

SATURNO DEVORA A SUS HIJOS

Miradas críticas sobre el desarrollo
y sus promesas

VÍCTOR BRETÓN (ed.)



SATURNO DEVORA A SUS HIJOS

El Centre de Cooperació per al Desenvolupament Rural es una iniciativa promovida por diferentes agentes del desarrollo rural: universidades, grupos de estudio, centros de investigación, administraciones públicas y ONGD. Fomenta el trabajo en red, creando y fortaleciendo las sinergias entre los distintos agentes de la cooperación al desarrollo, trabaja en la formación de profesionales y en el apoyo y promoción de la investigación para generar alternativas hacia un desarrollo rural respetuoso con la sociedad y el medio ambiente.

La **Colección Desarrollo Rural** recoge las aportaciones de distintos proyectos de investigación fundamental y aplicada sobre temas clave del desarrollo rural y la cooperación internacional. Pretende ser una herramienta de difusión y transferencia útil para investigadores y agentes de desarrollo.

VÍCTOR BRETÓN (ed.)

SATURNO DEVORA A SUS HIJOS

MIRADAS CRÍTICAS SOBRE EL DESARROLLO Y SUS PROMESAS

Icaria ☙ Desarrollo rural



Centre de **Cooperació**
per al **Desenvolupament Rural**

Este libro ha sido editado en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorin Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

Colabora: Grup Interdisciplinar
d'Estudis sobre Desenvolupament
i Multiculturalitat (GIEDEM).
Universitat de Lleida



GIEDEM

Grup Interdisciplinari d'Estudis de
Desenvolupament i Multiculturalitat

Diseño de la cubierta: Adriana Fàbregas

© Víctor Bretón, Arturo Escobar, Pieter de Vries, Susana Narotzky
y Gavin Smith

Traducción del inglés del artículo de Arturo Escobar: Ángelo Ponziano

© Icaria editorial
Arc de Sant Cristòfol, 11-23
08003 Barcelona
www.icariaeditorial.com

Con el apoyo de:
Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament
Ajuntament de Lleida
Universitat de Lleida

ISBN: 978-84-9144-305-6
Fotocomposició: Text Gràfic

Prohibida la reproducció total o parcial.

Índice

Introducción: ¿Saturno devora a sus hijos?	
De hegemonía(s), desarrollo(s) y posdesarrollo(s)	
<i>Víctor Bretón</i>	7
Miradas poliédricas sobre los discursos y las prácticas del desarrollo.	11
América Latina en la encrucijada: ¿era de cambios o cambio de era?	16
La dimensión utópica del desarrollo y la tozudez de la exclusión.	20
De las alternativas no tan alternativas o los límites de la real politik	23
Referencias bibliográficas	29
1. América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?	
<i>Arturo Escobar</i>	33
Introducción: el «giro a la izquierda» y la coyuntura actual	33
Parte I. Contexto y ciertas características de las actuales transformaciones.	36
Parte II. Argumento: ¿Modernizaciones alternativas o proyectos decoloniales?	44
Parte III. Ecuador: entre el neodesarrollismo y el posdesarrollo	47
Parte IV. Bolivia: ¿Un proyecto posliberal y descolonizador?	53
Parte V. La forma comunal y las ontologías relacionales. . .	70
Conclusión.	76
Referencias bibliográficas	80
2. Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad	
<i>Pieter de Vries</i>	87
Introducción.	87
Primera parte: modernidades alternativas y alternativas para la modernidad	88

Segunda parte: ¿Modernidad andina? El caso de la comunidad de Usibamba.	103
Conclusión: Un mundo, una modernidad y una mundialización	121
Referencias bibliográficas	125
3. Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica	
<i>Susana Narotzky</i>	127
Introducción.	127
Capital social	131
Reciprocidad	151
Economías alternativas y posdesarrollo	154
Conclusión.	162
Referencias bibliográficas	168
4. Hegemonía y superpoblación: límites conceptuales en la antropología de los movimientos políticos	
<i>Gavin Smith</i>	175
Introducción.	175
Cambios coyunturales	178
Hegemonía expansiva	181
Superpoblación.	183
Hegemonía selectiva	188
Referencias bibliográficas	194
5. La tenaz persistencia de la subnutrición o los límites del desarrollo	
<i>Víctor Bretón</i>	197
La era del desarrollo y el problema del hambre mundial . .	199
Los estigmas del Tercer Mundo.	209
Los límites de la modernización	216
Reflexiones finales.	234
Referencias bibliográficas	240
Nota sobre los autores.	245

Introducción:

¿Saturno devora a sus hijos? De hegemonía(s), desarrollo(s) y posdesarrollo(s)

Víctor Bretón

La imagen de Saturno, dios de la agricultura y las cosechas, devorando a sus hijos para evitar ser destronado por uno de ellos, muy bien puede ser considerada como una metáfora representativa de lo que sucede con el «desarrollo» en nuestro mundo contemporáneo: cualquier cantidad de iniciativas promovidas en su nombre que, muchas veces antes incluso de que hayan podido mostrar el lado más estimulante de sus frutos, son desdeñadas, abandonadas o relegadas por la misma maquinaria que las impulsó, no fuera a ser que, una vez alcanzado el paraíso de la abundancia universal profetizado, el propio desarrollo como utopía canalizadora de las sinergias colectivas perdiera fuelle hasta extinguirse como una llama sin oxígeno. Eso en el mejor de los casos porque, por desgracia, lo más frecuente suele ser que las promesas de un mundo mejor —habitualmente en una versión capitalocéntrica y europocéntrica— queden justamente en eso, en promesas utópicas difíciles de concretar en un avance sustantivo de los estándares de vida del común de los mortales. Esto, que es una realidad para una parte muy importante de la humanidad (y no hace falta más que consultar los informes anuales del PNUD¹ referentes al llamado Tercer Mundo para constatar este supuesto), no es óbice para que el discurso del desarrollo sea capaz de mostrar un potencial formidable de cara a aglutinar y hacer converger las ilusiones, los imaginarios y las expectativas de muchísima gente: pareciera de hecho que unos y otros, *desarrollados* y *subdesarrollados*

1. Acrónimo del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

no dejaran de confiar en sus promesas; la única cuestión es decidir el camino más fiable para alcanzar sus fines.

Es una idea reiterada por todos los analistas que, si hubiera que fijar una fecha a modo de icono para marcar el inicio, sin reservas, de la «era del desarrollo», esa sería el 20 de enero de 1949. Fue ese día cuando, en su célebre *Discurso sobre el estado de la Unión*, el entonces presidente Harry Truman hizo alusión, además de a tres puntos clave de su política exterior —apoyo a Naciones Unidas, continuidad de la reconstrucción europea vía Plan Marshall e intención de crear una organización militar común de defensa (OTAN) para neutralizar la amenaza soviética— al imperativo que los Estados Unidos tenían de ayudar a salir de la pobreza y la marginación a las «regiones insuficientemente desarrolladas». Es el conocido como Punto IV, y con él dio comienzo un tiempo nuevo en el que el desarrollo, verdadero discurso civilizatorio de la segunda mitad del siglo XX, devino en una utopía de una fuerza arrolladora, legitimadora de la articulación de todo un complejo andamiaje institucional orientado a materializarlo sobre el terreno y objeto de estudio de nuevas disciplinas —la Economía del Desarrollo entre ellas— centradas en desvelar las leyes y los modelos que habrían de permitir planificar el tránsito de los subdesarrollados al beatífico paraíso del Primer Mundo.

Como se ve, parto en este texto de la acepción foucaultiana del desarrollo como un discurso y una praxis asociada a él, siguiendo los sugerentes planteamientos de autores como James Ferguson (1990), Arturo Escobar (1998, 1999) o Gilbert Rist (2002). Nos hallamos, en cierto sentido, ante una creencia *quasi* religiosa (Rist *dixit*): el dogma de que todos pueden llegar a ser como los presuntos desarrollados (que son quienes originalmente lanzan el discurso); una creencia, por cierto, que se traduce en un conjunto de prácticas —a menudo contrapuestas las unas con las otras— orientadas a alcanzar tan quimérica meta (quimérica por insostenible e inasumible). Es un discurso que domina la dicotomía entre el sujeto *nosotros* (occidentales) y el objeto *ellos* (los *otros*). Si a lo largo de su historia, en efecto, Occidente ha conceptualizado a los no-occidentales como *bárbaros* (antigüedad clásica), *paganos* (expansión europea del XVI), *salvajes* (pensamiento ilustrado) o *primitivos* (evolucionismo y colonialismo decimonónicos) (Bestard y Contreras, 1987), desde la Segunda Guerra Mundial la última y

más sofisticada clasificación dicotómica se articula (exitosamente) alrededor de la noción de desarrollo: desarrollados / subdesarrollados, modernos / tradicionales, avanzados / atrasados (o emergentes, según el momento), Primer Mundo *versus* Tercer Mundo, Norte frente a Sur.

La entronización a escala planetaria de ese discurso ha tenido unas consecuencias trascendentales sobre la dinámica de las relaciones entre pueblos, países y regiones. Ha convertido, en primer lugar, a la *solidaridad* en un imperativo moral (los desarrollados tienen la obligación ética y moral de ayudar a los subdesarrollados a desarrollarse), justificando de esta manera la intromisión, en nombre del fomento del desarrollo, de unos países hegemónicos en los procesos sociales y económicos de otros *periféricos*. Ha generado un gigantesco mercado de la solidaridad —o de la compasión, como en su día planteara David Sogge (1998 y 2004)— cuyos *clientes* (los beneficiarios) son los subdesarrollados, tradicionales, atrasados o emergentes del Sur que deben (y quieren y anhelan) desarrollarse y modernizarse. Ha conseguido colonizar, pues, los imaginarios colectivos de su objeto de intervención (las poblaciones *desarrollables*). Ha permitido articular, finalmente, un complejo entramado institucional (el aparato del desarrollo) que genera modelos teóricos y líneas de intervención, canalizando, financiando y evaluando el proceso dialéctico de acción-reacción-cambio por él mismo estimulado.

Sesenta años después, sin embargo, a pesar de todo el elenco de agencias implicadas (desde los grandes organismos multilaterales hasta los millares de ONG comprometidas con la cooperación internacional) y de los cuantiosos recursos invertidos, las promesas del desarrollo parecen sencillamente inalcanzables: baste con comprobar el desfase existente entre el primero de los publicitados Objetivos de Desarrollo del Milenio —reducir a la mitad la incidencia de la subnutrición en el horizonte de 2015— y el reconocimiento sin paliativos por parte de la FAO² en sus últimos informe anuales sobre la inseguridad alimentaria en el mundo (2008 y 2009) de que el hambre está aumentando escandalosamente a escala planetaria. En

2. Acrónimo en inglés de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

cualquier caso, si tras décadas de intervenciones millonarias en pos del desarrollo la situación es la que dejan entrever las estadísticas de las mismas instituciones implicadas en su consecución —el hecho innegable de que la brecha que separa a los ricos de los pobres (o, si se prefiere, a los incluidos de los excluidos) se ensancha permanentemente—, es deducible que algo falla en los diagnósticos y en las medidas llevadas a cabo.

Tal vez una de las raíces del problema sea su misma conceptualización, puesto que se ha solido identificar el subdesarrollo como una suerte de estado patológico, una anomalía en la senda *natural* que ha de conducir a las naciones por el camino transitado exitosamente por los países ya desarrollados (Rostow, 1961). Partiendo de ese supuesto, profundamente enraizado en la creencia occidental en la existencia del *progreso*, los diferentes paradigmas de la Economía del Desarrollo han sugerido todo tipo de recetas para los pacientes aquejados por tan singular enfermedad: desde modelos fuertemente estatistas y proteccionistas hasta apuestas radicales por la desestatización extrema y el libre albedrío de las fuerzas del mercado, pasando por todos los estadios intermedios y todos los paliativos imaginables en forma de programas de cooperación técnica, ayuda alimentaria e inducción de un sinnúmero de experimentos de ingeniería social. Lo más innovador del discurso del desarrollo, con todo, fue el argumentar que el rasgo esencial del Tercer Mundo era su pobreza, prescindiendo de la etiología de esta, y que la solución radicaba en el crecimiento económico convencionalmente entendido, convirtiendo así al mismo desarrollo en una verdad evidente, universal y necesaria. Como muy bien apostilla Rist, «definiendo el subdesarrollo como un simple estado de carencia, el economicismo imponía su orden» (2002: 95). Este fue el fundamento epistemológico, de hecho, de las teorías de la modernización que dominaron, en sus distintas variantes, el escenario académico y el mundo de las prácticas en materia de políticas de desarrollo hasta al menos la década de los años ochenta.

La primera piedra con que se toparon estas certezas de carácter unilineal, formalista y economicista, fue la crítica demoledora vertida desde las tesis dependentistas (de raigambre marxista), cuando autores como Immanuel Wallerstein (2004 [1972]), André Gunder Frank (2005 [1966]), Celso Furtado (1986 [1974]) o Fernando

Henrique Cardoso (1972), entre otros muchos,³ señalaron con meridiana claridad que las raíces del subdesarrollo no recaían en una supuesta carencia de capital, técnica o valores «modernos», sino en los vínculos existentes (y constatables) entre la dependencia externa y la explotación interna de las áreas periféricas (económica, social y culturalmente sometidas a las centrales) del sistema-mundo: el *quid* de la cuestión no residía tanto en el desarrollo *per se* como en la naturaleza inequitativa y expansiva del capitalismo, no cuestionándose, por consiguiente, el fondo constitutivo de la *episteme* desarrollista. Para llegar a eso habrá que esperar hasta que, de los ochenta en adelante y desde ángulos muy diversos del panorama académico y del activismo, se vaya configurando un estado de opinión en torno a la deconstrucción de la mismísima noción de desarrollo y la denuncia de sus connotaciones de todo tipo (políticas, económicas y sociales, así como también culturales). Es lo que hoy conocemos, de manera un tanto generalista, como posicionamientos pos-estructuralistas.

Miradas poliédricas sobre los discursos y las prácticas del desarrollo

Los reiterados y rotundos fracasos del desarrollo y las no menos estrepitosas frustraciones a que han llevado todos los intentos por encontrar vías o modelos de *desarrollo alternativo*, condujeron a algunos investigadores y analistas (como los ya citados Escobar, Rist y Ferguson), a apostar por una lectura en clave foucaultiana de tal constructo histórico que apuntara a una salida posdesarrollista de ese atolladero conceptual, imaginativo y práctico. No debe tratarse ya —nos dirán— de ensayar más formas fallidas (por imposibles) de desarrollos alternativos, sino de buscar verdaderas *alternativas al desarrollo* como principios organizadores de nuestra visión, po-

3. Me he limitado a señalar algunos trabajos que me parecen emblemáticos de las teorías de la dependencia. Para una visión más amplia y sintética centrada en la casuística del desarrollo rural de América Latina —tema clave, no lo olvidemos, en la conceptualización del (sub)desarrollo—, resulta sumamente interesante el texto de Cristóbal Kay (2001), en donde el lector encontrará además una lectura contextualizada de dicho paradigma en la historia general de las teorías del desarrollo. Véase en especial (2001: 360-386).

sicionamiento e intervención sobre la realidad. Las palabras no son asépticas y por ello, nos recuerda Gustavo Esteva, hay que ser cautos con el lenguaje que utilizamos:

El desarrollo no se puede desvincular de las palabras con que se formó —crecimiento, evolución, maduración—. De manera similar, aquellos que hoy utilizan el vocablo no pueden librarse de una maraña de significados que confieren una ceguera específica a su lenguaje, su pensamiento y su acción. No importa el contexto en que se emplee ni la connotación específica que le quiere dar la persona que lo usa, la expresión resulta calificada y coloreada con significados tal vez no deseados. La palabra siempre implica un cambio favorable, un paso de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor. La palabra indica que uno lo está haciendo bien porque está avanzando hacia una meta deseada en el sentido de una ley universal necesaria, ineluctable. [...] Pero, para dos tercios de la población terrestre, este significado positivo de la palabra «desarrollo» —profundamente arraigado tras dos centurias de construcción social— es un recordatorio de *lo que no son*. Es un recordatorio de una condición indeseable e indigna. Para escapar de ella, necesitan que las experiencias y sueños de otros los esclavicen. (Esteva, 2000: 75)

Las propuestas enmarcadas dentro de los espaciosos y difusos límites del pos-estructuralismo atañen a una gran variedad de aspectos y temáticas, yendo desde la apuesta por cambios trascendentes en los valores y en las formas de mirar y aprehender la realidad, hasta la militancia con prácticas del día a día abiertamente anti-capitalistas, anti-consumistas o, en cualquier caso, alternativas al *modus operandi* del *homo economicus* supuestamente universal publicitado como tal por la teoría económica dominante. Trascender el desarrollo sólo será posible a través de un verdadero rearme de la sociedad civil, a fin y efecto de «poner controles políticos de la esfera económica» (Esteva, 2000: 97), así como fijando la atención en las culturas, los conocimientos y los imaginarios locales en la construcción de un futuro ajeno a la noción de desarrollo. Una tarea clave en este sentido sería la denuncia del capitalocentrismo implícito en los discursos

recientes sobre la globalización. En ellos, en efecto, el capitalismo asoma como una verdad inmutable, imbatible e inevitable dotada de un dominio y una hegemonía tales que ha llegado a imposibilitar repensar la realidad social de otro modo, por no hablar de lo quimérico que incluso hoy día parece para muchos hablar de su supresión. Hasta tal punto es así que las demás realidades —pensemos en las economías de subsistencia, las formas de resistencia del Tercer Mundo, las iniciativas cooperativas no por menores desdeñables— son vistas como subordinadas o complementarias al capitalismo, pero nunca como fuentes de diferencias económicas con significación propia. De ahí la necesidad de descolonizar los imaginarios a fin de concebir una realidad alternativa y, para ello, la indispensabilidad de fijar la atención en los márgenes del sistema, en las prácticas locales, en las culturas substantivas realmente existentes e invisibilizadas por el meta-discurso desarrollista (Escobar, 2000). Semejante actitud lleva a estos autores a abogar por una suerte de diálogo de saberes; un cuestionamiento en toda regla de la ciencia, de la colonialidad del conocimiento científico y, en general, de toda *episteme* occidental (a pesar de que son beneficiarios de ella y la utilizan en sus análisis).⁴ En este sentido, si el discurso del desarrollo es una práctica con condiciones, reglas y transformaciones históricas y no una mera «expresión del pensamiento», *ergo* cambiemos el discurso para cambiar la praxis:

Para decirlo de otra manera, pensar en modificar el orden del discurso es una cuestión política que incorpora la práctica colectiva

4. Esta cuestión es muy controvertida. Los vínculos entre ciencia y poder y sus corolarios —la utilización del conocimiento científico como herramienta de dominación/subordinación y reproducción del poder— son evidentes y conspicuos, así que no hace falta incidir sobre ellos. Otra cosa es la potencialidad de la ciencia también en la construcción de proyectos contra hegemónicos o, dicho con otras palabras, su papel estratégico desde la óptica de la transformación social. Independientemente del respeto y de la necesidad de aprender de y aprehender esos «otros saberes» a la que apelan los pos-estructuralistas, no me parece correcto estigmatizar o prescindir de la ciencia por su raigambre occidental. Insisto, el hecho de que el conocimiento científico haya sido (y sea) aliado funcional del poder no quiere decir que no pueda (y deba) ser utilizado con miras en la elaboración de propuestas emancipadoras para y desde los colectivos humanos subalternos.

de actores sociales y la restructuración de las economías políticas de la verdad existentes. En el caso del desarrollo, podría requerir apartarse de las ciencias del desarrollo en particular y hacer una crítica de los modos convencionales del saber occidental para dar cabida a otros tipos de conocimiento y experiencia. Esta transformación demanda no sólo un cambio de ideas y lenguaje sino también la formación de núcleos a cuyo alrededor puedan converger nuevas formas de poder y conocimiento. (Escobar, 1998: 405)

Más allá de la utilidad y del interés que encierra la conceptualización del desarrollo como una suerte de práctica discursiva —y que en su dimensión de aunar discurso y praxis comparto, como advertí—, una de las propuestas pos-estructuralistas que se me antojan más sugerentes es la del *decrecimiento convivencial*, entendiendo por este la aspiración a una mejor calidad de vida por encima del crecimiento ilimitado del Producto Interior Bruto. Se trata de una formulación provocativa que va dirigida contra la línea de flotación de los discursos economicistas dominantes —sobre los que se han diseñado las políticas de desarrollo de todo signo, clase y condición— y que presenta una notable complejidad en su hipotética singladura. Su naturaleza problematizadora queda bien expresada en esta cita de Serge Latouche:

El decrecimiento tiene sobre todo como objetivo señalar con rotundidad la necesidad del abandono del insensato objetivo del crecimiento por el crecimiento, objetivo cuyo motor no es más que la búsqueda desenfrenada de ganancias por parte de los poseedores del capital. Es evidente que no pretende una substitución caricaturesca, que consistiría en proclamar el decrecimiento por el decrecimiento. Especialmente, porque el decrecimiento no es el crecimiento negativo, expresión antinómica y absurda que traduce bien el dominio del imaginario del crecimiento. Sabemos que la simple ralentización del crecimiento sume a nuestras sociedades en el desasosiego a causa del desempleo y del abandono de los programas sociales, culturales y ambientales que aseguran un mínimo de calidad de vida. ¿Podemos imaginar la catástrofe que representaría un índice de crecimiento negativo!

Por la misma razón que no hay nada peor que una sociedad trabajadora sin trabajo, no hay nada peor que una sociedad de crecimiento sin crecimiento. En consecuencia, el decrecimiento sólo puede ser previsible en una «sociedad de decrecimiento». El proyecto del decrecimiento es un proyecto político, que consiste en la construcción, tanto en el Norte como en el Sur, de sociedades convivenciales autónomas y ahorrativas. A nivel teórico, la palabra «acrecimiento» sería la más apropiada, al indicar un abandono del culto irracional y casi religioso del crecimiento por el crecimiento. (2008, 139-140)

En cualquier caso, y al margen de la intensa polémica que las propuestas pos-estructuralistas han generado en el ámbito de los estudios del desarrollo —y cuyos pormenores escapan al propósito introductorio de estas páginas—, lo cierto es que este tipo de análisis ha abierto nuevos espacios sobre los que construir aproximaciones más eclécticas e imaginativas que antaño. Como señala el propio Escobar, «si algo ha resultado claro de los debates en torno al pos-desarrollo en la década del noventa, es una mayor disposición por parte de muchos autores de adoptar constructivamente elementos de diversas tendencias y paradigmas» (2005: 25). Por otra parte, el descrédito intelectual que la ortodoxia neoliberal (una suerte de teología laica con vocación hegemónica e inquisitorial en casi todos los planos del conocimiento) fue despertando entre no pocos científicos sociales, unido a las secuelas sociales y ambientales que iba dejando la praxis derivada de las políticas emanadas de dicha ortodoxia, ha abonando el rearme de la economía política como alternativa paradigmática con qué interpretar el mundo. Una economía política, con todo, liberada de los dogmatismos escolásticos de antaño,⁵ abierta y entregada a la producción de conocimiento crítico con qué contribuir, tal vez, al alumbramiento de maneras más justas, solidarias y sostenibles de organizar las sociedades en un hipotético (y deseable) escenario poscapitalista.

5. Estoy pensando en determinadas formas sumamente rígidas de entender el marxismo de raigambre althusseriana, tan extendidas durante las décadas de los sesenta y los setenta. Véase en este sentido el conocido manual (a modo de catecismo epistemológico) de Marta Harnecker (1977).

Ese es, de hecho, el hilo conductor de un libro tan heterogéneo como este. Los cinco capítulos que lo integran tienen en común el hecho de ofrecer miradas críticas sobre el desarrollo, sus problemas, sus trampas, sus limitaciones y sus posibles vías de superación. Los cinco lo hacen, sin embargo, desde atalayas muy distintas y desde posicionamientos epistémicos también diferentes, aunque compatibles en muchos sentidos. Unos posicionamientos que van, desde la búsqueda de evidencias que puedan inducir a pensar en la presencia real, en este mundo en que vivimos, de procesos que están ya en la onda del posdesarrollo y del pos-estatalismo (capítulo 1, de Arturo Escobar), hasta las sombras que el contraste etnográfico plantea sobre algunas de las propuestas programáticas pos-estructuralistas (capítulo 2, de Pieter de Vries). También desde la crítica que la economía política permite establecer a través de la comparación de conceptos como el de *capital social*, manipulado en el entorno del Banco Mundial (uno de los centros neurálgicos del aparato del desarrollo), con el substrato que nutre propuestas presuntamente alternativas como las de la *economía social y solidaria*, banderín hoy por hoy de numerosos académicos críticos con el neoliberalismo (capítulo 3, de Susana Narotzky), hasta la fertilidad que las nociones de hegemonía y superpoblación pueden aportar a una lectura diacrónica y sistémica del capitalismo contemporáneo en términos de sistema de administración de poblaciones (capítulo 4, de Gavin Smith).⁶ Todo ello aliñado, a modo de ilustración en negativo, con una reflexión sobre los límites del desarrollo que muestra la tenaz persistencia de la subnutrición (capítulo 5, de Víctor Bretón).

América Latina en la encrucijada: ¿era de cambios o cambio de era?

El libro empieza con un sugerente texto de Arturo Escobar que se interpela sobre la naturaleza de algunos de los procesos sociales y políticos que están teniendo lugar en América Latina desde hace unos

6. La noción de administración de poblaciones la añado yo, no Gavin Smith, y la tomo prestada de Andrés Guerrero (2010), quien la plantea en sus trabajos muy vinculada con la idea de «gubernamentalidad» de Foucault.

años.⁷ De hecho, plantea Escobar, es en esa región del mundo donde quizás se estén gestando y materializando experiencias verdaderamente contra-hegemónicas a nivel estatal. Unas experiencias que, no obstante, desde otras perspectivas menos extremas pueden ser entendidas como meras reacciones a la dilatada «noche neoliberal» por la que ha transitado la región durante el último cuarto de siglo, o como simples intentos de restauración de viejos modelos estatistas de desarrollo adaptados, eso sí, a las condiciones particulares (y críticas) del capitalismo de la primera década del siglo XXI. Tomando como punto de referencia los casos de las transformaciones experimentadas en el Ecuador de Rafael Correa y en la Bolivia de Evo Morales (en ambos casos con la elaboración, aprobación parlamentaria y sanción popular de sendas constituciones en cierto sentido *refundadoras* del Estado), el capítulo se pregunta si «constituyen tales transformaciones formas alternativas de modernización, o [si] puede decirse que tienden a transformaciones sociales más radicales», esto es, «hacia opciones poscapitalistas, posliberales y pos-estatistas, que podrías definirse como alternativas a la modernidad». Particularmente, el argumentario esgrimido gira alrededor de la sustentabilidad —o no— de estos cambios; sobre hasta qué punto los estados «pueden mantener sus políticas redistributivas y anti-neoliberales a la vez que se abren más decididamente a las exigencias autónomas de los movimientos sociales».

Tomemos el ejemplo de las oportunidades que ha abierto la inclusión en esas constituciones de los preceptos del «buen vivir», provenientes en principio de las categorías indígenas *Sumak Kawsay* (en quichua) y *Suma Qamaña* (en aymara).⁸ En opinión de Alberto

7. Cf. *Infra*, capítulo 1, «América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?».

8. La Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce «el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*» (artículo 14). Por su parte, la Constitución boliviana de 2009 dice que «el Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhaphaj ñan* (camino o vida noble)» (Artículo 8.i).

Acosta, ex presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador e intelectual crítico de reconocido prestigio dentro y fuera de ese país:

El Buen Vivir como principio estructurador de la nueva Constitución implica el reconocimiento de las concepciones de sustentabilidad y respeto a la naturaleza promovidos por las sociedades indígenas. Más que una declaración constitucional es una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo basado en una economía solidaria. Esto significa alejarse de una economía sobredeterminada por las relaciones mercantiles, impulsando una relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad. El Buen Vivir es utopía de un proyecto de vida en común a ser ejecutada por la acción de la ciudadanía. (Acosta, 2008: 33)⁹

Este no es un asunto menor, desde luego, pues implica el reconocimiento por parte del Estado de una serie de obligaciones y derechos —nos recuerda José María Tortosa— procedentes «del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz de pensamiento abstracto, primitiva» (Tortosa, 2009b: 3). Tal reconocimiento, además, se enmarca en un proyecto mucho más amplio de reconstitución de los poderes públicos, de renacionalización (al menos en parte) de las políticas económicas y de replanteamiento del equilibrio de fuerzas sociales al ínterin de cada país. Es precisamente en ese escenario complejo en el que Escobar indaga sobre los límites del Estado en la aplicación de políticas radicales —radicales en el sentido de trascender al propio Estado y de poner las bases de formas de funcionar posdesarrollistas y pos-estatalistas— y sobre el peso que las propias inercias históricas imponen a los nuevos gobiernos de izquierda, por muy progresistas y solidarios que estos sean.

9. Esta cita reproduce únicamente el resumen (*abstract*) del artículo referenciado.

Las contradicciones constatables entre las declaraciones de principios constitucionales del tipo «buen vivir» y la praxis neo-desarrollista y neo-estatalista de las políticas públicas impulsadas tanto en Ecuador como en Bolivia, empero, ya están siendo subrayadas por diferentes analistas (Gascón, 2010; Viola, 2010; Tortosa, 2009). El capítulo de Escobar incide en esta cuestión, poniendo claramente de manifiesto la presencia real y substantiva del espíritu desarrollista en la gestión del día a día y en la planificación de las políticas públicas en ambos países. Con todo, el cambio de tendencia es perceptible, según él, en el hecho de que los movimientos sociales que sustentan a esos gobiernos (o que los han apoyado) sí mantienen una agenda *pos* en muchos sentidos. En esta línea argumental, se esfuerza por ver en las propuestas y en los diagnósticos que intelectuales afines o pertenecientes a esas plataformas organizativas vierten en el sentido de que, en efecto, el posdesarrollo y todo un hato de propuestas firmes de alternativas a la modernidad están ahí, operando sobre el terreno y quizás anunciando un verdadero cambio de era. La mirada de Escobar es sugerente y provocativa, pues induce a observar la realidad —interpelándonos— desde el prisma de unos puntos de vista que quieren vincular la praxis de los actores sociales subalternos con la concreción cotidiana de prácticas que van más allá de los imaginarios del Estado y del desarrollo.

El debate vendrá, sin duda, por el lado de la necesaria contrastación empírica de esos supuestos: el hecho de que remarcados líderes, lideresas e intelectuales orgánicos de los movimientos sociales afirmen el mayor o menor radicalismo epistémico de sus luchas y propuestas, puede en realidad coincidir mucho, poco o nada con las profundas razones prácticas que mueven a la gente de a pie a movilizarse a favor de la reforma agraria, en contra de la privatización del agua, por la estatalización de los hidrocarburos o, por qué no, en demanda de más fondos para proyectos de desarrollo, como veremos. Habría que ver, en suma, qué hay tras las «comunidades de base» y las presuntas formas de economía «no-capitalista» que a decir de sus defensores se ubican tras las luchas subalternas: no vaya a ser que, una vez etnografiadas las prácticas cotidianas de los actores sociales, los discursos de esos intelectuales-activistas resulten demasiado alejados de la realidad

y representen más un brindis al sol que una agenda política realmente asumida desde abajo.¹⁰

La dimensión utópica del desarrollo y la tozudez de la exclusión

Pieter de Vries propone en su artículo¹¹ una revisión de los postulados pos-estructuralistas o, si se prefiere, una crítica a la crítica pos-estructuralista del desarrollo. En su opinión, y esa es la línea argumental del texto, el sentido de una propuesta realmente alternativa tal vez sea reivindicar, más que defenestrarla, una acepción radical de tal noción. Dicho con otras palabras: que el desarrollo también puede ser contemplado como una suerte de meta-utopía que, en cierto sentido, ha sido bastardeada y devaluada por el mismo elenco de agencias y organizaciones que ha configurado históricamente el aparato institucional encargado de concretarla y materializarla en la realidad social. El desarrollo, en efecto, proyecta un imaginario utópico e inalcanzable: en su versión más holística y ecuménica la imagen de un mundo de equidad y bienestar (sean cualesquiera que sean los referentes empíricos y culturales de cada una de esas nociones). Lamentablemente, y en la medida en que su realización práctica sólo puede ser ejecutada a través de intervenciones (pro-

10. Los riesgos de una asunción acrítica, esencializada y descontextualizada de este tipo de propuestas han sido muy bien puestos de relieve por Andreu Viola en un reciente artículo (2010). En él, ese autor señala además de qué manera modas intelectuales ajenas a los pueblos indígenas y a los países andinos —modas primermundistas, por más señas— pueden ejercer una fuerte influencia sobre las políticas de desarrollo en la región, habida cuenta la receptibilidad de las agencias de cooperación internacional a ese tipo de imágenes estereotipadas que se proyectan sobre determinados grupos (especialmente si son indígenas, como es el caso en Bolivia). Para el caso del movimiento indígena ecuatoriano, yo mismo tuve ocasión de constatar la distancia oceánica que se fue generando entre los discursos etnificados de las élites y las condiciones de vida y las expectativas de las bases; proceso que condujo a la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) a una aguda crisis de representatividad a partir de su paso por el Gobierno nacional en 2003 (Báez y Bretón, 2006; Bretón, 2009).

11. Cf. *Infra*, capítulo 2, «Redimiendo la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad». Véase también De Vries (2007).

yectos) por definición fragmentarios y contingentes, esa promesa ha sido y es sistemáticamente frustrada por las mismas instituciones encargadas de hacerlas viables (el Estado, las ONG, las financieras multilaterales, etc.).

Aún asumiendo buena parte del argumentario pos-estructuralista, De Vries se desmarca de algunas de sus propuestas programáticas. En particular, contempla con mucho escepticismo el particularismo implícito en la noción de «modernidades alternativas» y, de manera especial, la apuesta por ubicar a un mismo nivel epistemológico la pluralidad de saberes, ontologías y subjetividades constatables en nuestro mundo contemporáneo. De alguna manera, argumenta De Vries, esa fascinación por el pluralismo, por el relativismo y, en cierto sentido, por el culturalismo (por muy «multi» que este sea, con todos sus riesgos esencializadores y eclécticos), encaja con lo que de manera acertada Fredric Jameson (2002) calificó en su día como «la lógica cultural del capitalismo avanzado» (esto es, del neoliberalismo). Ciertamente, no parece descabellado relacionar ese canto al particularismo y la fragmentación con los parámetros del posmodernismo y, con él, del discurso neoliberal —de nuevo una práctica discursiva de corte hegemónico— y sus estrategias de dominación. Conviene no olvidar que, precisamente, el neoliberalismo fundamenta parte de su capacidad discursiva en hacer una tabla rasa con la historia, en una suerte de amnesia para con el pasado más reciente; de la misma manera en que la crítica pos-estructuralista al desarrollo parece prescindir —argumenta De Vries— de todo un pasado de luchas de los subalternos por su emancipación (en nombre precisamente de la modernidad y, por qué no, del desarrollo) y la andadura de un largo camino jalonado por violencias de todo tipo (físicas y sobre todo simbólicas) que indican la falta de resolución, en última instancia, del trauma constitutivo del sujeto subalterno. La propuesta de De Vries pasa, así, por una relectura de la noción de desarrollo, por la exigencia de su contenido potencialmente utópico y transformador, por una reivindicación de los denominadores comunes que aúnan a la humanidad y, en consecuencia, por la proyección de todo ello hacia un imaginario redefinido de un único mundo, una única mundialización y una única modernidad para todos y todas.

En la segunda parte del capítulo, y tras una discusión teórica en la que recupera las aportaciones pioneras de autores psicoanalí-

ticos como Octave Mannoni (1990 [1950]) y Frantz Fanon (1952, 2007 [1961]), el autor desciende a la arena etnográfica para ofrecer un contrapunto empírico a sus principales argumentos. El espacio elegido es el de Usibamba, una comunidad rural de los Andes peruanos: escenario donde los haya «en desarrollo» en el que los actores sociales esperan «las obritas», la llegada de los extensionistas agrarios o el cumplimiento simple y llano de una agenda desarrollista tan sistemáticamente incumplida como prometida por tirios y troyanos. Las fricciones ahí constatables entre los ideales comunitarios (el plano de «lo virtual», en expresión de De Vries), las estrategias particulares desplegadas por los usibambinos (el ámbito de «lo actual»), y el plegamiento lleno de contradicciones generado en las intersecciones de ambos planos (el registro de «lo real»), son el fondo sobre el que la dimensión utópica de las promesas inconclusas del desarrollo operan, moldean y reconducen los imaginarios colectivos. Lejos de representar una suerte de modernidad alternativa, pues, los usibambinos creen en el desarrollo y en su capacidad real de transformar sus condiciones de vida.¹²

Se podría argumentar de nuevo, sin embargo, que este modo de ver las cosas es únicamente representativo de la fascinación ejercida por el discurso del desarrollo y sus cuentas de vidrio. Cuesta de hecho encontrar, aún en los márgenes del sistema, a alguien que no esté de un modo u otro «contaminado» por los cantos de sirena del escaparate desarrollista. No en vano la fuerza de su mensaje procede de su capacidad de seducción: «¿Cómo no rendirse a la idea —se pregunta Gilbert Rist— de que pudiera existir un método para eliminar la pobreza que aparece por todas partes?». Y es que, en efecto,

12. El trabajo de John Cameron (2009) sobre la participación popular a nivel de la elaboración de los presupuestos municipales en el medio rural andino en Ecuador, Perú y Bolivia señala la recurrente preferencia de los campesinos por las obras de cemento, muy por encima de otras intervenciones «prioritarias» a los ojos de las agencias de cooperación o de los planificadores del desarrollo. La principal hipótesis explicativa de ese aparente comportamiento «irracional» tiene que ver con la erosión de rentas de la agricultura campesina, con su dependencia estructural de la obtención de ingresos complementarios del exterior y con las oportunidades que las «obritas» brindan, siquiera temporalmente, de acceder a fuentes salariales. Una opción en cualquier caso muy práctica y muy alejada de principios pos-estructuralistas o de la búsqueda de otras formas alternativas a la modernidad.

el del desarrollo es un discurso que seduce en todos los sentidos del término: «atraer, agradar, fascinar, hacer ilusión, y también, engañar, alejar de la verdad, embaucar» (Rist, 2002: 13). Tal vez en esa naturaleza a la vez ilusionante y decepcionante se encuentre la verdadera paradoja del concepto. De un lado, puede aludir a un horizonte utópico, inalcanzable pero deseable; puede catapultar las sinergias colectivas hacia demandas fundamentadas en la equidad y la justicia social: que no haya sido así —en buena parte gracias al *modus operandi* del aparato del desarrollo (el proyectismo) y a los intereses geopolíticos y civilizadores que lo han impulsado— no tiene por qué implicar que en el futuro no pueda ser de otra manera. Intuyo que por aquí van las reflexiones de De Vries. En el otro lado, empero, encontramos el lado frustrante del desarrollo, sus promesas inconclusas, sus medias verdades y sus frustraciones: la terrible constatación del ensanchamiento de la brecha de la exclusión y del *mal vivir*; la plasmación de lo que algunos no dudan en calificar como *maldesarrollo* (Tortosa, 2001 y 2009); el reflejo (real) de las distorsiones producidas por la plasmación (hasta hoy) de la realidad histórica del desarrollo.

Una buena muestra la tenemos en la recurrente persistencia (y aumento) del hambre y la subnutrición, tema al que está dedicado el último capítulo de este libro y que constituye, en cierto sentido, un intento de aterrizar sobre un aspecto esencial y descarnado de la realidad.¹³ Digo esto porque tal vez sea este el ejemplo más expresivo de las falacias y las falencias de la praxis del desarrollo en lo que respecta a la asunción de uno de sus objetivos más importantes desde el inicio mismo de su trayectoria como meta-discurso civilizatorio. A no ser, claro está, que este tenga menos que ver con la supuesta «mejora» de las condiciones de vida de la gente que con el poder y la hegemonía.

De las alternativas no tan alternativas o los límites de la *real politik*

Si la praxis habitual del desarrollo, pues, nos ha conducido donde nos ha conducido, la apuesta de De Vries en favor de una recuperación

13. Cf. *Infra*, capítulo 5 de Víctor Bretón, «La tenaz persistencia de la subnutrición o los límites del desarrollo».

del contenido utópico inmanente a esa misma noción debería de pasar también por la exploración de otras posibles vías de concreción como proyecto de cambio social. En este punto vale la pena detenernos en el significado de las palabras: implica, de hecho, dejar de lado la propuesta pos-estructuralista (y no menos utópica) de imaginar alternativas al desarrollo en aras, una vez más, de perseverar en la búsqueda de fórmulas de desarrollo alternativo. Me parece que aquí es preceptivo echar la vista atrás y reflexionar sobre la gran capacidad mostrada por el propio aparato del desarrollo —en tanto instrumento privilegiado del capitalismo avanzado que es— para fagocitar y hacer funcionales iniciativas, líneas de reflexión y prácticas sociales nacidas y articuladas en un principio como reacciones *anti* o, en cualquier caso, como vías *no convencionales* en pos de la equidad, la inclusión y el apoderamiento de los grupos subalternos.

En este sentido es muy interesante y reveladora la reflexión que propone Susana Narotzky en su texto sobre las curiosas (e inquietantes) similitudes constatables entre los defensores de políticas de desarrollo de corte netamente neoliberal y las posturas de quienes proponen caminos pragmáticos (desde el punto de vista de la *real politik*) supuestamente alternativos.¹⁴ La gran contradicción —señala Narotzky— estriba en que, mientras desde posicionamientos ubicados en o cerca del Banco Mundial suele señalarse la viabilidad de elementos como el capital social en tanto recurso económico y político a tomar en consideración en el diseño de proyectos de desarrollo, los actuales teóricos «de las diversas propuestas de economías alternativas, señalan esas mismas relaciones humanas y particulares [constitutivas del capital social] como la fuente de organizaciones con potencialidad de producir lo necesario para vivir en los márgenes del sistema de mercado e incluso colonizar lugares más centrales de los procesos económicos». Poner al descubierto la filiación de este tipo de propuestas (y la de la «economía social y solidaria» constituye un buen ejemplo) es lo que hace Narotzky a través de la confrontación de nociones tales como capital social y reciprocidad: mientras la primera se ha mostrado altamente eficaz y funcional desde la lógica antiestatalista del neoliberalismo, pues ha facilitado la construcción

14. Cf. *Infra*, capítulo 3, «Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica».

de una serie de modelos de actuación externalizadores y con una poderosa capacidad de abducción de los propios actores sociales implicados, pareciera que la segunda «se resiste a la reificación que caracteriza al concepto de capital social», ya que las relaciones sociales ni constituyen agregados, ni pueden ser cuantificadas «sin desvirtuar (y ocultar) lo que las hace eficientes».

