lenguaje del poder. Las concepciones son productos de las instituciones del Estado, un fenómeno de la “magia social” en la medida en que el funcionario está autorizado o delegado para realizar “actos de habla”. En el contexto de la deconstrucción de las concepciones oficiales de la pobreza hay que acabar la discusión alrededor de éstas y discutir las instituciones de la democracia que juegan el

papel crucial. Sin embargo, el Estado necesita la concepción oficial de la pobreza porque sin ésta no hay *performance*. *The show must go on...*

Referencias bibliográficas

Austin, John L.

1975 *How to Do Things with Words? The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Clarendon Press, Oxford.

Barthes, Roland

1982 *El placer del texto*. Siglo XXI, México.

Bourdieu, Pierre

1972 Les trois modes de connaissance théorique. En *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précède de trois études d'ethnologie kabyle*. Droz, Genève.

1987 *Choses dites*. Les Edition de Minuit, Paris (la traducción española: Pierre Bourdieu, Cosas dichas. Gedisa, Barcelona 2000).

1991 *Language and Symbolic Power*. Polity, Cambridge.

2001 Les rites d'institution. En *Langage et pouvoir symbolique*. Fayard, Paris.

Bourgeois, Bernard

1969 *El pensamiento político de Hegel*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Brubaker, Rogers

1985 Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society* 14(6):745-775.

Butler, Judith

2001 *El grito de Antígona*. Roure, Barcelona.

2004 Censura implícita y agencia discursiva. En *Lenguaje, poder e identidad*, Judith Butler, pp. 211-266. Editorial Síntesis, Madrid.

2006 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós, Buenos Aires.

Carpizo, Jorge

2007a *Algunas reflexiones constitucionales*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Investigaciones Jurídicas, México.

2007b *Concepto de democracia y sistema de gobierno en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Investigaciones Jurídicas, México.

Derrida, Jacques

1989 Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra, Madrid.

2008 *Memorias para Paul de Man*. Gedisa, Barcelona.

Fernández Ruiz, Jorge

1998 Desarrollo en México del derecho administrativo durante el siglo XX. En *La ciencia del derecho durante el siglo XX*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Investigaciones Jurídicas, México.

- Ferrajoli, Luigi (coord.)
 2002 Prólogo. En *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Abramovich Victor y Courtis Christian, Editorial Trotta, Madrid.
 2005 *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Editorial Trotta, Madrid.
- Fix-Fierro, Héctor y Lopez-Ayllon, Sergio
 2001 Legitimidad contra legalidad. Los dilemas de la transición jurídica y el Estado de derecho en México”, *Política y gobierno*, Vol. VIII, Núm. 2, II semestre de 2001.
- Häberle, Peter
 2006 *Verdad y Estado constitucional*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 1937 *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Claridad, Buenos Aires.
 1996 *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Heidegger, Martin
 2006 *La pobreza. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Kainz, Howard
 1974 *Hegel's Philosophy of Right, with Marx's Commentary*. A Handbook for Students. Nijhoff, The Hague.
- Kuhn, Thomas
 1976 *La estructura de las revoluciones científicas*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.
- Laclau, Ernesto
 2006 *Misticismo, retórica y política*. Fondo de la Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lewis, Oscar
 1972 *La cultura de la pobreza*. Anagrama, Barcelona.
- Man, Paul de
 1979 *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. Yale University, New Haven (versión española: *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke, y Proust*. Editorial Lumen, Barcelona 1990).
- Nancy, Jean-Luc
 2000 *La comunidad inoperante*. LOM Ediciones, Santiago de Chile (el original: *La communauté désœuvrée* fue publicado en 1983).
 2003 *El sentido del mundo*. La Marca, Madrid.
 2005 *Hegel, La inquietud de lo negativo*. Arena Libros, Madrid.
 2006 *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Editorial Trotta, Madrid.
 2008 *Tumba de sueño*. Amorrortu, Buenos Aires.

Nietzsche, Friedrich

1980 *Voluntad de poderío*. Traducido por Anibal Froufe. Edaf, Madrid.

Paz, Gabriel de la

2002 Desigualdad social y la democratización. *Foro Internacional* XLII(3):523-550.

Ramón de la Fuente, Juan

2009 Circa 2010, repensar el Estado-nación. *El Universal*, 1 de Mayo de 2009, versión electrónica: <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/42528.html>

Salazar Ugarte, Pedro

2003 *La democracia constitucional: ¿un modelo (in)viabile en América Latina?* Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.

Sen, Amartya Kumar

1985 A Sociological Approach to the Measurement of Poverty: A Reply to Professor Peter Townsend. *Oxford Economic Papers* 37:669-676.

1992 Sobre conceptos y medidas de pobreza. *Comercio Exterior* 42(4):310-322.

Townsend, Peter

1954 Measuring Poverty. *British Journal of Sociology* 5(2):130-137.

1985 A Sociological Approach to the Measurement of Poverty – A Rejoinder to Professor Amartya Sen. *Oxford Economic Papers* 37:659-668.

Velazco, José Luis

2007 Democratización y conflictos distributivos en América Latina. En *La democracia en América Latina*, editado por Waldo Ansaldi, pp. 131-154. Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max

1999 Parlamentarismo y democracia. En *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Yunus, Muhammad

2007 *¿Es posible acabar con la pobreza?* Editorial Complutense, Madrid.

Žižek, Slavoj

1994 *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Nueva visión, Buenos Aires.