Al margen del debate académico sobre el contenido y las posibles virtudes analíticas del capital social como concepto, lo que me parece más remarcable es su particular acepción, la que el *establishment* neoliberal —con el Banco Mundial a la cabeza— elevó a la categoría de modelo novedoso (casi alternativo, en una suerte de falso ejercicio de autocrítica en relación al economicismo y al reduccionismo estadístico tradicionalmente característico de la institución) en materia de intervención sobre la realidad durante los años del último cambio de siglo: el contenido práctico (político) que finalmente se le ha dado coincide con la puesta en funcionamiento de unos proyectos de desarrollo muy respetuosos con las directrices que marcan las políticas neoliberales al uso.¹⁵ Como tuve ocasión de señalar en un trabajo anterior a tenor de sus implicaciones en el mundo andino, ese tipo de iniciativas hacen gala reiterada «de una retórica posmoderna que, en nombre de la sostenibilidad, el empoderamiento y el etnodesarrollo, justifica actuar a través de la sociedad civil, preservando y manteniendo los prejuicios neoliberales contra el Estado y las organizaciones de *viejo cuño*, tales como sindicatos o similares» (Bretón, 2005: 31). En la comparación que hace Narotzky entre los presupuestos que subyacen en esta forma

15. El Banco Mundial, a través de su *Social Capital Initiative* (operativa entre 1998 y 2001 y financiada por el Gobierno danés), ha potenciado una visión reduccionista del capital social circunscrita a la presencia de organizaciones capaces de facilitar a los sectores populares la acción colectiva en pos de intereses comunes. El apoyo e inducción de esas formas organizativas —*capital social estructural*, en la literatura especializada— se considera indispensable para incrementar el protagonismo de los pobres en sus procesos de cambio. En consonancia con la filosofía del pos Consenso de Washington, se optó por esa conceptualización como paradigma innovador en el ámbito del desarrollo (Grootaert y Van Bastelaer, 2001), marcando estilo y explicando el éxito que adquirió a finales de los noventa entre todas las agencias importantes, públicas y privadas. Una lectura en positivo de ese proceso, se encuentra en Bebbington, Woolcock, Guggenheim y Olson (2004 y 2006). Para una crítica contundente, véase Fine (2001 y 2001b).

de entender el capital social y lo que suele afirmarse por parte de quienes defienden la viabilidad de formas *novedosas* de economía social y solidaria, las conclusiones son demoledoras:

Por un lado, el modelo neoliberal de capital social produce e incorpora *como activos económicos* las relaciones de «reciprocidad» propias de ámbitos relacionales personalizados y de proximidad, insertas en formas de obligación no contractual. Por otro lado, el modelo solidario alternativo busca recuperar el principio de «reciprocidad» y la lógica de la reproducción ampliada de la vida como «base» de los procesos económicos. Ambos expresan la necesidad de mantener la acción individual en un marco asociativo más que comunitario, voluntario antes que adscriptivo. El modelo neoliberal de capital social está claramente orientado al mercado, a desarrollar las capacidades económicas y el acceso a los recursos a través de la economía de mercado estándar. Pero el modelo alternativo también asume su articulación al mercado y subraya la necesidad de conseguir *eficiencia* en las formas productivas orientadas a ampliar la base, centrándose inicialmente en los desposeídos pero aspirando a extender ese modelo económico cuyo objetivo es la vida.

Me limito a señalar estos elementos —el resto pueden revisarse en el texto de Narotzky— porque considero que son esenciales para reconsiderar qué tan alternativas son esas propuestas que, a la postre, en numerosas ocasiones son planteadas a partir de análisis sesgados de la realidad o sin un conocimiento lo suficientemente profundo de la lógica de las dinámicas sociales en las que surgen y se insertan (Martínez Valle, 2009).¹⁶ En cualquier caso, e independientemente

16. La cuestión va mucho más allá del debate académico, en la medida en que la economía social y solidaria también se ha convertido —al igual que el *sumak kawsay*— en un objetivo reconocido constitucionalmente en países como Ecuador y Bolivia. La Constitución boliviana, por ejemplo, vaticina que «la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo» (artículo 306, punto iii). La Carta Magna ecuatoriana, a su vez, establece como obligación del Estado «impulsar la producción, transformación agroalimentaria y pesquera de las pequeñas y medianas unidades de producción, comunitarias y de la economía social y solidaria» (artículo 281, punto 1).

de las intenciones con que en ocasiones son formuladas, el meollo de la cuestión es que se acaban constituyendo en parte de un sofisticado dispositivo de poder —de administración de poblaciones, en un sentido amplio— al servicio de una aspiración hegemónica, bien sea esta de carácter expansivo o selectivo.

En este punto, el capítulo de Gavin Smith aporta una mirada gramsciana sobre las características de los dos grandes momentos de la era del desarrollo —el estatista e inclusivo de las décadas de 1950, 1960 y 1970 y el neoliberal, excluyente y selectivo de los últimos treinta años— en términos de la naturaleza de los proyectos hegemónicos a los que vinieron asociados.¹⁷ En su opinión, la agenda corporativista de los países centrales propia de la primera etapa tenía como objetivo principal impulsar la productividad y reducir el conflicto social mediante alianzas con los actores implicados —los líderes del capital y del trabajo—, razón por la cual la *expansión hegemónica* resultó ser una opción funcional, pues facilitaba «una cierta distribución de los bienes sociales que podían ser reclamados por la ciudadanía». En los países periféricos —añado yo— esta época se corresponde con el tiempo de los regímenes desarrollistas clásicos, con la cimentación de aparatos de Estado con capacidad de intervención sobre la economía *nacional*, con medidas redistributivas más o menos intensas, y con todo un discurso y una praxis de integración de los grupos subalternos al Estado-nación en construcción y fortalecimiento permanentes: es el momento dorado del desarrollo como discurso incluyente al servicio de esa expansión hegemónica. Con el neoliberalismo, en cambio, «el proyecto hegemónico se dirige a grupos selectos» (de ahí el calificativo de *selección hegemónica*); hecho que se traduce en una enorme fragmentación de la sociedad, que aparece representada y organizada de manera astillada en una multiplicidad de grupos diferenciados «en términos de criterios cívicos y culturales de clasificación». Esa característica está en la base, sin duda, de que el *multiculturalismo* haya devenido en uno de los elementos clave de la agenda cultural del neoliberalismo, tal

17. Cf. *Infra*, capítulo 4, «Hegemonía y superpoblación: límites conceptuales en la Antropología de los movimientos políticos».

como ha sido apuntado en los últimos años.¹⁸ Consecuencia de ello, a mi entender, vino aparejada la segmentación del meta-discurso del desarrollo en tantos calificativos definitorios como modas creadas al palio de los intereses de la propia maquinaria desarrollista: desarrollo sostenible, etnodesarrollo, desarrollo *empoderativo*, desarrollo autocentrado, capital social, desarrollo horizontal, con equidad de género, codesarrollo...

Esa fragmentación también tiene que ver con la administración de poblaciones, asunto especialmente complejo en el contexto del dominio neoliberal a escala planetaria. En este sentido, Gavin Smith reflexiona sobre las condiciones de generación de una superpoblación excedentaria, «en la medida en que dichas personas no pueden contribuir al proyecto productivista» (no son potencialmente viables y, por ello, son teóricamente prescindibles, aunque están ahí), siendo así «excluidas de participar en una política *de negociación* basada en sus propios términos». Estos segmentos son los que, en todo caso, están en los márgenes del sistema y, como sugiere Smith, no están siendo representados por los discursos y las prácticas de los llamados nuevos movimientos sociales. ¿La razón? Pues que estos últimos aglutinan a colectivos que pueden negociar su reconocimiento selectivo, esto es, a grupos integrables o reconocibles dentro del proyecto hegemónico neoliberal. ¿Hasta qué punto entonces esas plataformas organizativas del Sur que en opinión de Arturo Escobar invitan a trascender la matriz liberal, estatal y desarrollista pueden incorporar en verdad a esos sujetos constituidos —*malgré lui*— como excedentes en la sociedad global política y económica (todavía) neoliberal? De nuevo emerge la sombra de Saturno devorando a sus hijos, amenazante, como recordándonos la enorme capacidad de los proyectos hegemónicos del sistema-mundo contemporáneo para digerirlo prácticamente todo.

18. Circunscritos al ámbito de América Latina resultan interesantes los trabajos en esta línea de Assies (2000, 2006), Hale (2002), Díaz-Polanco (2006) o Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman (2007).

Referencias bibliográficas

- ACOSTA, A. (2008), «El Buen Vivir, una oportunidad por construir», *Ecuador Debate*, n° 75, pp. 33-48.
- ASSIES, W. (2000), «Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America», en Assies, W.; Van der Haar, G.; Hoekema, A. (eds.), *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam, Thela Thesis, pp. 3-21.
- (2006), «El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI», *Postgrau en Globalització i Governabilitat Mundial*, Barcelona, Fundación La Caixa.
- BÁEZ, S. y BRETÓN, V. (2006), «El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: Reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la sierra», *Ecuador Debate*, n° 69, pp. 19-36.
- BEBBINGTON, A.; GUGGENHEIM, S.; OLSON, E.; WOOLCOCK, M. (2004), «Exploring Social Capital Debates at the World Bank», *Journal of Development Studies*, vol. 40, n° 5, pp. 33-64.
- (2006), *The Search for Empowerment. Social Capital as Idea and Practice at the World Bank*, Bloomfield, Kumarian Press.
- BESTARD, J.; CONTRERAS, J. (1987), *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*, Barcelona, Barcanova.
- BRETÓN, V. (2005), *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, Quito, Centro Andino de Acción Popular.
- (2009), «La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia», en Martínez, C. (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, FLACSO, pp. 69-121.
- CAMERON, J. (2009), «‘Development is a Bag of Cement’: The Infrapolitics of Participatory Budgeting in the Andes», *Development in Practice*, vol. 19, n° 6, pp. 692-701.
- CARDOSO, F.H. (1972), «Dependency and Underdevelopment in Latin America», *New Left Review*, n° 74, pp. 83-95.
- DE VRIES, P. (2007), «Don't Compromise your Desire for Development! A Lacanian / Deleuzian Rethinking of the Anti-politics Machine», *Third World Quarterly*, Vol. 28, n° 1, pp. 25-43.
- DÍAZ-POLANCO, H., (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI.
- ESCOBAR, A. (1998), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- (1999), «The Invention of Development», *Current History*, vol. 98, n° 631, pp. 382-387.

- (2000), «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo», en Viola, A. (ed.), *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós, pp. 169-216.
- (2005), «El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social», en Mato, D. (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- ESTEVA, G. (2000), «Desarrollo», en Viola, A. (ed.), *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós, pp. 67-101.
- FANON, F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil.
- (2007 [1961]), *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FAO (2008), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2008. Los precios elevados de los alimentos y la seguridad alimentaria: amenazas y oportunidades*, Roma, FAO.
- (2009), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2009. Crisis económicas: repercusiones y enseñanzas exitosas*, Roma, FAO.
- FERGUSON, J. (1990), *The Anti-politics Machine. Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FINE, B. (2001), *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*, Londres, Routledge.
- (2001b), «Neither the Washington nor the Pos Washington Consensus. An introduction», en Fine, B.; Lapavistas, C.; Pincus, J. (eds.), *Development Policy in the Twenty-first Century*, Londres, Routledge, pp. 1-27.
- FRANK, A.G. (2005 [1966]), «El desarrollo del subdesarrollo», *El nuevo rostro del capitalismo. Monthly Review Selecciones en castellano*, n° 4, pp. 144-157.
- FURTADO, C. (1986 [1974]), *El desarrollo económico: un mito*, México, Siglo XX.
- GASCÓN, J. (2010), «¿Del paradigma de la industrialización al de la Soberanía Alimentaria? Una comparación entre los gobiernos nacionalistas latinoamericanos del siglo XX y los pos-neoliberales a partir de sus políticas agrarias», en Gascón, J.; Montagut, X. (eds.), *Estado, movimientos sociales campesinos y soberanía alimentaria en América Latina*, Barcelona, Icaria, pp. 215-259.
- GROOTAERT, C.; VAN BASTELAER, T. (2001), «Understanding and Measuring Social Capital: A Synthesis of Findings and Recommendations from the Social Capital Initiative», *Social Capital Initiative Working Paper* n° 19, Washington D.C., World Bank.

- GUERRERO, A. (2010), *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO Ecuador.
- HALE, C. (2003), «Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala», *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, pp. 485-524.
- HARNECKER, M. (1977), *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- JAMESON, F. (2002), *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- KAY, C. (2001), «Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina», en García Pascual, F. (ed.), *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades*, Madrid, Ministerio de Agricultura, pp. 337-429.
- LATOUCHE, S. (2008), *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona, Icaria.
- MANNONI, O. (1990 [1950]), *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MARTÍNEZ VALLE, L. (2009), «La ‘Economía social y solidaria’: ¿mito o realidad?», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 34, pp. 107-113.
- RIST, G. (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- ROSTOW, W. (1961), *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SOGGE, D. (2004), *Dar y tomar. ¿Qué sucede con la ayuda internacional?* Barcelona, Icaria.
- (ed.) (1998), *Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo*, Barcelona, Icaria.
- TORTOSA, J.M. (2001), *El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial*, Barcelona, Icaria.
- (2009), «El futuro del maldesarrollo», *Revista Obets*, nº 4, pp. 67-83.
- (2009b), «Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir», Madrid, Fundación Carolina (<http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents>).
- VIOLA, A. (2010), «Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumaq Kawsay* en los Andes» [texto inédito, en curso de publicación].
- WALLERSTEIN, I. (2004 [1972]), «El ascenso y futura decadencia del sistema-mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo», en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, pp. 85-114.

1. América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?*

Arturo Escobar

Al maestro Orlando Fals Borda, luchador incansable, In Memoriam, por su honestidad intelectual y su compromiso político con América Latina, con la vida y con el mundo.

Introducción: El «giro a la izquierda» y la coyuntura actual

América Latina es la única región del mundo donde actualmente se pueden estar desarrollando ciertos procesos contrahegemónicos a nivel del Estado. Algunos argumentan que tales procesos pueden conducir a una reinención del socialismo; para otros, lo que está en juego es el desmantelamiento de las políticas neoliberales de las tres últimas décadas —el fin de la «larga noche neoliberal», que es como se denomina a este período en los círculos progresistas de la región— o la formación de un bloque sudamericano (y anti estadounidense). Otros destacan el potencial para *un nuevo comienzo*, que podría traer aparejada una reinención de la democracia y del

* Reconocimientos. Los razonamientos desarrollados en este trabajo fueron presentados por primera vez en su forma actual en la Universidad de Oregon. Desde entonces, lo he presentado en Argentina, Colombia, Ecuador y los EEUU. Lo presenté en la Universitat de Lleida el 16 de octubre de 2008, mediante videoconferencia; agradezco a Víctor Bretón por esta última invitación. La presente versión es un resumen de un trabajo publicado en inglés en la revista *Cultural Studies* de enero de 2010. La versión más extensa incluía el caso de Venezuela, que ha sido omitido en esta versión en castellano.

desarrollo o, más radicalmente aún, el fin del predominio de la sociedad liberal de los últimos doscientos años, basada en la propiedad privada y la democracia representativa. El sociólogo peruano Aníbal Quijano quizá haya sido quien mejor lo expresase:

Es una época de luchas y de opciones. América Latina fue el ámbito original donde surgió el capitalismo moderno/colonial; aquí tuvo su momento fundacional. Hoy es, al fin, el verdadero centro de la resistencia mundial contra este modelo de poder y de la generación de alternativas a él. (2008: 3)

A pesar de las diversas y contradictorias formas que ha adoptado en la última década, el denominado «giro a la izquierda» en América Latina sugiere que la necesidad de una reorientación del curso seguido durante las pasadas tres o cuatro décadas es algo que muchos gobiernos asumen. Esto es muy claro en los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador; en mayor o menor medida en Argentina, Paraguay, Nicaragua, Honduras y El Salvador; y en los casos de Brasil, Chile y Uruguay, que constituyen lo que algunos observadores han definido como el grupo de los «reformadores pragmáticos». Por qué tal cosa está sucediendo en América Latina con mayor intensidad que en cualquier otra región del planeta, es una pregunta que no puedo responder aquí con demasiado detalle, pero está relacionada con el hecho de que América Latina fue la región que más fervientemente adoptó las reformas neoliberales, donde el modelo fue aplicado con mayor rigurosidad, y donde los resultados son, en el mejor de los casos, más ambiguos. Fue en base a las tempranas experiencias latinoamericanas que se diseñó el Consenso de Washington. El hecho de que muchas de las reformas de años recientes sean definidas como «anti-neoliberales» parece especialmente pertinente. Que estos países estén entrando en un orden social posneoliberal —no digamos posliberal— sigue siendo un tema de debate.

Hay también una aguda sensación de que dicho potencial no necesariamente se desarrollará, y que los proyectos hoy en marcha no son panaceas de ningún tipo; por el contrario, son vistos como frágiles y llenos de tensiones y contradicciones. Pero la sensación de que las cosas se están moviendo en muchas regiones del continente, desde el sur de México hasta la Patagonia, y especialmente en

buena parte de Sudamérica, es intensa. ¿Es posible sugerir formas de pensar sobre las transformaciones en curso que no menoscaben su potencial, al interpretarlas mediante categorías ya superadas, ni que magnifiquen su alcance atribuyéndoles utopías que pueden estar lejos de los deseos y acciones de sus principales protagonistas? ¿Es suficiente pensar desde el ámbito de las modernas ciencias sociales, o se deben incorporar otras formas de conocimiento, como las de aquellos activistas-intelectuales que habitan los mundos de muchos de los movimientos sociales actuales? En otras palabras, los interrogantes de *desde dónde piensa uno, con quién y con qué intención* se vuelven elementos importantes de la investigación; esto también implica que la investigación es, más que nunca y simultáneamente, teórica y política.

La parte I de este trabajo resume el contexto y las características de las actuales transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales en Sudamérica. La parte II presenta la idea central del razonamiento: ¿constituyen tales transformaciones formas alternativas de modernización, o puede decirse que tienden a transformaciones sociales más radicales, hacia opciones poscapitalistas, posliberales y pos-estatistas, que podrían definirse como «alternativas a la modernidad»? Las partes III-IV intentan aportar una discusión general de los cambios específicos introducidos a nivel de los estados en Ecuador y Bolivia y su relación con los movimientos sociales. El caso ecuatoriano nos permitirá analizar la tensión entre neodesarrollismo y posdesarrollo; mientras que la orientación general del proyecto de Correa puede calificarse de neodesarrollista, ciertas tendencias en las áreas ambiental y cultural parecen tender hacia el posdesarrollo. La siguiente sección se centra en un enfoque emergente que percibe el actual proceso boliviano como una lucha entre proyectos culturales-políticos, entre aquellos basados en lógicas liberales y comunales, y entre formas estatales y no estatales de poder y de política; esta tensión se ve reflejada en los proyectos opuestos promovidos por los movimientos sociales y por el Estado; mientras que puede considerarse que los primeros tienden hacia el posliberalismo, el Estado está embarcado en un proyecto alternativo de modernización, bajo la dirección de la izquierda establecida y el gobierno de Morales.

El debate entre formas liberales y posliberales continúa en la parte V en un registro diferente, el de la ontología, o los supuestos

básicos acerca de los tipos de entidades que se cree que existen en el mundo. Se plantea que lo que está en juego en muchas de las actuales movilizaciones cultural-políticas en América Latina es la activación política de ontologías relacionales, como las de los pueblos indígenas o de los afrodescendientes. Estas ontologías relacionales pueden ser diferenciadas de las ontologías dualistas de la modernidad liberal en que no se basan en divisiones entre naturaleza y cultura, nosotros y ellos, individuo y comunidad; las consecuencias culturales, políticas y ecológicas de asumir seriamente la relacionalidad son significativas. La conclusión, finalmente, plantea cuestiones tanto al Estado como a los movimientos sociales desde la perspectiva de la sustentabilidad, o no, de las transformaciones hoy en marcha. Una cuestión esencial para los estados es si pueden mantener sus políticas redistributivas y anti-neoliberales a la vez que se abren más decididamente a las exigencias autónomas de los movimientos sociales; para estos, la cuestión clave será hasta qué punto sus políticas de la diferencia pueden desarrollar infraestructuras que les brinden opciones razonables para rediseñar la vida social según criterios no liberales y poscapitalistas, al mismo tiempo que conservan su autonomía.¹

Parte I. Contexto y ciertas características de las actuales transformaciones

Algunos enunciados acerca de las transformaciones

Comencemos con algunos enunciados sobre las transformaciones en marcha que denotan lo que puede haber de nuevo en ellas. Para Luis Macas, antiguo dirigente de la CONAIE, «*nuestra lucha es epistémica y*

1. Dos advertencias previas. Primero, no es este un estudio del Estado *per se*, aunque analizará una serie de discursos y prácticas estatales, como los planes de desarrollo y las reformas constitucionales. Las prácticas de los estados progresistas son susceptibles de ser examinadas en base a marcos de referencia como los de la biopolítica y de la gobernabilidad, originalmente desarrollados por Foucault. Para recientes análisis latinoamericanos sobre el Estado, véase la edición especial de *Iconos* (FLACSO, Quito) sobre «Etnografías del Estado en América Latina» (n.º 34, 2009). Segundo, este trabajo no trata detalladamente acerca de las tradiciones del liberalismo y sus diversas formas. Para una discusión útil sobre los significados del liberalismo, véase Hindess (2004).

política», queriendo decir con esto que no se trata sólo de la inclusión social, sino del carácter del conocimiento mismo y de la cultura. El sociólogo aymara Félix Patzi lo resume afirmando que los movimientos sociales en Bolivia están por «la total transformación de la sociedad liberal» (Chapel Hill, 17 de noviembre de 2005). A lo que se refería era al fin de la hegemonía de la modernidad liberal, basada en las nociones de propiedad privada y democracia representativa, y en la activación de formas comunales de organización, basadas en las prácticas indígenas. Los antropólogos Mario Blaser y Marisol de la Cadena se hacen eco de estas controversias; para Blaser, las transformaciones demuestran «proyectos cultural-políticos que parecen desbordar los criterios de la modernidad» (2007: 11), mientras que de la Cadena ve tales transformaciones en términos de un descentramiento ontológico-político de la política moderna (2008). El sociólogo Fernando Calderón observa en el momento actual «una inflexión política en el proceso de cambio socio-cultural» y el surgimiento de *un nuevo ciclo histórico*, que potencialmente puede conducir a una renovación de la democracia y de lo que se considera desarrollo (2008).

La percepción de que las transformaciones en curso suponen una ruptura con el pasado fue puesta elocuentemente de manifiesto por el presidente Correa en su discurso inaugural, al contrastar la «época de cambios» con el «cambio de época»:

América Latina y Ecuador no están pasando por una época de cambios, sino por un genuino cambio de época... [Podemos] iniciar la lucha por una *revolución ciudadana* que sea coherente con el profundo, radical y rápido cambio del actual sistema político, económico y social; un sistema perverso que ha destruido nuestra democracia, nuestra economía y nuestra sociedad. (Rafael Correa, discurso inaugural como presidente de Ecuador, 15 de enero de 2007)

De forma similar, el vicepresidente boliviano Álvaro García Linera (2007a) explicó la profundidad de los cambios en su país al subrayar su complejidad histórica y cultural:

La Asamblea Constituyente fue concebida y ha sido convocada para crear un orden institucional que se corresponda con

la realidad de la que formamos parte. Hasta ahora, cada una de nuestras 17 o 18 constituciones se ha limitado a copiar la moda institucional más reciente —francesa, estadounidense, europea. Y ha quedado claro que no se ajustaban a nosotros, puesto que tales instituciones corresponden a otras sociedades. Somos indígenas y no indígenas, somos liberales y comunitarios, somos una sociedad profundamente diversa regionalmente y un híbrido en términos de clases sociales. Por ello debemos tener las instituciones que nos permitan reconocer tal pluralismo.

En una primera aproximación, la novedad y las tensiones de las transformaciones podrían percibirse como una serie de contrastes: entre modelos neoliberales de desarrollo y políticas anti-neoliberales; entre un Estado-nación único y estados plurinacionales y pluriculturales; entre una cultura nacional (mestiza/blanca) y una multiplicidad de culturas e interculturalidad; entre América Latina y «Abya Yala», el nombre dado al continente por los movimientos indígenas; entre capitalismo y desarrollo y socialismo del siglo XXI; sociedad liberal y modernidad versus sistemas comunales y modernidades alternativas o no modernidad; y entre liberación económica y social (la «vieja izquierda») y descolonización epistémico/cultural y descolonialidad (la «opción descolonial»). La realidad está muy lejos de poder ser dividida con tanta nitidez; con frecuencia se exagera lo novedoso de lo nuevo y se minimiza la continuidad con lo antiguo.

Algunos rasgos comunes

En el escenario pos Consenso de Washington, las ideas de izquierda han pasado de una actitud defensiva a una postura proactiva; las alternativas a las reformas favorables al mercado han propiciado «la constitución de un nuevo centro de referencia discursivo para la política... la izquierda es ahora el centro» (Arditti, 2008: 71). Si consideramos los tres casos más claramente asociados con el «giro a la izquierda» (Venezuela, Bolivia y Ecuador), se pueden identificar algunos rasgos comunes. Los tres regímenes ofrecen propuestas radicales para transformar el Estado y la sociedad que incluyen: *a*) una profundización a favor de una democracia sustancial, directa y participativa; *b*) un proyecto político y económico anti-neoliberal; *c*) estados pluriculturales y plurinacionales en los casos de Bolivia y

Ecuador; d) en menor medida, modelos de desarrollo que incorporan la dimensión ecológica. Las Asambleas Constituyentes han sido un vehículo esencial para la refundación del Estado y de la sociedad. También son rasgos comunes: una significativa movilización popular, la agudización de los conflictos sociales, el fortalecimiento del Estado y el abandono de los partidos políticos tradicionales (*partidocracia*), incluso de los partidos de la vieja izquierda. Finalmente, una postura antiestadounidense y antiimperialista y una clara voluntad de desempeñar un papel progresista en la escena internacional, mediante la creación de un conjunto de nuevos bloques regionales y nuevas instituciones, desde la UNASUR, el Banco del Sur y el ALBA,² hasta la propuesta de una moneda común.

La coyuntura actual

Blaser (2007) ha sugerido que el momento actual en el continente debe ser visto en términos de una doble crisis: la crisis de la hegemonía del modelo modernizador neoliberal de las últimas tres décadas; y la persistente hegemonía durante más de quinientos años del proyecto modernizador iniciado con la Conquista, es decir, la crisis del proyecto de traer la modernidad al continente.

La crisis del modelo neoliberal

En América Latina, el neoliberalismo comenzó con los brutales regímenes militares de Chile y Argentina en la década de 1970; a comienzos de los noventa, se había generalizado en todos los países de la región (excepto Cuba). Casi desde el comienzo aparecieron signos de resistencia. Desde los motines reclamando alimentos que estallaron en diversos países latinoamericanos a fines de los años ochenta y principios de los noventa, las manifestaciones contra el GATT en la India en esa misma época, y el alzamiento zapatista en 1994, hasta las multitudinarias manifestaciones en Seattle, Barcelona, Quebec o Génova, la idea de un único e inevitable orden mundial

2. ALBA es la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de América Latina y el Caribe; creada por Hugo Chávez en 2001, tiene actualmente nueve miembros. Es considerada la estructura anti-neoliberal latinoamericana para la integración económica y política que aspira a romper con la dominación imperialista.

bajo la égida de una modernidad capitalista ha sido cuestionada de diversas maneras.

Conocidas en América Latina como «reformas del mercado» las reformas estructurales impuestas por el neoliberalismo intentaron reducir el papel del Estado en la economía, asignarle el protagonismo a los mercados y favorecer la estabilidad macroeconómica; algunos analistas consideran que tales reformas aportaron ciertos éxitos (por ejemplo, un mayor dinamismo de algunos sectores exportadores, una mayor inversión extranjera directa, mayor competitividad en determinados sectores, control de la inflación, y la introducción de políticas como las de descentralización, igualdad de género y multiculturalismo). No obstante, los mismos analistas reconocen los elevados costes de estos supuestos beneficios en términos de aumento del desempleo y del trabajo informal, el debilitamiento de los vínculos entre comercio internacional y producción nacional, mayor desequilibrio estructural entre determinados sectores de la economía (dualismo estructural), impacto ecológico (incluyendo la expansión de monocultivos como la soja, la palma aceitera y la caña de azúcar como agrocombustibles), un agudo incremento de las desigualdades en la mayoría de países y un aumento de los niveles de pobreza en muchos de ellos. A mediados de la pasada década, uno de los más reconocidos economistas latinoamericanos declaró: «posiblemente no haya un solo país en la región en que los niveles de desigualdad sean menores de lo que eran hace tres décadas; al contrario, hay muchos países en los que las desigualdades han aumentado» (Ocampo, 2004: 74).³

Según el ecologista uruguayo Eduardo Gudynas, muchas de las reformas neoliberales continúan vigentes; en tal sentido, más que «el comienzo de un nuevo sueño», las transformaciones promovidas por los gobiernos progresistas más bien podrían ser descritas como «el sueño de un nuevo comienzo»; es decir, más retóricas que reales.⁴

3. Para un enfoque global del ascenso y la expansión del neoliberalismo, véase el excelente libro de Naomi Klein *La doctrina del shock*, que contiene informes bien documentados sobre el neoliberalismo en los países del Cono Sur.

4. Esta distinción y razonamiento fueron hechos por Gudynas en su ponencia principal durante la conferencia «Knowledge, Policy, Environments, and Publics in Globalizing Latin America», UNC-Duke Consortium in Latin American Studies, 6 de febrero de 2006.

Pero al menos algunos factores importantes del mantra neoliberal han sido superados. El Estado vuelve a ser un actor principal en la gestión de la economía, especialmente a través de políticas redistributivas; y algunas de las empresas públicas anteriormente privatizadas han vuelto a ser nacionalizadas, particularmente en el sector de los recursos energéticos. Más allá del nivel político, sería importante investigar hasta qué punto los procesos en marcha han cambiado aquellos imaginarios y deseos que tan profundamente arraigaron durante las décadas neoliberales; por ejemplo, las ideologías del individualismo y del consumismo, así como la «mercantilización» de la ciudadanía. En otras palabras, queda por valorar el impacto de las reformas, tanto a nivel social como cultural.

La crisis del proyecto moderno

Un inciso sobre el uso que hago del término «modernidad» en este artículo (para un análisis más detallado véase Escobar 2008). Utilizo modernidad para referirme a los tipos de coherencia y cristalización de las formas (discursos, prácticas, estructuras, instituciones) que durante los últimos siglos han ido surgiendo de ciertos compromisos culturales y ontológicos de las sociedades europeas. Hay una interesante convergencia entre ciertas narrativas filosóficas, biológicas y de los pueblos indígenas que afirman que la vida supone la creación de la forma (diferencia, morfogénesis) a partir de la dinámica de la materia y la energía.⁵ Según tales visiones, el mundo es un pluriverso en incesante movimiento, una red siempre cambiante de interrelaciones que abarcan a los humanos y a los no humanos. Creo que es importante señalar, no obstante, que el pluriverso también da origen a la coherencia y cristaliza en prácticas y estructuras mediante procesos que tienen mucho que ver con los significados y el poder. Con la ontología moderna, se han vuelto preponderantes ciertos constructos y prácticas, como la primacía de los humanos sobre los no humanos (separación de naturaleza y cultura) y de ciertos humanos sobre otros (la separación colonial entre «noso-

5. En algunas narrativas indígenas, la creación de la forma es considerada el pasaje de la «indistinción» a la «distinción» (véase, por ejemplo, Blaser —en prensa— sobre el caso de los Yshiro de Paraguay).

tros» y «ellos»); la idea del individuo separado de la comunidad; la creencia en el conocimiento objetivo, la razón y la ciencia como los únicos modos válidos de conocer; y la construcción cultural de «la economía» como un ámbito independiente de la práctica social, con «el mercado» como una entidad autorregulada fuera de las relaciones sociales. Los mundos y conocimientos contruidos sobre la base de estos compromisos ontológicos se han tornado «un universo». Este universo ha adquirido cierta coherencia en formas socio-naturales como el capitalismo, el Estado, el individuo, la agricultura industrial, etcétera.

Esto ni significa que la «modernidad» sea una e inmutable; al contrario, está cambiando permanentemente debido a su propio dinamismo y a las críticas y presiones tanto internas como externas. En este trabajo, el término «modernidad» hace referencia al tipo de euromodernidad dominante, basada en las separaciones antes mencionadas. Hay otras formas de modernidad, y tal vez hasta modernidades que no estén tan indeleblemente influidas por sus relaciones con la euromodernidad (Grossberg, 2008). La ontología dualista contrasta con otras construcciones culturales, especialmente aquellas que enfatizan la continuidad entre lo natural, los seres humanos y lo sobrenatural; la imbricación de la economía en la vida social y el carácter restringido del mercado; y una visión del mundo profundamente relacional que condiciona las nociones de identidad personal, comunidad, economía y política. Al universalizarse a sí mismas, tratando a los demás grupos como diferentes e inferiores a través de relaciones de conocimiento-poder (colonialidad), las formas dominantes de euromodernidad han negado la diferencia ontológica de esos otros. Volveremos sobre este debate en la parte final de este trabajo, cuando analicemos el concepto de relacionalidad. Por ahora, quiero subrayar la coexistencia de dos proyectos, «el mundo como universo» versus «el mundo como pluriverso»; en este último proyecto, sus fuentes pueden localizarse en variados espacios de la vida intelectual, social y biológica, mientras que el primero continúa caracterizando el diseño cultural de lo que llamamos «globalización».⁶

6. Es esta una afirmación muy incompleta sobre un debate complejo que abarca al menos cuatro posturas; a) la modernidad como un proceso universal de

Uno de los procesos destacados de las últimas décadas, tanto en América Latina como en el resto del mundo, es la vigorosa incorporación de los pueblos indígenas a la escena política. El alzamiento zapatista y la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia en 2006 han contribuido enormemente al reconocimiento de este hecho en el ámbito internacional. Aun en países como Colombia, que tienen un porcentaje pequeño de población indígena, han pasado a tener un papel prominente en los movimientos de resistencia, especialmente contra un acuerdo de libre comercio con EE UU. En las pasadas dos décadas, también han aparecido considerables movimientos de afrodescendientes en Colombia, Brasil y Ecuador. El resurgimiento de lo indígena y lo negro resalta el carácter histórico de la euromodernidad, es decir, el hecho de que la «modernidad» es un modelo cultural entre muchos. Los debates críticos acerca de la modernidad han dejado de ser territorio exclusivo de los intelectuales blancos o mestizos, para convertirse en cuestión de debate entre intelectuales y movimientos indígenas y negros en diversos países.

Los pueblos y movimientos indígenas «han sido capaces de constituir un heterogéneo y multiforme polo de resistencia y de confrontación social y política que sitúa al *movimiento indígena* como sujeto central en lo concerniente a la posibilidad de una transformación social» (Gutiérrez y Ezcázaga, 2006: 16). Tal afirmación ha sido confirmada por la creación de los *caracoles* o *Juntas de Buen Gobierno* en Chiapas, los acontecimientos en torno a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, los movimientos autónomos en Oaxaca (Esteva, 2006), los reiterados alzamientos en Ecuador y Bolivia, la activación de pequeños pero perceptibles movimientos en Guatemala, Perú, Chile, Argentina y Colombia,

origen europeo (discursos intra euro/americanos); *b*) las modernidades alternativas (variaciones específicamente locales de la misma modernidad universal); *c*) las modernidades múltiples, es decir, la modernidad como multiplicidad sin un origen único o una cuna cultural (Grossberg, 2008); *d*) la modernidad/colonialidad, que define al inextricable entramado de la modernidad con la clasificación colonial de los pueblos en jerarquías, y la posibilidad de «alternativas a la modernidad» o transmodernidad (por ejemplo, Mignolo y Escobar (eds.) (2009). Para una reciente actualización del debate, especialmente entre Grossberg y Blaser, véase Blaser (2009).

y las numerosas cumbres y encuentros de representantes de *pueblos originarios*, en los que esta «ofensiva política» y un «nuevo proyecto de civilización» (Ramírez, 2006a) son ampliamente debatidos. Los elementos clave de esta ofensiva están relacionados con la defensa del territorio como emplazamiento de la producción y lugar de la cultura; el derecho a una cuota de autodeterminación respecto al control de los recursos naturales y del «desarrollo»; y la relación con el Estado y con la nación, principalmente articulada sobre la noción de plurinacionalidad.

Ninguno de estos aspectos está libre de contradicciones. La etiqueta *pueblos originarios*, por ejemplo, podría situar a estas sociedades fuera del tiempo y de la historia, mientras que el enfoque territorial tendería a constreñir a los grupos indígenas en espacios geoculturales (Rivera Cusicanqui, 2008). El vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera (2007b) previene sobre las lecturas esencialistas de los mundos indígenas, a las que percibe como híbridos de prácticas modernas y no modernas, más que como portadoras de no modernidades.

Parte II. Argumento: ¿Modernizaciones alternativas o proyectos decoloniales?

Mi razonamiento es el siguiente: las actuales transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales sugieren la existencia de dos proyectos potencialmente complementarios, pero también contradictorios: *a) modernizaciones alternativas* basadas en un modelo de desarrollo anti-neoliberal y tendientes a una economía poscapitalista y a una forma alternativa de modernidad (*una modernidad satisfactoria*, en palabras de García Linera). Este proyecto tiene su origen en el fin de la hegemonía del proyecto neoliberal, pero no se compromete significativamente con el segundo aspecto de la coyuntura, es decir, la crisis de la euromodernidad; *b) proyectos descoloniales* basados en un conjunto diferente de prácticas (por ejemplo, comunales, indígenas, híbridas y, principalmente, pluriverbales e interculturales), tendientes a una sociedad posliberal (una alternativa a la euromodernidad). Este segundo proyecto surge del segundo aspecto de la coyuntura y pretende transformar al neoliberalismo y al desarrollo. Permitidme establecer dos salvedades.

Primero, considero que ambas opciones de algún modo se están dando a nivel tanto de los estados como de los movimientos sociales; mientras que a nivel del Estado predomina la orientación hacia la modernización alternativa, la segunda opción no está del todo ausente. En cambio, mientras la segunda opción estaría representada por algunos movimientos, diversas formas del pensamiento y de las movilizaciones de izquierdas continúan siendo rigurosamente modernizadoras. De ahí la importancia de analizar estas opciones a nivel de *a) el Estado; b) los movimientos sociales; c) los nexos entre sus interacciones*. Teóricamente hablando, mi interrogante es: ¿es posible pensar y llegar más allá del capital como expresión dominante de la economía, de la euromodernidad como construcción cultural dominante de la vida socio-natural, y del Estado como expresión central de la institucionalización de lo social? Si esta hipótesis es válida, podríamos hablar de tres escenarios: poscapitalista, posliberal y pos-estatista. Tal cosa requeriría una radical transformación del monopolio de la economía, del poder y del conocimiento, que hasta hace muy poco ha caracterizado a las sociedades modernas/ coloniales. Un criterio básico para responder a estas preguntas y determinar el carácter de los cambios es saber *hasta qué punto están siendo cuestionadas las premisas básicas del modelo de desarrollo*.

Segundo, entiendo el *pos* que antepongo a capitalista, liberal y estatista de un modo muy específico. Se ha dicho sobre la noción de posdesarrollo (Escobar, 1995) que señalaba hacia un futuro prístino en el que el desarrollo ya no existiría. Nada de eso pretendía tal noción, que intuía la posibilidad de *vislumbrar una era en la que el desarrollo dejase de ser el principio central organizador de la vida social* y que, más aún, vislumbraba que tal desplazamiento ya estaba aconteciendo en el presente. Otro tanto con el posliberalismo, como un espacio/tiempo en el que la vida social no estuviese completamente determinada por los constructos de la economía, lo individual, la racionalidad instrumental, la propiedad privada y demás factores que caracterizan al liberalismo y a la modernidad. No es una situación a la que se haya de llegar en el futuro, sino algo que está en permanente construcción. De manera semejante, «poscapitalismo» implica considerar a la economía como constituida por diversas prácticas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas; supone un

estado de cosas en el que el capitalismo ya no es la fuerza económica hegemónica, en que el dominio de «la economía» no está completa y «naturalmente» en manos del capitalismo, sino de un conjunto de economías: solidaria, cooperativa, social, comunal y hasta criminal, que no pueden ser reducidas al capitalismo (Gibson Graham, 2006). En otras palabras, el prefijo *pos* indica la noción de que *la economía no es esencialmente ni naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es, como habíamos creído, el único modo de establecer el poder social*.

Sucintamente, el *pos* implica que el capitalismo pierde su centralidad en la definición de la economía, el liberalismo en la definición de sociedad y de lo político y la expresiones estatales de poder en la definición de la matriz de las organizaciones sociales. Esto no quiere decir que el capitalismo, el liberalismo y las formas estatales dejen de existir; significa que su centralidad discursiva y social ha sido parcialmente desplazada, permitiendo así ampliar la gama de experiencias sociales existentes que son consideradas alternativas válidas y creíbles a lo que hoy predomina (Santos, 2007). En conjunto, el posliberalismo, el poscapitalismo y las formas pos-estadistas indican alternativas a las formas dominantes de la modernidad eurocentrada; algo que podría definirse como alternativas a la modernidad, o transmodernidad (Dussel, 2000). Que dicha noción no es sólo una presunción de los investigadores, sino que puede deducirse de los discursos y las prácticas de algunos movimientos sociales y de intelectuales próximos a tales movimientos, será lo que demostraremos en lo que resta de este artículo.

El argumento sobre la posibilidad de órdenes sociales posliberales, poscapitalistas y pos-estadistas es hasta ahora más un argumento sobre su potencialidad (en el campo de lo virtual) que sobre «cómo son las cosas en realidad». En este sentido, seguirá siendo una hipótesis de trabajo a perfeccionar y una declaración de posibilidad, y como tal es planteada en este trabajo, con ánimo de discusión. Pero también debo enfatizar que esto no le resta realidad a las tendencias que describiré. Los movimientos sociales actuales no sólo organizan «protestas», sino que articulan una potencialidad de cómo podrían ser la política y el mundo en otro contexto. Es en estos espacios donde no sólo se incuban, sino que se experimentan

y analizan nuevos imaginarios e ideas acerca de cómo re-ensamblar lo socio-natural.⁷

Parte III. Ecuador: entre el neodesarrollismo y el posdesarrollo

Ecuador ejemplifica las tensiones entre modernizaciones alternativas e ir más allá de la modernidad, que en esta sección analizaré como una tensión entre neodesarrollismo y posdesarrollo. Con el término neodesarrollismo hago referencia a formas de comprensión y prácticas de desarrollo que no cuestionan las premisas fundamentales del discurso desarrollista de las últimas cinco décadas, aun cuando se introduzcan cambios importantes (Escobar, 1995, 2009). Por posdesarrollo, me refiero a la apertura de un espacio social donde puedan refutarse tales premisas, como lo están haciendo ciertos movimientos sociales.

Rafael Correa fue elegido presidente en noviembre de 2006 con el apoyo de un amplio movimiento político, Alianza País. La llegada de Correa al poder estuvo precedida por una ola de revueltas indígenas iniciada en 1990. En septiembre de 2008, una nueva Constitución fue ratificada mediante referéndum popular. Según declarase Alberto Acosta, presidente de la Asamblea Constituyente, la nueva Constitución tiene «un objetivo fundamental: la repolitización de la sociedad ecuatoriana, reflejada en una creciente toma de conciencia por parte de la mayoría sobre la necesidad y, sobre todo, la posibilidad de un cambio». La nueva Constitución establece que la finalidad del desarrollo es el *sumak kawsay*, o *buen vivir*. Esto implica una «ruptura conceptual» con las interpretaciones del desarrollo de las últimas seis décadas. El *buen vivir* «representa una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo» (Acosta, 2009: 6). Para Catherine Walsh, «la visión integral y la condición básica del *buen vivir* ha estado en la base de las cosmovisiones, las filosofías de vida y las prácticas de los pueblos

7. El razonamiento sobre la política de lo virtual en relación a los movimientos proviene de Deleuze y Guattari; véanse Escobar y Osterweil (2009); Osterweil (2009).

de *Abya Yala* y de los descendientes de la diáspora africana durante siglos; ahora son recuperadas como guías para la refundación de los estados y las sociedades boliviana y ecuatoriana» (2009a: 5). Para el ecologista uruguayo Eduardo Gudynas (2009a, 2009b), los derechos a la naturaleza, o la *Pachamama*, reconocidos en la nueva Constitución ecuatoriana representan un «giro biocéntrico» sin precedentes, en consonancia tanto con las cosmovisiones de los grupos étnicos como con los principios de la ecología. El mandato constitucional para repensar el país como una sociedad plurinacional e intercultural es también admirable. Todos estos autores, sin embargo, señalan los tremendos obstáculos para trasladar tales principios a políticas y prácticas concretas. Más aún, queda claro que muchas de las políticas puestas en práctica por los gobiernos progresistas están reñidas con los principios del *buen vivir*. El *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*, subtítulo *Planificación para la Revolución Ciudadana*, nos permite ilustrar las tensiones entre neodesarrollismo y posdesarrollo.

El Plan establece doce metas de desarrollo humano vinculadas con: *a*) democracia y participación; *b*) un modelo económico alternativo y políticas sociales inclusivas; *c*) una genuina integración social, política y económica latinoamericana. El concepto de desarrollo humano incluye el desarrollo endógeno, la diversidad cultural, el *buen vivir*, y la sustentabilidad ecológica. El Plan define al desarrollo de la siguiente manera:

Por desarrollo entendemos la búsqueda del bienestar colectivo (buen vivir) para todos, en paz y armonía con la naturaleza, y la ilimitada supervivencia de las *culturas humanas*. El buen vivir presupone que las verdaderas libertades, oportunidades, habilidades y potencialidades que los *individuos* poseen puedan ampliarse de tal modo que les permitan alcanzar simultáneamente aquellas metas consideradas como deseables por cada individuo —visto simultáneamente *como un ser humano particular y como universal*— y por la sociedad, los territorios, y las diversas identidades culturales. (SENPLADES s. f., p. 59; énfasis añadido)

Es esta una definición interesante; no obstante, el lector atento percibirá los conceptos ortodoxos sobre desarrollo que se han colado

en la definición (y que yo he destacado en letra cursiva tanto en esta como en otras citas de esta sección). Primero, aun cuando el Plan establece la necesidad de una definición amplia de desarrollo que «no adhiera sólo a la meta del crecimiento económico» (p. 59), la necesidad de crecimiento impregna la mayoría de aspectos del Plan; la premisa del crecimiento es cuestionada como un fin, pero no como un medio. Hasta cierto punto, el Plan afirma la posibilidad de subordinar el crecimiento a otras metas, aunque las contradicciones son patentemente claras. Por ejemplo, el Plan menciona «*áreas estratégicas* para potenciar el crecimiento económico que pueda favorecer el desarrollo humano (energía, hidrocarburos, telecomunicaciones, minería, ciencia y tecnología, agua, y desarrollo rural)» mercedoras de «especial atención por parte del Estado» (p. 73). Esta noción de áreas estratégicas es problemática, pues parecen exentas de los criterios culturales y ecológicos que subyacen al concepto de *sumak kawsay*; las recientes políticas gubernamentales sobre minería se basan en este principio.⁸ Habría que considerar si no hay «áreas estratégicas» que sean esenciales para el *sumak kawsay* y que también deberían ser fortalecidas. Hay una asimetría en el Plan, entre aquellos elementos que contribuyen al crecimiento económico y aquellos que podrían favorecer estrategias viables para el buen vivir. Esta asimetría nos remite a una visión economicista y tecnocrática del desarrollo.⁹

En resumen, el Plan de Desarrollo 2007-2010 y la Constitución de 2008 abren la posibilidad de «cuestionar el significado histórico del desarrollo», como señala Acosta (2009: 12). La noción de desarrollo como *buen vivir*, a) cuestiona el imperante «maldesarrollo» (Tortosa, 2009; Ospina Peralta, 2008), resaltando la inconveniencia de un modelo basado en el crecimiento y el progreso material como principios rectores; b) refuta la idea de desarrollo como un fin, enfatizando que el desarrollo es un proceso de cambio cualitativo;

8. Según Alberto Acosta, aunque la ley de Correa sobre minería representa un avance significativo respecto a las leyes anteriores, viola algunos aspectos de la Constitución. Las políticas agrarias de Correa favorecen al gran agronegocio y el uso de agroquímicos. En ambas áreas, las mejoras se ven perjudicadas por una falta de coherencia entre las políticas reales y los principios socialistas (entrevista en Quito, 18 de agosto de 2009).

9. Para más detalles sobre este aspecto del Plan véase Escobar (2009).

c) permite, en principio, estrategias que van más allá de la exportación de productos primarios, oponiéndose a la «reprimarización» de la economía, hoy tan en boga en todo el continente; d) aborda la cuestión de la sustentabilidad del modelo; e) ha hecho posible el debate sobre otros conocimientos y prácticas culturales (por ejemplo, indígenas y afroamericanas) en el ámbito nacional.

Otros aspectos innovadores de los planes y la constitución serían: a) al percibir a la naturaleza como parte constitutiva de la vida social, las nuevas constituciones hacen posible un cambio conceptual a favor del biopluralismo, dentro del cual la economía podría verse como algo integrado en sistemas sociales y naturales mayores, siguiendo los principios de la economía ecológica. Esto hace posible una nueva ética del desarrollo, una que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana y la justicia social (Acosta, 2009); b) el desarrollo como buen vivir busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura de forma novedosa, reivindicando economías mixtas y solidarias (véase p. 47 del Plan); c) introduce temas de justicia social e intergeneracional como principios de desarrollo; d) reconoce las diferencias culturales y de género, destacando a la interculturalidad como uno de los principios rectores (Walsh, 2009b); e) favorece nuevos criterios, como la soberanía alimentaria, el control de los recursos naturales o el acceso al agua como un derecho humano.¹⁰

Todos estos son cambios positivos. Pero, ¿constituyen una «ruptura conceptual» suficientemente amplia como para permitir los cambios radicales que la Constitución vaticina? Para responder a esta pregunta, es necesario señalar algunos problemas persistentes: a) continúa habiendo una serie de conceptos contradictorios, incluso en torno al papel del crecimiento, anteriormente mencionados; b) hay una ausencia de claridad respecto al tipo de procesos necesarios para poner en práctica el Plan debido a dichas contradicciones; c) se mantiene una visión general macrodesarrollista, que va en contra de la sustentabilidad ecológica; y d) persiste una fuerte orientación

10. Para una introducción y el análisis de las nociones de *buen vivir*, derechos de la naturaleza y plurinacionalidad, véanse los útiles volúmenes breves de Acosta y Martínez (eds.) (2009a, 2009b, 2009c); Gudynas (2009a y b).

individualista, que se contradice con el potencial colectivista y relacional subyacente a la noción de *buen vivir*; tal problema es inherente a una interpretación del «desarrollo humano» basado en las «aptitudes».

Son muy importantes las críticas que la CONAIE, la principal red de organizaciones indígenas del país, ha hecho a muchos de los aspectos del gobierno de Correa. Para la CONAIE, la visión modernista del desarrollo es contraria a la interculturalidad. Y pese a que el Plan incorpora el concepto de un Estado plurinacional, según las organizaciones indígenas el gobierno no ha adoptado sus propuestas, basadas en «la existencia de una diversidad de nacionalidades y pueblos, que constituyen diferentes entidades históricas, económicas, políticas y culturales». El planteamiento de la CONAIE a la Asamblea Constituyente era una *propuesta de vida* que implicaba una crítica de las políticas neoliberales; reforma agraria integral; reparaciones sociales, culturales, ecológicas y económicas por los daños ocasionados por las industrias petrolera, maderera y minera; el cese de las concesiones a las empresas extranjeras; y el autogobierno de cada grupo étnico dentro del Estado y una sociedad intercultural dentro de la cual los diversos grupos pudiesen coexistir en paz y respeto mutuo. Muchas de estas demandas fueron ignoradas en la Constitución de 2008. En general, muchas organizaciones indígenas ven al gobierno de Correa como defensor de una modernización alternativa basada en el conocimiento académico y, más allá de sus posturas anti-neoliberales, con una participación insuficiente de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y los trabajadores.

La interculturalidad es un concepto clave originalmente desarrollado por la CONAIE y que, con el transcurso de los años, fue siendo perfeccionado por las organizaciones de indígenas y afrodescendientes. Se refiere al diálogo y la coexistencia entre diversos grupos culturales en condiciones de igualdad (Walsh, 2009b: 41) y pretende quebrar con la centenaria imposición de una visión cultural única. Sobre todo, representa «un proceso dinámico y un proyecto de creación y construcción fundados en las acciones de la gente, que reconoce y enfrenta los legados coloniales aún vigentes y que invita a un diálogo entre lógicas, racionalidades, saberes, mundos y maneras de ser que tienen derecho a ser diferentes» (Walsh, 2009b: 59). Sin duda, la viabilidad de esta noción exige cambios profundos

en las estructuras sociales en las que se sustenta el Estado monocultural, monoepistémico y uninacional; como proyecto político, es más probable que logre afianzarse si se lo impulsa desde la base y no desde arriba.

El Estado, no obstante, ha adherido considerablemente a esta visión, al hablar simultáneamente de *revolución intercultural* y de *revolución ciudadana*. Hallamos claramente definida esta meta tanto en el Plan de Desarrollo 2007-2010 como en la Constitución de 2008. El Plan señala que la interculturalidad inaugura una «nueva agenda política» y que debe influir «sobre la visión a largo plazo del desarrollo». Para Walsh, pese a tales avances, «la importancia e implicaciones de la interculturalidad en el proceso de cambios continúan siendo terreno resbaladizo», especialmente en relación a los cambios estructurales necesarios para crear las condiciones en que las diferencias se tornen visibles (2009b: 151). La articulación entre plurinacionalidad e interculturalidad —que tenga en cuenta aspectos esenciales como la definición de nación, territorialidad, educación, derechos y la ley— sigue siendo algo difícil de alcanzar. Para avanzar más decididamente hacia la interculturalidad con el fin de derribar las estructuras culturales, políticas y epistémicas del colonialismo, concluye Walsh, sería necesario un giro descolonizador. Volveremos sobre esta noción al final de la última sección de este artículo.

Cabe señalar que, aunque se han establecido elementos importantes para una estructura estatal alternativa, es necesario resaltar la voluntad política que requiere el diseño de políticas sociales, culturales y ecológicas *efectivas* en términos de *buen vivir*, interculturalidad y derechos de la naturaleza. Como Gudynas, Guevara y Roque (2008) han señalado en su provisional pero muy bien documentada evaluación de las políticas sociales de los regímenes progresistas en América del Sur, en todos los casos, hay una brecha considerable y una falta de coherencia entre las declaraciones y la práctica real. Dicha brecha no es accidental; al contrario, confirma el hecho de que todos los regímenes progresistas siguen atrapados en los conceptos desarrollistas. Esta sería una conclusión injusta en lo que respecta a las constituciones, dado que las nuevas constituciones han surgido de profundas negociaciones, abiertas a interpretaciones diversas y a continuados procesos políticos en el desarrollo de su redacción.

Como señala Coraggio, «pretender un discurso coherente de las constituciones es exigir de ellas mucho más de lo que permiten los procesos políticos y el carácter transitorio de la etapa de redacción, incluyendo la imposibilidad de anticipar un discurso práctico para una época que aún no es la nuestra.» (comunicación personal, 19 de julio de 2009).

Para resumir el caso de Ecuador: a pesar de que en los nuevos discursos el «desarrollo» ha perdido cierta centralidad, abriendo espacios para los aspectos vinculados con la cultura, la naturaleza y lo no económico, el modelo propuesto continúa siendo, en muchos sentidos, modernizador y regido por expertos. Aunque bosqueja una era de posdesarrollo, no avanza hacia ella de forma decidida; al final del presente trabajo analizaremos qué otras condiciones deberían cumplirse para que tal fuese el caso.¹¹

Parte IV. Bolivia: ¿Un proyecto posliberal y descolonizador?

«Lo que existe en El Alto es *una escuela de pensamiento comunal*». Estas palabras del sociólogo aymara Félix Patzi Paco, pronunciadas en una conferencia en Chapel Hill el 17 de noviembre de 2005 —tan sólo un mes antes de que Evo Morales fuese elegido presidente de Bolivia con el 53,7% de los votos— resumen la principal apuesta del actual proceso boliviano: las propias formas de pensar y de ser. El Alto, una ciudad principalmente aymara cercana a La Paz, que en tan sólo tres décadas alcanzó una población de casi un millón de habitantes, la mayoría de ellos campesinos emigrados por causa de las reformas neoliberales de la década de 1980, se había convertido

11. Una propuesta prometedora es la de mantener cerca de 920 millones de barriles de crudo en el subsuelo, en el Parque Nacional Yasuní, habitado por pueblos indígenas y con una rica biodiversidad, como una medida para contribuir a paliar el cambio climático. La propuesta «pretende transformar antiguas concepciones de la economía y del concepto de valor... Se trataría de inaugurar una nueva lógica económica para el siglo XXI, donde la generación de valor, no sólo de mercancías, sea compensada» (presidente Correa, en un discurso pronunciado en Nueva York en septiembre de 2007). Para mayor información sobre las propuestas para Yasuní, véanse <http://www.sosyasuni.org/en/>; www.amazoniaporlavida.org; oilwatch.org; Martínez Alier (2007); Acosta, Gudynas, Martínez y Vogel (2009).

según Patzi en una escuela de otra manera de pensar, de un pensamiento comunal. Los conflictos que han acompañado al gobierno de Morales desde su inicio reflejan cuestiones fundamentales sobre la visión del mundo; tales conflictos representan las controversias en torno al proceso simultáneo de emancipación y de descolonización, opina Cristina Rojas (2009). Demuestran la existencia de «una crisis de paradigma, un agotamiento de la ideología hegemónica» como resultado de la «rebelión contra la estructura racial de la sociedad boliviana» (Patzi Paco, 2007: 308).

En esta sección plantearemos el interrogante de hasta dónde es posible trascender el espectro político de «derecha-izquierda» y así considerar la posibilidad de un tercer espacio político, el de lo descolonial; interrogante este que hoy puede plantearse en Bolivia de manera más convincente que en cualquier otro país de las Américas. Esta interpretación visualiza la posibilidad de una sociedad posliberal. De hecho, la política descolonial y el posliberalismo surgen como dos aspectos del proceso mediante el cual ciertos grupos de ese país están imaginando, y quizás construyendo, «mundos y conocimientos de otra manera». Como en el caso de Ecuador, el proceso en Bolivia se desarrolla contra el fondo de la doble crisis del neoliberalismo —en su especialmente virulenta aplicación en Bolivia desde mediados de los años ochenta— y de la modernidad. La dominación étnica y de clase por parte de la minoría no indígena ha sido de las más duras del continente, razón que explica la amplitud y profundidad de los levantamientos indígenas que se han sucedido desde la década de 1970.

La Constitución de 2009 declara que Bolivia es «un Estado unitario, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático y socialmente descentralizado, con autonomías territoriales» que se basa en «el pluralismo político, económico, judicial, cultural y lingüístico». Esta definición evidencia la complejidad de la refundación del Estado-nación, más aún cuando en su Preámbulo declara que *dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y liberal*. Parte de lo novedoso del documento, y tal vez la causa principal de tensión, es que la Constitución busca armonizar las formas liberales y comunitarias de gobierno a todos los niveles. El lado liberal es concebido en términos de igualdad y redistribución, como lo explicase el vicepresidente del país, al afirmar que uno de los fines del

movimiento MAS era «la doble conquista de la igualdad»: derechos políticos para la población indígena e igualdad económica mediante la redistribución de la riqueza nacional (García Linera, 2007a). La Constitución sitúa a las formas de política comunal en el mismo nivel que la democracia representativa, y considera a la educación como democrática, pero también participativa, descolonizadora y comunal (artículo 78, citado en Rojas, 2009: 12).¹²

De manera semejante al caso de Ecuador, la Constitución boliviana establece que la meta social es el *suma qamaña* (*vivir bien* o *vivir bien en armonía*), un concepto profundamente arraigado en las ontologías o cosmovisiones indígenas.¹³ La Constitución prevé un tipo alternativo de desarrollo y una economía mixta que permitan modelos públicos, colectivos, individuales, comunales, asociativos y cooperativos. Está de más decir que las tensiones que esta concepción genera son numerosas, por ejemplo entre las autonomías indígenas dentro del contexto de un Estado plurinacional y las formas de autonomía departamental defendidas por los grupos de negocios privados; entre democracia directa y

12. La elección de los miembros de la Asamblea Constituyente (AC) tuvo lugar el 2 de julio de 2006; la AC incluyó representantes de 14 fuerzas políticas: 137 del partido de Morales, el Movimiento al Socialismo-MAS (de un total de 225) y 60 de PODEMOS, el principal grupo de la oposición. Hubo 21 comisiones sobre temas tales como la visión del país, nacionalidades, derechos, organización estatal, autonomías regionales, desarrollo social integral, hidrocarburos, coca, y desarrollo amazónico. La Asamblea Constituyente se reunió en Sucre, presidida por Silvia Lazarte, quechua y defensora de los derechos de la mujer; redactó el borrador de la nueva constitución, compuesto por 411 artículos, aprobada por los dos tercios requeridos de los votos el 9 de diciembre de 2007, provocando disturbios en Sucre y otros departamentos orientales y meridionales de la «Media Luna» (Beni, Pando, Santa Cruz y Tarija), liderados por sectores de la derecha, el agronegocio regional y la élite terrateniente, que proclamaron la autonomía y amenazaron con la secesión. Morales declaró ilegal tal movimiento. Mientras que la Embajada estadounidense continuaba con sus hostilidades, el gobierno de Morales recibió el apoyo de la Unión de Repúblicas Sudamericanas. Para un análisis de las diversas propuestas para la Constitución desde la perspectiva de la tensión entre las concepciones «departamentales» e indígenas de la autonomía, véase Chávez (2008a).

13. Véase Medina (ed.) (2001) para un intento temprano de establecer un diálogo entre las visiones occidentales dualistas del desarrollo y la interpretación holística del *suma qamaña*; véase también Yampara (2001) para una elaboración rigurosa de este concepto en el contexto de una comunidad aymara en particular.

democracia representativa; la radical redistribución de la tierra de acuerdo a los derechos de sus propietarios indígenas originales versus los regímenes de propiedad mixta que permiten tanto la propiedad comunal como la privada, pero sin ningún límite para esta última; la administración de los recursos naturales por parte del Estado según criterios de desarrollo integral versus un modelo de economía mixta en el que los recursos son manejados por el mercado. Por debajo de la oposición a Morales y la exigencia de mayor autonomía para los departamentos de la *Media Luna* se esconde el control de los recursos naturales, especialmente la tierra y los hidrocarburos. En Bolivia, el 0,2% de la población controla el 48% de la tierra; la «autonomía» exigida por las élites regionales —lo que Chávez (2008b: 8) muy acertadamente define como *el bloque sensorial* y que también es conocida como la *oligarquía cambia*— no es otra cosa que el rechazo a la reforma agraria. Los beneficios de los hidrocarburos están desigualmente distribuidos, con las provincias de la Media Luna acaparando buena parte de ellos. Esta encarnizada resistencia de las élites ha hecho que algunos intelectuales aymaras afirmen que «Bolivia sufre de élites enfermas», no sólo por su rapacidad en el control de los recursos, sino también por su imposición de un modelo de civilización opuesto al de los pueblos indígenas (Mamani, 2007).¹⁴

Este conflicto entre la visión liberal del mundo y la de los indígenas ha estado en el origen de las luchas indígenas al menos desde la rebelión de Tupac Amaru y Tupac Katari en 1780-1781. Como ya señalase Rivera Cusicanqui (1990) en sus trabajos pioneros, los modos de vida liberales y comunales han ido de la mano a lo largo de buena parte de la historia de Bolivia, entretnejidos «en una cadena de relaciones de dominación colonial» (1990: 20). En ocasiones, los grupos indígenas han sido capaces de combinar hábilmente formas liberales de democracia representativa (por ejemplo, en los sindica-

14. Al hablar de «élites enfermas», Mamani refuta las representaciones dominantes de la mayoría indígena como «enferma». Sobre la autonomía proclamada por la provincia de Santa Cruz y la reorganización de la *oligarquía cambia*, véase Patzi Paco (2007: 299-319); véase también Stefanoni (2007). La economía política del control de los recursos que hay detrás de la oposición de la derecha está muy bien documentada en Weisbrott y Sandoval (2008b).

tos) con las formas de democracia directa de los *ayllus*.¹⁵ Aun con posterioridad a la Revolución de 1952, el «espíritu liberal» logró penetrar en el concepto de reforma agraria, socavando la organización social y territorial del ayllu (1990: 24). En general, las formas políticas (por ejemplo, los sindicatos) han funcionado contra la lógica de los ayllus, «bloqueando así su expresión autónoma» (1990: 32); por ende, el proceso de construcción del Estado-nación se ha basado en la negación de la alteridad andina. Como señalan Rojas, «esta es la paradoja liberal: los mecanismos de integración —el mercado, la escuela, el sindicato— son nuevas fuentes de exclusión» (2009: 7). Todo esto requiere una «descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre las que se ha construido nuestra coexistencia social» (Rivera Cusicanqui, 1990: 51).

Rivera Cusicanqui identifica tres grandes ciclos históricos u horizontes que se solapan y articulan de manera específica en determinadas regiones y momentos históricos. El primero, el ciclo *colonial*, se extiende desde 1532 hasta el presente; el segundo, el ciclo *liberal*, se inicia con las reformas liberales de fines del siglo XIX (la abolición del ayllu y el surgimiento de la ciudadanía); el tercero, o ciclo *populista*, comienza con la Revolución Nacional de 1952 y llega hasta el presente. ¿Sería posible afirmar que la elección de Evo Morales da comienzo a un cuarto ciclo, el *posliberal*, según el marco de referencia establecido por Cusicanqui? Tal cosa no implicaría que los horizontes anteriores hubiesen desaparecido, sino que habrían sido parcialmente desplazados y tal vez rearticulados considerablemente. Sin duda fue la razón por la que en 2000 las tensiones entre la lógica liberal y la comunal alcanzaron tan alta intensidad. ¿Debería interpretarse esto como el agotamiento del conflicto en sus formas históricas conocidas, y tal vez el del propio

15. El ayllu «es la célula básica de la organización social andina desde épocas prehispánicas; constituye una organización segmentaria, compleja, territorial y de parentesco. A partir del siglo XIX, los términos 'ayllu' y 'comunidad' se tornaron sinónimos, debido en gran medida al proceso de fragmentación experimentado por la sociedad andina desde la época colonial» (Rivera Cusicanqui, 1990: 13). Para una detallada presentación de las dimensiones territoriales, organizativas y culturales de un ayllu específico como modelo cultural, véase el excelente trabajo de Yampara (2001).

modelo liberal? El resto de esta sección estará dedicado a analizar esta hipótesis.

Históricamente, una tradición «nacional-popular» de resistencia, como se la ha denominado¹⁶ culminó en la conocida revolución de 1952, en la que la clase trabajadora, los campesinos y algunos sectores de la clase media derrocaron al orden oligárquico en el poder desde la independencia nacional en 1825. El poderío de esta tradición de organización popular de abajo hacia arriba fue tan manifiesto que se ha dicho que «en ningún otro país de América Latina las clases populares habían logrado tanto por propia iniciativa» (Hylton y Thompson, 2007: 8). En la década de 1970, la conciencia de clase popular y campesina comenzó a converger con la conciencia étnica a medida que resurgía el *katarismo* y gracias a influyentes intelectuales indígenas como Fausto Reinaga. La parcial transformación desde una orientación nacional-popular hacia una de carácter indígena-popular —«el cauteloso acercamiento entre la mina y el campo» (Rivera Cusicanqui, 1990: 28)— estaba ya vigente en las movilizaciones contra las drásticas reformas neoliberales de 1984-1985 impuestas por Siles Suazo (vergonzosamente asesorado por Jeffrey Sachs, del Instituto Harvard para el Desarrollo Internacional), el movimiento cocalero de la década de 1990 y, con gran intensidad, en los alzamientos populares de 2000-2005, en los que el discurso aymara alcanzó enorme prominencia. Qué surgirá de esta oleada de movilizaciones plurales es algo que no está claro. Como mínimo, algunos argumentan que el gobierno del MAS está favoreciendo un nuevo ordenamiento estatal —autónomo y plurinacional— y, probablemente, una sociedad más abierta, justa y participativa— en síntesis, un nuevo concepto y una nueva práctica de la democracia y de la nación (PNUD, 2007).¹⁷

16. Véase Hylton y Thompson (2007: 7), en la línea del teórico político boliviano René Zavaleta Mercado.

17. Para antecedentes sobre el período neoliberal y el significado de las luchas populares e indígenas, además de Hylton y Thompson (2007), véanse Postero (2007), Crabtree y Whitehead (eds.) (2008), Powers (2006), Arbona (2007), Medeiros (2005), y el resto de fuentes en castellano citadas en esta sección. Las siguientes páginas web contienen útiles perspectivas bolivianas sobre los acontecimientos actuales: Presidencia de Bolivia: <http://www.presidencia.gob.bo/>; Portal del gobierno de Bolivia: <http://www.bolivia.gov.bo/>; Capítulo Boliviano

El vicepresidente y sociólogo Álvaro García Linera es quien mejor ha articulado una perspectiva de izquierdas. Para él, la meta del gobierno del MAS es obtener un alto grado de control de la producción de riqueza y de la distribución de la plusvalía (con una meta preestablecida de controlar el 30% del PIB, que nunca sobrepasó el 7% con los anteriores gobiernos). Este control de la economía podría ser la base sobre la cual articular las «tres modernizaciones»: la modernización del sector industrial; la modernización de la microempresa artesanal urbana; y la modernización del sector comunal rural. García Linera reconoce que sin duda hay una lógica que proviene de los mundos indígenas, y que dicha lógica no está separada ni es antagónica con la lógica occidental. Esta es una visión nueva en la izquierda; sin embargo, considera que ciertas posiciones que se atribuyen a la diferencia indígena pecan de romantizar y esencializar la imagen de lo indígena; «en lo profundo», afirma, «todos quieren ser modernos» (2007b: 152). De allí el énfasis en la igualdad como opuesta a la diferencia, que está bien expresada en su conceptualización de un «capitalismo andino-amazónico», que articule formas capitalistas y no capitalistas y que, mediante la acción virtuosa del Estado, pueda generar la plusvalía necesaria para sustentar una transición hacia un orden poscapitalista (2007b: 158-159).

Esta visión centrada en el Estado, dialéctica y teleológica de la transformación social posee una serie de elementos renovadores, aunque continúa dentro de los confines de la establecida perspectiva eurocéntrica y modernizadora de la izquierda.¹⁸ Tiende a reactualizar los imaginarios desarrollistas (Stefanoni, 2007). El resto de esta sección estará dedicada a presentar y analizar una interpretación completamente diferente, que busca romper con el marco de referencia de la modernización y del Estado que comparten tanto los liberales

de Derechos Humanos: capbol@derechoshumanosbolivia.org; Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia, UPIEB: <http://www.upieb.edu.bo>; Periódico PUKARA. Cultura, Sociedad y Política de los Pueblos Originarios: <http://www.periodicopukara.com/>; Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, PIEB y Revista TINKAZOS: <http://pieb.com.bo/>.

18. Esta breve presentación de la postura de García Linera es extremadamente esquemática y no pretende dar cuenta de la complejidad de su pensamiento. Véase la recopilación de sus escritos hecha por Pablo Stefanoni, García Linera (2008).

como la izquierda. Tales interpretaciones sugieren la posibilidad de políticas y formas de organización social no capitalistas, no estatistas y no liberales. Este enfoque se basa en una teoría social y en un conjunto de enunciados totalmente diferentes, a partir de los cuales surge una interpretación diferente de las luchas respecto a la dinámica de los movimientos, sus formas de organización y sus fines.

Sobre la protesta popular y la forma comunitaria de lo político¹⁹

Entre 2000 y 2005, Bolivia fue testigo de una oleada de alzamientos populares sin precedentes caracterizados por la vigorosa presencia de los grupos indígenas. Las «guerras del agua» en Cochabamba y las «guerras del gas» por la nacionalización de los hidrocarburos de 2003 («el año rebelde», como se lo ha llamado) fueron los momentos culminantes en esta ola insurreccional. Algunos observadores han considerado estos alzamientos como un importante indicador del resurgimiento de los mundos indígenas y del rechazo al sistema liberal basado en la democracia representativa y la propiedad privada. Este ha sido especialmente el caso desde 2003 en el área urbana de El Alto, donde se dice que ha emergido un nuevo tipo de política, considerablemente influida por las prácticas comunales indígenas.

Para el sociólogo aymara Félix Patzi Paco, estos movimientos «apuestan por la transformación desde la perspectiva de su propia filosofía y de sus propias prácticas económicas y políticas... En tal sentido, las autonomías indígenas responden a un nuevo paradigma político» (2004: 187 y 188). Para él, es una lucha en torno a qué tipo de sociedad quieren construir los bolivianos. De manera similar, Pablo Mamani habla de un «mundo indígena-popular» en movimiento, definido como:

19. La interpretación detallada en esta sección ha sido propuesta por diversos intelectuales y activistas, incluyendo a los sociólogos aymaras Félix Patzi Paco y Pablo Mamani, el escritor uruguayo Raúl Zibechi, y la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar. Los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui y otros intelectuales bolivianos que serán analizados en esta sección son también importantes para la perspectiva que aquí desarrollo. Aunque dichos autores tienen experiencias e influencias académicas e intelectuales diferentes, hay en sus enfoques algunos aspectos compartidos.

Una gran articulación política, cultural, ideológica y territorial entre lo indígena y lo popular. Lo indígena, como la gran matriz civilizacional con su población y sus dimensiones lingüísticas, culturales y territoriales; lo popular, representado por indígenas de los sectores urbanos que ya no se sienten indígenas, además de trabajadores, intelectuales, y otros sectores que no pertenecen a la élite. Aquí, lo indígena aparece como la matriz orientadora del proyecto, mientras que lo popular constituye la matriz ideológica de la nueva articulación política. (2008: 23)²⁰

Las reivindicaciones que plantean estas interpretaciones no dejan de ser audaces; lo que está en juego es la organización de la sociedad en términos diferentes a los del liberalismo. Raquel Gutiérrez Aguilar lo argumentó de forma más sucinta; en Bolivia, escribió:

A partir de 2000, las formas comunales-populares y nacional-populares fracturaron el paradigma liberal de forma indudablemente abrupta... Lo que quedó demostrado fue... la posibilidad de alterar profundamente la realidad social para preservar, transformándolos, ancestrales mundos de vida colectiva, y generar formas nuevas y fructíferas de gobierno, de asociación y de autorregulación. En cierto sentido, las ideas centrales de esta senda podrían sintetizarse en la tríada: dignidad, autonomía, cooperación. (2008: 351)

La insurrección, en otras palabras, significó el inicio de un continuo proceso de reconstrucción social, desde lo local y comunal hasta lo regional y nacional. En lugar de reconstruir el orden social desde las alturas del Estado (como en el proyecto del MAS), el proyecto indígena-popular va más allá del Estado; desde esta perspectiva, los

20. Mamani hace referencia al componente indígena como la *kollada*, o masas indígenas que habitan todas las regiones del país. Hay, no obstante, algunas especificidades por las que el *mundo kolla* de la región andina —mayoritariamente aymara y quechua— con su diversidad de lenguajes y formas históricas, es percibido como el que guía el actual proyecto cultural-político. Esto ha llevado a la derecha a hacer referencia a un «fundamentalismo aymara», dadas las poderosas reclamaciones de autodeterminación de los grupos aymaras (2008: 25).

estados «no son los instrumentos adecuados para generar relaciones sociales emancipadoras» (Zibechi, 2006: 25). Tales interpretaciones van más allá del marco de referencia centrado en el Estado, para centrarse en la gente movilizadora como una multiplicidad y en las acciones de una máquina social comunal, que dispersa las formas de poder de la maquinaria estatal (Ibíd.: 161).

Estas investigaciones se centran en *las prácticas* que sustentaron el alzamiento y la insubordinación acontecidos en 2000-2005, incluyendo: *a)* las luchas urbanas autónomas de El Alto; *b)* la insurgencia comunal rural indígena; *c)* las luchas de los *cocaleros* y otros grupos campesinos e indígenas en las regiones orientales del país. La distinción entre «formas comunales» y «formas estatales» permite a estos intelectuales vislumbrar formas de «autorregulación de la coexistencia social más allá del Estado moderno y del capital» (Gutiérrez, 2008: 18), y revelar la existencia de una sociedad «caracterizada por relaciones sociales, modos de trabajo y formas de organización no capitalistas y no liberales» (Zibechi, 2006: 52). Los principales rasgos de la regulación no estatista y no liberal incluyen las asambleas deliberativas para la toma de decisiones, la horizontalidad en las organizaciones y la rotación en las funciones.

Caracterización de las luchas

Las luchas pueden describirse en términos de autoorganización enfocada a la construcción de formas de poder no estatales, estas son definidas como «formas de poder que no están separadas ni divididas de la sociedad, por ejemplo, que no crean un grupo específico que tome las decisiones, luche o maneje los conflictos internos» (Zibechi, 2006: 40). Tales formas se manifiestan como *microgobiernos barriales* o *antipoderes dispersos*, es decir, formas de poder difusas, cuasi microbianas e intermitentes. Mamani (2006b) sugiere que en El Alto se puso en práctica una territorialidad alternativa a la del Estado, que reemplazó a las formas del poder establecido. Sustentando esta territorialidad hay relaciones sociales basadas en un sistema organizado comunalmente tanto a escala económica como política (Patzí Paco, 2004). Otras características de las luchas serían:

- 1) Un tipo de lucha que no aspira a tomar el poder, sino a reorganizar la sociedad sobre la base de las autonomías locales y regionales.

En la sociedad aymara, «las capacidades aparecen distribuidas y dispersas por todo el cuerpo social y, en última instancia, están sujetas a las decisiones de las asambleas, ya sea en el campo o en las ciudades» (Zibechi, 2006: 29; Mamani, 2005; Rivera Cusicanqui, 1990: 33-38 sobre organización de los ayllus; Yampara, 2001). Existen mecanismos en la sociedad aymara que limitan la formación de un cuerpo representativo que tome las decisiones, entre ellos, la deliberación colectiva para la toma de decisiones, la rotación de los representantes, y la permanente presión desde abajo sobre las instituciones de los movimientos sociales.

- 2) Un tipo de lucha que se caracteriza por la activación de relaciones sociales y formas de organización no capitalistas y no liberales. Esto también se ha dado en áreas urbanas, donde las formas comunales fueron reconstruidas sobre la base de principios similares de territorialidad (en términos de unidades familiares, prácticas económicas, relaciones de género, redes, formas de organización, etc.; Zibechi, 2006: 59; Mamani, 2005, 2006b).
- 3) Las luchas que intentan contrarrestar la tendencia del Estado y la izquierda de neutralizar las diferencias, por ejemplo, mediante proyectos de desarrollo y modernización (véase también Medeiros, 2005). De este modo, las formas autogestionarias de economía, aunque estén articuladas con el mercado, no son organizadas según principios liberales —es decir, que las organizaciones estén separadas de la vida cotidiana y basadas en jerarquías, la planificación racional y la instrumentación— sino que se guían por principios comunales. La resultante selección de formas económicas podría ser caracterizada como una «economía diversa», en la que coexisten formas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas (Gibson-Graham, 2006).
- 4) Un tipo de lucha que surge de un conjunto diferenciado de normas y prácticas culturales. Lo que se logró con la insurrección fue *una sociedad otra*, el objetivo no era lograr el control del Estado, sino *organizarse como los poderes de una sociedad otra* (Zibechi, 2006: 75), o, en palabras de Mamani, «comprometerse con el Estado, pero sólo para dismantelar su racionalidad y así imaginar otro tipo de racionalidad social» (2008: 25). Son estas firmes declaraciones a favor de una lógica pos-estatista y de una espacialidad no liberal (ver más abajo).

Según esta interpretación, lo que está en juego en la oleada de insurrecciones es lograr sociedades en movimiento, en lugar de movimientos sociales (véanse, por ejemplo, Zibechi, 2006: 127-129; Gutiérrez, 2008). Es esta una diferencia importante que está en el núcleo del argumento sobre el posliberalismo. Tal perspectiva implica también una visión diferente del poder; según esta visión, el reto que propone la dinámica popular es la emancipación de las relaciones de poder instituidas por la modernidad: cambiar el mundo sin tomar el poder (Gutiérrez, 2008: 41, haciéndose eco de John Holloway y de las propuestas zapatistas). La emancipación se convierte en una praxis de *trastocamiento* y *fuga*: *trastocamiento* material del orden existente y *fuga* de los contenidos semánticos y simbólicos que confieren significado a lo instituido (*éxodo semántico*). Esto también implica una valoración positiva del carácter desarticulador de las luchas (la capacidad de los movimientos de *desordenar*, *desconfigurar*), es decir, su función de subvertir las formas de poder instituidas y naturalizadas (véase Gutiérrez, 2006).

De esta interpretación surge una cuestión fundamental, la de «*ser capaz de estabilizar en el tiempo* un modo de regulación que esté fuera, *contra y más allá* del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal» (Gutiérrez, 2008: 46). El concepto de «sistema comunal» y la lógica comunitaria hacen posible indagar en la complejidad de dicha cuestión.

El «sistema comunal»

La lectura alternativa de las luchas populares propuesta por la anterior interpretación sugiere que tales luchas surgen de la materialidad históricamente sedimentada y de las formas culturales de los grupos en ellas involucrados. En una conceptualización, estas formas son analizadas en términos de «sistema comunal». Conviene citar al completo las palabras de uno de sus partidarios, el sociólogo aymara (y primer ministro de Educación en el gobierno de Morales), Félix Patzi Paco:

Con el concepto de comunal o comunitario hacemos referencia a la propiedad colectiva de los recursos combinada con la gestión y utilización privadas. Nuestro punto de partida para el análisis

de los sistemas comunales son, sin duda, las sociedades indígenas. En contraste con las sociedades modernas, las sociedades indígenas no han reproducido los patrones de diferenciación ni la separación entre dominios (políticos, económicos, culturales, etc.); por lo tanto, funcionan como un sistema único que relaciona el entorno interno y el externo. El sistema comunal se puede apropiar del entorno liberal sin que esto implique la transformación del sistema (y viceversa).

En la economía comunal, como es practicada por muchos grupos urbanos e indígenas, los recursos naturales, la tierra y los medios de trabajo son de propiedad colectiva, aunque distribuidos y utilizados de forma privada. La verdadera propiedad es la comunidad, aunque el individuo y la familia son los propietarios del producto de su trabajo. Todo el sistema está controlado por la colectividad. En las zonas urbanas, esto puede asumir la forma de una empresa comunal, incluso en el sector cultural. La dimensión política es tan importante como la dimensión económica; el poder no está en manos del individuo ni de un grupo específico, sino de la colectividad. En la forma política comunal, «la soberanía social no se delega; se ejerce directamente» mediante diversas formas de autoridad, servicios, asamblea, etc.; el representante *manda porque obedece*. (2004: 171, 172 y 176)

La propuesta del sistema comunal implica tres puntos básicos: 1) La permanente relativización de la economía capitalista y la expansión de las empresas comunales y de formas no capitalistas de economía; 2) la relativización de la democracia representativa y su sustitución por formas comunales de democracia; y 3) el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales (2004: 190). Este último punto es importante, dada la tendencia a descalificar las posiciones basadas en una visión enérgica de la diferencia cultural aduciendo «separatismo» y hasta «racismo a la inversa». Patzi es claro al señalar que el sistema comunal no se basa en la exclusión de ningún grupo. Utiliza los avances del conocimiento y tecnológicos de la sociedad liberal, pero los subordina a la lógica comunal; en el proceso, el sistema comunal mismo se vuelve más

competitivo y justo. Tal propuesta no pretende una nueva hegemonía, sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema. Para alcanzar esta meta, se requiere una transformación importante, quizá la refundación de las sociedades del continente, basándose en otros principios de sociabilidad.

La segunda crítica habitual a las propuestas de un orden de alterización, como el sugerido por Patzi, es su carácter romántico, localista o esencializador. Patzi tiene cuidado en no plantear culturas puras o eternas. Sitúa al sistema liberal en el contexto histórico: «Consideramos que el capitalismo y la forma liberal de sociedad han cumplido su ciclo; durante los pasados cuatro siglos fueron capaces de expandirse por todo el planeta». Considera a los sistemas comunal y liberal como parte del mismo espacio social, no como si existiesen separados uno del otro. Como señala el Colectivo Situaciones en el Epílogo al libro de Zibechi aquí citado, esta visión de lo comunal siempre implica *comunidad en movimiento*; más que una entidad preconstituida, la comunidad «es el nombre dado a un código organizativo y político específico, a una tecnología social singular»; la comunidad evoca «energías colectivas corroboradas»; como tales, y «en contra del sentido común, la comunidad produce dispersión», y esta dispersión puede tornarse esencial para la invención de modalidades amplificadas y no estatistas de cooperación (Colectivo Situaciones, 2006: 212, 215). En la siguiente sección hablaremos más sobre los otros riesgos implícitos en el lenguaje de la comunidad desde una perspectiva feminista descolonial. Una tercera crítica habitual a las posiciones articuladas en base a la diferencia es que niega la modernidad de aquellos a los que considera diferentes. Sin duda es importante evitar insinuar que lo indígena «no es moderno»; pero también es crucial comprender de qué manera es más que eso. La afirmación de no modernidad en el contexto posliberal no implica un rechazo de la capacidad de los grupos subalternos de «ser modernos» o de funcionar en ámbitos modernos. Aun las nociones modernas fundamentales, como el crecimiento o la tecnología, tienen su sitio dentro de una perspectiva pluriversal, pero este crecimiento debe ser visto desde la perspectiva de una racionalidad no economicista.

En torno al término «comunal» hay importantes diferencias entre los intelectuales y los movimientos sociales bolivianos. Desde principios de la década de 1980, el Taller de Historia Oral Andina

(THOA) está embarcado en un importante proyecto centrado en la reconstitución del ayllu. Una de las principales intervenciones de este grupo ha sido defender la necesidad de una ruptura epistémica con el conocimiento convencional mediante el uso de la historia oral para fundamentar los esfuerzos transformadores *desde lo propio*, es decir, a partir de la historia y el pensamiento indígenas. Desde esta perspectiva, lo comunal es visto como un concepto reduccionista que necesita ser sometido a la crítica epistémica. El THOA enfatiza la reconstitución del ayllu, un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial de los mundos indígenas, con el potencial para un verdadero *Pachakuti*, una profunda transformación en la que todo cambia, volviendo a centrar la existencia en el *vivir bien*. Esta visión sostiene la importancia de los *territorios ancestrales* de los aymaras y quechuas (ayllus, markas y suyus) y la armonía entre todos los seres. Políticamente, el énfasis recae en la reconstrucción de las autoridades y formas de gobierno originarias; la permanente búsqueda de autonomía de las catorce naciones aymara y quechua sobre la base de las concepciones y prácticas sociales originarias (las complementariedades, incluida la de género); y el desarrollo de una concepción y práctica de la autonomía mediante el uso de *categorías propias*.²¹

Los intelectuales indígenas ponen énfasis en el carácter pluriversal de su perspectiva. Como escribe Mamani, «las culturas indígenas son complejas y dinámicas... tienen su propia plasticidad que les permite apropiarse y convertir en original lo que les es ajeno, hacerlo suyo» (2007: 7). Como señala también, «no es una cuestión de

21. Esta breve descripción de un grupo tan importante, que se constituyó en torno a Silvia Rivera Cusicanqui a principios de la década de 1980 y que desde entonces viene produciendo destacados trabajos históricos y políticos, resulta inadecuada. Se basa en presentaciones y subsecuentes conversaciones con Marcelo Fernández-Osco, miembro de THOA desde hace tres décadas e investigador de los sistemas legales tradicionales (Fernández-Osco, 2000), y con Yamila Gutiérrez Callisaya, del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ (Chapel Hill, primavera de 2009). Para estos dos intelectuales aymara, el gobierno del MAS no ha logrado tender hacia un espacio descolonial en el que la reconstitución del ayllu resulte posible. Esto no significa que THOA tenga una propuesta plenamente elaborada; para ambos autores, aún no se ha logrado definir desde el mismo ayllu una teoría satisfactoria de la autonomía y de la política (véase Gutiérrez Callisaya, 2009).

construir una hegemonía indígena-popular totalizadora, sino una hegemonía bifurcada, mucho más compleja y que pueda articular un proyecto cultural e histórico capaz de convencer a los demás y al gobierno sobre la base de este acuerdo» (2008: 26). El ataque de la derecha contra «los indios», al contrario, no es simplemente racista, sino que refleja la intolerancia ontológica. Los blancos y los mestizos se han opuesto durante siglos a cualquier formación social pluralista. Históricamente, «los indios» han estado más abiertos al pluriverso, como intuyese Rivera Cusicanqui:

Desde sus primeros actos de rebeldía (por ejemplo, 1771-1781 en Bolivia), los grupos indígenas siempre propusieron un modelo inclusivo de sociedad. Hoy día, buscan igualmente revertir la situación colonial en beneficio de todos los grupos, aunque *reconociendo el hecho de una mayoría indígena*. Esto abre la posibilidad de una «profunda descolonización», una «indianización» de toda la sociedad, que incorpore las modernidades indígenas basadas en lo comunal, con su particular sociabilidad que es alternativa en relación a la occidental. (2008: 4; énfasis añadido)

O, como lo expresase Marisol de la Cadena, hoy en Latinoamérica, la indigenidad «es una formación histórica caracterizada por su elocuente adopción de instituciones modernas y no modernas» (de la Cadena, 2008: 9).

Volvamos a las conclusiones de Gutiérrez Aguilar para cerrar esta sección: del análisis previo surge una cuestión fundamental, la de «*ser capaz de estabilizar en el tiempo* un modo de regulación que esté fuera, *contra y más allá* del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal» (Gutiérrez, 2008: 46). A estas alturas, debería estar claro que la emancipación dentro del esquema liberal o de la mayoría de las concepciones de izquierda no sería posible. Es necesario un decidido desplazamiento hacia lo descolonial o, como Rojas escribiese (2009), pensar en términos de emancipación-descolonización; si la emancipación-descolonización ha sido practicada en diversos momentos de la historia ¿sería este el caso actualmente? La noción de indianización de la sociedad de Rivera Cusicanqui (una completa inversión de la occidentalización hegemónica) parece

señalar en esa dirección. Esto significa ir más allá de lo descolonial como opción cultural-política. No obstante, hacer tal cosa requeriría un verdadero «desclasamiento epistémico» por parte de la izquierda, es decir, la izquierda tendría que renunciar a su supuesto papel de portadora de la verdad y a sus intentos de controlar las acciones de los grupos subalternos.

Como demuestra el caso boliviano, este «desclasamiento epistémico» no es fácilmente alcanzable desde posiciones estatales. Aun cuando la Asamblea Constituyente fue considerada por los movimientos popular-indígenas como un espacio importante para deconstituir el orden colonial-republicano, la Constitución acabó «dando refugio, en gran medida, a lo liberal» (Mamani, 2008: 27). Para el gobierno del MAS, el desafío es «mantener un diálogo abierto con las bases, un diálogo capaz de reactivar la potencia y creatividad de la extraordinaria, multiforme y polifónica capacidad social —propia de los indígenas bolivianos y de las masas populares— para desorganizar el orden constituido sobre la base de sus propias formas de organización, reinventando y proponiendo nuevas reglas de juego» (Linsalata, 2008: 17). Partiendo de los principios políticos autónomos compartidos por varios de los autores aquí mencionados, existen serias dudas respecto a la capacidad del Estado y de la izquierda para abrirse a los lenguajes y las demandas de los movimientos autónomos de acuerdo a estos lineamientos.²²

22. De ningún modo debe entenderse esto en el sentido de que los gobiernos de izquierda no deben ser apoyados. Mi convicción personal es que deben ser apoyados y defendidos; sin duda es fundamental hacerlo. Pero también es importante el debate en torno a ellos. Para algunos, el pensamiento de izquierda impide al MAS entender la lucha indígena como algo más que una bandera política (*una banderita para ganar*, Quispe, 2008: 30). Mamani considera un error la negociación de García Linera durante el proceso de la Asamblea Constituyente (2008: 26). De tal modo, la visión y la política de descolonización anunciada durante los primeros meses del gobierno de Morales ha sido progresivamente relegada por el círculo de poder del presidente; «parecería» —concluye Patzi al analizar su breve intento de descolonizar las estructuras educativas como ministro de Educación y Cultura en 2006— que «Evo Morales ya no está interesado en las transformaciones profundas» (2007: 346). García Linera describe su enfoque como «la dialéctica entre movimiento y Estado, entre energía social y la objetivación de dicha energía» (2007: 159). La perspectiva de «sociedades en movimiento» no tiene cabida dentro del pensamiento dialéctico.

Parte V. La forma comunal y las ontologías relacionales²³

Subyacente al debate sobre el posliberalismo ha estado la idea de que hay mundos culturales que difieren del liberal. En cuestión está la coexistencia y la co-construcción de múltiples mundos, un tema que está siendo abordado de forma novedosa en los últimos tiempos. Una discusión rigurosa de esta noción está más allá del propósito de este trabajo; no obstante, desearía hacer algunas observaciones sobre estas tendencias antes de acabar.

Según términos antropológicos y filosóficos, muchos mundos basados en el lugar pueden ser vistos como ejemplos de visiones del mundo u ontologías relacionales. Las ontologías relacionales son aquellas que evitan las divisiones entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, que son centrales en la ontología de la modernidad liberal. Esto quiere decir que algunas de las luchas en el continente (incluyendo las luchas por la autonomía en Chiapas y Oaxaca, las luchas indígenas y de afrodescendientes y algunas luchas campesinas en Colombia, Perú, Ecuador, Guatemala, Bolivia y otros países) pueden ser interpretadas como *luchas ontológicas*. Mucho más allá de un mero «giro a la izquierda», estos «mundos y conocimientos de otra manera» tienen el potencial de desnaturalizar la distinción hegemónica entre naturaleza y cultura sobre la que se sustenta el orden liberal y que, a su vez, proporciona el fundamento para las distinciones entre civilizados e indios, colonizador y colonizado, desarrollado o subdesarrollado.²⁴

23. Las ideas de esta sección son parte de un proyecto colectivo con Marisol de la Cadena y Mario Blaser. Por esta razón utilizo la primera persona del plural. Véanse Blaser, de la Cadena, Escobar (2009), de la Cadena (2008), Blaser (en prensa), Escobar (2010).

24. Deseo aclarar que utilizo ontología en un sentido histórico, más que metafísico («el modo en que verdaderamente son las cosas»). En otras palabras, las ontologías reflejan suposiciones colectivas sobre los tipos de entidades que se cree que existen en el mundo. Dicho esto, la ontología moderna (basada en la separación de la naturaleza y la cultura) ha producido mundos socio-naturales de características especiales (por ejemplo, plantaciones, organismos modificados genéticamente) que han tendido a destruir la integridad biofísica del planeta. Algunas ontologías relacionales han caracterizado —o pueden caracterizar— diseños más sustentables. Permítaseme enfatizar que actualmente los mundos dualista y relacional se solapan considerablemente.

El surgimiento de ontologías relacionales desorganiza de forma fundamental a la base epistémica de la política moderna. Las ontologías dualistas, consideramos nosotros, están siendo desafiadas por las ontologías relacionales emergentes, en las que sólo existen sujetos en relación, incluyendo las relaciones entre humanos y no humanos. Por citar un ejemplo, que la naturaleza o la Pachamama esté dotada de «derechos» según la Constitución de Ecuador, va más allá de ser un ejemplo de sabiduría ecológica; la Pachamama es una extraña entidad que no puede ser fácilmente adaptada a la estructura filosófica de una constitución moderna; es una noción impensable dentro de cualquier perspectiva moderna, dentro de la cual la naturaleza es considerada un objeto inerte a ser apropiado por los seres humanos. Su inclusión en la Constitución puede por lo tanto considerarse un acontecimiento epistémico-político que trastoca el espacio político moderno, dado que tiene lugar fuera de tal espacio, como un desafío al liberalismo, al capitalismo y al Estado. Algo similar puede decirse de las nociones de *sumaq kawsay* y de *suma qamaña*. Ambas nociones se basan en supuestos ontológicos según los cuales todos los seres existen siempre en relación, nunca como «objetos» o individuos.

La defensa de visiones del mundo relacionales puede observarse en diversas luchas actuales, especialmente en los Andes y la Amazonía, que movilizan a no humanos (montañas, agua, suelo, hasta petróleo) como entidades sentientes, es decir, como actores en la escena política (por ejemplo, en las protestas contra la minería, contra las represas y los pozos de petróleo, la modificación genética, los derechos de propiedad intelectual, la deforestación, etc.). Las reivindicaciones indígenas suelen ser interpretadas como «creencias»; aunque convendría que se comenzase a reconocer su importancia, como sostiene Marisol de la Cadena al analizar la irrupción del «ritual andino» en las manifestaciones políticas convocadas por grupos indígenas contra las explotaciones mineras en Perú. «Las indigenidades emergentes», afirma, «pueden inaugurar una política diferente, plural, no porque estén determinadas por entes caracterizados por su género, raza, etnicidad o sexualidad en busca de derechos, sino porque despliegan prácticas no modernas para representar a las entidades no humanas» (2008: 6).

El interés por la relacionalidad se extiende por todo el mundo y en una amplia variedad de terrenos teóricos —desde la geografía, la

antropología y los estudios culturales hasta la biología, la informática y la ecología. Algunas de las principales categorías relacionadas con esta tendencia incluyen ensamblajes, redes y actor-redes, ontologías no dualistas y relacionales, emergencia y autoorganización, horizontalidad, hibridez, virtualidad, y similares.²⁵ Estas tendencias revelan un audaz intento de enfocar la teoría social de un modo completamente diferente, lo que ha dado en llamarse «alternativas planas». En estos trabajos, hay una atención renovada sobre la materialidad, ya sea centrándose en prácticas o relaciones, redes, personificaciones, representaciones o ensambladuras entre diversos elementos de la esfera social, biofísica y, en ciertos casos, sobrenatural. El énfasis está puesto en establecer la producción de lo real mediante las múltiples relaciones que vinculan los agentes humanos y no humanos, superando divisiones que antes se daban por sentadas (naturaleza/cultura, sujeto/objeto, yo/otro) en pos de arquitecturas de lo real en términos de redes, ensamblajes y formaciones socio-naturales híbridas. Tales enfoques constituyen propuestas para trabajar sobre dos de los más perjudiciales rasgos de la teoría moderna: los binarismos dominantes y la reducción de la complejidad. Algunos de los movimientos actuales parecen buscar, intuitiva o explícitamente, una práctica informada por conceptos relacionales (por ejemplo, Zibechi, 2006; Gutiérrez, 2006; y Ceceña, 2008). Queda por verse, sin duda, cómo se desenvolverán en términos de la efectividad de sus acciones.

Las implicaciones de la relacionalidad para el argumento aquí presentado son enormes, al menos en cuatro aspectos: ecológico, político, cultural y espacial. Primero, el corte con la división naturaleza/cultura debe considerarse un elemento central de muchas de las actuales movilizaciones políticas y ecológicas. ¿Está preparado

25. Tres pioneros importantes en el estudio de la relacionalidad han sido Tim Ingold, Marilyn Strathern y Philippe Descola. Actualmente, la tendencia es sustentada particularmente por el pos-estructuralismo y la fenomenología y, en algunas versiones, por el posmarxismo, las teorías actor-red (ANT), la teoría de la complejidad, y las filosofías de la inmanencia y de la diferencia, como las de Deleuze y Guattari; en ciertos casos, también son provocadas por la investigación etnográfica con grupos que son percibidos como expresiones de ontologías relacionales o por movimientos sociales que construyen sus estrategias políticas en términos de redes dispersas. Véase Escobar (2010) para una explicación más detallada y referencias.

el Estado para hacerlo? Es improbable, a juzgar por el peso de las concepciones liberales y desarrollistas que predominan en los estados progresistas, más allá de importantes aperturas. Sin duda, la situación es más seria si uno considera regímenes como los de México, Perú y Colombia que, al imponer una brutal forma de modernidad neoliberal, reprimen con especial virulencia las movilizaciones de ontologías relacionales de indígenas, campesinos y afrodescendientes. Cuando se los imagina desde la aventajada posición de los mundos relacionales, el poscapitalismo y el posliberalismo requerirían ante todo una crítica del régimen cultural del individuo, es decir, su presunta autonomía y su separación de la comunidad. Atascado en la producción de «ciudadanos modernos» —o sea, individuos que producen, consumen y toman decisiones a partir de su propio libre albedrío— el Estado parece incapaz de afrontar cualquier recomposición de la producción cultural de personas y comunidades. Uno de los grandes logros fue, precisamente, el afianzamiento del individualismo y del consumo como normas culturales.

La emergencia de la relacionalidad hace también percibir la arbitrariedad de los órdenes espaciales desplegados por el liberalismo. Las reformas neoliberales para promover la descentralización y la reorganización territorial en las décadas de 1980 y 1990 tenían como objetivo racionalizar aún más las formas existentes de territorialidad de acuerdo a divisiones políticas preestablecidas, sin ninguna modificación substancial. Sin embargo, el acceso a derechos y territorios colectivos para los grupos étnicos, facilitado en parte por las reformas de ese período, señalaron la posibilidad de moverse en una dirección diferente. Las territorialidades no liberales siempre habían existido²⁶ y están saltando a la palestra con mayor fuerza. Esta senda en pos de territorialidades no liberales podría ser facilitada por los gobiernos progresistas; la «nueva geometría del poder» de Hugo Chávez tiende potencialmente en esa dirección. Este concepto (propuesto inicialmente por la geógrafa británica Doreen Massey) pretende transmitir un sentido de la complejidad de las relaciones entre espacio, lugar y escala. Implica un tipo de pensamiento relacional que pone énfasis en, primero, que siempre

26. Para encontrar explicaciones sobre la organización cultural-espacial de los ayllus, que contrastan claramente con los modernos, véanse por ejemplo, Yampara, 2001 y Rivera Cusicanqui, 1990.

existe la necesidad de pensar los lugares y las comunidades dentro de redes de relaciones y formas de poder que se extienden más allá de lo local; segundo, que los lugares son siempre los sitios de negociación y de continua transformación; y tercero, que cualquier noción relacional de espacio y lugar exige una política de la responsabilidad hacia aquellas conexiones que dan forma a nuestras vidas y lugares, lo que Massey llama «geografías de responsabilidad» (2004).

Las geografías de responsabilidad que surgen de la relacionalidad están conectadas con la cultura, la subjetividad, la diferencia y la naturaleza. Esto quiere decir que las nuevas geometrías del poder deben afrontar directamente nuestro encerramiento cultural y ecológico. De este modo, la plurinacionalidad y la interculturalidad deben ser explícitamente analizadas como procesos espaciales que abarcan desde lo local hasta lo global, y desde lo humano hasta lo no humano. La sociedad liberal resuelve la cuestión de la responsabilidad de un modo que ya no funciona; extendidas en todas direcciones y por todo tipo de procesos, desde la migración a la destrucción ambiental, la espacialidad liberal y la política de responsabilidad de la modernidad podrían estar desplomándose.

El énfasis en el carácter construido —histórico y espacial— de cada lugar y comunidad es también un factor disuasorio contra las lecturas esencializadas de la comunidad. Los peligros de esencializar las diferencias son reales, y tal vez más agudamente sentidos por las feministas de, o que trabajan con, grupos y movimientos étnicos. Existen, sin duda, muchas posturas ante este tema, y aquí sólo me referiré a una de ellas, la que podría denominarse feminismo descolonial latinoamericano emergente. Se puede decir que este feminismo tiene dos tareas principales: cuestionar y deconstruir las prácticas colonialistas de los discursos occidentales modernizadores, incluyendo el feminismo, especialmente su dependencia de las nociones liberales de autonomía y derechos individuales; y cuestionar las exclusiones y opresiones que pueden estar insertadas en determinadas construcciones de identidades subalternas, especialmente cuando dependen de discursos de autenticidad, territorio y comunidad; cuestionar, en otras palabras, «aquellas construcciones de ‘ser indígenas’ que pueden estar conduciendo a nuevas exclusiones» (Hernández, 2009: 3).

Lo más interesante de esta tendencia es que está en estrecha consonancia con aquellos intereses culturales y políticos de las mujeres

indígenas que reivindican «perspectivas no esencialistas que incluyan la reformulación de las tradiciones... desde perspectivas que sean más inclusivas de hombres y mujeres», señalando así la necesidad de cambiar aquellas «costumbres» que las excluyen y las marginan (Hernández 2009: 9). En otras palabras, este feminismo descolonial, además de cuestionar los discursos feministas herederos de la Ilustración, descubre las construcciones patriarcales de lo femenino escondidas en los llamamientos a favor de la tradición y la diferencia. Dos espacios han sido importantes para esta tarea: las crecientes redes transnacionales de mujeres indígenas y afrolatinoamericanas; y determinados movimientos sociales, en los que las mujeres se han embarcado en el cuestionamiento cotidiano de las construcciones patriarcales de lo indígena (por ejemplo, Rivera Zea, 2008). Un tercer aspecto de este feminismo es su naciente cuestionamiento de la propia categoría de «género» por considerarla parte de las concepciones dualistas y, por lo tanto, inaplicable —al menos en su forma liberal— a los mundos relacionales. En lo concerniente a las ontologías relacionales, ¿es posible imaginar maneras de hablar sobre «mujeres» y «hombres» (femenino y masculino) que no pongan entre paréntesis la profunda relacionalidad de los mundos de los que forman parte, pero haciendo visibles las formas de poder que en ellos habitan? Cuarto, en algunos feminismos descoloniales, existe la intención de someter al propio concepto de colonialidad a la crítica epistémica, por considerarlo insuficiente para alojar la experiencia de las mujeres (Lugones, 2009).²⁷

27. Los dos últimos aspectos recién están comenzando a ser abordados. Existe, sin duda, abundante literatura antropológica sobre relaciones de género no dualistas (en términos de género vernáculo, género analógico, y complementariedad de género), y son estos puntos de partida esenciales para una posterior deconstrucción del «género» y para la búsqueda de otros idiomas para describir las relaciones entre mujeres y hombres (véase Escobar, 2008: 236-250, para un debate sobre las nociones no modernistas de la diferencia de género y su aplicación a los movimientos afrocolombianos). El concepto de *poder diáquico* en Bolivia, según el cual las autoridades tradicionales deben incluir a hombres y mujeres, parece especialmente prometedor en términos de idiomas no modernistas de complementariedad y autoridad compartida (conversación con Marcelo Fernández-Osco, Chapel Hill, abril de 2009; véanse también Chávez (2008b: 59); y Rivera Cusicanqui sobre la complementariedad entre comunidades aymara). Sobre feminismos descoloniales, véase Suárez Navaz y Hernández (2008). Este volumen establece un diálogo entre feminismos del Sur, en parte mediante una revisión de la teoría poscolonial.

Para volver a las ontologías relacionales y concluir esta sección. Según es entendida por sus partidarios indígenas, y parcialmente adoptada por el Estado, la interculturalidad pone en cuestión la matriz colonial del poder (Quijano, 2000), abriendo un horizonte descolonial para toda la sociedad. El riesgo está en que, en ausencia de cambios económicos y políticos significativos, la interculturalidad puede dar paso a una nueva ronda de pluri-multiculturalismo (Walsh, 2009b: 231), o retroceder de «lo pluri» a «lo multi». Conjuntamente, señala Walsh (Ibíd.: 232), la interculturalidad, la descolonialidad y el *buen vivir* tienen el potencial de favorecer diseños novedosos para la sociedad, el Estado, y la vida de todos, incluso para la relación entre los humanos y la naturaleza. Citando la conclusión de Walsh:

He aquí la urgencia de la interculturalidad como un proyecto de convergencia y de bienestar colectivo que avizora nuevos horizontes históricos descoloniales. Es un proyecto que conlleva, y exige, la creación de condiciones de existencia, de conocimiento y de poder radicalmente diferentes; condiciones que puedan contribuir a construir sociedades verdaderamente interculturales, donde los valores de complementariedad, relacionalidad, reciprocidad y solidaridad tiendan a prevalecer. [...] La nueva Constitución sin duda ofrece algunas claves a este respecto. Sin embargo, la cuestión esencial es: ¿Tiene la mayoría de ecuatorianos (y latinoamericanos) el interés y la voluntad de adherir a este proyecto crítico, ético, político y epistemológico de interculturalidad? ¿Están dispuestos a pensar y actuar *con* los sectores históricamente subordinados y marginados; y a reaprender a aprender para ser capaces de complementarse mutuamente, y coexistir y convivir éticamente? Sólo una respuesta afirmativa a tales interrogantes podría concederle un significado real y concreto al proyecto refundador. (2009b: 235, 212)

Conclusión

Profundamente inmersa en la historia de la modernidad occidental desde la Conquista, la región conocida como América Latina y el Caribe podría estar al borde de cambios de época. Las actuales

evaluaciones de estos cambios varían desde el puro reformismo a la ruptura radical, o a un punto de bifurcación. Sin duda es pronto para decir si las transformaciones aquí analizadas equivaldrán a una época de cambios dentro del espacio cultural-político definido por la euromodernidad, o un paso adelante hacia un verdadero cambio de época —un *Pachakuti*— para remitirnos al concepto utilizado por Rafael Correa en su discurso inaugural. Si hemos de prestar atención a la opinión de los *think-tanks* de la derecha, en Washington y en la región, el giro a la izquierda se acerca a su fin y ya está a la vista un claro regreso a los valores de la modernidad, después del «barbarismo» de la última década.²⁸

Durante el período de reformas neoliberales, las transformaciones del Estado condujeron a la espacialidad de la descentralización (reforma política), el multiculturalismo (reforma cultural), y la flexibilización de la economía (reforma de los mercados, a menudo conducente a la reprimarización). Estas reformas protegieron los constructos culturales y espaciales del Estado-nación moderno, con todas sus formas de violencia contra las culturas y los lugares; afianzó aún más el régimen de lo individual; e hizo de la naturaleza una entidad aún más abstracta y remota que podía ser apropiada despiadadamente por el bien de un modelo extractivista globalizado. La década de 1999 a 2009 ha presenciado importantes desafíos a estos procesos en algunos países, tanto a nivel estatal como de movimientos sociales y, quizá con mejores resultados, en el nexo de ambos (tal sería el caso de las reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia); esto ha implicado notables esfuerzos para repensar al Estado en términos de plurinacionalidad, a las sociedades en términos de interculturalidad y a las economías en términos de formas capitalistas y no capitalistas.

Latinoamérica está fomentando una nueva política de lo virtual, de mundos y conocimientos de otra manera. Aparte de la encarnizada defensa de los órdenes establecidos por parte de las nuevas

28. Durante el segundo cónclave neoconservador (Rosario, Argentina, septiembre de 2009) varios oradores se refirieron a «la batalla entre civilización y barbarie» que, según ellos, actualmente se libra en América Latina, y que está siendo ganada, por supuesto, por la *civilización occidental*, como en el siglo XIX. Entre los asistentes se encontraba el ex presidente español Aznar y Álvaro Vargas Llosa.

derechas, las tensiones y contradicciones de los proyectos transformadores son enormes. Debido al peso histórico del liberalismo, el Estado está mejor capacitado para controlar o gobernar, que para liberar las energías de los movimientos sociales. Los estados y los movimientos declaran trabajar por la justicia, aunque la lucha por la diferencia y la igualdad invariablemente flaquea cuando se trata de las mujeres —y a menudo cuando se trata de grupos de indígenas y afrodescendientes— resaltando la necesidad de descolonizar las relaciones patriarcales y raciales como elemento central de cualquier proyecto de transformación social. En general, el modelo de desarrollo continúa causando estragos en el entorno natural debido a su dependencia de la acumulación, alimentada por la explotación de los recursos naturales (por ejemplo, hidrocarburos, soja, caña de azúcar, palma aceitera). Finalmente, aquellos movimientos que más claramente reivindican una política de lo virtual son los que más explícitamente padecen la represión (como en Colombia, México y Perú), o los más dispuestos a dejarse seducir para participar en proyectos estatales progresistas, abdicando así de su potencial más radical.²⁹

Pero las posibilidades históricas derivadas de los discursos y acciones de algunos movimientos y —en menor medida— de

29. La cuestión de la autonomía de los movimientos respecto al Estado es un tema de debate en la actualidad. Sustentando una postura autónoma radical, Zibechi percibe una continua pérdida de autonomía de los movimientos en sus tratos con los estados progresistas. «Es virtualmente imposible para los movimientos de base», escribe, «superar su dependencia de y su subordinación al Estado, especialmente debido a que los nuevos gobiernos ‘izquierdistas’ y ‘progresistas’ han instituido nuevas formas de dominación, incluyendo programas sociales con la finalidad de ‘integrar’ a los pobres. Estos juegan un papel fundamental en el diseño de nuevas formas de control social» (2009: 3). Lo más interesante en estos casos, como Zibechi continúa diciendo, es que quienes despliegan las nuevas prácticas son a menudo izquierdistas «que conocen los entresijos de los sectores populares» debido a su experiencia dentro de movimientos de resistencia al neoliberalismo. Para Zibechi, esto equivale a *una ofensiva contra la autonomía*. Más aún, «los programas sociales están enfocados al corazón de las comunidades que se han rebelado. El Estado busca neutralizar o modificar las redes y los métodos de solidaridad, reciprocidad y ayuda mutua creados por los de abajo para sobrevivir al modelo neoliberal. Una vez que desaparecen esos lazos y la sabiduría autónoma generada por los movimientos sociales, el pueblo puede ser controlado con mayor facilidad» (2009: 5).

algunos estados, no dejan de ser reales. Finalizamos con algunos interrogantes en torno a esto. ¿Puede la lógica no liberal («comunal») lograr una expansión estable de sus prácticas no capitalistas y no estatistas? ¿Pueden las prácticas de la diferencia económica, ecológica y cultural integradas en los mundos relacionales ser institucionalizadas de algún modo, sin recaer en las formas modernistas dominantes? ¿Puede la lógica comunal y relacional llegar a ser la base de una institucionalización alternativa, y efectiva, de lo social? ¿Pueden lograrse los nuevos mundos no estatistas, poscapitalistas y posliberales imaginados por los zapatistas, el Foro Social Mundial, Oaxaca y tantos otros movimientos sociales, mediante la construcción de autonomías locales y regionales? ¿Y pueden estas alternativas hallar modos de coexistir, en mutuo respeto y tolerancia, con lo que hasta ahora han sido las formas de vida dominante, supuestamente universales (modernas)?

Su éxito implicaría el surgimiento de esa siempre esquiva meta que son las sociedades genuinamente plurales. Como hemos visto, los movimientos sociales de grupos subalternos están mejor capacitados para vivir en el pluriverso que los grupos que hasta ahora más se han beneficiado del orden social y cultural supuestamente universal.

Por lo tanto, hablar de «alternativas a la modernidad» o de transmodernidad significa: revelar un espacio de pensamiento y de práctica en el que el dominio de una modernidad única haya quedado suspendido a nivel epistémico y ontológico; donde Europa haya sido provincializada, es decir, desplazada del centro de la imaginación histórica y epistémica; y donde el análisis de proyectos descoloniales y pluriversales concretos pueda hacerse honestamente desde una perspectiva des-esencializada. Las alternativas a la modernidad tienden hacia formas de organizar la economía, la sociedad y la política —*formas otras*— que brindan, si no mejores, al menos otras oportunidades de dignificar y proteger la vida humana y no humana y de reconectar con la corriente de la vida en el planeta.

Una pregunta final surge sola: ¿Pueden los sujetos cultural-políticos emergentes en Latinoamérica lograr una condición de alteridad activa y estable capaz de reconstituir las estructuras socio-naturales desde dentro, según las líneas de la descolonialidad, relacionalidad y pluriversalidad?

Referencias bibliográficas

- ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E. (eds.) (2009a), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya-Yala.
- (eds.) (2009b), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya-Yala.
- (eds.) (2009c), *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya-Yala.
- ACOSTA, A. (2009), «El Buen Vivir, una oportunidad por construir», *Ecuador Debate*, n° 75, pp. 33-48.
- ACOSTA, A.; GUDYNAS, E.; MARTÍNEZ, E.; VOGEL, J. (2009), *Dejar el crudo en la tierra o la búsqueda del paraíso perdido*, Quito, Amazonia Por la Vida.
- ARBONA, J. (2007), «Neo-Liberal Ruptures: Local Political Entities and Neighborhood Entities in El Alto, Bolivia», *Geoforum*, n° 38, pp. 127-137.
- ARDITTI, B. (2008), «Arguments about the Left Turns in Latin America: A Post-Liberal Politics?», *Latin American Research Review*, vol. 43, n° 3, pp. 59-81.
- BLASER, M. (2007), «Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica», en Monasterios, K.; Stefanoni, P.; Alto, H.D. (eds.), *Reinventando la nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, La Paz, CLACSO, pp. 11-21.
- (en prensa), «Political Ontology: Cultural Studies without ‘Cultures’?», *Cultural Studies*.
- (en prensa), *Storytelling Globality: A Border Dialogue Ethnography of the Paraguayan Chaco*, Durham, Duke University Press.
- BLASER, M.; DE LA CADENA, M.; ESCOBAR, A. (2009), Convocatoria a la conferencia *Política más allá de «la Política»*. (Propuesta para conferencia, sin publicar).
- CALDERÓN, F. (2008), «La inflexión política en el cambio sociocultural de América Latina», en Calderón, F. (ed.), *Escenarios políticos en América Latina*, Buenos Aires, PNUD/Siglo XXI, pp. 15-102.
- CECEÑA, A. E. (2008), *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI.
- CHÁVEZ, M. (2008a), «Reflexiones en torno al Estado, movimientos indígena-campesinos y la articulación del bloque señorial de derecha en Bolivia», *Boletín Bolivia*, Agosto/Septiembre, pp. 8-14.
- (2008b), «Autonomías indígenas y Estado plurinacional. Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia», *Osai*, n° 24, pp. 51-71.

- COLECTIVO SITUACIONES (2006), «Epílogo. Notas sobre la noción de 'comunidad' a propósito de *Dispersar el poder*», en Zibechi, R. (ed.), *Dispersar el poder*, Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 211-220.
- CRABTREE, J.; WHITEHEAD, L. (eds.) (2008), *Bolivia Past and Present. Unresolved Tensions*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.
- DE LA CADENA, M. (2008), «Política indígena: Un análisis más allá de la 'política'», *WAN Journal*, n° 4, pp. 139-171.
- DUSSEL, E. (2000), «Europe, Modernity, and Eurocentrism», *Nepantla*, vol. 1, n° 3, pp. 465-478.
- ESCOBAR, A.; OSTERWEIL, M. (2009), «Social Movements and the Politics of the Virtual. Deleuzian Strategies», en Jensen, C.B.; Rödje, K. (eds.), *Deleuzian Intersections in Science, Technology, and Anthropology*, Oxford, Berghahn, pp. 187-217.
- ESCOBAR, A. (1995), *Encountering Development*, Princeton, Princeton University Press.
- (2008), *Territories of Difference: Place-Movements-Life-Redes*, Durham: Duke University Press.
- (2009), «Una minga para el postdesarrollo», *América Latina en Movimiento*, n° 445, pp. 26-30.
- (en prensa), «Postconstructivist Political Ecologies», en Redclift, M.; Woodgate, G. (eds.), *International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, Elgar.
- ESTEVA, G. (2006), «The 'Other Campaign' and the Left: Reclaiming an Alternative», Ponencia presentada en la Conferencia *Another World is Necessary: Justice, Sustainable Development, and Sovereignty*, San Miguel de Allende, Julio 29-31.
- FERNÁNDEZ OSCO, M. (2000), *La ley del ayllu: práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en las comunidades aymaras*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- GARCÍA LINERA, A. (2007a), «An Interview with Alvaro García Linera, Vice President of Bolivia. Bolivia: Coming to Terms with Diversity», Entrevista realizada por Laura Carlsen, America's Program (www.americaspolicy.org), 16 de noviembre.
- (2007b), «Entrevista a Álvaro García Linera: 'Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas'», Entrevista realizada por Maristella Svampa y Pablo Stefanoni, *Osal*, n° 22, pp. 143-164.
- (2008), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. (2006), *A Postcapitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- GROSSBERG, L. (2008), «In Search of Modernities», Manuscrito inédito.
- GUDYNAS, E. (2009a), *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, Abya-Yala.
- (2009b), «La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador», *Revista Estudios Sociales* (Bogotá), vol. 32, pp. 34-47.
- GUDYNAS, E.; GUEVARA, R.; ROQUE, F. (eds.) (2008), *Heterodoxos. Tensiones y posibilidades de las políticas sociales en los gobiernos progresistas de América del Sur*, Montevideo, CLAES y OXFAM.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2006), *A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, México, Centro Cultural Casa Juan Pablos/ CEAM.
- (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- GUTIÉRREZ CALLISAYA, C. (2009), «Políticas decoloniales de comunidades indígenas de Bolivia: desde las fronteras del CONAMAQ», Manuscrito inédito presentado en la University of North Carolina, Chapel Hill, 7 de abril.
- GUTIÉRREZ, R.; ESCÁRZAGA, F. (eds.), (2006), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Centro Cultural Casa Juan Pablos /Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, A. (2009), «Indigeneity as a Field of Power: Possibilities and Limits of Indigenous Identities in Political Struggles», Ponencia presentada a la Conferencia *Contested Modernities: Indigenous and Afrodescendant Experiences in Latin America*.
- HINDESS, B. (2004), «Liberalism –What is in a Name?», en Larner, W.; Walters, W. (eds.), *Global Governmentality. Governing International Spaces*, London, Routledge, pp. 23-39.
- HYLTON, F.; THOMPSON, S. (2007), *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, London, Verso.
- LINSALATA, L. (2008), «De vuelta a las calles», *Boletín Bolivia*, Agosto-Septiembre, pp. 15-18.
- LUGONES, M. (en prensa), «The Coloniality of Gender», en Mignolo, W.; Escobar, A. (eds.), *Globalization and the Decolonial Option*, London, Routledge.
- MAMANI, P. (2005), *Geopolíticas indígenas*, El Alto, CADES.
- (2006a), «Las estrategias del poder indígena en Bolivia», Presentado en la Conferencia *Encuentros de sensibilización Sur-Norte*, Asturias, 7 de abril.
- (2006b), «Territorio y estructuras de acción colectiva: Microgobiernos barriales», *Ephemeris*, vol. 6, n° 3, pp. 276-286.

- (2007), «Bolivia sufre de élites enfermas», *Boletín Bolivia*, Mayo, pp. 1-16.
- (2008), «Entrevista a Pablo Mamani», *Boletín Bolivia*, Agosto-Septiembre, pp. 23-29.
- MARTÍNEZ ALIER, J. (2007), «Oil and Climate Change: Voices from the South», *Economic and Political Weekly*, Diciembre, pp. 16-19.
- MASSEY, D. (2004), «Geographies of Responsibility», *Geografiska Annaler*, vol. 86b, n° 1, pp. 5-18.
- MEDEIROS, C. (2005), *The Right «To know How to Understand»: Coloniality and Contesting Visions of Development and Citizenship in the Times of Neo-Liberal Civility*, Disertación doctoral, Department of Anthropology, CUNY Graduate Center.
- MEDINA, J. (ed.) (2001), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, Gaza Azul.
- MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A. (eds.) (en prensa), *Globalization and the Decolonial Option*, London, Routledge.
- OCAMPO, J. A. (2004), *Reconstruir el futuro: Globalización, desarrollo y democracia en América Latina*, Bogotá, Editorial Norma.
- OSPINA, P. (2008), «Ecuador: al ritmo de la iniciativa política del Gobierno de la Revolución Ciudadana», Quito, Comité Ecuménico de proyectos, CEP.
- OSTERWEIL, M. (2009), *In Search of Movement: Italy's «movimento dei movimenti», theoretical practice and (re)making the Political*, Disertación doctoral, Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill.
- PATZI PACO, F. (2004), *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, CEA.
- (2007), *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas*, segunda edición ampliada, La Paz, Ediciones Yachaywasi.
- PNUD/IDEA (2007), *El estado de la opinión: los bolivianos, la Constitución y la Constituyente*, La Paz, PNUD.
- POSTERO, N. (2007), *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Post-Multicultural Bolivia*, Stanford, Stanford University Press.
- POWERS, W. (2006), *Whispering in the Giant's Ear: A Frontline Chronicle from Bolivia's War on Globalization*, New York, Bloomsbury.
- QUIJANO, A. (2000), «Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America», *Nepantla*, vol. 1, n° 3, pp. 533-580.
- (2008) «Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo», Manuscrito inédito, Lima.
- QUISPE, F. (2008), «Entrevista a Felipe Quispe Huanta, el Mallku», *Boletín Bolivia*, Agosto-Septiembre, pp. 29-33.

- RAMÍREZ, P. M. (2006a), «Las estrategias del poder indígena en Bolivia», Ponencia presentada a la Conferencia *Encuentros de sensibilización Sur-Norte*, Asturias, 7 de abril.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (1990), «Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del Norte Potosí, Bolivia», en *El Difícil Camino Hacia la Democracia*, La Paz, ILDIS, pp. 9-51.
- (2008), «Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy», *IX Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 14 a 16 de mayo.
- RIVERA ZEA, T. (2008), «Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos», en Suárez Navaz, L.; Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 331-350.
- ROJAS, C. (2009), «De la emancipación a la descolonización de la ciudadanía: la experiencia de los pueblos indígenas en Bolivia», Ponencia presentada al *V Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos*, Sucre.
- SANTOS, B. (2007), *The Rise of the Global Left*, London, Zed Books.
- SENPLADES (s.f.), *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana*, Quito, SENPLADES (<http://www.senplades.gov.ec>).
- STEFANONI, P. (2007), «Las tres fronteras de la ‘revolucion’ de Evo Morales: neo-desarrollismo, decisionismo, multiculturalismo», en Svampa, M. et al. (eds.), *Bolivia. Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, CLACSO/OSAL, pp. 67-96.
- SUÁREZ NAVAZ, L.; HERNÁNDEZ, A. (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- WALSH, C. (2009a), «Indigenous and Afro Struggles and the State: Interculturality, Decoloniality, and Collective Well Being in the Andes», Presentado en la Conferencia *Contested Modernities: Indigenous and Afrodescendant Experiences in Latin America*, Lozano Long Institute of Latin American Studies, University of Texas, Austin, 26 de febrero.
- (2009b), *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito, Abya-Yala.
- WEISBROT, M.; SANDOVAL, L. (2008b), *The Distribution of Bolivia's Most Important Natural Resources and the Autonomy Conflicts*, Washington, DC, Center for Economic and Policy Research.
- YAMPARA, S. (2001), *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chamba Grande*, La Paz, Universidad Pública de El Alto.

- ZIBECHI, R. (2006), *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- (2009), «The Complex Relationship Between Governments and Movements. Autonomy or New Forms of Domination?», *Americas Program Commentary*, Center for International Policy, 18 de febrero.

2. Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad

Pieter de Vries

Introducción

La crítica que se le ha hecho al desarrollo en las últimas décadas desde una perspectiva pos-estructuralista ha tenido un fuerte impacto en la antropología del desarrollo, tanto que toda conceptualización del desarrollo en términos de un proyecto de transformación social ha llegado a ser fuertemente desprestigiada. En otro artículo (de Vries, 2007) he argumentado que renunciar a la idea del desarrollo equivaldría a traicionar los deseos profundos de cambio social que existen en el Tercer Mundo. El argumento de este artículo es que el aparato del desarrollo funciona como una máquina que por un lado genera toda clase de deseos a través de un imaginario utópico y que por otro lado los banaliza al capturar estos deseos dentro de un dispositivo burocrático y antipolítico. El desafío intelectual por tanto sería el de retomar estos deseos por el desarrollo como un primer paso para pensar en estrategias políticas de transformación social. Esta defensa de la facultad de desear el desarrollo implica una crítica de las posiciones posdesarrollistas que sostienen que el desarrollo es parte de un proyecto modernista que está agotado. En este artículo, en contraposición a las tesis pos-estructuralistas, argumentamos que es importante defender y radicalizar el concepto de desarrollo. Esta radicalización del desarrollo a partir de sus deseos nos lleva a una crítica de nociones como «modernidades alternativas» o «alternativas para la modernidad», nociones que se inscriben dentro del proyecto pos-estructuralista en defensa de la diferencia cultural, o la otredad, es decir de «otros saberes» y de «otras subjetividades».

La tesis principal de este artículo es que hoy más que nunca, y a pesar de la evidente pluralización de conocimientos e identidades, necesitamos el concepto de «un mundo», de «una mundialización» y de «una modernidad».

En la primera parte del artículo criticamos las nociones de modernidades alternativas/alternativas para la modernidad a partir de un diálogo con el trabajo de Arturo Escobar, uno de los teóricos más importantes en lo que se ha denominado la crítica del desarrollo. En la segunda parte presentamos una crítica etnográfica a la noción del posdesarrollo a partir de un estudio de caso de una comunidad en los Andes centrales peruanos. Finalmente, en la conclusión, elaboramos más a fondo la noción de un mundo, una mundialización y una modernidad.

Primera parte: Modernidades alternativas y alternativas para la modernidad

Arturo Escobar es conocido en el pensamiento sobre el desarrollo por su aplicación de las ideas de Foucault para criticar epistemológicamente no solamente la genealogía de nociones como progreso, desarrollo y modernidad, sino también para demostrar cómo estos conceptos motivan y conducen al despliegue de un verdadero aparato institucional por medio del cual determinadas prácticas y discursos sobre el desarrollo llegan a ser parte de la vida cotidiana de poblaciones enteras en el Tercer Mundo, en lo que hoy en día es llamado comúnmente «el Sur».¹ La intervención teórica de Escobar representa indudablemente una aplicación muy creativa de la obra de Michel Foucault desde una perspectiva tercermundista: es decir, una visión desde la periferia que critica la tradición epistemológica eurocéntrica. No hay lugar a dudas de que esta crítica epistemológica desde «el Sur» ha cambiado los términos de la discusión sobre el desarrollo. Defender el desarrollo como concepto universal, hoy en día, significa asumir una posición modernista

1. Al discutir el trabajo de Escobar sobre desarrollo nos referimos a su texto principal, «Encountering Development» (1995).

eurocentrista, posición que pocos sociólogos o antropólogos del desarrollo desean asumir.

Escobar es un importante contribuidor a lo que se ha denominado el giro discursivo en la antropología y sociología del desarrollo. Mucho se ha escrito sobre su tesis de que el aparato de desarrollo produce objetos de conocimiento y sujetos de dominación. La propuesta política de Escobar de buscar alternativas para el desarrollo ha conducido a una verdadera avalancha de trabajos en el que la modernidad es reinterpretada como un evento múltiple, con diversas trayectorias e historias. Hoy en día ya no es posible escribir ingenuamente sobre las bondades del desarrollo o sobre la imprescindibilidad de llegar a la modernidad. Si bien, siguen existiendo múltiples propuestas de desarrollo, como «endógeno», «autónomo», «sostenible», etc., la discusión suele ser más sobre la calificación que sobre el concepto en sí. El debate sobre el desarrollo como la modalidad práctica de la transición hacia la modernidad ha sido sustituido en buena medida por la discusión entre los que proponen estrategias de desarrollo alternativo o, siguiendo a Escobar, alternativas para el desarrollo.

Hay que entender el giro discursivo en el pensamiento sobre el desarrollo dentro de un contexto histórico y geopolítico determinado. En los años noventa, después de la caída del muro de Berlín y la ascendencia del neoliberalismo como la nueva ideología del capitalismo tardío, la dialéctica entre teoría y práctica, análisis y telos se vio fuertemente cuestionada. Es este el contexto dentro del cual el topos de «modernidades alternativas» surge. Repentinamente emerge un consenso que dice que el desarrollo no tiene «telos», que el desarrollo no responde a un conocimiento externo (el del experto), que no es una ciencia sino una práctica que representa un sinfín de conocimientos prácticos y saberes. Más aún, se considera que la modernidad ya había sido realizada, un logro subrepticio que fue posible gracias a la imaginación y la creatividad de los actores sociales (Long, 1992). ¿Acaso la teoría del sistema mundo no había demostrado que desde el siglo XVI existía una simbiosis entre centro, semiperiferia y periferia? Lo que faltaba era cuestionar aun más a fondo narrativas totalizadoras que se proponían explicar diferencias geopolíticas, socioeconómicas y culturales. Las diferencias epistemológicas y culturales no son epifenómenos que se pueden entender

como el resultado de procesos globales. Las diferencias más bien tienen un status ontológico y cualquier intento de subordinarlas a un esquema de conocimiento más universal es una forma de violencia epistemológica. Es así que entramos en la era de la deconstrucción de las grandes narrativas, en el registro del posdesarrollismo.

Es importante anotar, sin embargo, que la crítica al aparato institucional del desarrollo ya existía antes del trabajo de Escobar. Las perspectivas radicales sobre el desarrollo (muchas de ellas, pero no todas, inspiradas por el neomarxismo) adquirieron cierta influencia en la academia y en ciertas instituciones internacionales. Las teorías neomarxistas y de dependencia planteaban la necesidad de criticar los fundamentos burgueses y capitalistas de los enfoques de modernización que se venían desarrollando desde las metrópolis y que eran adoptados por las agencias internacionales de desarrollo. Dentro de estas visiones radicales el desarrollo era visto como un proceso conflictivo que implicaba tanto un agente histórico (el proletariado, el campesinado, o una élite nacionalista), como una ruptura con el orden impuesto por el centro. Vemos acá el funcionamiento de otra dialéctica entre conocimiento y práctica. Mientras que en las perspectivas de modernización el problema era los obstáculos (culturales) a la modernidad, reflejados en patrones de comportamiento e instituciones premodernas, en las visiones radicales la dialéctica radicaba en la oposición entre imperialismo y emancipación, centro y periferia, explotación y resistencia, y el papel del análisis sería el de pensar estrategias que permitirían trascender la oposición entre estos términos. En fin, las visiones radicales (neomarxistas y la teoría de dependencia) pretendían construir un conocimiento que contribuyera a un proyecto político y económico de emancipación social. Las posiciones radicales sobre el desarrollo se inscribían en una metodología dialéctica que comprendía no solamente la noción de contradicción (antítesis, antagonismo social), sino también la de resolución (síntesis). El posdesarrollismo de Escobar, como veremos más adelante, acepta el presupuesto antagónico, pero bajo la influencia del pensamiento pos-estructuralista de Foucault y Deleuze se opone fuertemente a cualquier noción de resolución (o síntesis), siendo esta vista como un ejemplo del pensamiento eurocéntrico, totalizador, logo y falocéntrico. Esta oposición a toda noción de resolución se traduce a

nivel programático en un fuerte rechazo a la idea de emancipación por ser el producto de la ilustración Europea.

El conocimiento, para Escobar tiene dos significados. Por un lado existe el conocimiento en relación con prácticas institucionales de poder, lo que constituiría un régimen de poder-conocimiento. Por otro lado el conocimiento es entendido de manera no logocéntrica: como híbrido, múltiple, corporal, tácito; no como un instrumento con un objetivo determinado, sino como un conjunto heterogéneo de prácticas que permiten al sujeto «encontrarse en el mundo» (Dasein en términos Heideggerianos). El posdesarrollismo de Escobar critica los fundamentos economicistas del pensamiento modernista y propone una visión cultural del conocimiento, como una manera de construir y de reflejar subjetividades diversas, de expresar bienestar. La pluralización y subjetivización del conocimiento da lugar al concepto de conocimientos diversos, o de «saberes», genealógicamente diferenciados.

Escobar, entonces, asume una posición radical dentro del nuevo giro discursivo en la teoría del desarrollo. Su libro *encountering development* asestaría un fuerte golpe a la creencia en el desarrollo argumentando que no solamente es un remedio falso, sino aun más, que es la causa de la enfermedad (lo que los griegos llamarían el Pharma Kon). El reto por delante para cualquier estrategia tercermundista sería la liberación del aparato del desarrollo, una liberación que ante todo debería ser epistémica, es decir, de estructuras de conocimiento impuestos por Occidente. Esta liberación se daría a partir del accionar de los movimientos sociales, una nueva forma de colectividad que a diferencia del Estado-nación tenía la potencialidad de construir modalidades de (auto)organización caracterizadas por no ser jerárquicas ni autoritarias, y basadas en principios de diversidad cultural.

No sería yo el primero en señalar una cierta ironía en el hecho de que pensadores trabajando desde perspectivas poscoloniales opten por utilizar marcos conceptuales provenientes del «centro» para criticar la persistencia de relaciones epistémicas de poder entre el centro y la periferia en contextos poscoloniales. Es bien sabido que Foucault en su obra mostró poco interés en las luchas de los pueblos del Tercer Mundo contra el neocolonialismo e imperialismo occidental. Probablemente Foucault habría señalado que tenía dudas sobre la apropiación entu-

siasta e ingenua de estas luchas por conocidos intelectuales franceses (siendo Sartre el más famoso), que esperaban encontrar en estas luchas un sentido y significado que no podían encontrar en su propia praxis intelectual. Siguiendo una lógica de argumentación foucaultiana se podría decir que esta apropiación implicaba la reproducción de representaciones del «otro» poscolonial, que en su opinión, lejos de reflejar las discusiones en la periferia, serían parte de discusiones internas europeas, desconociendo así otros debates y visiones que no podrían ser entendidos dentro del paradigma epistémico europeo. Si algo habría que reconocerle al pensamiento social y filosófico francés sería su capacidad de autocrítica, y es precisamente Escobar el que utiliza esa facultad para criticar la violencia epistémica que permite a las metrópolis dominar al Tercer Mundo.

Escobar, entonces, recurre a la teoría foucaultiana con fines estratégicos. Es decir para criticar, o mejor diríamos deconstruir, las oposiciones binarias que la teoría del desarrollo construía con el fin de crear las condiciones de posibilidad para el despliegue de lo que llamaría un aparato de desarrollo. Ahora bien, la crítica del desarrollo se propone crear espacios para el descubrimiento —entendido como el antónimo de encubrimiento— de «lo otro»: otros saberes, otras subjetividades, otras formas de ser, sentir y de desear, en otras palabras «otras» epistemologías y ontologías. El supuesto era que el proyecto de modernidad europea operaba mediante la negación del «otro» y por tanto de la otredad, como una manera de facilitar el uso insidioso de nociones como progreso, desarrollo y tecnociencia. El desprestigio en el que cae la teoría del desarrollo a finales del siglo XX debería ser visto como una crisis de la modernidad Occidental. El reto, entonces, sería utilizar el nuevo espacio discursivo creado por esta crisis para romper esta hegemonía, y pluralizar la noción de la modernidad, no como un producto exclusivo de Occidente, pero como el resultado de múltiples historias, una de ellas siendo la de occidente (Escobar, 2004). Este, en fin, es el contexto geopolítico, dentro del cual Escobar elabora sus ideas sobre modernidades alternativas y en el que su trabajo llegó a tener tanto impacto.

En sus trabajos más recientes, Escobar se ha dedicado a elaborar las nociones de posdesarrollo y de alternativas a la modernidad. Eso lo hace nuevamente a un nivel ontológico al proponer la idea de

que la modernidad occidental está basada en una visión universal del mundo, mientras que por otro lado las cosmologías indígenas entienden al mundo como un pluriverso (es decir que no existe un mundo sino mundos múltiples). Estas ontologías indígenas, añade, se verían apoyadas por nuevos discursos biológicos y filosóficos que rompen con las visiones universales, dualistas y dicotómicas de la modernidad occidental (véase para los detalles de la discusión su artículo en este libro «América latina en una encrucijada»). Escobar lleva esta discusión ontológica al plano político al distinguir dos proyectos políticos en Latino América: el de «modernizaciones alternativas» y el de «alternativas a la modernidad eurocéntrica». Su pregunta teórica es si es posible «pensar y moverse más allá del capital como la forma dominante de la economía, la euromodernidad como la forma dominante de construir la vida socionatural, y del Estado como la forma dominante de institucionar lo social». El proyecto teórico se centra entonces en la posibilidad de visualizar una era posdesarrollista, poscapitalista y posliberal, en el que el desarrollo no sea el principio central de organización de la vida social, el capital el principio central de organizar la economía y el liberalismo el principio central de organizar la política. Sin embargo, eso no significa que el desarrollo, el capitalismo y el liberalismo dejarían de existir. Al contrario, en un mundo pluriverso estos se verían atravesados por una ontología relacional en la que no existe una separación entre lo social, lo político y la naturaleza. El escenario de esta competencia entre proyectos políticos es la crisis de la modernidad eurocéntrica, y la apuesta de Escobar es que los movimientos sociales, como los representantes de la transmodernidad (las alternativas para la modernidad), se impongan sobre el proyecto modernizante del Estado en Latinoamérica.

Vemos acá nuevamente la oposición entre euromodernidad y Tercer Mundo, pero esta vez ubicada en el plano ontológico y apoyada en nociones filosóficas poscartesianas (fuertemente influenciadas por el pensamiento de Deleuze). Llama también la atención el rechazo de toda noción de resolución o síntesis, y el convencimiento de que toda forma de existencia implica una co-existencia con otras formas de ser, de pensar y de desear. Y la apuesta es que la crisis de la modernidad occidental posibilite estas nuevas formas de coexistencia.

Cabe señalar, sin embargo, que Escobar no es el primer pensador originario del Tercer Mundo que teoriza la relación entre «occidente» y el Tercer Mundo en términos de liberación epistémica. Frantz Fanon (1967) desde una perspectiva psicoanalítica décadas atrás ya había propuesto que el hombre de color (el sujeto dominado del Tercer Mundo) solamente podría liberarse de las cadenas de opresión del hombre blanco (el sujeto dominador del Primer Mundo) por medio de un acto violento. Esta es una visión de la violencia como un acto redimible, una forma de reparación simbólica que permitiría al sujeto del Tercer Mundo adquirir autonomía y acceder a una forma propia de historicidad. Sería también una forma de superar un trauma constitutivo del sujeto subalterno, que tiene su origen en el hecho de que este solamente puede pensarse mediante categorías impuestas por la metrópolis.

Ya señalamos que en la teoría del desarrollo ya existía una crítica a la hegemonía de Occidente en el pensamiento sobre el desarrollo. Ahora bien, Escobar en su obra le dio un giro radical, tercermundista, a esa crítica. No solamente habría que buscar formas de desarrollo alternativo, sino alternativas para el desarrollo —entendido, este, como un aparato epistémico occidental— que a su vez reflejaran la existencia de modernidades alternativas/plurales. Es importante destacar también que la crítica al desarrollo y la propuesta de abrir espacios para el reconocimiento de estas modernidades alternativas, o múltiples, es una forma particular de encarar la violencia que caracteriza la relación entre Occidente y los «otros». Decimos particular, porque la violencia para Escobar es conceptualizada en términos epistémicos, es decir a partir del análisis discursivo de la relación entre un régimen de poder que produce ciertas formas de conocimiento toda vez que destruye otras formas de conocimiento (saberes). El sujeto dentro de este esquema antiesencialista es a su vez un ente discursivo, caracterizado por identidades múltiples. Para Fanon en cambio, el sujeto del Tercer Mundo es producto de una violencia directa, que lo divide y desgarrar, y que crea una conciencia doble, por un lado un sentimiento de resignación ante el mundo como tal, por otro lado resentimiento y resistencia. En otras palabras, mientras que para Escobar la violencia epistémica opera a través de un régimen de poder-conocimiento, para Fanon la violencia del hombre blanco (el colono) tiene un efecto existencial y simbólico en el sentido más

cruel posible: directo, divisorio y traumático. El hombre de color solamente podrá liberarse de esta violencia enfrentándose a este trauma, es decir generando una contraviolencia.

La importancia de la historia —como cargadora de un trauma— es mucho más importante para Fanon que para un pos-estructuralista como Escobar. Fanon ve las luchas anti-imperialistas y anticoloniales como una manera de encarar la violencia de las metrópolis, sentidas como un evento tanto simbólico como existencial. Simbólico porque la violencia contra el hombre de color es una manera de encuadrarlo dentro de un sistema jerárquico de dominación racial. Existencial porque esa violencia lo interpela en su propio ser. Las luchas antiimperialistas se proponían restituir la dignidad al sujeto colonial y era esa restitución que permitiría una forma de resolución histórica. En otras palabras, el reconocimiento de la «otredad» en la visión de Fanon significaría una ruptura violenta con el pensamiento hegemónico de la metrópolis en contextos de opresión, explotación y humillación. La contraviolencia como un evento inaugurativo radicaría en romper con el habitus de subordinación del sujeto (pos)colonial. Como lo plantearía Fanon esta sería la única manera para el sujeto colonial de constituirse en un sujeto histórico. Cabe anotar que el habitus del sujeto (pos)colonial toda vez que implica un sometimiento a un sistema de dominación externo significa la negación de lo propio. Es decir el sujeto (pos)colonial está preso en una conciencia doble, por un lado aspira a occidentalizarse, por otro lado se ve enfrentado a una realidad que le recuerda que esa aspiración es ilegítima, que él es el «otro» de Occidente. Desear la modernidad occidental implica negar su «otredad» y por tanto su propia historicidad. Es así que citando una célebre frase de Eric Wolf (1982) se constituyen «pueblos sin historia», al margen de, y en contraposición a, la modernidad europea. Esta experiencia de falta de historicidad, o para ser más exacto de ser un epifenómeno de una historia alterna, es lo que crea en el sujeto subalterno un fuerte resentimiento.

Para Fanon lo más importante era superar ese resentimiento, canalizarlo por un camino revolucionario. Él era muy crítico con las nuevas burguesías nacionales en el Tercer Mundo y del uso que le daban a la retórica nacionalista, a quienes veía como a «negros con máscaras blancas». La liberación del imperialismo solamente sería

posible cuando las masas más pobres, el lumpen proletariado rural y urbano se sublevaran. Fanon en ningún sentido puede ser visto como un precursor de las políticas de identidad posmodernistas (Wallerstein, 2009). En su visión las luchas de los pueblos del Tercer Mundo albergaban la promesa de superar las divisiones entre el hombre de color y el hombre blanco (el colono). Él no creía en una distinción radical, epistemológica, entre una modernidad occidental y otras modernidades alternativas. Para él existía una modernidad, cuyo representante máximo es el lumpen proletariado del Tercer Mundo, precisamente la parte de la humanidad que es excluida del pensamiento ilustrado occidental. Hay que insistir en que este es un concepto muy concreto de la modernidad: el de una universalidad concreta definida en términos antagónicos a la universalidad abstracta de la modernidad occidental, basada en presunciones de superioridad y exclusividad occidental. En esta visión la modernidad no empieza en Europa, sino en el mundo colonizado, y el actor protagónico no son los pensadores ilustrados del siglo XVII, sino las masas esclavizadas por un capitalismo temprano que inicia con el descubrimiento de América.²

Octave Mannoni, otro pensador que estaba interesado en el tema de subalternidad, ofrece una perspectiva psicoanalítica para entender la división interna del sujeto (pos)colonial (Mannoni, 2003). Para eso aplica la fórmula marxista de ideología de una manera novedosa: «el sujeto no lo sabe, pero lo está haciendo». Lo novedoso de su planteamiento es que en esta visión la ideología no está ubicada en el nivel de la conciencia sino en el de la realidad. La pregunta que esta afirmación encierra es, ¿qué es lo que el sujeto en su hábito cotidiano desconoce? La respuesta es que el sujeto poscolonial a pesar

2. Susan Buck-Morss argumenta que la ilustración europea siempre tuvo una posición ambivalente con respecto a la esclavitud negra. En su libro *Hegel, Haiti, and Universal History* (2009) ella muestra que Hegel estaba muy interesado en la revolución haitiana y que esta lo inspiró en la elaboración de la metáfora maestro-esclavo. Sin embargo, ni Hegel ni otros filósofos ilustrados de la época clamaron por los derechos de los esclavos negros en América. Aún más, el evento revolucionario haitiano fue excluido de la historiografía revolucionaria de la época. Haití, en fin, representa la verdad escondida de la modernidad occidental. Esta se constituye a partir del soslayamiento de una revolución (negra) que representó las ansias de liberación de lo que más tarde se denominaría el Tercer Mundo.

de ser muy consciente de los lazos de dependencia que lo unen al hombre «blanco» es cómplice de su propio sometimiento, al negar este conocimiento en su comportamiento práctico. En otras palabras, el conocimiento existe a nivel de reflexión pero no cuando se ve interpelado por la realidad (pos)colonial. El sujeto (pos)colonial es consciente de que está sujeto a relaciones de dominación, pero en la práctica niega (desconoce) ese conocimiento y participa en la reproducción de esas relaciones. En otras palabras, la ideología poscolonial no está en la mente del sujeto sino en la realidad que habita: en su hábito cotidiano el sujeto subalterno participa en toda clase de comportamientos y rituales que apuntalan el sistema de dominación. Esta autonegación (o desconocimiento) produce sentimientos reactivos, es decir resentimientos que se expresan como síntomas de un proceso psicosocial.

Es el mérito de pensadores subalternos como Fanon y Mannoni el énfasis que le dan a la negatividad constitutiva del sujeto subalterno y el reconocimiento de que lidiar con ella no significa simplemente «cobrar conciencia» del hecho de la dominación (después de todo esta dominación es manifiesta, evidente y sentida), sino de la importancia de un evento radical para realizar la ruptura con los lazos que unen al sujeto (pos)colonial con un sistema de dominación. Este evento, hay que resaltar, tiene como finalidad cambiar los parámetros dentro de los que se construye simbólicamente la realidad, lo que va mucho más allá de instaurar una conciencia correcta dentro de un sistema ideológico determinado. Romper estos lazos, como señalamos, implica un acto violento. Estamos hablando, por tanto, de una (contra)violencia productiva en la medida que permite al sujeto liberarse de toda suerte de resentimientos producto de la autonegación. Esta violencia es aún más productiva en la medida en que esta autonegación presupone un sujeto que en el sentido estricto de la palabra no existe. Estamos hablando por tanto de un clamor de «ser» basado en un vacío ontológico: el sujeto subalterno se constituye como tal, retroactivamente, es decir sublevándose contra la violencia simbólica y existencial del opresor. Es así que el lumpen proletariado, la categoría social sin lugar en el orden de las cosas, puede irrumpir en el escenario histórico como un agente de emancipación social. Como planteaba Marx, el proletariado es libre porque no tiene nada que perder, sólo sus cadenas. (En el estudio

de caso que presentamos en la segunda parte del artículo trataremos estas ideas con más detalle).

El proyecto pos-desarrollista de Escobar, en cambio, rechaza toda forma de violencia, y aún más toda violencia basada en sentimientos reactivos (resentimientos). Como buen pos-estructuralista Escobar se adhiere a una noción antiesencialista del sujeto. Es decir, el sujeto es una respuesta, o reacción, a un sistema de poder-conocimiento. Las identidades son por tanto profundamente sociales, descentradas del individuo, y por tanto fluidas y fluctuantes. Tampoco vemos mucho interés en procesos históricos. Después de todo el pos-estructuralismo se dedica a escribir una historia del presente. El posdesarrollismo sospecha de todo proyecto revolucionario de transformación social, y aún más de cualquier proyecto basado en una visión de sociedad construida por una élite intelectual (sea la vanguardia leninista o el intelectual orgánico de Gramsci). Vemos aquí la influencia del pensamiento foucaultiano que critica todo proyecto de sociedad como un discurso de poder que solamente puede conducir a un nuevo régimen de poder-conocimiento. El posdesarrollismo, siguiendo a Foucault, rechaza toda visión dialéctica que se proponga sustituir una hegemonía por otra. De lo que se trata es de aprovechar las fisuras en las hegemonías existentes para hacer posible la proliferación de «otros conocimientos», otras «experiencias», sin adjudicarles un papel «progresivo» o «reaccionario» dentro de un proyecto de transformación social, es decir de desarrollo, determinado.

Se podría decir que la crítica al desarrollo de Escobar se basa en una visión optimista de lo que significa vivir, ser y desear, es decir que considera, de forma nietzscheana, el resentimiento como una forma reactiva de relacionarse con su propia historia, como una desviación o aberración. El resentimiento como una negatividad ontológica sería inducido por regímenes epistémicos de poder occidentales. Vemos también que el posdesarrollismo de Escobar concibe toda forma de «otredad» como un enriquecimiento, como una forma de ampliar el diálogo de saberes y de romper con hegemonías existentes. Esta es una apuesta de construir transmodernidades (o alternativas para la modernidad) pluriversas, a partir de la ruptura con el régimen epistémico occidental.

¿Pero no es esta una solución quizá demasiado fácil? ¿Después de siglos de opresión y explotación es posible lograr esa liberación

epistémica apoyándose en la crisis de legitimidad del aparato del desarrollo, aprovechando el agotamiento del régimen discursivo de modernidad occidental? ¿Es posible tomar distancia con tanta facilidad de las luchas anticoloniales e antiimperialistas de generaciones pasadas? ¿Se puede concluir que estas luchas simplemente pertenecen a un régimen discursivo anterior y que el recuerdo de estas luchas no tiene más valor de inspiración para luchas actuales? ¿Alternativamente, no sería válido afirmar que los sujetos poscoloniales cargan con una deuda histórica contraída con sus antepasados, quienes a su vez claman por justicia? Aun hoy en día los sujetos poscoloniales se ven enfrentados con los mismos dilemas que vivieron sus antepasados, toda vez que los pueblos poscoloniales siguen siendo sometidos a las mismas formas de violencia (no solamente epistémica pero sobre todo simbólica y existencial) vehiculadas por las políticas neoliberales impuestas por los organismos internacionales.

Otro comentario crítico respecto a la apuesta por la transmodernidad pluriversal en el pensamiento posdesarrollista concierne a las formas de desear de los sujetos del tercer mundo. Para Escobar el rompimiento con un régimen discursivo hegemónico posibilitaría la capacidad de desear diferentemente, de desear la otredad por encima de la uniformidad, de aprender a aprovechar y por tanto desear la diversidad cultural. Pero volviendo al tema anterior, el deseo del sujeto de desarrollo también es un deseo de justicia, de resolución histórica. El deseo solamente puede ser entendido como una manera de relacionarse con las luchas y derrotas de los antepasados, de lidiar con sus deseos incumplidos. La pregunta que el sujeto del Tercer Mundo se plantearía dentro de esta economía del deseo, sería «¿valieron la pena las batallas de mis antepasados?», «¿cuáles fueron sus deseos?», «¿somos capaces de responder a sus deseos?». En fin, ¿cómo enfrentar los sufrimientos y las pérdidas causadas por la experiencia del imperialismo y colonialismo?

¿Cómo se relacionan estos puntos críticos con el tema de la transmodernidad pluriversal? Para comenzar deberíamos de anotar que este tema se inscribe dentro de lo que un autor como Fredric Jameson (1992) denomina la lógica cultural del capitalismo posmoderno tardío, es decir la lógica de la globalización. Dentro de esta lógica prima el consumo por encima de la producción. Orga-

nizaciones basadas en intereses de clase dan lugar a movimientos sociales que se construyen culturalmente a partir de identidades sociales que son cambiantes y fluidas. La línea divisoria entre lo privado y lo público se desfigura. Lo privado, el dominio donde el sujeto construye identidades diversas, se vuelve político. La política se vuelve cultura, y la cultura una arena para lo político. Este es un capitalismo cultural que privilegia el multiculturalismo. Pero no es solamente la diversidad cultural que la lógica cultural de la globalización defiende, pero también la ecología, o la diversidad biológica. Esta es la era de la biopolítica, en el cual lo que está en juego es el planeta, con todos sus seres vivientes, y el desafío político es defender la vida. Esta es la era del fin de la historia, donde cualquier transformación social radical es impensable. Cualquier referencia a las luchas sociales contra el capitalismo es considerada como una forma de nostalgia que solamente puede llevar al totalitarismo. Hoy en día es más fácil imaginarse el fin del mundo como resultado de un desastre ecológico que el fin del capitalismo.

El concepto de transmodernidad se inscribe muy bien dentro de la lógica cultural del capitalismo globalizado (o tardío). Esta lógica multicultural y biopolítica es a su vez producto de un proceso global de unificación de mercados financieros, de mercancías y de capital en el que «lo cultural», como un recurso que puede ser explotado, adquiere un papel dominante. El ejemplo predilecto de transmodernidad de Escobar es el del mundo andino en el que el culto a la *pachamama* forma parte de «otra» forma de construir la relación sociedad-naturaleza, y en el que las mercancías adquieren un aura andina. Pero, ¿qué decir del nuevo capitalismo asiático, con un sistema de valores confucianos que privilegia la disciplina, el honor y el ahorro, pero que es también antidemocrático, jerárquico y autoritario? ¿Y por qué no distinguir transmodernidades claramente distópicas como el caso de regiones en África que han sido expulsadas del sistema global y donde imperan las guerras tribales, enfermedades como el sida, y que, desde la perspectiva de la transmodernidad occidental, se han convertido en caldos de cultivo para el terrorismo? ¿Y qué decir de la afirmación que el «poscapitalismo» significa ver a la economía como compuesta por una diversidad de prácticas capitalistas, alternativamente capita-

listas y no capitalistas?». ³ ¿No es este el caso de las economías en zonas excluidas por la globalización, como el de favelas en Brasil donde se ve un patrón de urbanización sin industrialización, donde empresas «alternativamente capitalistas» explotan mano de obra familiar bajo condiciones infrahumanas en beneficio de multinacionales capitalistas, y donde muchos jóvenes forman parte de una economía informal basada en el narcotráfico y la prostitución?

Es legítimo entonces plantearnos las siguientes preguntas. ¿No es una paradoja que precisamente cuando el mundo está más unificado que nunca, la ideología de la globalización enfatiza las diferencias, sobre todo las culturales? No sería este el momento de proponer estratégicamente la existencia de una modernidad, globalizada y capitalista, en vez de aceptar la lógica multicultural y multiétnica de la globalización como una ficción que posibilita nuevas formas de ejercer política a nivel global, la biopolítica? Aún más, ¿no sería un desafío recuperar nociones como las de emancipación social, socialismo, solidaridad internacional, e incluso la de desarrollo como conceptos útiles en la lucha contra las nuevas formas de exclusión social que caracterizan las políticas neoliberales incentivadas por las metrópolis?

Resumiendo, la crítica posdesarrollista se basa en tres componentes. Primero, el respeto por las luchas de los antepasados, lo que nos obliga a reconsiderar los deseos que estos albergaban con respecto al tipo de sociedad que vislumbraban para el futuro. Esto implica una visión de la historia diferente a la pos-estructuralista. La historia es mucho más que un discurso que sirve al poder contemporáneo. El recuerdo histórico de las luchas perdidas, de los vejámenes, las humillaciones, crea un inconsciente colectivo traumático. La historia como objeto traumático constituye al sujeto del Tercer Mundo como un ente profundamente dividido. Esta división proviene de la pregunta de cómo lidiar con los deseos de liberación de los antepasados, y más precisamente cómo lidiar con los deseos por el desarrollo que inspiraron luchas en el pasado contra sistemas de dominación. Segundo, el hecho histórico que estos deseos por un tipo de desarrollo antiimperial fueron frustrados violentamente, especialmente cuando

3. Véase el capítulo 1 de Arturo Escobar.

se expresaban a través de formas de lucha organizada. Esta fue la experiencia de los movimientos populares durante las dictaduras en América Latina, de los movimientos obreros, campesinos e indígenas que luchaban por el derecho a una vida digna. Irónicamente en América Latina las luchas contra las dictaduras no condujeron hacia una democratización de la economía. Muy al contrario, la democracia fue redefinida por un orden neoliberal como un sistema de gobernanza que debería de facilitar la libre circulación de mercancías y del capital (pero no de la mano de obra). Lo que vemos es que el desarrollo como un proyecto de nación ha sido sustituido por la globalización como un proyecto multicultural y multiétnico dirigido contra todo proyecto de desarrollo nacional.⁴ Esta transición de un proyecto de desarrollo nacional a un proyecto de inserción global ha sido acompañado por nuevas formas de violencia, existencial y simbólica, como la criminalización de todo movimiento anticapitalista y la estigmatización de toda forma de pensamiento crítico como potencialmente cómplice con el terrorismo. La violencia del Estado y del capital, hoy como ayer, es un problema al que se enfrenta todo movimiento social que busca una transformación radical —en términos de transformaciones en las relaciones de propiedad—, y la pregunta central es cómo enfrentar esa violencia que, repetimos, más que epistémica es existencial y potencialmente letal.

Finalmente, está el tema del deseo por una resolución de los traumas creados por los fantasmas del pasado, lo que produce el deseo de resolución del trauma histórico, que como dijimos constituye al sujeto del Tercer Mundo como a un sujeto subalterno. El pensamiento posdesarrollista, como vimos antes, define al sujeto dentro del marco de un régimen discursivo que establece las condiciones de posibilidad de lo pensable y lo impensable. El desafío desde una perspectiva pos-estructuralista foucaultiana sería explorar los límites y las inestabilidades de tal régimen discursivo que en tiempos contemporáneos estarían marcados por la crisis de la modernidad occidental. Esta crisis posibilitaría «otras» formas de concebir el mundo, como un pluriverso, y quién sabe, siguiendo la fórmula

4. Véase Bretón (2008) para un buen ejemplo de la lógica cultural del desarrollismo contemporáneo.

de «alternativas para el desarrollo», incluso pensar en «alternativas a la modernidad». Este sería el desafío de los movimientos sociales y en particular de los intelectuales específicos —intelectuales que no pretenden conocer al mundo como un todo, sino que operan desde lugares específicos utilizando conocimientos específicos. Ya señalamos que esta es una posición rotundamente antidialéctica. Sin embargo nos encontramos ante una situación mundial en la que muchos movimientos sociales han sido asimilados por intereses estatales o internacionales. Por otro lado, los movimientos sociales más significativos tienden a ser potencialmente violentos, como sería el caso de ciertos movimientos fundamentalistas (sean estos cristianos o islámicos), o el de las bandas callejeras de jóvenes, o a alinearse con visiones conservadoras y antipolíticas, como sería el caso de los pentecostales.

Es mi hipótesis que estas violencias son producto de la falta de resolución del trauma constitutivo del sujeto subalterno. Lo que nos conduce a la necesidad de repensar la dialéctica, entendida esta como la posibilidad de una resolución histórica. Como señalaba Benjamin, esta no es una pregunta que puede ser respondida por una ciencia de la historia. Más bien, es una pregunta teológica, en el sentido de que la respuesta depende de la capacidad de desear lo imposible.

En la siguiente sección abordo las proposiciones planteadas arriba a partir de un análisis etnográfico de una comunidad en los Andes Centrales del Perú. Para tal fin me apoyaré en el trabajo de Slavoj Žižek, y en particular su interpretación de la distinción lacaniana y deleuziana entre «lo actual», «lo virtual» y «lo real».

Segunda parte

¿Modernidad andina? El caso de la comunidad de Usibamba

Usibamba es una comunidad localizada a una altura de 3.800 metros en los Andes Centrales del Perú y forma parte de la región alta del valle del Mantaro. El poblado tiene 2.500 habitantes y abarca 3.649 hectáreas de tierra comunal. Fue reconocida como una comunidad indígena en 1939 y más tarde en los años sesenta como una comunidad campesina. La historia de la comunidad se caracteriza

por la existencia de graves conflictos agrarios que derivaron en dos reestructuraciones agrarias radicales, durante el gobierno de Belaúnde en 1960, cuando 804 hectáreas de comuneros ricos fueron confiscadas y redistribuidas entre comuneros pobres, y en 1970 durante el régimen militar de Velasco Alvarado, cuando se realizó una distribución total de las tierras agrícolas. Fue también durante esta administración que las tierras de la hacienda pastoral de la Cerro de Pasco Mining Company fueron nacionalizadas, creándose la llamada Sociedad Agraria de Interés Social (SAIS) Túpac Amaru. Usibamba es una de las 17 comunidades colindantes que fueron hechas socias propietarias de la SAIS. No podemos entender la posterior historia de la comunidad de Usibamba sin profundizar en el papel de la SAIS en la constitución de un nuevo orden regional.

La SAIS respondía a un modelo de modernización agraria impulsado por el régimen reformista militar. El sector campesino se vería beneficiado por la constitución de cooperativas comunales que recibirían apoyo tecnológico y financiero de la SAIS con el fin de modernizar el sistema pastoral y agrícola. Al mismo tiempo la SAIS ofrecía puestos de trabajo a las comunidades socias. Sin embargo, las comunidades socias, lideradas por Usibamba, nunca aceptaron el modelo corporativo de la SAIS, exigiendo la restitución de tierras que ellos alegaban habían sido usurpadas por las ex haciendas. Esta lucha entre comunidades socias y la SAIS se agudizaría a fines de los años ochenta cuando el movimiento maoísta Sendero Luminoso declaró la guerra al Estado peruano y se propuso terminar, con el fin de ganarse el apoyo de los comuneros en los Andes, con el sistema de las SAIS. Como siempre en la historia de los Andes fueron los campesinos las víctimas de la guerra sucia entre Sendero Luminoso (SL) y el Estado peruano. Muchas comunidades de la región se vieron forzadas a desplazarse hacia el valle del Mantaro. No así Usibamba, cuya asamblea comunal declaró que todos los que dejaran la comunidad perderían sus tierras. Sendero Luminoso realizó varias incursiones dentro de la SAIS pasando por tierras de Usibamba. En una de esas incursiones sacrificaron a varias reses y obligaron a los usibambinos a llevarse la carne.

Usibamba fue acusada por el ejército y la SAIS de aliarse con los senderistas con el fin de apropiarse de las tierras. Durante la guerra sucia los senderistas asesinaron a varios gerentes de la SAIS y un

cierto número de comuneros fueron desaparecidos por el ejército. La derrota de Sendero no significó el fin del conflicto entre SAIS y comunidades socias ya que estas, bajo el liderazgo de Usibamba, cuestionaron los malos manejos financieros de la SAIS, así como su papel represivo durante el conflicto armado. En efecto, en los años noventa del siglo pasado surgió una nueva generación de líderes comunales muy ambiciosos que después de pasar los principales cargos comunales (incluyendo el de presidente comunal) irrumpen en la política regional. Usibamba es conocida como una comunidad combativa, con un alto grado de organización comunal, lo que se manifiesta en un claro dominio de la estructura comunal sobre todos los pobladores, tanto los comuneros como los no-comuneros. Este dominio es tan fuerte que algunos comuneros se describen a sí mismos como «siervos de la comunidad». El régimen de comunidad en Usibamba también se caracteriza por la existencia de distintas categorías de comuneros, cada una de ellas con distintos derechos y obligaciones. Más adelante veremos que esta imagen de Usibamba como una comunidad combativa, unida y disciplinada, no es totalmente correcta. Argumentaremos que esta es una representación ideológica de la comunidad y que la comunidad está atravesada por toda suerte de contradicciones. Pero antes de eso sería interesante interrogarnos que piensan los usibambinos sobre el desarrollo.

No cabe duda de que la lucha por la tierra es un elemento fundamental para entender las visiones sobre el desarrollo de los usibambinos. Y en efecto, los usibambinos tienen una imagen muy clara de lo que ellos entienden por desarrollo. Al preguntarles que entendían por desarrollo ellos responden «un extensionista que les enseñe a cultivar sus tierras». En breve, que les diga qué tipo de fertilizante y de plaguicida necesitan para aumentar el rendimiento de sus tierras. ¿Cómo entender entonces esta respuesta que a primera vista parece muy modernista? En esta visión no vemos simpatía alguna por alguna noción de desarrollo alternativo, y aun menos por la idea de «alternativas para el desarrollo». Tampoco creo que los usibambinos abrigarían mucha simpatía por la noción de modernidades alternativas. La preocupación de ellos es el acceso a la tierra y las condiciones para trabajarla. Se podría decir que lo que ellos quieren es desarrollo y punto.

Sin embargo, la verdad es que hace mucho tiempo que no llega un extensionista a Usibamba. La última vez que recibieron capacitación agrícola fue cuando estuvieron los técnicos de la misión alemana, en los años setenta, experiencia que recuerdan con gratitud. Los últimos años, después de la violencia que azotó la zona en los años ochenta empezaron a llegar ONG, pero estas les ofrecían otras cosas, como talleres participativos de género o de planeación estratégica, a cambio de ayuda alimentaria y otros servicios. Los usibambinos sin embargo nunca se prestaron para participar en actividades que ellos no veían como conducentes a lo que ellos entendían por desarrollo. Es así que a diferencia de otras comunidades, Usibamba nunca ha aceptado la entrada de ONG que les ofrecen talleres de desarrollo participativo y alternativo. En efecto, los usibambinos siempre insistieron en su deseo por el desarrollo, utilizando un lenguaje modernista que adoptaron del discurso de la reforma agraria en los años setenta. El desarrollo, en fin, para ellos significa una promesa que les fue hecha y que no les llegó. Es por eso que en sus relaciones con las agencias de desarrollo insisten en lo que ellos llaman «las obritas», las obras de riego, los caminos, las tecnologías, los insumos que les fueron prometidos y que no les llegaron.

A falta de proyectos de desarrollo que respondieran a sus expectativas los usibambinos se volcaron a toda clase de iniciativas que para ellos significaban el progreso. Fue así que establecieron un colegio tecnológico y que empezaron a invertir en la instalación de un sistema de internet. Desde hace dos décadas un gran número de usibambinos (un 10% de la población masculina) ha estado emigrando a EE UU a trabajar como pastores en ranchos de ovejas. Desde entonces la comunidad cuenta con una fuente adicional de recursos para actividades de desarrollo. El uso de los recursos, tanto naturales como financieros, está sujeto a una contabilidad muy estricta. La dirigencia comunal rinde cuentas todos los años de todo ingreso y todo gasto. Lo mismo sucede con las tierras que son devueltas para la comunidad para fines de redistribución, para lo cual existen libros especiales llamados diccionarios de tierras (Nuijten y Lorenzo, 2009b). Debido a las frecuentes acusaciones contra los dirigentes de la comunidad de que abusan de su poder para beneficiarse a sí mismos o a sus familiares, la duración de las administraciones comunales (presidencia, secretario y fiscales), ha sido recortada a un

año. Esto significa que al final del año toda administración tendrá que rendir cuentas ante la asamblea comunal, y estará sujeta a juicio por la próxima dirigencia.

¿Cómo entender entonces este deseo por el desarrollo que a primera vista parece ser excesivamente modernista? Sería ingenuo asumir que los usibambinos no son conscientes de las consecuencias nefastas que los proyectos de desarrollo pudieran tener para sus vidas (riesgos ecológicos, conflictos inter e intracomunales por el acceso a los nuevos recursos). Ellos también son muy conscientes de los riesgos de relacionarse con actores externos. De hecho, el desarrollo ha significado para ellos establecer una relación conflictiva con un «otro» (el Estado peruano desarrollista), llena de tensiones, y muchas veces con un carácter muy violento.

Más arriba propuse la idea de que el aparato de desarrollo funciona como una máquina que genera toda clase de deseos (de mercancías, salud, educación, sentimientos de pertenencia a la nación) que no son cumplidos, como una máquina de deseo que genera expectativas pero que no cumple con sus promesas. El *modus operandi* del aparato de desarrollo es el de generar y banalizar los deseos por el desarrollo. La promesa del desarrollo les fue presentada a los usibambinos a través de los programas de reforma agraria que les prometían incluirlos dentro del proyecto nacional desarrollista mediante la constitución de cooperativas agrarias y la transferencia de tecnologías modernas. Los usibambinos rápidamente se dieron cuenta de que esta forma de incorporación institucional era una manera de no tener que concederles lo que para ellos era la exigencia principal para el desarrollo, las tierras monopolizadas por la ex hacienda pastoral de la Cerro de Pasco Mining Company. En efecto, los usibambinos siempre siguieron insistiendo en proyectos productivos y en sus necesidades de tierra, oponiéndose al modelo burocrático-corporativista representado por la SAIS, un modelo que significaba la banalización de sus deseos por el desarrollo.

Se podría argumentar que esta oposición al aparato del desarrollo radicaría en un anhelo por una modernidad alternativa, o por alternativas al desarrollo. Nada menos correcto. Los usibambinos no solamente están fascinados por las tecnologías modernas, sino también por los símbolos y los rituales disciplinarios del aparato burocrático-militar. Ellos no son posdesarrollistas románticos que

rechazan la modernidad. Ellos se sienten orgullosos de ser peruanos, tanto así que cada asamblea comunal inicia con el canto del himno nacional. Las fiestas patrias son conmemoradas con entusiasmo, y se celebran con desfiles militares en los que participan escolares y colegiales con sus respectivos uniformes, y por comuneros y no-comuneros organizados por barrio, en atuendos hechos específicamente para la ocasión. En efecto, no solamente existe mucha admiración por la disciplina militar, sino también por las prácticas burocráticas de instituciones como el Ministerio de Agricultura o el Catastro. Esto último se refleja en un sistema de registros de tierras y de entradas e ingresos financieros que a primera vista parece muy completo. Esta admiración e imitación de prácticas y rituales de Estado pudiera parecer curiosa en una región donde el Estado peruano tradicionalmente ha tenido muy poca presencia, y cuando la tuvo fue por lo general a través de una fuerza militar. No vemos acá un rechazo del proyecto modernista del Estado peruano, tampoco una relación de subordinación, más bien una imitación de un orden y una disciplina que tratan de incorporar en el funcionamiento interno de la comunidad. Veremos que esta paradoja —la imitación de rituales de orden y disciplina del aparato estatal— es sintomática de la existencia de contradicciones profundas en el seno de la comunidad.

Los usibambinos no solamente rechazan las ONG y sus talleres participativos de desarrollo alternativo, sino que tampoco muestran alguna simpatía por el discurso «huanca» de los nuevos partidos indigenistas que han surgido en los centros urbanos de la región central del Perú. Según este discurso, la región Centro Andina se caracteriza por la existencia de una población huanca, que mantuvo sus características culturales propias desde tiempos precolombinos. En este discurso los huancas son vistos como un pueblo orgulloso que nunca se sometió a un poder externo, ni a los incas, ni a los españoles. Incluso en tiempos republicanos la resistencia a la invasión chilena por grupos armados locales (las famosas montoneras) habría sido inspirada por nociones de autonomía e independencia típicamente huancas (Mallon, 1995). Los usibambinos definitivamente mantienen una consciencia histórica de la lucha contra los chilenos, pero sin adherirse a estas formas de nacionalismo regional tan en boga en Huancayo, la capital de la región. Sería también falso hablar de Usibamba como una comunidad tradicional que exhibe

patrones precolombinos de cooperación andina. Al contrario, la comunidad en Usibamba es, y ha sido siempre, muy disputada y no pocas veces en los últimos años se ha discutido la posibilidad de quitarle atribuciones a la institución comunal, por ejemplo mediante la privatización de las tierras agrícolas. Una pregunta clave, entonces, sería cómo entender la centralidad de la comunidad en las vidas de los usibambinos, hoy por hoy.

Usibamba es conocida en la región como una comunidad unida y disciplinada, única por sus prácticas anuales de redistribución de la tierra. En eso Usibamba es una excepción. En la región la institución comunal experimenta una crisis de legitimidad. Una queja recurrente en algunos poblados en la zona es la pérdida de los valores y de las prácticas comunales. Comunidades aledañas han pasado por procesos de diferenciación socioeconómica marcados, y la asamblea comunal ha perdido legitimidad. Los comuneros más pobres se quejan en estos poblados que la comunidad es monopolizada por una élite que mantiene buenas relaciones con comerciantes y políticos regionales. Otras comunidades han dejado virtualmente de existir. ¿Cómo entender, entonces, el vigor de la institución comunal en Usibamba?

Es importante destacar la importancia de la comunidad en la vida de los usibambinos. Es dentro de la comunidad que ellos adquieren un sentimiento de pertenencia. Es a través de la comunidad que pueden reclamar derechos al Estado peruano, y que pueden incursionar en la política regional. La experiencia de vivir fuera de la comunidad es para los usibambinos extremadamente frustrante en vista del racismo imperante en el Perú, o en los EE UU para el caso de los emigrantes que trabajan en ranchos pastorales. Es a través de la comunidad que los usibambinos construyen nociones de persona. Un buen ejemplo de este sentimiento de pertenencia y construcción de persona a través de la comunidad es la activa participación de migrantes en EE UU en la política comunal. Sin embargo, la comunidad como veremos, está profundamente dividida. Aun más, tendremos que concluir que la idea de solidaridad y consensualidad comunal es una ficción necesaria para los usibambinos. El argumento que queremos elaborar en lo que resta del artículo es que la persistencia de la comunidad se fundamenta en la facultad de desear el desarrollo. En otras palabras, para responder a la pregunta de por qué los usi-

bambinos insisten en una promesa que siempre les fue incumplida y que solamente acarreó relaciones peligrosas con agentes externos, es importante conocer el significado histórico que la comunidad tiene para ellos.

Como mencionamos, la visión de modernidad alternativa huanca no existe entre los comuneros sino entre intelectuales urbanos, muchos de ellos ex militantes desencantados de partidos de izquierda, que dejaron de creer en un proyecto nacional de desarrollo y que se rebelan contra la modernidad occidental. ¿Por qué entonces esta ortodoxia ideológica en Usibamba, el no querer renunciar a la promesa del desarrollo y el rechazo a visiones de desarrollo alternativo, o de alternativas al desarrollo, propuestas por las ONG y por los políticos ciudadanos de Huancayo y otras ciudades andinas? Para responder a esta pregunta hay que tomar en cuenta que el desarrollo como utopía no solamente está basado en una noción del buen vivir, sino también en una noción de justicia social, o de conciencia histórica, como señalamos antes. Se trata en fin del sinnúmero de batallas, muchas veces perdidas, que se libraron en el pasado contra gamonales, inversores extranjeros, y el aparato burocrático y militar del Estado. Desear el desarrollo para ellos es una manera de revivir esas luchas, de seguir insistiendo en las promesas de una vida mejor, de ciudadanía, de progreso, que les hicieron y que no fueron cumplidas. Es precisamente esa insistencia en el deseo del desarrollo que insta a los usibambinos a seguir pensándose como una comunidad.

Como veremos más adelante, sería falso describir a la comunidad como una institución armónica que representa los intereses de todos los comuneros. Existen contradicciones socioeconómicas entre los usibambinos, tanto comuneros como no-comuneros. Muchos usibambinos emigran a los Estados Unidos de Norte América y ganan fuertes sumas de dinero, adquieren mucho prestigio, y por tanto la posibilidad de sustraerse a las reglas de la comunidad ha incrementado. Estos cambios son vistos como una amenaza para la comunidad. La comunidad opera como una arena de luchas y de negociación en la que se discuten problemas relacionados con temas como la redistribución de la tierra, la relación conflictiva con el Estado, la financiación y participación en obras comunales y de desarrollo, etc. Pero la negociación se da dentro de un marco muy

estricto de orden y disciplina comunal. El proyecto de comunidad en sí no está sujeto a negociación.

Hay una paradoja entonces en la lealtad de los usibambinos hacia el concepto del desarrollo. Por un lado ellos se sienten traicionados por las agencias desarrollistas del Estado peruano y de cooperación internacional (el aparato del desarrollo) que los abandonaron cuando más las necesitaban. Por otro lado el concepto de desarrollo les permite persistir en sus deseos de justicia social. En este sentido los usibambinos toman el discurso del aparato del desarrollo muy en serio. En términos teóricos podríamos decir que, a diferencia de los posdesarrollistas que se adhieren a una noción discursiva del lenguaje, los usibambinos son realistas, incluso literalistas en lo que se refiere al sentido del lenguaje. El desarrollo para ellos no es un aparato discursivo, sino una promesa que existe y que debe de ser cumplida mediante obras de infraestructura, asistencia tecnológica, etc., y toda traición a esta promesa debe de ser condenada. Para ellos el desarrollo es uno, así como la modernidad, o la globalización.

Pero como señalamos, el deseo por el desarrollo no se restringe a los objetos-cause de deseo (las obritas) que ellos reclaman. Estas evocan algo mas grande, la (im)posibilidad de resolver la relación traumática con el Estado y el aparato del desarrollo. Es la facultad mimética del deseo que le confiere un valor utópico al desarrollo. El objeto de desarrollo por tanto revela y al mismo tiempo encubre el deseo: revela la posibilidad del deseo y encubre la imposibilidad de alcanzarlo. En este sentido los usibambinos son unos realistas-utópicos. Ya vimos que el deseo por el desarrollo es alimentado por la adopción de toda clase de rituales de Estado, que funcionan como significantes de orden y disciplina. ¿No existe algo más contradictorio que adoptar los rituales de un aparato burocrático y militar que no solamente los ha traicionado sino que también los ha amenazado y violentado? ¿Cuál es entonces la lógica de persistir en un deseo que ha sido la causa de tantos sufrimientos? La única respuesta es que esta insistencia es un clamor por justicia social y por reparación histórica. En otras palabras, el desarrollo les permite a los usibambinos desear «lo imposible». Y por extraño que parezca, este deseo de lo imposible es clave para la sobrevivencia de los usibambinos. Es precisamente la discrepancia entre la promesa utópica y la realidad decepcionante del desarrollo que les permite desear un futuro mejor. Y sin esa facultad

de desear el desarrollo la comunidad, como veremos, estaría condenada. El desarrollo, como toda utopía, es tanto una imposibilidad —en caso contrario no sería una utopía— como una condición de posibilidad para el futuro de Usibamba como comunidad. Veremos que esta discrepancia produce toda clase de tensiones y conflictos que solamente pueden ser resueltos a través de la construcción de un régimen disciplinario comunal.

El régimen disciplinario de la comunidad

Como señalamos la imagen de Usibamba como una comunidad consensual y unida, donde existe una distribución equitativa de la tierra y poca diferenciación socioeconómica no es correcta. Ya vimos que muchos comuneros que emigran a EE UU acumulan sumas considerables de dinero que utilizan para construir casas y poner negocios (por lo general de transporte) en Usibamba o en otras localidades de los Andes Centrales. Más bien, lo que existe es un régimen disciplinario que hace toda clase de demandas a toda la población usibambina, sean estos comuneros o no, emigrantes o no migrantes, a cambio del derecho a acceder a recursos de la comunidad durante las redistribuciones anuales de la tierra. Más adelante veremos que la efectividad práctica de este régimen disciplinario no es muy grande. Como no hay suficiente tierra para repartir, la comunidad solamente puede imponerse radicalizando sus demandas, exigiendo de los comuneros y los no-comuneros una lealtad incondicional a la comunidad. Los usibambinos se quejan mucho de lo que ellos llaman «la servidumbre comunal», pero no se rebelan contra ella. Efectivamente, los usibambinos pueden sentir orgullo de servir a una institución que en otros momentos ven como un ente autoritario y arbitrario.

Para entender esta situación contradictoria es importante destacar que ser comunero es un estatus que se adquiere a través de una muestra de compromiso con la comunidad, y que hay diferentes categorías de comuneros. Un comunero tiene que mostrar una fuerte dedicación a la comunidad a través de participación en faenas (obras comunales) y comités comunales (los cargos). De esa manera el comunero va construyendo «un récord», que a su vez le da derecho a recibir tierras durante las redistribuciones anuales. Para los no-comuneros siempre existe la opción de entrar en la comuni-

dad, siempre y cuando demuestren las correspondientes aptitudes. Sustraerse a la hegemonía de la comunidad, sin embargo, es muy difícil, incluso para la categoría de «no-comuneros». Más adelante explicaremos por qué.

A continuación describimos a grandes rasgos las distintas categorías de comunero en términos de derechos y obligaciones diferenciados con respecto a la comunidad (Gilvonio, 2009). De esa manera responderemos a la pregunta de cómo se sostiene el régimen disciplinario de la comunidad sobre las distintas categorías de comuneros.

- Un comunero *activo* está obligado a seguir cargos, es decir, se le exige una membresía activa en la comunidad (asambleas, faenas, cargos y responsabilidades oficiales). De esa manera va acumulando un récord y gana derechos a la tierra. Los emigrantes pueden seguir siendo comuneros activos, siempre y cuando paguen las multas. Los comuneros activos van acumulando un récord, es decir derechos a tierras hasta un máximo de 5 hectáreas de riego y 12 hectáreas de secano.
- Un comunero activo se jubila después de 25 años de servicio y obtiene el estatus de *pasivo*. Se le libera de la obligación de ocupar cargos pero tiene que devolver parte de sus tierras. En las asambleas comunales tiene derecho a participar en las discusiones pero no tiene derecho a voto.
- Los *no-comuneros* o *comuneros no-agrícolas* son pobladores no comuneros. Por lo general son personas que no son originarias de Usibamba (es decir no son hijos de comuneros) y que no tienen interés en unirse a la comunidad por tener compromisos fuera de la comunidad (migración, carpintería, etc.). Los no-comuneros tienen derecho a una parcela urbana. Están obligados a participar en faenas y comités, pero con menor intensidad que en el caso de comuneros activos.

Como señalamos, durante los últimos años han aumentado las quejas por las reglas cada vez más estrictas que la comunidad impone y el monto creciente de las multas. Para comenzar, existe la prohibición de vender en mercados de otros pueblos, y una obligación muy estricta de participar en faenas, y asociaciones. Incluso la

participación en fiestas y desfiles en días festivos es obligatoria, so pena de multa. También se han estado aumentando las multas que los comuneros migrantes a EE UU tienen que pagar a la comunidad por no participar en faenas, cargos, etc. Segundo, existen fuertes contradicciones entre comuneros jóvenes y viejos, activos y pasivos. Los viejos acusan a los jóvenes de ser perezosos y los jóvenes a los viejos de ser egoístas. Los jóvenes demandan reforzar el sistema de redistribución de tierra cuando un comunero se jubila o se muere. Los viejos ven en eso una negación de sus esfuerzos y de su derecho de dar la tierra en herencia a sus hijos (de Vries y Gilvonio, 2001). Tercero, en los años noventa aumentó fuertemente la emigración de usibambinos a EE UU donde trabajan en ranchos como pastores de ovejas. Actualmente uno de cada 10 usibambinos varones está «en el norte». Los comuneros migrantes adquieren mucho prestigio gracias a su mayor poder adquisitivo como resultado de los ahorros en dólares que hicieron durante su estadía en ranchos pastorales en EE UU. Como respuesta a la fuerza económica de los migrantes que vuelven, la comunidad les demanda pruebas constantes de su lealtad, pidiéndoles que financien obras y fiestas comunales (Nuijten, 2009a). Además la asamblea comunal ha decidido subir las cuotas que estos tienen que pagar para obtener el permiso de dejar la comunidad, y les impone toda clase de multas por su ausencia. Finalmente, existen contradicciones entre comuneros y no-comuneros (de Vries y Gilvonio, 2001). Los no-comuneros se quejan de las humillaciones a las que son sometidos por la comunidad que les obliga a participar en faenas, sin concederles los derechos de participar en la toma de decisiones sobre proyectos que les conciernen (como construcción de caminos, el mercado, etc.).

En conclusión, la comunidad se encuentra en un *impasse* debido a su imposibilidad de responder a las demandas de tierra de los comuneros jóvenes y a la creciente diferenciación socioeconómica causada en gran parte por la emigración a EE UU. La respuesta de la asamblea comunal ha sido imponer reglas cada vez más estrictas, junto con la exigencia de una lealtad absoluta a la comunidad. Eso ha llevado a la constitución de un auténtico régimen disciplinario. Los comuneros se quejan de este régimen, pero al mismo tiempo están orgullosos de la fuerza de la comunidad y su capacidad de defenderse ante amenazas externas (el Estado peruano, la SAIS, el poder de los

emigrantes). Si bien la comunidad es disputada, su legitimidad no es cuestionada, lo que se refleja en la autodenominación «siervos de la comunidad». A continuación veremos que ante la imposibilidad de implementar las reglas de la comunidad existe mucho espacio para negociación. Veremos que esta discrepancia entre la «actualidad» de la comunidad y el deseo de orden y justicia comunal que la asamblea comunal transmite, ocasiona fuertes divisiones, no solamente a nivel comunal pero también a nivel individual.

Los tres registros de la comunidad

Para entender esta discrepancia, o *impasse*, nos apoyamos en la distinción deleuziana entre los registros de lo actual, lo virtual y lo real, y en particular en la lectura lacaniana que Slavoj Žižek hace de esta distinción (Žižek, 2003). «Lo actual» de la comunidad se refiere a la «realidad cruda» de la comunidad, que difiere marcadamente de la imagen sobre la comunidad que los comuneros proyectan, o la imagen que otros tienen de ella. Para comenzar las multas que se imponen a los que infringen las reglas de la comunidad pueden ser muy altas pero finalmente siempre se puede negociar. Por lo general el infractor paga según su capacidad de pago. Si bien todo hijo de comunero tiene derecho a la membresía de la comunidad, y todo comunero desarrolla un récord que le permite acceder a más tierras, la práctica es que la asamblea adjudica la tierra que queda disponible por jubilación o muerte de un comunero a sus hijos. (Es por eso que los usibambinos dicen que no conocen un sistema de herencia, sino de preferencia.) Por otro lado, no solamente existe mucho espacio de negociación, sino que los registros de tierras no son completos. Es decir, no existe una correspondencia exacta entre los registros y la distribución de la tierra, lo que significa que muchas de las negociaciones que se hacen sobre papel encubren la existencia de relaciones de propiedad «de facto» que se sustraen a la autoridad de la asamblea comunal (Nuijten y Lorenzo, 2009b).

Lo que vemos, entonces, es un *impasse* de la comunidad que se refleja en la existencia de dos lógicas comunitarias. Por un lado está la hegemonía de la comunidad como una institución regimentada y autoritaria que impone toda clase de reglas y multas y que responde a la demanda de orden y justicia de la colectividad de comuneros, y por otro lado la existencia de prácticas de negociación

entre comuneros que siguen una lógica de alianzas familiares. Estas son dos lógicas opuestas de comunidad a las que los usibambinos se adhieren: la lógica de «lo virtual» y la de lo «actual». Dentro de la lógica de «lo virtual» exigen que la asamblea comunal imponga orden y haga valer su autoridad y critican las prácticas corruptas de comuneros que resuelven sus problemas en negociaciones al margen de la comunidad. Esta lógica, o registro como lo llamaremos más adelante, representa el lado utópico de la comunidad: el deseo de igualdad y de justicia). Por otro lado, dentro del registro, o lógica, de lo «actual», al verse enfrentados a la severidad de las decisiones de la asamblea, los comuneros recurren a las mismas prácticas de negociación que critican y que a su juicio subvierten la autoridad comunal. Esta lógica, o registro, corresponde con la «actualidad» de la comunidad, es decir la posibilidad de negociar todas las reglas.

Este *impasse* se refleja en el mismo discurso de los comuneros que por un lado se quejan de que la comunidad los explota (lo actual), y por otro lado muestran orgullo en declarar que «son siervos de la comunidad» (lo virtual). Este *impasse* apunta a lo que denominaremos «lo real» de la comunidad, que representa un registro que trasciende tanto «lo actual» (los intereses pragmáticos) de la comunidad y el dominio de posibilidad de la comunidad (lo virtual). En efecto, «lo real» representa «la imposibilidad constitutiva» de la comunidad: el hecho de que la comunidad solamente puede reproducirse radicalizándose y reinventándose. Veremos más adelante que la reinvención de la comunidad acontece en momentos traumáticos como fueron las reestructuraciones totales de la tierra en tiempos pasados.

Es importante insistir en que el conflicto entre autoridad y negociación no se puede entender como una relación funcional, es decir entre un discurso de autoridad y una serie de prácticas informales que permiten la reproducción (funcional) de la comunidad. Al contrario, acá nos encontramos ante dos lógicas comunales opuestas, cada uno con su propio discurso y prácticas que produce contradicciones irresolubles en el seno de la comunidad. En otras palabras, la clave para entender la comunidad no es la discrepancia entre realidad e ideología, sino la existencia de conflictos que generan distintos discursos y prácticas (o realidades).

Pero antes nos plantearemos una pregunta clave para el análisis del *impasse* de la comunidad: ¿por qué los usibambinos siguen apostando por la comunidad? ¿No sería más fácil deshacerse de ella ante los conflictos que esta genera? Esta ha sido la respuesta de muchas comunidades en la región que solamente existen de nombre. En efecto, los usibambinos se han visto enfrentados a esta posibilidad. Este fue el caso cuando el Estado peruano les propuso un programa de privatización de tierras que les daría la facultad de dar en herencia sus tierras a sus hijos. Los pasivos respondieron con mucho entusiasmo ante esta opción, quejándose de la falta de compromiso de las nuevas generaciones de dirigentes comunales. Irónicamente los mismos comuneros que lucharon por la reestructuración total de la tierra durante la reforma agraria en 1973, como respuesta a la creciente diferenciación socioeconómica, mostraron interés en un programa estatal que tenía como fin destruir los principios colectivos comunitarios por los que ellos lucharon. Vemos acá la contradicción entre el registro «actual» de los intereses pragmáticos de los comuneros (en especial los mayores), y el registro «virtual» de la posibilidad, es decir de la promesa de justicia y de igualdad.

La verdad es que estos programas de privatización de tierras después de generar mucho entusiasmo, son rechazados por la asamblea comunal, como una manera de «dividir y desautorizar a la comunidad». ¿Cómo entender entonces la centralidad de la comunidad para los usibambinos? Primero, como ya señalamos, la comunidad da un sentido de pertenencia a los usibambinos en un sistema globalizado que los margina. Segundo, la comunidad se compromete a dar tierras a todos los hijos de los comuneros, independientemente de la situación económica de sus padres. En este sentido la comunidad representa un deseo de justicia social profundo entre los usibambinos. Tercero, y este es un elemento fundamental para el análisis, «la reinención de la comunidad» es una respuesta a esta demanda de justicia social. Es decir, la comunidad se reinventa a través de eventos fundacionales que como veremos son profundamente traumáticos. En otras palabras, la comunidad hay que entenderla como un síntoma que refleja traumas y contradicciones históricas que no han sido resueltos. Es este el registro de «lo real» que expresa la contradicción fundamental de la comunidad y que la insta a radicalizarse.

A continuación definiremos los tres registros de comunidad y exploraremos sus consecuencias para entender cómo la comunidad produce «sujetos de comunidad»:

1. El registro de «lo virtual», que corresponde al deseo de solidaridad, de pertenencia y de justicia social. Este lado virtual de la comunidad se refleja en una insistencia en el deseo por el desarrollo a pesar de la traición del aparato del desarrollo. Este es el registro de la utopía.
2. El registro de «lo actual»: la «actualidad» de la política cotidiana basada en los intereses pragmáticos familiares y que se refleja en las negociaciones en las cuales se adulteran las reglas que impone la asamblea comunal y que dan lugar a toda suerte de acusaciones sobre los «malos manejos» de los dirigentes comunales.
3. El registro de «lo real» de la comunidad: las contradicciones que subyacen a la «imposibilidad constitutiva» de la comunidad, pero también la lealtad al evento fundacional o milagroso que dio nacimiento a la comunidad, como una promesa de justicia social.

De los tres registros el más enigmático es el tercero. «Lo real» se manifiesta en las contradicciones entre «lo virtual» y «lo actual», que como señalamos, no puede ser visto como una relación funcional. Para comenzar hay que insistir en que lo real no es la realidad, muy al contrario, corresponde a lo que no tiene cabida en la realidad, lo que la realidad no puede aceptar, o para ponerlo en términos coloquiales, lo que es «más real» que la realidad. Dentro de la topología de «lo virtual» y «lo actual», «lo real» se encuentra dentro de la intersección entre los primeros dos. Por un lado «lo real» corresponde a la imposibilidad de «lo virtual», de «la utopía», por otro lado apunta a la posibilidad de trascender la lógica utilitaria y pragmática de las negociaciones familiares («lo actual») mediante la lealtad a la promesa y el deseo de solidaridad, justicia social y desarrollo. Se trata no simplemente de una serie de valores que no pueden ser realizados en la práctica, sino de una lealtad a un evento fundacional y traumático que convoca estos deseos.

Más adelante profundizaremos en este evento traumático, pero de momento quisiéramos mostrar cómo esta contradicción consti-

tutiva construye un sujeto dividido, que oscila entre la lealtad a la promesa de justicia social y desarrollo y el seguimiento de sus intereses personales. Es esta división que produce a un sujeto usibambino que puede estar orgulloso de servir a una autoridad y que al mismo tiempo se queja de las imposiciones de esta autoridad.

En términos lacanianos (Žižek, 2003) podemos hacer una distinción entre el sujeto del enunciado y el sujeto del enunciamiento. El sujeto del enunciado es el sujeto como se ve a sí mismo a través de los ojos del «Otro», con mayúscula, el depositario de la autoridad, que en este caso sería la comunidad. El sujeto del enunciamiento denota al sujeto como este se ve a sí mismo a través del «otro», con minúscula, es decir la relación intersubjetiva con otras personas, que en este caso serían los otros usibambinos, comuneros o no. El sujeto del Otro en el caso de Usibamba es el sujeto que se siente interpelado por una autoridad que le recuerda sus compromisos con la comunidad, que lo insta a ser leal a los principios de solidaridad. El sujeto del «otro» es el sujeto que tiene el capital social para sacar provecho de situaciones imprevistas que se presentan en la comunidad, el sujeto pragmático que conoce sus intereses, que compete, negocia. La contradicción entre estas dos posiciones de subjetividad produce un sujeto dividido que oscila entre la lealtad a los deseos colectivos de la comunidad, y la voluntad de defender sus intereses personales y de sentirse reconocido por su familia y otros comuneros.

En términos de la distinción que hicimos entre «lo virtual», «lo actual», y «lo real», el sujeto del enunciado sería el sujeto virtual, el sujeto que cree en la utopía, y el sujeto del enunciamiento el sujeto actual, el agente de la lógica de las prácticas sociales. ¿Cuál es entonces el sujeto de «lo real»? El sujeto de «lo real» corresponde con el carácter dividido del individuo, lo que produce al «dividuo», es decir la imposibilidad del (in)dividuo de construir una subjetividad estable, homogénea. Es lo que antes llamamos la oscilación del individuo entre los deseos virtuales (por el desarrollo, por la comunidad) y el conocimiento práctico de lo actual. Para ser precisos el sujeto de lo Real se ubica en la intersección de dos posiciones de subjetividad, representadas por el sujeto del enunciado y el sujeto del enunciamiento. El sujeto de lo Real, por tanto, es el nombre de esa imposibilidad. Al mismo tiempo hay que insistir en que el

sujeto de lo Real tiene un fundamento muy «real», en el sentido como señalamos de un evento traumático que es «más real» que la misma realidad, tan «real» que la realidad no la puede aceptar. La siguiente pregunta, entonces, es ¿cuál fue el evento traumático que constituye al sujeto de lo Real en Usibamba?

Para eso hay que ir atrás en la historia, al tiempo de la segunda reestructuración. Según los usibambinos esta se hizo con el apoyo del Estado. Pero la verdad es más compleja. Lo que ocurrió fue que se generó una alianza entre los sectores pobres de la comunidad y el ejército peruano contra los «ricos» que fueron obligados a someterse a la nueva hegemonía de la comunidad a punta de pistola. Este evento atravesó las relaciones familiares que generaban lazos de unidad entre la categoría creciente de comuneros con poco acceso a la tierra, y la categoría de ricos que monopolizaba la mayor parte de la tierra. Este fue un evento sumamente traumático que los usibambinos evitan recordar, pero cuya memoria surge a veces cuando se emborrachan. Se trata entonces de una mentira pública, que no puede ser enunciada, pero que persigue a los usibambinos en sus pesadillas.

Slavoj Žižek (s.f.) caracteriza muy bien este evento llamado Comunidad cuando declara:

Ser miembro de la comunidad no es cuestión de identificarse sencillamente con una tradición simbólica explícita. Se llega a ser miembro solo cuando uno asume la dimensión espectral que sostiene a la tradición, los fantasmas muertos en vida que persiguen a los vivientes, la historia secreta de las fantasías traumáticas transmitidas «entre las líneas», a través de los vacíos y las distorsiones de la tradición simbólica explícita.

Es esta historia oculta de la alianza de los pobres con el ejército peruano, el enemigo tradicional de toda comunidad andina, que constituye este gesto violento que hizo posible la reestructuración de la comunidad. Parafraseando a Žižek (s.f.) se podría decir que «la fidelidad a este Evento violento y fundacional es solamente posible al NO confesar, no simbolizar este evento: efectivamente, es este estatus «reprimido», Real, del Evento que le da a la comunidad una vitalidad sin precedentes.

Conclusión:

Un mundo, una modernidad y una mundialización

Este artículo empezó con el planteamiento de que es importante defender e incluso radicalizar el concepto de desarrollo por razones éticas y políticas. Después de la caída del muro de Berlín todo proyecto de transformación social radical ha sido desprestigiado. Esta visión transformadora del desarrollo ha sido considerada como parte de un proyecto emancipatorio moderno que se ha agotado. El desprestigio de la modernidad como un proyecto universal se ve reflejado en la sociología y antropología del desarrollo en la popularidad del tópico de «modernidades alternativas», o «alternativas a la modernidad». El tópico de modernidades alternativas plantea que existen múltiples proyectos y visiones de desarrollo que responden a experiencias culturales diversas, algunos dirían incluso inconmensurables. Existen teóricos, de los cuales Arturo Escobar es quizá el más importante, que desde una visión posdesarrollista foucaultiana proponen una «alternativa a la modernidad» (o transmodernidad) utópica, en la que coexisten pacíficamente distintas formas de conocimiento (epistemologías) y distintas maneras de ser, o «estar en el mundo» (ontologías). Escobar en sus planteamientos privilegia el papel de los movimientos sociales como los nuevos escenarios dentro del cual esta transmodernidad puede ser pensada. Otros, desde una perspectiva (neo)liberal, alimentan la pesadilla de modernidades alternativas no complementarias, incluso conflictivas, distinguiendo entre las que son liberales y democráticas de otras que serían intolerantes, fundamentalistas, autoritarias y potencialmente genocidas.

La crítica foucaultiana al desarrollo y el tópico de modernidades alternativas hay que verlas dentro de un contexto geo y biopolítico. Después de la caída del muro de Berlín, el ocaso del socialismo burocrático, y la ascendencia de la globalización neoliberal la legitimidad del aparato del desarrollo se vio fuertemente socavada. Esta falta de legitimidad se vio reforzada por el surgimiento de nuevas formas de control biopolítico que se sobreponen a regímenes de poder territoriales (el Estado-nación) y que funcionan mediante una relación directa con el cuerpo y la vida.

En contraposición a estas visiones posdesarrollistas, sean foucaultianas o neoliberales, argumentamos que sigue existiendo un fuerte deseo por el desarrollo, especialmente en el Tercer Mundo, y que este

deseo representa nociones universales de emancipación y justicia social. La universalidad del concepto de desarrollo radica, no en seguir una ruta preestablecida de desarrollo, tampoco en adoptar modelos actuales o del pasado, sino en la defensa de la facultad universal de luchar por *un* mundo mejor, por *una* modernidad justa, por *una* mundialización no excluyente. Se trata por tanto de una universalidad concreta que parte de los deseos y traumas de los sujetos del Tercer Mundo. Cuando hablamos de una universalidad concreta, por tanto, pensamos en la capacidad de desear y de luchar, desde el reconocimiento de la diferencia, por «otro mundo», o mejor dicho por «*un* mundo otro». Vivimos en un planeta mundializado donde la diferencia ha cobrado un valor fundamental en nuevos procesos de mercantilización (turismo, música, estilos de vida). La realidad de este mundo multicultural es que la diferencia cultural más que una utopía se ha convertido en la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1992). El reto, entonces, es pensar la unidad a través de la diversidad, en vez de la diversidad a través de la unidad.

Con tal fin nos apoyamos en el pensamiento de teóricos subalternos como Frantz Fanon y Octave Mannoni que desde una perspectiva psicoanalítica plantean la necesidad de responder a la violencia del colono occidental con una contra-violencia liberadora. Esta contraviolencia lejos de ser un indicador de particularismos culturales responde a un deseo universal de emancipación.

En la segunda parte del artículo aplicamos estas proposiciones a un estudio de caso de una comunidad campesina en el Perú, Usibamba, donde se ve claramente la radicalización del deseo por el desarrollo. Los usibambinos muestran poco interés en nociones de diferencia cultural, desarrollo alternativo o alternativas a la modernidad. Lo que ellos quieren es que se les cumpla la promesa del desarrollo. La insistencia en el deseo por el desarrollo es fundamental para la sobrevivencia de la comunidad como una forma de organización social que da un sentido de pertenencia y que representa nociones de justicia social y de igualdad. Renunciar a la promesa del desarrollo significaría para ellos negar las luchas del pasado contra el latifundismo, el ejército y el aparato estatal, una lucha que estaba motivada por la promesa de nación y de desarrollo. Vimos también que la insistencia en la promesa del desarrollo (el deseo de justicia social y de resolución histórica) ha permitido a los usibambinos

reconstituirse como comunidad, a pesar de toda suerte de divisiones y tensiones. La comunidad como expresión de un anhelo de justicia social fue conceptualizada como una «imposibilidad constitutiva», es decir como un proyecto de justicia social y de colectividad en un contexto de divisiones y competición. Demostramos que este proyecto emancipatorio está fundamentado en un trauma primordial, que tiene origen en la forma como se logró la redistribución total de la tierra en los años setenta: gracias a una alianza entre comuneros pobres y el ejército peruano contra un grupo de comuneros que había estado monopolizando el acceso a la tierra. Lo que llamamos la imposibilidad constitutiva de la comunidad, es decir de anhelos por justicia social y reparación histórica, es expresada por los comuneros cuando (re)claman —a veces en forma de queja pero otras como un motivo de orgullo— de que son siervos de la comunidad. Esta imagen de servitud a un proyecto emancipatorio de justicia social simboliza muy bien el *impasse* del sujeto de desarrollo. Renunciar a la promesa por el desarrollo no solamente significaría traicionar las luchas de sus antepasados, sino también renegar de un deseo que les es fundamental.

Esto nos llevó a concluir que la obsesión de los posdesarrollistas con «lo otro», las otras subjetividades, los otros saberes, las otras formas de desear, etc., finalmente niega el trauma primordial que constituye al sujeto del Tercer Mundo: el hecho de que el subalterno es sujeto de una violencia que, más que epistémica, es simbólica y existencial. Eso nos obliga a enfocar en lo que no cambia: la persistencia de sistemas de dominación imperiales y poscoloniales en un mundo posmoderno y globalizado. No renunciar al deseo del desarrollo representa tanto una posición política —des(en)cubrir las múltiples formas, económica y culturales, a través del cual el capitalismo tardío domina— como una posición ética.

Concluyendo, hoy más que nunca, y a pesar de la evidente pluralización de conocimientos e identidades en un planeta mundializado, necesitamos el concepto de «un mundo», de «una mundialización» y de «una modernidad». Es decir, la crítica al posdesarrollismo es al mismo tiempo una defensa del concepto de «una humanidad», de nociones de solidaridad y de justicia social compartidas. Eso no significa regresar a posiciones humanistas ingenuas, desconociendo el papel de ideologías humanistas en la generación de desastres

ecológicos, humanitarios, etc. Lo que proponemos es no definir lo humano en términos de logros culturales y tecnológicos (la visión Whig de la historia), tampoco en términos de una voluntad de poder (la visión Nietzscheana), pero en términos de un trauma constitutivo, el trauma de ser humano, que nos persigue y nos enfrenta a los sufrimientos de nuestros antepasados.

Referencias bibliográficas

- BRETÓN, V. (2008), «From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador», *Journal of Agrarian Change*, vol. 8, nº 4, pp. 583-717.
- BUCK-MORSS, S. (2009), *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- DE VRIES, P. (2007), «Don't Compromise your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian Rethinking of the Anti-politics Machine», *Third World Quarterly*, vol. 28, nº 1, pp. 25-43.
- GILVONIO, M. (2001), *Debating Property: Property Relations and the Cultural Construction of Community in Usibamba, Central Andes of Peru*, en Zoomers, A. (ed.), *Land and Sustainable Livelihood in Latin America*, Amsterdam, Royal Tropical Institute. pp. 107-124.
- ESCOBAR, A. (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- (2004), «Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and Anti-globalisation Social Movements», *Third World Quarterly*, vol. 25, nº 1, pp. 207-230.
- FANON, F. (1967), *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press.
- GILVONIO, M. (2009), *Construcción Cultural de Comunidad y Migración Internacional en Usibamba*, Tesis doctoral, Wageningen, Wageningen University.
- JAMESON, F. (1992), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- MALLON, F. (1995), *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Perú*, Berkeley, University of California Press.
- MANNONI, O. (2003), «I Know Well, But all the Same.....», en Rothenburg, M.; Žižek, S.; Foster, D. (eds.), *Perversion and the Social Relation*, Durham, Duke University Press.
- NUIJTEN, M.; LORENZO, D. (2009a), «'Né pour être esclave': migration transnationale des bergers d'une comunidad andine», *Anthropological Journal of the Canadian Anthropology Society*, vol. 51, pp. 67-80.
- (2009b), «Ruling by Record: The Meaning of Rights, Rules and Registration in an Andean Comunidad», *Development and Change*, vol. 40, nº 1, pp. 81-103.
- SANTOS, B.S. (s.f.), *Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges*, (<http://www.eurozine.com>).
- WALLERSTEIN, I. (2009), «Reading Fanon in the 21st Century», *New Left Review*, vol. 57, nº 3, pp. 117-125.
- WOLF, E. (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.

- ŽIŽEK, S. (2003), *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, London, Routledge.
- (s.f.), *A Glance into the Archives of Islam*, <http://lacan.com/zizarchives.htm>.

3. Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica*

Susana Narotzky

Introducción

En este artículo quiero explorar cómo los conceptos de capital social y de reciprocidad producen modelos teóricos que facilitan proyectos diversos de intervención política en el ámbito económico. La comparación de estos distintos modelos y sus expresiones prácticas en la actualidad, así como en su filiación histórica, nos permiten plantear la cuestión de su potencialidad política. El desarrollo de la discusión muestra la similitud de algunos argumentos empleados por los defensores de políticas de desarrollo neoliberales y por aquellos que proponen políticas económicas autodenominadas «alternativas». El intento de deslindar sus posibles diferencias, más allá del discurso ideológico que los sustenta, es lo que guía esta reflexión.

La flamante Nobel de economía (2009) Elinor Ostrom debe en gran medida su galardón a su énfasis en la posibilidad de generar estructuras de gobernanza colectivas para la gestión de los recursos medioambientales, que permitan esa finalidad ideal del «desarrollo sostenible». La «ventaja» de esta perspectiva sobre otros análisis muy críticos del objetivo del «desarrollo sostenible» como los de Naredo (2001), Escobar (1995) o Martínez Alier (1984) es que Ostrom no denuncia directamente la aporía del concepto y su función ideológi-

* Texto elaborado en el marco del Grupo de Estudios sobre Reciprocidad de la Universidad de Barcelona (GER-UB) que cuenta con financiación del Ministerio de Innovación y Ciencia (SEJ2007-66633).

ca. En su lugar produce un modelo formal basado en la articulación de instituciones de proximidad (capital social, comunidad) e instituciones de ámbito más general (estados, organismos internacionales) que conjuntamente producirían un marco regulador adaptable y flexible con el fin de gestionar los recursos naturales (Ostrom, 1995; Ostrom et al., 1999; Dietz et al., 2003; Pretty, 2003). Ostrom es posibilista allí donde otros niegan la posibilidad de conjugar desarrollo y sostenibilidad. Su propuesta está en la línea de la economía institucionalista con el añadido de que amplía el ámbito institucional a esas relaciones sociales definidas como «capital social» y centradas en relaciones de proximidad pero que tienen su expresión en reglas o normas explícitas y no ambiguas.

En otro extremo de las ciencias sociales, teóricos como Caillé (1996, 2003), Laville (2000), Santos (2004), Gibson-Graham (2006), recuperan el concepto de «reciprocidad» y de «don» para subrayar la existencia de otras formas de relación económica no orientadas por la lógica de mercado (lógica de la acumulación) sino por una lógica de la vida (lógica de la reproducción). Gudeman (2001, 2008) por ejemplo distingue lo que llama «la base» de lo que llama «el mercado». La base son los recursos de vida de una comunidad, aquellos que sustentan las dependencias mutuas necesarias para la reproducción de esa comunidad. En la base no se da el intercambio, sino el reparto. La base extiende sus recursos hacia otras bases mediante la «reciprocidad» que sería un intercambio orientado a la reproducción de la comunidad. El mercado para Gudeman son aquellas relaciones comerciales que tienen como objeto el crecimiento de la riqueza material de algunos, la lógica de la acumulación. Es explícito lo que todas estas perspectivas, con sus variantes y diferencias, deben a la obra de Mauss (1924) y a la de Polanyi (1957, 1971), sobre todo en el sentido de que separan el sistema de mercado capitalista de todas las formas anteriores en base a su des-incrustación o falta de «moralidad». En esta filiación, el proyecto político de estos científicos sociales (como lo fue explícitamente el de sus predecesores, cf. Narotzky, 2007) es re-moralizar la economía, devolverle su dependencia respecto a objetivos humanos fundamentalmente ligados a la reproducción de vida. En cualquier caso el don, la reciprocidad, la «base», son proyectos político-morales antes que económicos, que se definen como economías «otras»:

alternativas (Santos), sociales y solidarias (Laville, Lipietz), anti-utilitaristas (Caillé), posdesarrollistas (Gibson-Graham, Escobar), del trabajo (Coraggio).

Muchos modelos actuales de desarrollo sostenible subrayan el capital social, el conocimiento local y en general la movilización de relaciones humanas de proximidad insertadas en pautas culturales particulares, como recursos económicos y políticos básicos que debieran tomarse en cuenta en el diseño de proyectos de desarrollo (Banco Mundial, 2001;¹ Woolcock, 1998). Sin embargo, hay una cierta indefinición de los conceptos y una falta de análisis detallado y de comparación de los procesos empíricos que se clasifican bajo el paraguas de «capital social» o «empoderamiento comunitario» (Fine, 1999 y 2001). En una revisión del concepto de capital social Adler y Kwon (2002) subrayan:

La extensión del concepto de capital social refleja una característica primordial de la vida social: que los lazos sociales de un tipo (i.e. amistad) a menudo pueden ser utilizados para fines distintos (i.e. ayuda material y moral, consejos laborales y no laborales). Coleman se refiere a esto como la «apropiabilidad» (1988: 108) de la estructura social. La apropiabilidad legitima la estrategia conceptual de juntar bajo una única noción mucho de lo que se ha venido estudiando bajo conceptos como organización informal, confianza, ayuda mutua, intercambio social, recursos sociales, incrustación [*embeddedness*], contratos relacionales, redes sociales, y redes interempresariales.

Y esto les lleva a cuestionar a lo largo del artículo la pertinencia, pros y contras de un tal «concepto paraguas». Tras una discusión de las diversas definiciones del concepto proponen una que pretende resumirlas:

El capital social es la *buena voluntad* accesible a los individuos o grupos. Su fuente se encuentra en la *estructura* y el *contenido*

1. Documento consultado en <http://webworldbank.org> el 23 de octubre de 2009.

de las relaciones sociales del actor. Sus efectos fluyen de la información, influencia, y solidaridad que pone a disposición del actor. (Énfasis añadido)²

En tanto «capital» además, esos efectos tienen por objeto producir beneficios, entendidos en general en términos económicos de teoría marginalista estándar. Esta definición nos sirve para mostrar la centralidad de dos cuestiones que retomaremos seguidamente: 1) el aspecto *moral* inherente al concepto y 2) su aspecto *relacional*. Ambos aspectos subrayan precisamente aquello que de las relaciones sociales es difícilmente cuantificable puesto que remite a la especificidad particular de los contextos históricos sociales y culturales y a la experiencia acumulada de las personas implicadas. Son estas cualidades, sin embargo, las que se quieren convertir en «activos» capaces de ser contabilizados en términos de mercado. En realidad la pirueta conceptual remite a lo que es probablemente la base ideológica central del sistema capitalista y que ya señalaron en su momento primero Marx (fetichismo de la mercancía que esconde las relaciones humanas) y luego Polanyi (mercancía ficticia de la vida del trabajador): la fetichización o reificación necesaria de las relaciones humanas en las economías de mercado.³ El capital social se presenta como una nueva versión de lo mismo pero explicitada ahora directamente: son esas relaciones y ese contexto particular de la vida los que ahora, en lugar de ocultarse en la abstracción del mercado de trabajo, son señalados como algo verdaderamente valioso para generar beneficios económicos y de paso políticos.

Casi como el opuesto complementario, los activistas y teóricos de las diversas propuestas de economías alternativas, señalan esas mismas relaciones humanas y particulares como la fuente de orga-

2. Documento sin paginación. Adler, Paul S. y Kwon, Seok-Woo (2002), «Social capital: prospects for a new concept», *Academy of Management Review* Vol. 27 Issue 1, pp. 17-40.

3. No queremos decir que el «fetichismo de la mercancía» y la «mercancía ficticia» trabajo se refieran a lo mismo. De hecho el propio Polanyi clarifica que no es así. Sin embargo nos parece que son procesos análogos de ocultamiento o transmutación de las vinculaciones humanas necesarias para la producción de mercancías y para la producción de vida humana.

nizaciones con potencialidad de producir lo necesario para vivir en los márgenes del sistema de mercado e incluso colonizar lugares más centrales de los procesos económicos (Santos, 2004; Coraggio, 2000, 2004). En este caso la reciprocidad o solidaridad se presentan como una nueva versión de lo que Hart (1973) o Lomnitz (1975) describieron como las relaciones «informales» —también definidas como economía popular— que permitían sobrevivir a los marginados, es decir a esas personas que Marx había definido como superpoblación relativa (Marx 1976) en cuya periferia se situaría la «masa marginal» (Nun, 1969; Quijano, 1980). Ahora se señala el poder transformador de este tipo de relaciones sociales si se adoptan sus principios como un modo de organización deseable en sí mismo, en lugar de percibirlos como residuales (Coraggio, 2004, pero véase la crítica de Salvia, 2004 y Lautier, 2003). Me parece, pues, que estos dos movimientos a la vez intelectuales y político-económicos están relacionados entre sí y se iluminan mutuamente a pesar de situarse en zonas muy diferentes del espectro político.

Capital social

En los últimos veinte años, pero sobre todo a partir de la publicación en EE UU de los artículos de Granovetter (1985) «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness», de Coleman (1988) «Social Capital in the creation of Human Capital», de Portes & Sensenbrenner (1993) «Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action» y del libro de Putnam (1993) *Making Democracy Work*, el concepto de capital social ha adquirido una importancia desmesurada y sobre todo se ha convertido en uno de los conceptos clave de las nuevas políticas de desarrollo del Banco Mundial.⁴ Estas abogan por una des-estatalización del proceso de implementación de ayudas para enfatizar la participación local. Esta nueva política propone una

4. En la actualidad parece que el concepto que ha venido a sustituir al de «capital social» en la jerga del Banco Mundial es el de «empoderamiento» [*empowerment*], con un contenido similar pero más centrado en los actores individuales y sus capacidades de gestión de sus «activos» personales. Véase <http://web.worldbank.org/>, consultado el 23 de octubre de 2009.

dinámica de desarrollo «de abajo arriba», que de algún modo evitaría las ineficiencias y corrupciones propias de las decisiones «de arriba abajo» del anterior modelo, basado en el Estado centralizado, que había sustentado las políticas de desarrollo del llamado Consenso de Washington (Fine, 2001; World Bank, 2001; Grootaert y van Bastelaer, 2001). A la vez, esta nueva perspectiva se ha enmarcado en un contexto de retirada de la intervención económica estatal por lo menos hasta el «*crash*» económico de 2008.

Por otra parte, el concepto de «capital social» se ha convertido, dentro del nuevo discurso económico institucional, no sólo en un elemento ligado al desarrollo económico sino también en un elemento clave del desarrollo político, entendido como el acceso a la democracia de regiones del mundo en las que este sistema de gobierno no está establecido. En esta dimensión más «política» desarrollada por Putnam (1993 y 2002), las referencias a Tocqueville (1989 [1840]) y a su insistencia en la importancia de las asociaciones voluntarias como freno al peligro del «despotismo administrativo» en la democracia (1989, t.2: 368-387) son un elemento crucial. Esta dimensión política del concepto de capital social, propone una visión de lo que debieran ser la estructura y funciones del Estado democrático deseable que son sustancialmente distintas de las del Estado del bienestar clásico. La idea de sustitución, por parte de la sociedad civil, de responsabilidades antes asumidas por el Estado, es un elemento central de esta propuesta que se apoya también en el concepto de capital social.

Curiosamente, la fuerza de este concepto deriva de una idea muy vaga y prosaica de lo que es la «reciprocidad» por un lado, y de la re-interpretación de la propuesta de Polanyi respecto a la incrustación de lo económico en lo social. ¿Pero qué se entiende por «capital social»?⁵ El primero en utilizar el concepto de forma coherente en las

5. En el uso marxista clásico «capital» define la propiedad de los medios de producción por parte de ciertas personas cuando esta propiedad es excluyente de otros que se ven así forzados por necesidad a entrar en determinadas relaciones sociales con los propietarios de medios de producción para sobrevivir. Es pues una relación social doblemente: 1) como exclusión de la propiedad de medios de producción de una parte de la población y 2) como imposición a una parte de la población de una relación de producción determinada para poder sobrevivir.

ciencias sociales es Bourdieu (1980), y lo presenta como un nuevo elemento en el análisis de los diversos *campos* de «capital» (económico, cultural, social y simbólico) que constituyen «la estructura de las posibilidades diferenciales de beneficio» (Bourdieu, 1979: 3). Cada *campo* tiene una lógica específica que va a determinar los recursos «incorporados» y «objetivados» de capital que se pondrán en juego en el «mercado» de cada *campo* (1988 [1979]: 112-113). En este sentido el capital se entiende aquí como una relación social, una energía social que se pone en juego en cada campo según su propia lógica y se articula con los demás campos en la lógica general de la reproducción social del sistema.

En origen, el concepto de capital social es un intento de tomar en cuenta lo que «la sociología espontánea» define como «tener relaciones» en referencia a la posibilidad que poseen ciertos individuos de aumentar el rendimiento de otros campos de capital (económico, cultural, simbólico). El concepto está relacionado a la vez con las estrategias individuales y con el proceso de institucionalización de un grupo, orientado hacia el incremento de los beneficios económicos y del poder. Aparece por tanto plenamente insertado en la dialéctica de la reproducción social propia al enfoque de Bourdieu, en la tensión entre estructura y práctica en el proceso de reproducción de una sociedad de clases (1988):

Las diferencias primarias, aquellas que distinguen las grandes clases de condiciones de existencia, encuentran su principio en el *volumen global de capital* como conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables, capital económico, capital cultural, y también capital social [...]. (Bourdieu, 1988: 113)

Y añade en un largo párrafo que nos parece fundamental para clarificar la idea que tiene Bourdieu del capital social y cómo se diferencia de los posteriores planteamientos, que son,

Desde nuestro punto de vista Bourdieu (1980 y 1988) conserva este significado de capital mientras que para Coleman (1988) y sus seguidores, el «capital» es meramente un «objeto», un «activo» o «bien» en el que se pueden «invertir» recursos para obtener beneficios (Adler y Kwon, 2002). Véase la crítica de Fine (2001).

sin embargo, los que se han convertido en hegemónicos tanto en las ciencias sociales como, sobre todo, en el discurso de los analistas políticos.

Las estrategias de reproducción, conjunto de prácticas fenomenalmente muy diferentes, por medio de las cuales los individuos o las familias tienden, de manera consciente o inconsciente, a conservar o a aumentar su patrimonio, y correlativamente, a mantener o mejorar su posición en la estructura de las relaciones de clase, constituyen un sistema que, al ser producto de un mismo principio unificador y generador, funciona y se transforma como tal sistema. Por medio de la disposición con respecto al porvenir, determinado a su vez por las oportunidades objetivas de reproducción del grupo, estas estrategias dependen en primer lugar del volumen y de la estructura del capital que hay que reproducir, esto es del volumen actual y potencial del capital económico, del capital cultural y del capital social que el grupo posee, y de su peso relativo en la estructura patrimonial; y, en segundo lugar, del estado del sistema de los instrumentos de reproducción, institucionalizados o no (estado de la costumbre y de la ley sucesoria, del mercado de trabajo, del sistema escolar, etc.), con arreglo a su vez, al estado de la relación de fuerzas entre las clases: con mayor precisión, estas estrategias dependen de la relación que se establece en cada momento entre el patrimonio de los diferentes grupos y los diferentes instrumentos de reproducción, y que definen la transmisibilidad del patrimonio, fijando las condiciones de su transmisión, es decir, dependen del rendimiento diferencial que los distintos instrumentos de reproducción pueden ofrecer a las inversiones de cada clase o facción de clase.

Debido a que las estrategias de reproducción constituyen un sistema y a que dependen del estado del sistema de los instrumentos de reproducción y del estado (volumen y estructura) del capital a reproducir, todo cambio en relación con cualquiera de ellos lleva consigo una *reestructuración* del sistema de las estrategias de reproducción: la *reconversión* del capital poseído bajo una particular especie en otra especie distinta, más accesible, más rentable o más legítima en un estado dado del

sistema de instrumentos de reproducción, tiende a determinar una transformación de la estructura patrimonial. (Bourdieu, 1988: 122, 128)

Es decir que, en primer lugar, el capital social es un campo específico de capital⁶ que junto al capital cultural y económico forma un sistema que define para cada caso la estructura patrimonial. Además, al igual que ocurre con el capital cultural, se presenta bajo formas distintas: 1) incorporado, como conjunto de disposiciones duraderas, 2) objetivado, bajo forma de bienes y 3) institucionalizado (Bourdieu, 1979). Los instrumentos de reproducción de este capital son la sociabilidad y las instituciones que favorecen determinados intercambios y delimitan grupos de pertenencia. Lo que es importante resaltar es que, en esta definición, el capital social es «un conjunto de recursos» movilizables a través de «la sociabilidad» y «la institucionalización», pero estos últimos son claramente los «instrumentos de reproducción», no son «el capital». Por otra parte, el capital de este campo forma parte de la estructura patrimonial, tiene como objeto la transmisión patrimonial y por tanto la reproducción de una estructura de clases diferenciada y orientada a la acumulación creciente de capital (en sus distintas formas). Los beneficios son económicos

6. Bourdieu define el capital como una relación específica a cada campo, que se articula en un sistema: «Es la lógica específica del campo, de lo que en él se encuentra en juego y de la especie de capital que se necesita para participar, lo que impone las propiedades mediante las cuales se establece la relación entre la clase y la práctica. [...] al ser el capital una relación social, es decir, una energía social que ni existe ni produce sus efectos si no es en el campo en la que se produce y se reproduce, cada una de las propiedades agregadas a la clase *recibe su valor y su eficacia de las leyes específicas de cada campo*: en la práctica, esto es, en un campo particular, todas las propiedades incorporadas (disposiciones) u objetivadas (bienes económicos o culturales) vinculadas a los agentes no siempre son simultáneamente eficientes; la lógica específica de cada campo determina aquellas que *tienen valor* en ese mercado, que son pertinentes y *eficientes* en el juego considerado, que, *en relación con ese campo*, funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas. Esto significa, en concreto, que el rango social y el poder específico que los agentes reciben en un campo particular dependen en primer lugar del capital específico que pueden movilizar, sea cual sea por otra parte su riqueza en cualquier otra especie de capital (que, sin embargo, puede ejercer un efecto de contaminación)» (Bourdieu, 1988: 112).

y políticos (recursos y poder) y la sociabilidad e institucionalización tienen una orientación utilitaria y operan en «mercados» bajo forma de intercambios de valores propios a cada campo.

El capital social es el conjunto de recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de inter-conocimiento y de inter-reconocimiento; o bien, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no sólo están dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los demás o por ellos mismos) sino que están unidos además por lazos permanentes y útiles. Estas conexiones están fundadas por intercambios inseparablemente materiales y simbólicos, cuya instauración y perpetuación suponen el reconocimiento de esta proximidad. (Bourdieu, 1980: 2)

Sin embargo, la propia definición de Bourdieu presta a confusión puesto que es el propio intercambio (en el trabajo de sociabilidad) de bienes materiales y simbólicos el que estructura los lazos durables de relación que van a utilizarse para alcanzar y acumular recursos dentro de este campo (el de la sociabilidad relacional) y de otros campos (económico, cultural, simbólico). A pesar de que, para Bourdieu, el trabajo de sociabilidad no parece confundirse con el acceso a los recursos (el uso instrumental de la red social para obtener capital patrimonial, es decir ocupar una posición particular en las relaciones sociales), sí existe una relación casi tautológica de reproducción entre ambos: «los beneficios que procura la pertenencia a un grupo están en el fundamento de la solidaridad que los hace posibles» (1980: 2). Estos matices van a perderse en las siguientes definiciones, como veremos.

Y ¿qué papel juega en esta definición la reciprocidad? Aunque el concepto mismo de reciprocidad no aparece explícitamente en el pequeño artículo en el que Bourdieu define inicialmente el capital social, sí que aparecen tres elementos clave del concepto: 1) la idea de obligaciones duraderas, 2) la idea de reconocimiento mutuo y 3) la idea del intercambio como productor de los dos anteriores:

Dicho de otro modo, la red de relaciones es el producto de estrategias de inversión social [...] orientadas hacia la institución o reproducción de relaciones sociales directamente utilizables [...] es decir hacia la transformación de relaciones contingentes [...] en relaciones a la vez necesarias y electivas, que impliquen *obligaciones duraderas*, subjetivamente sentidas (sentimientos de reconocimiento, de respeto, de amistad, etc.) o institucionalmente garantizadas (derechos); esto gracias a la *alquimia del intercambio* (de palabras, de dones, de mujeres, etc.) como comunicación *que supone y produce el conocimiento y el reconocimiento mutuo*. (Énfasis añadido, Bourdieu, 1980: 2)

En definitiva, las estrategias de inversión social se orientan a producir un campo de reciprocidad, un ámbito en el que la fuerza de la obligación se sitúa en el «reconocimiento mutuo» y la genera la «alquimia del intercambio» de palabras, dones, mujeres. Es un intercambio no directamente económico: es, como en Mauss (2003 [1923-4]), una mezcla de interés y moral, como en Mauss también, es parte de un sistema más general de cohesión social. Y es este intercambio el que produce el grupo y determina sus límites (Bourdieu, 1980: 2-3). Entonces, a pesar de que los campos son entendidos por Bourdieu como «mercados» en los que operan distintos valores, el valor que parece constituir la fuerza de movilización de los recursos es en este caso la «pertenencia a un grupo», que es un híbrido entre la «asociación» voluntaria de individuos ligados por intereses comunes y un objetivo común, y la «adscripción» automática por nacimiento a ciertos grupos corporativos instituidos. En cualquier caso la obligación no es en principio «formal», contractual y sancionada por la ley, sino que es una obligación de tipo moral cuya sanción es social y sobre todo económica (a corto o largo plazo).

La definición de capital social que se ha convertido en dominante, sin embargo, es algo distinta, aunque pueda parecer similar. Esta otra acepción se basa en las premisas de la teoría de la acción racional, una teoría que fue explícitamente rechazada por Bourdieu (en Wacquant, 1989: 42-43). Esta definición es la que aporta Coleman (1988) basándose en la propuesta de Granovetter (1985) de reintroducir el impacto de las «relaciones sociales» y la «estructura social» en la acción económica (Granovetter, 1985: 483). Estos au-

tores entienden esta «incrustación» (*embeddedness*) como «el papel de relaciones personales concretas y estructuras (o «redes») de estas relaciones en la generación de confianza y en desanimar el mal comportamiento» (Granovetter, 1985: 490). Evidentemente, a pesar de que Granovetter retoma el concepto de *embeddedness* de Polanyi, hace un uso muy distinto de él (véase Narotzky, 2007). La idea de incrustación de Granovetter es una noción puramente instrumental de la producción de «confianza» a través de la interacción social recurrente entre individuos particulares. De hecho el autor es muy crítico con lo que denomina la idea «sobre-socializada» de la acción económica en la que los individuos actuarían guiados por una «moralidad generalizada». Utiliza el análisis de redes como una teoría de las relaciones sociales en la que transacciones concretas, económicas y sociales, construyen relaciones de confianza entre los individuos. Desde este punto de vista, la acción económica está engastada en una red de transacciones sociales individuales. Las relaciones sociales son entonces mera experiencia transaccional y la acción económica implicaría la elección entre socios alternativos con el fin de maximizar el valor no explícito de los contratos: la «confianza». Pienso que podría definirse esta noción de incrustación como «formalista» (en el sentido clásico de la antropología económica) y es completamente distinta de la visión «substantivista» del *embeddedness* que proponía Polanyi (1971, 1957), una en la que «la economía humana está incrustada (*embedded*) y entretejida en instituciones económicas y no económicas» (1957: 250). Para Polanyi la incrustación era un aspecto fundamental del modo en que los procesos económicos estaban integrados en la sociedad como un todo, y dejó muy claro que no consistía en la forma de las transacciones individuales. La visión de Granovetter refina las ideas de Homans (1958) sobre el comportamiento social considerado como «intercambio de bienes, materiales e inmateriales» (1958: 597)⁷ y sigue firmemente ligado

7. Homans define el comportamiento social del siguiente modo: «Este me parece ser el paradigma elemental del comportamiento social, y el problema del sociólogo elemental es plantear proposiciones que relacionen las variaciones en los valores y costes de cada hombre con la frecuencia de distribución del comportamiento entre alternativas, donde los valores (en el sentido matemático) que

no sólo a un individualismo metodológico sino también a un economicismo metodológico en los que la acción racional se mide en términos de «costes de transacción».

Coleman (1988) va a desarrollar esta nueva visión transaccionalista de la incrustación (*embeddedness*) y va a proponer una definición de «capital social» en el que este se ha convertido en «un recurso *para la acción*» racional. El intento radica en «introducir la estructura social en el paradigma de la acción racional» (1988: 95) y para ello desarrolla un «instrumento conceptual», el de «capital social». El capital social se define como una «función» de ciertos aspectos de la estructura social, que tiene como objeto la consecución de unos fines (es decir la «producción», de ahí que se considere «capital»).

El capital social se define por su función [...] Como otras formas de capital, el capital social es productivo, haciendo posible la consecución de ciertos fines que en su ausencia no serían posibles. (Coleman, 1988: 98)

A diferencia de otras formas de capital, el capital social es inherente a la estructura de relaciones entre los actores [...] No está incorporado ni en los actores mismos ni en los implementos físicos de producción. (Coleman, 1988: 98)

La función identificada por el concepto de «capital social» es el valor, para los actores, de estos aspectos de la estructura social en tanto recursos que pueden utilizar para conseguir sus intereses. (Coleman, 1988: 101)

Los «aspectos» que señala Coleman son 1) las estructuras de obligaciones, expectativas y confianza, 2) los canales de información y 3) las normas y sanciones sociales. El primer aspecto se define

toman estos valores para un hombre determinan en parte los valores para el otro.» Y añade «El problema no es, como se ha dicho a menudo, cuáles son los valores de un hombre, lo que ha aprendido en el pasado que considera reforzante [del valor], sino cuánto de cada valor su comportamiento es capaz de conseguirle ahora. Cuanto más consigue, menos valor cada unidad adicional de ese valor tiene para él, y menos a menudo emitirá comportamientos reforzados por este» (Homans 1958: 599). Es en este último aspecto de la «utilidad marginal» de los valores obtenidos por el comportamiento social en el que Granovetter se distancia de Homans, ya que el valor «confianza» no parece responder a esta hipótesis marginalista.

como una estructura diádica de obligación mutua, concebida como créditos y deudas, en la que la obligación no se asienta en el Derecho sino en la «confianza», un elemento del «entorno social» (la confiabilidad) pero también un recurso individual que se invierte mejor o peor (1988: 102). El propio autor señala que las relaciones clásicas de patronazgo describirían a los individuos con más cantidad de «créditos» en el sistema de obligaciones. El segundo aspecto está poco desarrollado y simplemente se define como una propiedad «inherente» de las relaciones sociales en la medida en que estas son comunicación.

Por último el tercer aspecto define la norma social que incita a «renunciar al interés personal para actuar en interés de la colectividad. Una norma de este tipo [...] mueve a las personas a trabajar para el bien público» (Coleman, 1988: 104-105). Esta norma que para Coleman es una forma importante de «capital social» es sorprendentemente similar a la norma moral producida por la colectividad que Durkheim asociaba con la continuidad social (1975, 2008) y que prescribía la «subordinación de la utilidad privada a la utilidad común» (Durkheim, 2008 [1893]: 20). Por otro lado, como el capital social tiene en varios aspectos la característica de ser un «bien público», se considera que incurre en los mismos problemas que los comunales en la «tragedia de los comunes» (Hardin, 1968), por lo tanto nadie tiene interés personal en producir capital social por lo que este se «crea o destruye como subproducto de *otras* actividades» (Coleman, 1988: 118, énfasis añadido). Es decir que estos aspectos de la estructura social que «funcionan» como capital social, y en particular la confianza, no se «producen» como capital sino que pertenecen a otros ámbitos de interacción social adyacentes y pre-existentes, *exteriores* al ámbito de la producción y del mercado.

En definitiva, a diferencia de Bourdieu este capital social se refiere directamente a la función movilizadora de una determinada estructura social, el valor de la función relacional para la producción. Toma al instrumento como objeto: el capital *es* aquí esa función movilizadora de la estructura en sí misma, y no como productora de unas determinadas relaciones sociales diferenciadas (la estructura patrimonial, el capital). Lo cual tiene consecuencias: 1) la desvinculación del concepto de «capital social» de un sistema articulado

de «capitales» que forman estructuras patrimoniales y reproducen diferenciación social, 2) en consecuencia, la reificación del concepto, 3) y la des-historización tanto de las relaciones sociales que forman la «estructura social», como de su «función» instrumental de capital social. La idea viene a ser que, como todo el mundo tiene relaciones sociales, todos pueden tener capital social si saben utilizarlo. Pero también, la estructura social preexistente facilita en mayor o menor medida la posibilidad de convertir ciertos aspectos en recursos, por ejemplo, un entorno de «desconfianza» destruye los aspectos útiles (en términos de capital) de la estructura social.

Este último tema es el que desarrollará Putnam (1993) en su estudio sobre «las tradiciones cívicas en la Italia moderna». Basándose en un recorrido absolutamente tendencioso⁸ de la historia del norte de Italia (prodigio de asociacionismo, cooperación y participación cívica en el gobierno y en la economía) en comparación con la del sur de Italia (ejemplo de dependencia extrema que inhibe la cooperación y produce «familismo amoral» —de hecho cita a Banfield, 1958—), Putnam «explica» el fallido desarrollo del sur como consecuencia de la «falta» de capital social y convierte el «capital social» heredado del pasado en la clave tanto del desarrollo político (democracia) como económico. En definitiva, Putnam propone un «modelo» de desarrollo para el Tercer Mundo y los países poscomunistas en el que «la alternativa hobbesiana del Mezzogiorno italiano —familismo amoral, clientelismo, la ingobernabilidad, la ineficiencia del gobierno y la estagnación económica—» (1993: 183) sólo puede superarse mediante un capital social importante:

Para la estabilidad política, la efectividad del gobierno, e incluso para el progreso económico, el capital social puede que sea más importante que el capital físico y humano. (Putnam, 1993: 183)

8. Tarrow (1996) muestra como hábilmente Putnam evita mencionar el hecho de que fue precisamente en esta zona «cívica» del norte de Italia en donde se desarrolló el fascismo. La pregunta sería entonces ¿son pues las asociaciones cívicas tan útiles para desarrollar prácticas democráticas como prácticas fascistas? Véase también Putzel, 1997: 943.

Es un retorno a las teorías clásicas del contrato social, pero aquí el pacto no instituye el Estado y unas normas universales de Derecho, sino que representa las múltiples asociaciones de interés propias de una comunidad compleja, cuyo orden de obligaciones y sanciones es sobre todo moral: «el contrato social que sostiene esta colaboración en la comunidad cívica no es legal sino moral. La sanción por violarlo no es penal, sino la exclusión de la red de solidaridad y cooperación» (1993: 183).

¿Qué es para Putnam el «capital social»? Hay que tener en cuenta que el sustento teórico fundamental de Putnam es la teoría de juegos y el individualismo metodológico. De ahí su afirmación:

La cooperación voluntaria es más fácil en una comunidad que ha heredado una cantidad sustancial de capital social bajo la forma de normas de reciprocidad y redes de participación cívica. / El capital social refiere aquí a aspectos de la organización social, tales como la confianza, las normas, y las redes, que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad mediante la facilitación de acciones coordinadas. [...] La cooperación espontánea se ve facilitada por el capital social. (Énfasis añadido. Putnam, 1993: 167)

Se está hablando de cooperación, algo propio de la sociedad en la medida en que existe división del trabajo social, como decía Durkheim (2008 [1893]), y se está hablando de *obligaciones cuya fuerza no reside en el Derecho*. De ahí la importancia de las «normas de reciprocidad» como fuerzas de obligación que emanan directamente de la sociedad pero no están instituidas ni controladas por el Estado, como la norma del Derecho; de ahí también la importancia de las redes como expresión práctica del ejercicio individual de la solidaridad que produce la norma de reciprocidad. Y como propiedad emergente del sistema social: la confianza. Al final, la confianza es la característica fundamental del capital social, aquello que lo convierte en verdaderamente útil, en un verdadero recurso cuyo objetivo en definitiva es reducir los costes de transacción (Putnam, 1993: 170-71). Pero ¿qué es lo que la confianza viene a sustituir? Lo que la confianza sustituye es el contrato garantizado por un tercero, el Estado. En definitiva, la propuesta del capital social de Putnam y sus seguidores (en los que se incluye el Banco Mundial y un núme-

ro importante de instituciones públicas y de agencias privadas de desarrollo) es la de *utilizar* estas relaciones sociales específicas que producen obligación moral y expresan una colaboración orientada al bien común en ámbitos muy diversos. Utilizarlas como una forma de regulación de los pactos alternativa a la del Estado (contrato) y más eficiente y desarrollada (quizá por ser más *flexible*). *Es todo un programa de desregulación, de particularización y fragmentación de las instancias de control, basado en la potenciación del capital social.*

En todas las sociedades, para resumir nuestro argumento, los dilemas de la acción colectiva obstaculizan los intentos de cooperar en beneficio mutuo, ya sea en política o en economía. La imposición por parte de terceros es una solución inadecuada a este problema. La cooperación voluntaria [...] depende del capital social. Las normas de reciprocidad generalizada y las redes de participación cívica fomentan la confianza y la cooperación social porque reducen los incentivos al abandono, reducen la incertidumbre, y proveen modelos para la cooperación futura. La confianza misma es una propiedad emergente del sistema social, tanto como un atributo personal. Los individuos son capaces de ser confiados (y no tan solo crédulos) gracias a las normas y a las redes sociales en los que sus acciones se encuentran engastadas. (Putnam, 1993: 177)

Las críticas a la visión de Putnam han sido numerosas tanto respecto a su primer libro (1993) como al siguiente en el que achacaba los problemas de la sociedad norteamericana al declive de capital social y proponía recrear capital social mediante la incitación a la participación cívica en la solución de problemas concretos. Su propuesta consistía en promover la toma de responsabilidad por parte de la sociedad civil en sustitución de la responsabilidad ineficientemente asumida por el Estado (Putnam, 2002). La mayor parte de estas críticas señalan problemas de orden metodológico y teórico en la argumentación de Putnam.

En primer lugar Putnam ignora el contexto social, político y económico en el que se sitúa el capital social, enfatizando la reificación del concepto. Así, se habla de «declive» del capital social sin considerar a fondo la relación de este proceso con la reestructura-

ción económica, el desmantelamiento del Estado del bienestar y el traspaso de competencias del gobierno central a los gobiernos regionales (Edwards y Fowley, 1997). Al mismo tiempo, se justifica en términos toquevillianos (es el autor más citado por Putnam en su obra de 2002) el retroceso de la responsabilidad estatal, con argumentos tautológicos sobre la mayor eficiencia que supondría limitar la intervención del Estado al mínimo y generalizar la toma de responsabilidades por parte de la «sociedad civil».⁹

En segundo lugar, Putnam ignora los aspectos negativos del capital social: 1) el cierre del grupo y la exclusión de los extraños a la comunidad respecto de los beneficios del capital social, de esas relaciones sociales densas e incrustadas en multiplicidad de ámbitos (Piore y Sabel, 1984; Portes y Sensenbrenner, 1993; Portes y Landolt, 1996); 2) las fuerzas que inhiben el despunte empresarial individual propias de las responsabilidades morales asociadas a la pertenencia comunitaria (Portes y Sensenbrenner, 1993; Portes y Landolt, 1996); 3) la diferenciación en el uso de capital social, la concentración de recursos en manos de determinados individuos (Portes y Landolt, 1996; basándose en Bourdieu, 1980 y 1988; Putzel, 1997; Bretón, 2001); 4) los usos incívicos de capital social, en las mafias, en los sistemas de corrupción, etc. (Rubio, 1997; Portes y Landolt, 1996).

En tercer lugar, Putnam ignora la importancia de la existencia de capital económico para que el capital social pueda ser de alguna utilidad en el desarrollo económico (Portes y Landolt, 1996). Los críticos también enfatizan la necesidad de estructuras y políticas públicas gubernamentales para que las «iniciativas» de las asociaciones para la participación cívica de los desfavorecidos sean viables (Newton, 1997; Fox, 1997).

En cuarto lugar, Putnam define el capital social como un conjunto de valores culturales y de prácticas de sociabilidad que constituirían en sí mismos la fuerza moral que predispondría a los ciudadanos a la cooperación económica y política (recordemos que Durkheim (2008 [1893]) planteaba el desarrollo en la otra direc-

9. Es evidente la sintonía de estos presupuestos con las propuestas desreguladoras del neoliberalismo.

ción: división del trabajo > cooperación > obligación moral). En definitiva, Putnam asienta las bases de un orden social, económico y político cooperativo y estable en la preexistencia de determinados valores culturales e instituciones informales (Newton, 1997; Putzel, 1997).

Por último, una de las críticas más interesantes señala la incongruencia de la asimilación entre desarrollo económico (capitalista) y político (democracia) que postula Putnam en su obra. «Las condiciones que sustentan un desarrollo capitalista exitoso pueden no ser siempre congruentes con aquellas que favorecen políticas democráticas» (Putzel, 1997: 939):

Su [de Putnam] enfoque sobre las pautas de confianza y las instituciones «informales» (normas, convenciones, códigos no escritos de comportamiento) contribuye a los recientes estudios que intentan mirar más allá de las instituciones formales (constituciones, códigos legales) y de las formas organizativas (parlamentos, partidos políticos) para explicar las potencialidades para establecer o consolidar la democracia en el mundo en desarrollo. (Putzel, 1997: 940)

En este sentido la crítica apunta hacia el peligro de que, bajo el argumento del capital social, se refuercen y consoliden como alternativas de gobernabilidad política espacios de relación que precisamente *no* son democráticos, como la familia. Haciendo eco con ello a la advertencia de Pitrou (2002) que describe el énfasis político actual en las «solidaridades familiares» como fundamentalmente conservador, y a los análisis de Supiot (2000) sobre neo-feudalismo y de Holmes (2000) sobre las implicaciones del concepto de «subsidiariedad» en las políticas de la Unión Europea, Putzel señala «la preocupante tendencia en la literatura sobre capital social que idealiza a la familia como el ámbito más productivo de capital social y por ello pilar de la virtud cívica y de la democracia» (1997: 945).

Lo que queda patente en esta crítica es, en efecto, la contradicción que existe entre 1) la consideración de individuos abstractos que libremente pactan la constitución de una comunidad política a cuyo derecho universal se van a someter (en la definición clásica del contrato social y de la democracia liberal) y que va a definir sus

derechos y deberes como ciudadanos iguales, y 2) la consideración de relaciones específicas entre las personas ligadas a ámbitos particulares como la familia, la comunidad¹⁰ o la amistad, que se rigen por formas de obligación no igualitarias aunque puedan ser concebidas a veces como más equitables.

Esta contradicción es la que ya descubre Tocqueville entre las reglas particulares («el honor») propias de las sociedades aristocráticas donde las obligaciones quedaban definidas por la propia estructura de dependencia (1989, t.2 [1840]: 273-86), y la homogeneidad de la legislación en épocas de igualdad que abomina de los privilegios particulares y confiere todo el poder al Estado democrático (1989, t.2 [1840]: 337-44):

La unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social y la uniformidad de sus reglas forman los rasgos sobresalientes que caracterizan a todos los sistemas políticos nacidos en nuestros días. (Tocqueville, 1989, t.2 [1840]: 339)

La uniformidad [legislativa] le ahorra [al gobierno central] el examen de una infinidad de detalles de los que debería ocuparse si tuviera que hacer la regla para los hombres en lugar de hacer pasar indistintamente a todos los hombres bajo la misma regla. (1989, t.2: 343-44)

Frente a este peligro uniformizador que amenaza a la democracia —el despotismo administrativo— basado en la igualdad, el individualismo y la delegación de poder de los individuos en el Estado (el sobre-dimensionamiento de los derechos de la «sociedad» frente a los de los «individuos» [1989, t.2:338-9]), Tocqueville propone la creación de asociaciones («cuerpos secundarios» entre el Estado

10. En un trabajo muy interesante, Víctor Bretón ha mostrado cómo las políticas de desarrollo del Banco Mundial basadas en el capital social han producido en Ecuador organizaciones indígenas altamente diferenciadas que crean por un lado situaciones verdaderamente clientelares, tanto en el interior de las organizaciones indígenas como en la relación de las élites de estas y de las ONG que proveen los recursos para el desarrollo, y por otro lado contribuye a la «apolitización» de los dirigentes indígenas que se convierten en «meros gestores de proyectos» (Bretón, 2001: 246-248).

y los ciudadanos) que a la manera de «un ciudadano ilustrado y poderoso» (en semejanza a una «persona aristocrática»)¹¹ servirán para «defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder» (1989: 382) y añade:

Es sobre todo en los tiempos en que estamos cuando los verdaderos amigos de la libertad y de la grandeza humana deben mantenerse constantemente firmes y dispuestos a impedir que el poder social sacrifique a la ligera los derechos particulares de algunos individuos, a la ejecución general de sus proyectos. (Tocqueville, 1989, t.2 [1840]: 384)

Es esta idea del poder de los cuerpos secundarios, formado por la asociación *voluntaria* de ciudadanos que comparten intereses comunes, y por ello defienden derechos particulares a un grupo concreto, rompen el aislamiento individualista que produce la igualdad y cooperan, la que retoma el concepto de capital social.¹²

Sin embargo, varios problemas surgen con esta «adaptación» de las ideas de Tocqueville al contexto histórico actual y a las políticas de desarrollo en particular. En primer lugar, la hipótesis tocquevilliana estaba fundamentada 1) en los peligros de la igualdad, y de la consiguiente independencia total de los individuos los unos respecto de los otros (el «individualismo») con el corolario del creciente poder del Estado democrático, y 2) en la fuerza de la libertad política como elemento organizador de grupos de ciudadanos coordinados con capacidad de intermediación política entre el individuo y el Estado. Sin embargo, en la actualidad, la «igualdad» parece una realidad cuanto mucho nominal en la mayoría de países autodenominados «democráticos», por lo que difícilmente amenaza las dependencias y privilegios establecidos. Además, parte de los grupos «intermedios» (o aspectos de estructuras sociales institucionalizados) que se desig-

11. «Pienso que, asociándose, los simples ciudadanos pueden constituir seres muy opulentos, muy influyentes, muy fuertes; en una palabra, personas aristocráticas» (Tocqueville, 1989, t.2 [1840]: 381).

12. Es también esta misma idea la que está en la base de las reflexiones de Durkheim (2003 [1983]) y Mauss (2002 [1931]) sobre la necesidad de instituciones intermedias.

nan como fuentes de capital social no son «voluntarios», asociativos y basados en la «libertad política», sino que son relaciones sociales que *estructuran sistemas particulares de dependencia y equidad*, de obligación moral específica, que son *totalmente ajenos a la idea de libertad y autonomía individual* y tienen más que ver con la idea de grupos corporativos, clásica en antropología, aunque aparezcan ahora como efecto de la interacción recurrente de los individuos. Del mismo modo, los valores que emergen del capital social, en particular la «confianza», se sitúan en las antípodas del escenario democrático que imaginaba Tocqueville y parecen más próximos a la idea de fidelidad que él asociaba con la «sociedad aristocrática». De hecho estos valores se sustentan en un concepto corporativista y armónico, aunque jerárquico y diferenciado, de la comunidad y de las obligaciones morales que esta genera.

Si tomamos, por ejemplo, la especificación que hace el Banco Mundial¹³ de las «fuentes de capital social» tenemos en primer lugar *la familia*: «En tanto fuente principal de bienestar social y económico para sus miembros, la familia es la primera piedra en la generación de capital social para la sociedad más amplia». En segundo lugar *las comunidades*: «La interacción social entre vecinos, amigos y grupos genera capital social y la habilidad de trabajar conjuntamente para un bien común. Esto es particularmente importante para los pobres puesto que el capital social puede utilizarse como sustituto para el capital humano y físico». En tercer lugar *las empresas*: «Construir y mantener organizaciones eficientes como las empresas requiere confianza y un sentido de objetivo común, es decir, capital social. El capital social beneficia a las empresas mediante la reducción de costes de transacción, aunque puede tener también efectos negativos para una empresa o sociedad».

En la definición estándar del Banco Mundial el capital social se define como «redes de confianza y reciprocidad», pero incluye dos funciones diferenciadas que permiten extender su ámbito conceptual no sólo a las relaciones de incrustación y proximidad propias de las pequeñas comunidades sino a las relaciones que vinculan distintos grupos entre sí, o vinculan estas comunidades altamente

13. <http://web.worldbank.org/>. Consultado el 23 de octubre de 2009.

cohesionadas con instituciones «formales» como son los organismos del Estado o el sector privado. El desarrollo teórico del concepto distingue ahora la complementariedad de dos aspectos del capital social: «la incrustación» (*embeddedness*) y «la autonomía». Mientras el primero describe la cohesión y multiplicidad de las relaciones entre individuos en una comunidad, la autonomía describe la capacidad de ciertos individuos de la comunidad para forjar y mantener relaciones sociales con individuos e instituciones de «fuera» de la comunidad. La autonomía permitiría a ciertos agentes económicos de una comunidad superar las fuerzas centrípetas y el cierre que se atribuyen generalmente a la proximidad social y cultural y a la sobre-determinación de las relaciones entre los agentes. La autonomía, pues, sería tan necesaria como la incrustación para que los lazos sociales funcionaran con éxito como «capital social»:

Los grupos empresariales de las comunidades pobres deben pues crear y mantener vínculos que trasciendan su comunidad para 1) que las demandas económicas y no-económicas de los miembros de la comunidad puedan ser resistidas cuando socavan (o amenazan con socavar) la viabilidad o expansión económica del grupo; 2) asegurar la entrada a mercados de factores y productos más sofisticados; y 3) que los individuos con habilidades y ambiciones superiores dentro del grupo empresarial mismo puedan insertarse en redes sociales más amplias y complejas. En programas exitosos de desarrollo de abajo a arriba [...] el stock de capital social de una comunidad en forma de integración puede ser la base para lanzar iniciativas de desarrollo pero, a la larga, debe ser complementado con la construcción de nuevas formas de capital social, es decir, los vínculos con miembros de fuera de la comunidad. (Woolcock, 1998: 175)

Vemos así cómo la insistencia tanto en la incrustación como en la autonomía como aspectos básicos del capital social apuntan a la necesidad de incorporar formas de diferenciación social y económica «legítimas» dentro del modelo, para utilizarlo como herramienta en los proyectos de desarrollo capitalista de los organismos internacionales. Esto muestra, a nuestro parecer de forma clara, la articulación constante entre la necesidad de recurrir a formas de obligación moral

específicas propias de ámbitos no económicos para gestionar determinadas relaciones entre los agentes económicos, pero al tiempo la voluntad de *no* someterse de lleno a esas formas de obligación en la medida en que representen «obstáculos» al desarrollo capitalista, cuando «amenazan con socavar la expansión económica». Y viceversa, muestra el deseo de utilizar otros modos de obligación con los agentes económicos externos (presumiblemente el contrato), pero vinculando el interés puramente individual o empresarial de los agentes «autónomos» de la comunidad al supuesto «bien común» de la misma, a sus obligaciones morales específicas como miembros de una comunidad. Así, las funciones del capital social son 1) *binding* o *bonding* (ligar) y 2) *bridging* (tender puentes), y se asocian respectivamente con lo que Granovetter (1973) definió como «lazos densos» (*thick ties*) y «lazos finos» (*thin ties*). En definitiva, basándose en esta articulación, el concepto ha sido extremadamente útil para la producción de unos paradigmas de desarrollo basados en el desplazamiento de los costes a ámbitos no mercantiles (las relaciones personales, los saberes locales, las instituciones tradicionales) y en el desplazamiento de la regulación fuera del control del Estado de derecho garantista hacia el ámbito de la obligación moral y del control social informal («redes de participación cívica»).

El libro de Ben Fine *Social Capital versus Social Theory* (2001) constituye una crítica devastadora del concepto de «capital social» y del uso que hacen las agencias internacionales de desarrollo en sus actuales políticas. Su crítica fundamental desde un punto de vista de «economía política» plantea que el concepto descansa sobre una separación apriorística entre el ámbito «económico» y el «social», y un rechazo de entender el capital como una serie de relaciones sociales de producción. En ese sentido, el concepto de capital social se crea para recapturar unos componentes sociales y culturales que previamente se habían expulsado del análisis económico marginalista. Sin embargo, la idea de «capital social» no resuelve el problema de la reificación del concepto de capital, a diferencia de lo que ocurre con la idea relacional y social de capital en Marx (y en Bourdieu). De hecho simplemente añade una adjetivación a la lista de «activos» posibles de utilizar; permite una desagregación creciente del concepto de capital objetivado (capital natural, capital productivo, capital humano, capital social o capital relacional), pero

mantiene oculto la cuestión fundamental que desveló Marx, y es que el capital no es una cosa sino una relación social. Este nuevo tipo de capital se presenta como la «apropiación» de las relaciones sociales por parte del capital y de hecho permite así, una vez más, convertir la vida en una cosa.

Reciprocidad

El concepto de capital social nos remite sin embargo a una serie de realidades empíricamente observadas una y otra vez en incontables situaciones tanto en contextos del llamado Norte como en los del llamado Sur: hay un sinnúmero de transferencias de recursos que se sustentan en relaciones personales constituidas por obligaciones morales y que son fundamentales para llevar a cabo la producción dentro del sistema capitalista, y en general su reproducción social. Esta evidencia de la experiencia económica ha tardado en penetrar en los modelos económicos formales entre otras cuestiones por la dificultad que entraña la cuantificación de aspectos particulares y cualitativos, pero los estudios sobre capital social (por ejemplo de la *Social Capital Initiative*) tienen como uno de sus objetivos lograr formas de *medir* esta forma de capital. De forma más pragmática, los pequeños emprendedores de casi cualquier sector han utilizado las redes informales de conocidos, parientes y amigos y los sentimientos, afectos y responsabilidades que conllevan como un recurso imprescindible para hacer negocios y en muchos casos más «eficiente» y seguro que los acuerdos contractuales y las transacciones mercantiles (Narotzky y Smith, 2006). Ahora bien, ¿hasta qué punto hay una relación de «exterioridad» de este otro tipo de relaciones sociales respecto de las relaciones definidas como «económicas»? ¿Hasta qué punto no es la construcción del saber social experto de los últimos 150 años la que nos empuja a esta visión dualista de las relaciones sociales: las económicas (guiadas por la racionalidad económica) y las «otras» (guiadas por la inteligencia emocional)? Si, como sugería Coleman (1988), la lógica del mercado se «apropia» de relaciones sociales que tienen otras funciones, estas aparecen entonces como «externas» y «anteriores» al sistema capitalista. Esta perspectiva tiene ilustres antecesores que repasa Harvey (2004) al considerar la «acumulación por desposesión», un concepto que subraya precisa-

mente el aspecto depredador del sistema capitalista en tanto necesita siempre de un «afuera» que pueda ser apropiado como «activo» en la reproducción de unas relaciones de producción capitalistas. Pero señala también cómo este «afuera» es permanentemente re-producido por el sistema como tal: es decir, no es «*naturalmente* externo» sino que tiene que ser *producido* como externo. La relación dialéctica que emerge suena familiar a oídos antropológicos porque nuestra ciencia aparece como un instrumento político de producción de esa exterioridad en lo que refiere a los sujetos humanos (Trouillot, 1991; Guerrero, 2007). También lo es en lo que respecta a la producción de exterioridad de determinadas relaciones sociales económicas y políticas que se van a definir como de «reciprocidad».

Entonces, ¿cómo entender la producción de esa dimensión «otra» de las relaciones sociales que coincide precisamente en la historia europea con la construcción de unas formas de dependencia nuevas, desvinculadas, contractuales y objetivizadas que posibilitan las relaciones sociales que llamamos capital? La emergencia del concepto de reciprocidad en antropología surge a principios del siglo XX impulsada por proyectos políticos de «tercera vía» (Narotzky, 2007) y por el análisis de un corpus etnográfico creciente en el que se describen formas de intercambio que aparecen motivadas simultáneamente por el «interés» y la «moral» y que confunden diversos valores, sujetos vivos, espíritus y objetos en procesos complejos que parecen fundamentales para la continuidad de esos grupos humanos (Malinowski, 1922, 1926; Gauss, 2003 [1923-1924]; Sahlins, 1965; Polanyi, 1977; Weiner, 1992; Godelier, 1996). La reciprocidad emerge como concepto para posicionarse como ese «otro» del intercambio de mercado, como esa relación «anterior» y «externa». Es un concepto que intenta explicar formas de transferencia (de bienes y servicios tangibles e intangibles) que aparecen como aspectos no diferenciables de procesos culturales y sociales cuyo fin principal *no* sería organizar la circulación material de los recursos. En particular la reciprocidad 1) se desmarca del intercambio contractual del mercado, 2) se sustenta en una obligación moral y 3) produce relación social, entendida como dependencia mutua, es decir produce cohesión social (Malinowski, 1926; Gauss, 1931). Por tanto, desde sus inicios como concepto antropológico la reciprocidad surge como una forma sobresocializada y sobre-moralizada de

vehicular transferencias materiales, una modalidad «otra», «externa» y «anterior» que se produjo en seguida como «modelo» político económico alternativo que pudiera re-moralizar ese mundo desencantando exclusivamente guiado por la lógica del interés material (Gauss, 2003 [1923-4]; capítulo IV, Gauss, 1997). No es de extrañar que este proyecto originario haya persistido hasta nuestros días y en el recorrido antropológico y sociológico del concepto resurge una y otra vez la dicotomía entre «economía del don» y «economía de la mercancía» (Gregory, 1982), «economía moral» y «economía a-moral» (por esta última se entiende «capitalista») (Zelizer, 1988 y Booth, 1994), «economía social» y «economía de mercado», etc. y se reproduce incansablemente esta posición de «exterioridad» que aclara la relación de «apropiación» predatoria de la acumulación primitiva «penetrando» (como se decía en los años 1970) «otras» relaciones de producción.

Ahora bien, lo que aparece claro para el *concepto* de reciprocidad, parece menos obvio para un gran número de situaciones descritas en algunas etnografías recientes. En ellas un tipo de relación de intercambio que se sustenta en formas de moralidad distintas (comunitaria, personalista, espiritual) a las explícitamente postuladas como marco (o convención) de la racionalidad económica, se torna ubicuo y aparentemente necesario para el buen funcionamiento del mercado (Narotzky, 2004b). Proliferan entonces conceptos necesarios para entender la acción humana cuya racionalidad óptima es imposible, los modelos clásicos han de agregar como variables la «cultura», lo «social», las «emociones», la «irracionalidad», etc. Los «espíritus animales» de los que hablaba Keynes (1936: 161-162) (Akerlof y Shiller, 2009). Lo que ello nos muestra, sin embargo, es *sintomático* y es precisamente lo que intuyeron Marx y Polanyi de forma clara: el modelo neoclásico es ideológico en el sentido más simple de ideológico, es decir, *oculta el aspecto ambiguo* de las relaciones fundamentales entre capital y trabajo. A saber, relaciones de obligación moral que se presentan como relaciones de obligación contractual. Relaciones de dependencia personal que se presentan como relaciones pactadas libremente. Relaciones ambivalentes que se presentan como unívocas. Sujetos vinculados que se presentan como desvinculados. El uso corriente de vocablos como «amistad», «favores», «lealtad», «confianza» para describir relaciones supuesta-

mente contractuales y en cualquier caso ineludiblemente parte de procesos de producción capitalistas expresan esta realidad. Algo que Marx y Polanyi pretendieron capturar con sus ideas de fetichismo, de mercancías ficticias, de subsunción formal, de incrustación. Ninguno de los dos, me parece, llevó esta ambigüedad latente hasta sus últimas consecuencias. Y acabaron por construir su obra en base a una dicotomía que postulaba como punto de anclaje teórico la auténtica racionalidad y desvinculación del sistema de mercado en su lógica histórica y su realización empírica final. El «capitalismo realmente existente» en cualquier lugar del mundo, sin embargo, no parece ajustarse a su propio modelo. La economía moral del capitalismo se asienta en una doble moralidad: de un lado la «moral» del liberalismo que desvincula (Booth, 1994), de otro lado la «moral» del estatus, del parentesco y de la comunidad.

En este sentido, el concepto de reciprocidad puede ayudarnos a analizar unas relaciones ubicuas en la realidad económica y permite explorar la ambivalencia originaria entre «interés» y «moral» pero no como algo «exterior» y «anterior» al «mercado» sino como precisamente algo constitutivo de este sistema. Es un concepto que intenta capturar la tensión y la ambivalencia de la construcción, legitimación y práctica de la obligación mutua y de la responsabilidad tanto económica como política. Permite observar relaciones sociales situadas *simultáneamente* en circuitos de aprovisionamiento dentro y fuera del mercado, en marcos políticos universalistas y particularistas, en procesos distributivos tanto benéficos como predatorios. En la asunción de esa ambivalencia el concepto de reciprocidad *se resiste* a la reificación que caracteriza al concepto de capital social: las relaciones sociales no pueden considerarse como cosas, no constituyen agregados, no se pueden medir sin desvirtuar (y ocultar) lo que las hace eficientes.

Economías alternativas y posdesarrollo

La situación de crisis sostenida en el tiempo, al menos para una gran mayoría de personas en distintas partes del mundo, con sus momentos álgidos como mediados de los setenta, de los ochenta, finales de los noventa y el periodo que arranca en 2007, tuvo como resultado en un primer momento la realización de que por «fuera»

de la economía llamada «formal», es decir de las empresas reguladas por la ley, con relaciones laborales contractuales estables, o bien más allá de los empleos de funcionarios y funcionarias del aparato estatal, existía un mundo económico de pequeña picaresca cotidiana que permitía vivir a todos aquellos que no podían acceder a ese mundo regulado del empleo asalariado. Esto se definió como «economía informal» (Hart, 1973) y como el mundo de los «marginados» (Lomnitz, 1975). Lo interesante del descubrimiento científico de esta evidencia empírica, fue que de pronto esa picaresca se convirtió en un dato relevante de la política económica: los Estados, las instituciones supra-estatales (ILO/OIT, WB/BM) empezaron a intentar valorar el peso de «eso» en términos de la economía nacional: qué representaba para el PIB, qué impuestos se dejaban de cobrar por la ocultación de las actividades productivas, qué relación existía entre estas actividades y actividades delictivas de orden fiscal o criminal, etc. En definitiva, el problema se situaba en el ámbito de la contabilización o medida de algo que se percibía como «exterior» al funcionamiento del sistema económico de mercado, y sin embargo era fundamental para el simple mantenimiento de un número ingente de ciudadanos de distintos lugares del mundo (tanto en el ahora llamado Norte como en el llamado Sur). Algo parecido a lo que ocurrió con el trabajo doméstico cuando las feministas descubrieron que aquellas actividades supuestamente «naturales» eran en realidad un «trabajo» y debían considerarse como tal, y por tanto valorarse y contabilizarse y en la medida de lo posible «formalizarse» en el sentido de incluirse en el PIB. La visibilización y valorización parecía pasar por la contabilización en términos de mercado de esa producción guiada hacia el simple mantenimiento y reproducción de la vida de las personas.

Ahora bien, el gran cambio epistemológico ocurre con la quiebra del paradigma de la modernidad fundamentalmente puesto en entredicho por los intelectuales franceses de la posmodernidad (Lyotard, 1987) y sobre todo del pos-estructuralismo (Foucault, 1969). Lo que ocurre en esa ruptura es de hecho la producción de un marco epistémico que no deje «fuera» el modo de vida y de producción de «razón» o conocimiento, de una cantidad ingente de personas. El universalismo racionalista del marco de la modernidad necesitaba unas «afueras» que lo justificasen y sostuvieran el movimiento de in-

corporación; el nuevo paradigma es pluralista: plantea la posibilidad de «modernidades alternativas» y «alternativas a la modernidad», en definitiva plantea la coexistencia de regímenes de verdad no excluyentes (Foucault, 1976a y 1976b). En la práctica, y más allá de la crítica del discurso, lo que nos parece interesante es la reivindicación de esa «exterioridad» como valor intrínseco y no como producto del propio paradigma de la modernidad. Escobar dice:

Ya no puede pensarse la modernidad como la Gran Singularidad, el atractor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineludiblemente, el camino a ser caminado por todas las trayectorias que desembocarían en un estado inevitablemente estable. Por el contrario la «modernidad y sus exterioridades», si se quiere (y la noción de posdesarrollo busca al menos visibilizar esas exterioridades) deberían tratarse como una verdadera multiplicidad donde las trayectorias son múltiples y pueden desembocar en múltiples estados. (Escobar, 2005: 30)

Es decir, lo exterior tiene un valor de diferencia que debe valorarse en sí mismo y no en relación a ese marco epistémico de la modernidad expansiva. Es la «sociología de las ausencias» de Boaventura de Sousa Santos (2001) que busca hacer emerger la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales en oposición a la exclusividad de credibilidad de las prácticas hegemónicas, una diversidad que ha sido «producida como invisible por la hegemonía» que ha producido un «monocultivo» de las categorías de pensamiento.

En el ámbito de lo económico, los modelos alternativos hablan de «pluralismo económico» (Gibson-Graham, 2005, 2006; Lavilla, 2000) que busca articular prácticas económicas diversas. Para Jean-Louis Laville (2000) por ejemplo, la propuesta de «economía solidaria» se encuentra situada entre la economía monetaria (mercado, Estado) y no monetaria (proximidad, grupo doméstico) y se basa en una reciprocidad *voluntaria*, es decir no obligada a diferencia de la reciprocidad impulsada por la obligación moral entre parientes. Esta economía solidaria además busca llenar un hueco entre los ámbitos existentes del actual pluralismo económico (occidental), a saber: 1) Economía de mercado (monetaria + mercantil), 2) economía redistributiva estatal (monetaria + no mercantil), 3) economía de la

obligación recíproca de proximidad (no monetaria + no mercantil). Es una economía no obligada de la reciprocidad, asociativa y no comunitaria (en tanto la comunidad crea vinculaciones del orden de la obligación), afín con el solidarismo decimonónico francés de Léon Bourgeois (1912) y con el asociacionismo toquevilliano que aparece también en el concepto de «capital social». En definitiva, una alternativa que no renuncia ni a la autonomía individual, ni a las formas de economía ya existentes.

En estos modelos alternativos, falta definir sin embargo con mayor claridad el tipo de articulación que se propone entre modalidades tan diversas de economía en lo que respecta a su objetivos, sus lógicas y al tipo de relaciones sociales que establecen. Este es también el proyecto y el problema de propuestas como las de Gibson-Graham (2005) que buscan pensar el «desarrollo de otro modo», fundamentalmente como una política de la innovación económica, basada en «pensamientos y prácticas generativas, experimentales, inciertos y esperanzados...»; prácticas anti-deterministas (léase no-marxistas) que buscan reconfigurar y estimular potencialidades a partir de las «contingencias» y de la «impredecibilidad» (2005: 6).

Esta «economía social», «economía solidaria» o «economía social y solidaria» (Moulaert y Alieni, 2005; Lipietz, 2001) se confunde en algunos casos con la llamada «economía popular» (Sarria y Tiribía, 2004) o con la «economía del trabajo» (Coraggio 2004) y también con el Tercer Sector (Moulaert y Alieni, 2005; Lipietz, 2001). En su exhaustivo estado de la cuestión sobre los matices, superposiciones y diversidades de algunos de estos conceptos, Moulaert y Alieni (2005) señalan (siguiendo a Lipietz) en relación a la «economía social» y a la «economía solidaria» que ambas expresan «la necesidad de una nueva aproximación a un nuevo tipo de economía que dé cuenta, de forma más explícita, de los nuevos retos y *reconozca el valor general de la cooperación económica y de la reciprocidad*» (2005: 2.044, énfasis añadido). Pero, además, enfatizan «la existencia de una clara correspondencia entre las manifestaciones de las grandes crisis socioeconómicas y la emergencia de las varias formas de de economía social» (2005: 2.046). Esta es también la perspectiva de algún autor (Salvia, 2004; Lautier, 2003) que critica el optimismo de aquellos autores (Coraggio, Santos, Escobar) que señalan el potencial que tienen estas formas de economía de revolucionar las estructuras

económicas y sociales. El argumento central de los optimistas es que estos procesos no siguen la lógica de la acumulación ampliada del capital sino la lógica de la reproducción ampliada de la vida (Coraggio, 2000, 2004; Sarria y Tiribia, 2004) y por tanto podríamos decir que se sustentan en un «régimen de verdad» diferente. Esto nos recuerda el debate de la segunda mitad del siglo pasado (1960s, 1970s, 1980s) en torno al campesinado y a su articulación con el mercado. También se propuso entender esta articulación desde el punto de vista marxista como una subsunción formal (no real) en la que la lógica de la acumulación de unos (por ejemplo los que vendían insumos a los campesinos) se articulaba con la lógica de la reproducción de otros (las necesidades de la unidad doméstica campesina y la viabilidad de su pequeña explotación agrícola) y en donde una «pequeña producción de mercancías» (PPM) emergía para los campesinos como la expresión incipiente de esta articulación (una producción que pasaba por el mercado pero que no se guiaba por su lógica). Sólo que, desde la perspectiva optimista de la economía alternativa esta situación no se entiende como 1) una pervivencia de un modo anterior de organización productiva; o 2) como el complemento necesario para el aprovisionamiento básico de una «masa marginal» producida por el sistema capitalista más allá del contingente flexible de «superpoblación relativa»; sino que se ve como 3) un *fenómeno emergente*, una forma de organización económica propia (no subsidiaria) y no forzada a desaparecer con el empuje de la «modernidad». Esto sitúa el fenómeno como un *proyecto nuevo y viable*.

Hay otras analogías con las reflexiones sobre el campesinado y su peculiaridad dentro del sistema capitalista. La forma elemental de organización económica del campesinado era la «unidad doméstica» (siguiendo a Chayanov 1986 y a una idea de «economía natural» o «economía familiar» que aparecía en Marx 1976) y se habló incluso de un «modo de producción doméstico» (Sahlins, 1977). Del mismo modo, Coraggio (2004) postula —hablando de la «economía del trabajo» que se define también como social y solidaria— que «la *unidad doméstica* (UD) es la forma elemental de organización micro socioeconómica propia del trabajo.» (2004: 151) y añade que «las unidades domésticas pueden generar extensiones de su lógica de reproducción mediante asociaciones, comunidades organizadas, redes

formales o informales de diverso tipo, consolidando organizaciones socioeconómicas dirigidas a mejorar las condiciones de reproducción de la vida de sus miembros.» (2004: 152), propuesta que recuerda la idea de Gudeman (2001 y 2008) sobre la «base» compartida necesaria a la reproducción de la «comunidad» y la extensión de la base mediante la «reciprocidad». Esta nueva perspectiva alternativa subraya, sin embargo, que para superar la fase emergente de «economía popular» (algo análogo a lo que Lomnitz y Hart habían descrito como forma de supervivencia propia a los grupos «marginados» de la economía formal) «se requiere una *aproximación sistémica* para transformar *ese todo caótico* en un conjunto orgánicamente vinculado de producción y reproducción» (Coraggio, 2004: 154, énfasis añadido). Se señala entonces la importancia de la articulación con el Estado para lograr este potencial transformador del sistema. Es decir la parte de construcción de una «*alternativa*» *sistémica* para los procesos económicos parece vinculada claramente al Estado como facilitador pero tampoco parece descartarse el mercado como forma de organización (cooperativas, microempresas, etc.) mientras su lógica sea la reproducción de la vida o el bienestar social (Coraggio, 2004; Singer, 2004; Lipietz, 2001; Laville, 2000). Para estas empresas alternativas que participan en el mercado tenemos de nuevo esa analogía con la PPM del campesinado del modelo marxista. En definitiva, el punto diacrítico de la diferenciación entre *empresas* capitalistas y *empresas* alternativas, se encuentra en algo presentado como una *voluntad* propia de los actores insertada en la lógica que guía sus acciones, el modo de razón en el que se enmarcan sus fines. Algo como una «filosofía de la praxis» que da sentido a los proyectos de la gente. En este caso, del lado de estas economías alternativas, la reproducción ampliada de la vida; del lado de la economía capitalista, la reproducción ampliada del capital (es decir del trabajo muerto).

En el discurso que enmarca los proyectos de una economía alternativa, esta dicotomía que separaría las formas de acción económica en base a su posición en lógicas antagónicas e irreconciliables es generalmente sustituida por posiciones posibilistas y empíricamente más realistas, en la que se trata de articular los «sectores» (privado, público, social) y sobre todo de mantener el espíritu de comunidad sin renunciar a la libertad individual. Lipietz expone de forma clara esta opción de lo que va a llamar «economía social y solidaria» y que

sitúa en la filiación de la economía social del siglo pasado articulada en torno a las cooperativas y mutualidades (Gueslin, 1987).¹⁴ Es una opción en donde el principio de «reciprocidad» (que a la vez proviene de y crea la comunidad) se va a reinventar en el modo asociativo (de adscripción voluntaria) y a resituarse a caballo entre la demanda individual y la oferta pública propia del consumo colectivo de los servicios sociales a la comunidad. Es esta posición dual de la economía social y solidaria la que para Lipietz la coloca entre el mercado y el Estado no sólo porque cubre un hueco de servicios necesarios que queda desprovisto (por ejemplo la necesidad creciente de cuidado a los ancianos), sino sobre todo porque debe articular aspectos de financiamiento público (propone una ley que adjudicaría unos recursos del Estado para estas formas asociativas y cooperativas de servicio a la comunidad) y aspectos de financiamiento privado de mercado (por parte de los individuos interesados). La reciprocidad se convierte aquí en «fraternidad», algo muy próximo al casi-contrato del solidarismo de Léon Bourgeois (1912). En Lipietz (2002) tenemos un deslizamiento que va de:

1. la «reciprocidad» (tradicional, generalizada) definida como la situación en donde «cada uno ofrecía a los demás lo que podía ofrecer. Y cada uno esperaba que los demás le ofrecieran aquello que necesitara en el momento en que lo necesitara» (p. 2),
2. a un segundo momento en el que la «reciprocidad» como «sistema» como «principio» se define como situada a la vez en el ámbito del Estado y en el del mercado, sin estar plenamente en ninguno de los dos. «Porque en la mayoría de los casos no estamos en el sistema general de redistribución en el que el Estado toma mediante el impuesto y proporciona un servicio público. Tampoco estamos en la redistribución del sistema de mercado

14. De hecho esta política es la que se encuentra en el origen de la idea clásica de reciprocidad de Mauss (cf. sus conclusiones de moral [Mauss (2003) [1923-4] y sus intereses políticos [Mauss, 1997]) que sin embargo adoptará un devenir propio en su desarrollo etnográfico (Weiner, 1992; Godelier, 1996). Pero vuelve a ser recuperada por las ciencias sociales francófonas (Caillé, 1996, 2003; Godbout, 1992; Laville, 2000; Lipietz, 2001, 2002) con fines similares en la actualidad (para una crítica interesante cf. Laurent Bazin, 2001).

- en donde los emprendedores buscan al cliente. En la mayoría de los casos estamos en ambos a la vez» (p. 4);
3. para finalmente llegar (en respuesta a una pregunta del público) a la siguiente afirmación: «Sabemos muy bien que la libertad destruye la igualdad y que la igualdad cuando es impuesta impide la libertad. Y la respuesta es la fraternidad. La fraternidad es esto, es la idea de reciprocidad. La fraternidad es no esperar a haber tenido de antemano para dar. Dar diciéndose «un día de estos, el otro dará por mí». Y uno se siente ya responsable de dar. Esto es lo que se llama reciprocidad. La economía social y solidaria responde exactamente a esto en una situación totalmente degradada en provecho del liberalismo... Por tanto la única solución que nos queda para el siglo XXI, es la de construir una sociedad fraternal o comunitaria, como quieran, donde se cree una libre asociación de gente que dan los unos para los otros. Dicho así parece idealista, pero hay que recordar que la familia sólo puede funcionar así. La comunidad sólo puede funcionar así» (p. 9).

De algún modo, entonces, parece que se vuelve al punto de partida inicial, en donde la reciprocidad aparece a la vez como el resultado y como el cemento de la comunidad, con un aspecto político (la cohesión social) y un aspecto económico (la circulación de recursos). Pero también parece quedar claro (como era ya el caso para el solidarismo decimonónico) que el ámbito ideológico es uno que no renuncia a una base asentada en el liberalismo individualista, sobre todo en lo que refiere a la dimensión política, y sitúa entre el individuo y el Estado a estos cuerpos intermedios que son las asociaciones de adscripción voluntaria, ya no las comunidades vinculadas del Antiguo Régimen. Aunque en filigrana siempre reaparecen referencias románticas y antimodernas (la familia, la comunidad) que nos remiten de forma inadvertida a la otra cara de la reivindicación comunitarista (por ejemplo la que recogió Le Play, 2003 [1947]; Gueslin, 1987: 75-78, o la doctrina social de la Iglesia [León XIII en Rodríguez (ed.) 1959]), que es, como señalaba Putzel (1997) para el capital social, fundamentalmente antidemocrática.

Conclusión

Llegados a este punto lo que nos sorprende es la similitud de ambos modelos: el modelo de capital social neoliberal, y el modelo de economías solidarias alternativas. Por un lado, el modelo neoliberal de capital social produce e incorpora *como activos económicos* las relaciones de «reciprocidad» propias de ámbitos relacionales personalizados y de proximidad, insertas en formas de obligación no contractual. Por otro lado el modelo solidario alternativo busca recuperar el principio de «reciprocidad» y la lógica de la reproducción ampliada de la vida como «base» de los procesos económicos. Ambos expresan la necesidad de mantener la acción individual en un marco asociativo más que comunitario, voluntario antes que adscriptivo. El modelo neoliberal de capital social está claramente orientado al mercado, a desarrollar las capacidades económicas y el acceso a los recursos a través de la economía de mercado estándar. Pero el modelo alternativo también asume su articulación al mercado y subraya la necesidad de conseguir *eficiencia* en las formas productivas orientadas a ampliar la base, centrándose inicialmente en los desposeídos pero aspirando a extender ese modelo económico cuyo objetivo es la vida. En efecto, excepto en algunos casos (poco exitosos) de colectivización de la tierra (apoyados por el MST de Brasil), la mayoría de experiencias que se reclaman de este modelo solidario son empresas cooperativas, sociedades anónimas laborales, entidades sin ánimo de lucro, que necesitan competir (e incluso aliarse) con empresas capitalistas en el mercado (Singer, 2004; Rodríguez, 2004). Allí donde divergen decididamente los dos modelos es en su articulación con el Estado. Si las economías alternativas tienden a ver en el Estado un facilitador para el desarrollo de estas nuevas formas económicas (legislación, subvenciones, soporte institucional), el modelo neoliberal de capital social ve en el Estado un obstáculo al desarrollo.¹⁵ Pero ambos modelos convergen de nuevo en el protagonismo que otorgan a los grupos intermedios de la sociedad civil (sindicatos, movimientos sociales, ONG, iglesias).

15. Es cierto que algunos movimientos sociales se posicionan como exteriores al Estado, autónomos y ajenos a la organización social dominante. Sin embargo, la mayoría parecen derivar hacia procesos de institucionalización (terminal o flexible) o hacia procesos de cooptación (Pruijt, 2003).

Quizá la mayor diferencia entre los dos modelos es que uno opera dentro de una lógica económica unitaria y totalitaria —la del capitalismo—, y pretende incorporar a ella nuevos (viejos) recursos relacionales que antes se habían construido como exteriores. El otro modelo opera desde una lógica de la pluralidad de mundos posibles (Santos, 2001; Santos y Rodríguez, 2004; Escobar, 2005; Gibson-Graham, 2006; Caillé, 1996, 2003) y de hecho, como señala Caillé (1996), opera dentro de una «socialidad secundaria» democrática. Esto les permite pensar la coexistencia de formas de organización económica diversas (para un ejemplo paradigmático de esta perspectiva véase Gibson-Graham, 2006). Ahora bien, una vez más es difícil distinguir en las *prácticas concretas* esta diferencia entre modelos que está relativamente clara en el discurso ideológico, y los deslizamientos entre uno y otro modelo son frecuentes hasta el punto que el concepto de «capital social» o la práctica del microcrédito se encuentran indistintamente en proyectos enmarcados en ambos modelos (Gaiger, 2004; Santos (ed.), 2004; Gibson-Graham, 2005; WB Social Capital Initiative).

En definitiva, quizá lo más importante sea entender el grado de autonomía real de estas economías alternativas en contextos de pluralidad, su capacidad de mejorar la existencia de la gente, de generar proyectos personales fuera de la lógica del consumo ampliado de mercancías, y de transformar la hegemonía capitalista. Estos objetivos no tienen por qué ser congruentes; sin embargo, y ciertamente, el proyecto de economías alternativas es gradualista (Santos y Rodríguez, 2004; Gibson-Graham, 2006), una revolución tranquila. En los ejemplos que empezamos a tener de casos concretos, se observa la capacidad que tienen estos proyectos (fundamentalmente cooperativas de trabajo asociado) de conservar el trabajo y mejorar la existencia de las personas que se encuentran en situación de «resto» o «redundancia» (para utilizar el expresivo adjetivo anglosajón) respecto a las necesidades del sistema económico dominante. Pero, sin embargo, el grado de autonomía de estos proyectos en relación al sistema capitalista es casi inexistente. Algunos autores hablan del peligro de que estos proyectos cooperativos sean *cooptados* por las lógicas capitalistas en cuanto a sus objetivos y se desvirtúe así la estructura solidaria de cooperativa de trabajo asociado. Sin embargo estos mismos analistas subrayan la necesidad de capacitar a estas *em-*

presas para que sean *viables* dentro de los parámetros competitivos del mercado estándar. Señalan también, en muchos casos de empresas recuperadas, los sacrificios que están dispuestos a hacer los trabajadores-propietarios para salvar a la empresa y sus empleos: su nueva posición supone un estímulo que aumenta la productividad. Para algunos trabajadores, sin embargo, el nuevo estatus de trabajador-propietario no es deseable. Los sindicatos también parecen divididos entre la tesitura de salvar empleos y la de convertir a los trabajadores en propietarios en un contexto de racionalidad económica capitalista (Singer, 2004; Santos (ed.), 2004).

Este debate es curiosamente idéntico al que se dio en España a principios del siglo XX cuando el movimiento cooperativo apareció con fuerza como una solución a la «cuestión social». Por ejemplo en Cataluña el cooperativismo fue amparado simultáneamente por una ideología corporativista burguesa (cf. Unió Catalanista, 1993 [1904]; Narotzky, 2004a [1997]: 248-65) y por algunos sectores obreros (Peiró, 1979 [1925]). En 1870 en el primer congreso obrero español (Asociación Internacional de Trabajadores) celebrado en Barcelona, se realizó un dictamen sobre cooperativismo que señalaba:

Que la cooperación en sus ramos de producción y consumo no puede ser considerada como medio directo y absoluto para alcanzar la emancipación de las clases trabajadoras: sólo sí puede servir como medio indirecto para aliviar algún tanto la suerte de una parte de nosotros y alentarnos a trabajar en la consecución del verdadero objeto... [Pero más adelante se añade] Además, la cooperación de producción con la universal federación de asociaciones productoras es la gran fórmula del gobierno del porvenir, y de aquí también la utilidad *de ir cultivando este ramo para adquirir hábitos prácticos de manejo de negocios con* APLICACIÓN A LA SOCIEDAD FUTURA, que no reconocerá en los hombres otra representación ni otro carácter que el de trabajadores. (en Peiró, 1979 [1925]: 85-86, énfasis y mayúsculas en el original)

Claramente se veía aquí en el cooperativismo de una sociedad de trabajadores la forma de organización económica fundamental, *pero no* se entendía como una vía posible de *transformación* y sólo

como un modo de aliviar situaciones de precariedad en la sociedad dominada por el capital. Pocos años después, un sector importante del proletariado juzgaba las cooperativas de producción de un modo totalmente negativo. Veían en las cooperativas de producción un error y una «traición» al movimiento obrero «solidario, federativo e internacional». La Revista Social señalaba en 1873: «los trabajadores creyeron que por los mismos medios que empleaban los burgueses podrían llegar al problema de su emancipación, podrían llegar a destruir su miseria y su ignorancia. / ¡Funesto error!» (en Izard, 1979: 186). Para Peiró y los defensores del cooperativismo dentro de la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT), más que las cooperativas de producción industrial, la referencia eran las cooperativas agrarias de transformación y de servicios integradas por campesinos propietarios cuyo individualismo *cedía* a los beneficios de la solidaridad mediante su participación en estas cooperativas, y señalaban la pertinencia estratégica de aprovechar esta forma de cooperativismo para integrar en el movimiento revolucionario a importantes sectores rurales donde prevalecía la pequeña explotación familiar.¹⁶ Aún así, estos defensores del cooperativismo veían el peligro del «conservadurismo» que acechaba en este cooperativismo transicional.

Me he permitido esta digresión para recalcar la larga filiación de estos modelos alternativos y por tanto la posibilidad de tener una importante profundidad histórica a la hora de estudiar y comparar fenómenos parecidos en los aspectos 1) de reorganización económica *dentro* del modelo dominante y 2) de ubicación de determinadas prácticas en un proyecto emancipador. Pero lo que me parece central explorar con detenimiento es la pluralidad económica tal como se manifiesta en la práctica —como una «coexistencia tranquila»— y pensar qué puede significar. Una primera observación se hace evidente: ni en el pasado ni en sus manifestaciones presentes parece que estas formas de economías «alternativas» sean percibidas como una amenaza por el modelo dominante o por los que detentan posiciones de poder dentro de la estructura del sistema capitalista.

16. Cf. Un problema similar es observado por Singer (2004) respecto a cooperativas de producción agrícola colectivizada en Brasil.

Por tanto, no parece que cuestionen la estructura hegemónica de creación y acumulación de riqueza. Una segunda observación vale también tanto para el pasado como para el presente: pareciera como si, sobre todo en situaciones de crisis agudas, los poderes instituidos —tanto económicos como políticos— tienden a apoyar estas formas alternativas aparentemente para paliar los efectos sociales (y potencialmente políticos) del sistema económico hegemónico. Véase en este sentido el auge del Tercer Sector en los proyectos políticos europeos o el apoyo legislativo a la recuperación de empresas en quiebra en América. En este sentido estaríamos frente a una institucionalización o formalización de la «economía popular» propia de las «masas marginales», más que frente a un proceso de transformación radical (Salvia, 2004). Esta visión, sin embargo, mantendría estos procesos en los «márgenes» del sistema.

En mi opinión (véase también Narotzky, 2004a [1997]: 267-310), sin embargo, conviene considerar estos fenómenos como aspectos *centrales* del sistema capitalista. Para ello debemos percibir la diversidad de formas de organización económica que son producidas *conjuntamente* con la forma clásica (que separa capital y trabajo) en el «centro» y en la «periferia» desde el despegue de la modernidad y sobre todo durante el siglo XIX. Esta multiplicidad económica viene de hecho a *posibilitar el crecimiento y expansión del sistema capitalista*, no sólo porque *produce desde dentro* esos «exteriores» necesarios a la acumulación por desposesión (Harvey, 2003), sino porque simultáneamente permite frenar los peligros de la «cuestión social» (la crisis de la violencia estructural producida por el desarrollo del propio sistema sobre la gente corriente) mediante la particularización de las posiciones estructurales, al tiempo que permite re-incrustar parte del proceso económico en formas de obligación moral no contractuales (familia, comunidad) y opacas por ello a la conciencia del proceso económico dominado por la racionalidad económica. La diversidad de formas y articulaciones posibles que se dan en la historia y su manifestación territorial permiten precisamente ver la emergencia de pautas comunes la más importante de las cuales es que «el mercado manda» sobre la multiplicidad económica y sus expresiones localizadas.

Tal como se han propuesto hasta el momento, las economías alternativas no parecen haber producido ningún modelo económico

radicalmente nuevo. Y, si bien aciertan en resaltar la centralidad del pluralismo económico, se equivocan al desligarlo del proceso de expansión capitalista y de sus expresiones políticas e ideológicas (es decir de la modernidad y posmodernidad capitalista). Parece deseable que la lógica de la reproducción ampliada de la vida sea la orientación adoptada para inventar unos modelos económicos distintos, pero nos parece que para ser auténticamente alternativos necesitan ubicarse en una estructura (a la vez discursiva y *práctica*) completamente distinta a la de un sistema hegemónico guiado por la eficiencia en la adjudicación de recursos, calculada en términos de mercado.

Referencias bibliográficas

- ADLER, P.S.; KWON, S.W. (2002), «Social Capital: Prospects for a New Concept», *Academy of Management Review*, vol. 27, n° 1, pp. 17-40.
- AKERLOF, G.A.; SHILLER, R.J. (2009), *Animal Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and with it Matters of Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press.
- BANFIELD, E.C. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, New York, The Free Press.
- BAZIN, L. (2001), «Industrialisation, désindustrialisation», en Bazin, L.; Selim, M. (eds.), *Motifs économiques en anthropologie*, Paris, L'Harmattan, pp.112-154.
- BOOTH, W.J. (1994), «On the Idea of the Moral Economy», *The American Political Science Review*, vol. 88, n° 3.
- BOURDIEU, P. (1979), «Les trois états du capital culturel», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 30, n° 1, pp. 3-6.
- (1980), «Le capital social. Notes provisoires», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 31, n° 1, pp. 2-3.
- (1988 [1979]), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- BOURGEOIS, L. (1912), *Solidarité*, Paris, Alcan / Armand Colin.
- BRETÓN, V. (2001), *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito, FLACSO Ecuador.
- (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes. La experiencia PRO-DEPINE*, Quito, Centro Andino de Acción Popular.
- CAILLÉ, A. (1996), «Salir de la economía», *Cuadernos de Trabajo Social*, n° 9.
- (2003) «Sur les concepts d'économie en général et d'économie solidaire en particulier», *Revue du MAUSS*, n° 1.
- CHAYANOV, A.V. (1986 [1925]), *The Theory of Peasant Economy*, Madison, University of Wisconsin Press.
- COELHO, F.D. (2004), «Finanzas solidarias» en Cattani, A.D. (ed.), *La otra economía*, Buenos Aires, Editorial Altamira, pp.261-276.
- COLEMAN, J. S. (1988), «Social Capital in the Creation of Human Capital», *American Journal of Sociology*, vol. 94, Issue Supplement: Organization and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure, pp. S95-S120.
- CORAGGIO, J.L. (2000), «Atreverse con la economía desde el gobierno local: la promoción de una economía del trabajo», en *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo*, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD-EED/EZE-ILDIS / Abya-Yala.

- (2004), «Economía del trabajo», en Cattani, A.D. (ed.), *La otra economía*, Buenos Aires, Editorial Altamira, pp. 151-163.
- DIETZ, T.; OSTROM, E.; STARN, P. (2003), «The Struggle to Govern the Commons», *Science*, n° 302, pp. 1907-1912.
- DURKHEIM, E. (1975 [1893]), «Définition du fait moral», en *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Les Éditions de Minuit, pp.257-287.
- (2008 [1893]), *De la division du travail social*, Livre I, versión electrónica de Jean-Marie Tremblay para *Les classiques des sciences sociales*, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/division_du_travail/division_travail.html, acceso 8-12-2009.
- EDWARDS, B. & FOLEY, M. (1997), «Social Capital and the Political Economy of our Discontent», *American Behavioral Scientist*, vol. 40, n° 5.
- ESCOBAR, A. (1995), «El desarrollo sostenible: diálogo de discursos», *Ecología política. Cuadernos de debate internacional*, n° 9, pp. 7-25.
- (2005) «El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social», en Mato, D. (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- FINE, B. (2001), *Social Capital versus Social Theory*, London, Routledge.
- (1999) «The Developmental State is Dead—Long Live Social Capital?», *Development and Change*, vol. 30, n° 1, pp. 1-19.
- FOUCAULT, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- (2001 [1976a]), «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et Écrits II, 1976-1988*, París, Quarto Gallimard.
- (2001 [1976b]), «Cours du 7 janvier», «Cours du 14 janvier» en *Dits et Écrits II, 1976-1988*, París, Quarto Gallimard.
- FOX, J. (1997), «The World Bank and Social Capital: Contesting the Concept in Practice», *Journal of International Development*, vol. 9, n° 7, pp. 963-971.
- GAIGER, L.I. (2004), «Emprendimientos económicos solidarios», en Cattani, A.D., (ed.), *La otra economía*, Buenos Aires, Editorial Altamira, pp.229-242.
- GIBSON-GRAHAM, J.K. (2005), «Surplus Possibilities: Post-development and Community Economies», *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 26, n° 1, pp. 4-26.
- (2006), *A Postcapitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GODBOUT, J.T. (1992), *L'esprit du don*, Paris, Éditions de la Découverte.
- GODELIER, M. (1996), *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- GRANOVETTER, M. (1973), «The Strength of Weak Ties», *American Journal of Sociology*, vol. 78, n° 6, pp. 1360-1380.

- (1985), «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness», *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 3, pp. 481-510.
- GREGORY, C. (1982), *Gifts and Commodities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GROOTAERT, C.; VAN BASTELAER, T. (2001), «Understanding and Measuring Social Capital: A Synthesis of Findings and Recommendations from the Social Capital Initiative», *Social Capital Initiative*, Working Paper n° 24, Washington D.C., World Bank.
- GUDEMAN, S. (2008), *Economy's tension*, Oxford, Berghahn Books.
- (2001), *The Anthropology of Economy. Community, Market and Culture*, Oxford, Blackwell.
- GUERRERO, A. (2007), «Inmigrantes africanos e indios ecuatorianos: dos casos en reverberación de la administración privada de poblaciones» en Bretón et al. (eds.), *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 77-113.
- GUESLIN, A. (1987), *L'invention de l'économie sociale*, Paris, Economica.
- HARDIN, G. (1968), «The Tragedy of Commons», *Science*, vol. 162, pp. 1243-1248.
- HART, K. (1973), «Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana», *The Journal of Modern African Studies*, vol. 11, n° 1.
- HARVEY, D. (2004), *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- HOLMES, D.R. (2000), *Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press.
- HOMANS, G.C. (1958), «Social Behavior as Exchange», *American Journal of Sociology*, vol. 63, n° 6, pp. 597-606.
- IZARD, M. (1979), *Manufactureros, industriales y revolucionarios*, Barcelona, Crítica.
- KEYNES, J.M. (2008 [1936]), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, bnplublishing.net.
- LAUTIER, B. (2003), «Les limites de l'économie informelle comme alternative à la mondialisation libérale», *Revue du MAUSS*, n° 21, vol. 1.
- LAVILLE, J.L. (ed.) (2000), *L'économie solidaire. Une perspective internationale*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LE PLAY, F. (2003 [1947]), *Frédéric Le Play: Textes choisis et préface par Louis Baudin*, Paris, Librairie Dalloz.
- LIPIETZ, A. (2001), «Du halo sociétal au tiers secteur. Pour une loi cadre sur les sociétés à vocation sociale» en Fourel, C. (ed.), *La nouvelle économie sociale. Efficacité, solidarité, démocratie*, Paris, Syros.
- (2002), «Qu'est ce que l'économie sociale et solidaire?», Ponencia presentada en *Etats Généraux de l'Ecologie Politique*, Aix-en-Provence, 23 de febrero.

- LOMNITZ, L. (1975), *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.
- LYOTARD, J.F. (1987), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MALINOWSKI, B. (1961 [1922]), *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton & Co.
- (1971 [1926]), *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel.
- MARTÍNEZ ALIER, J. (1984), *L'ecologisme i l'economia. Història d'unes relacions amagades*, Barcelona, Edicions 62.
- MARX, K. (1976 [1867-1875]), *Le capital*, Livre premier, Cap. XXV, Traducción de Joseph Roy, Paris, Éditions Sociales.
- MAUSS, M. (1997), *Écrits politiques*, Paris, Fayard.
- (2003 [1923-1924]), «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives», *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- (2002 [1931]), «La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires», Communication présentée à l'Institut français de sociologie. Extrait du *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, vol. I, *Les classiques des sciences sociales*, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_01/cohesion_sociale.html, consulta 12-12-2009.
- MOULAERT, F.; ALIENI, O. (2005), «Social Economy, Third Sector and Solidarity Relations: A Conceptual Synthesis from History to Present», *Urban Studies*, vol.42, n° 11, pp. 2037-2053.
- NAREDO, J.M. (2001), «Economía y sostenibilidad: la economía ecológica en perspectiva», *Polis Revista Académica*, Revista On-Line de la Universidad Bolivariana, vol. 1, n° 1, pp. 1-27.
- NAROTZKY, S.; SMITH, G. (2006), *Immediate Struggles. People, Power and Place in Rural Spain*, Berkeley, University of California Press.
- NAROTZKY, S. (2004a [1997]), *Antropología económica. Nuevas tendencias*, Barcelona, Melusina.
- (2004b), «The Political Economy of Affects: Community, Friendship and Family in the Organization of a Spanish Economic Region», en Procoli, A. (ed.), *Workers and Narratives of Survival in Europe*, Albany, State University of New York Press.
- «The Project in the Model. Reciprocity, Social Capital, and the Politics of Ethnographic Realism», *Current Anthropology*, vol. 48, n° 3, pp. 403-424.
- NEWTON, K. (1997), «Social Capital and Democracy», *American Behavioral Scientist*, vol. 40, n° 5, pp. 575-586.
- NUN, J. (1969), «Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal», *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 5, n° 2, pp. 178-236.

- OSTROM, E.; AHN, T.K. (2001), «A Social Science Perspective on Social Capital: Social Capital and Collective Action», *Workshop in Political Theory and Policy Analysis*, Indiana University.
- OSTROM, E. (1995), «Self-Organization and Social Capital», *Industrial and Corporate Change*, vol. 4, n° 1, pp. 131-159.
- PEIRÓ, J. (1979 [1925]), *Trayectoria de la CNT: sindicalismo y anarquismo*, Madrid, Ediciones Júcar.
- PIORE, M.J.; SABEL, CH.F. (1984), *The Second Industrial Divide*, New York, Basic Books.
- PITROU, A. (2002), «Conclusion: À la recherche des solidarités familiales. Concepts incertains et réalité mouvante», en Debordeaux, D. ; Strobel, P. (eds.), *Les solidarités familiales en question. Entraide et transmission*, Paris, Droit et Société, Maison des Sciences de l'Homme.
- POLANYI, K. (1957), «The Economy as Instituted Process», en Polanyi, K.; Arensberg, C.; Pearson, H. (eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, New York, The Free Press.
- (1971[1944]), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
- (1977) *The Livelihood of Man*, New York, Academic Press.
- PORTES, A.; LANDOLT, P. (1996), «The Downside of Social Capital», *The American Prospect*, vol. 7, n° 26, <http://www.prospect.org/print/V7/26/26-cnt2.html>, consulta 26-11-2005.
- PORTES, A.; SENSENBRENNER, J. (1993), «Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action», *American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 6, pp. 1320-1350.
- PRETTY, J. (2003), «Social Capital and the Collective Management of Resources», *Science*, n° 302, pp. 1912-1914.
- PRUIJT, H. (2003), «Is the Institutionalization of Urban Movements Inevitable? A Comparison of the Opportunities for Sustained Squatting in New York City and Amsterdam», *International Journal of Urban and Rural Research*, vol. 27, n° 1, pp. 133-157.
- PUTNAM, R. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- (2002), *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores.
- PUTZEL, J. (1997), «Accounting for the 'Dark Side' of Social Capital: Reading Robert Putnam on Democracy», *Journal of International Development*, vol. 9, n° 7, pp. 939-949.
- QUIJANO, A. (1980 [1971]), «The Marginal Pole of the Economy and the Marginalised Labour Force», en Wolpe, H. (ed.), *The Articulation of Modes of Production*, London, Routledge and Kegan Paul.

- RODRÍGUEZ, C. (2004), «A procura de alternativas económicas em tempos de globalização: o caso das cooperativas de recicladores de lixo em Colombia» en Santos, B. Sousa (ed.), *Produzir para Viver. Os caminhos da produção nao capitalista*, Porto, Edições Afrontamento.
- RODRÍGUEZ, F. (ed.) (1959), *Doctrina Pontificia. Documentos Sociales*, Madrid, BAC.
- RUBIO, M. (1997), «Perverse Social Capital –Some evidence from Colombia», *Journal of Economic Issues*, vol. XXXI, nº 3, pp. 805-816.
- SAHLINS M. (1965), «On the Sociology of Primitive Exchange», en Banton, M. (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London, Tavistock Publications.
- (1977), *Economía de la edad piedra*, Madrid, Akal.
- SALVIA, A. (2004), «Crisis del empleo y nueva marginalidad: el papel de las economías de la pobreza en tiempos de cambio social», Ponencia *Jornadas Internacionales Interdisciplinarias ICALA*, «Trabajo, Riqueza, Inclusión», Río Cuarto, Córdoba.
- SANTOS, B.S.; RODRÍGUEZ, C. (2004), «Introdução: para ampliar o canone da produção» en *Produzir para Viver. Os caminhos da produção nao capitalista*, Porto, Edições Afrontamento.
- SANTOS, B.S. (2001), «Nuestra America. Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, nº 2–3, pp. 185–217.
- (ed.) (2004), *Produzir para Viver. Os caminhos da produção nao capitalista*, Porto, Edições Afrontamento.
- SARRIA ICAZA, M.; TIRIBIA, L. (2004), «Economía popular» en Cattani, A.D. (ed.), *La otra economía*, Buenos Aires: Editorial Altamira, pp.173-186.
- SINGER, P. (2004), «A recente ressurreição da economia solidária no Brasil» en Santos, B. Sousa (ed.), *Produzir para Viver. Os caminhos da produção nao capitalista*, Porto, Edições Afrontamento.
- SUPIOT, A. (2000), «The Dogmatic Foundations of the Market (Comments Illustrated by some Examples from Labour Law and Social Security Law)», *Industrial Law Journal*, vol. 29, nº 4, pp. 321-345.
- TARROW, S. (1996), «Making Social Science Work Across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work», *The American Political Science Review*, vol. 90, nº 2, pp. 389-397.
- TOCQUEVILLE, A. (1989 [1835, 1940]), *La democracia en América, t.1 y t.2*, Edición crítica de Eduardo Nolla, Madrid, Aguilar.
- TROUILLOT, M.R. (1991), «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness», en Fox, R. (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research.

- UNIÓ CATALANISTA (1993 [1904]), *El catalanisme i el problema social*, Vic, Eumo Editorial.
- WACQUANT, L. (1989), «Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu», *Sociological Theory*, vol. 7, n° 1, pp. 26-63.
- WEBER, F. (2000), «Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage», *Genèses*, n° 41, pp. 85-107.
- WEINER, A.B. (1992), *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press.
- WOOLCOCK, M. (1998), «Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework», *Theory and Society*, vol. 27, pp. 151-208.
- WORLD BANK (2001), *World Development Report 2000/2001, Attacking Poverty*, Washington D.C., World Bank.
- ZELIZER, V. (1988), «Beyond the Polemics on the Market: Establishing a Theoretical and Empirical Agenda», *Sociological Forum*, vol. 3, n° 4, pp. 614-634.

4. Hegemonía y superpoblación: Límites conceptuales en la antropología de los movimientos políticos

Gavin Smith

Introducción

Confieso que para una colección de artículos de antropólogos, lo que ofrezco aquí es inusual. Es un ensayo muy tentativo basado en una hipótesis y carece de conclusión e incluso de respuestas a las preguntas que aquí surgen. La hipótesis es que los conceptos que ahora se utilizan para intentar entender la política reivindicativa actual o potencial de las personas subalternas son útiles para muchas formas de expresión política, sin embargo son de poca ayuda a la hora de entender a las personas que, creo yo, se constituyen como un excedente en la sociedad política y económica. Esto es por supuesto un tema muy extenso, al cual me aproximo mediante la discusión de dos conceptos: *hegemonía* y *superpoblación relativa*.

En los últimos 25 años las luchas reivindicativas han sido ampliamente referidas como «nuevos movimientos sociales» (*new social movements*) [NSM], argumentando que estos comparten nuevas características (en contraste con previas formas de lucha)¹ en cuanto a sus formas, metas y estrategias, pese a las diferencias que existen entre ellos en cuanto a sus políticas de identidad, políticas del ambiente, políticas de la multitud, etc. En este artículo expongo que actualmente las características de muchos estados capitalistas contemporáneos nos obligan a distinguir entre los participantes de

1. Entre quienes se refieren a estas «antiguas» luchas destacan: E.P. Thompson, Eric Hobsbawm y Eric Wolf.

estos movimientos de otros sectores de la población, para quienes las políticas de los Nuevos Movimientos Sociales no son aplicables. Argumento que este sector de la población no es el objetivo (*target*) del proyecto hegemónico de los bloques de poder. Por ende, las posibles condiciones en las que sus políticas se moldean serán bastante diferentes de las de los NMS.

Lo anterior me obliga a reflexionar respecto de la forma cambiante, o de los cambios en los proyectos hegemónicos, y de cómo se relacionan con tal población. Existe una tendencia a referirse a las personas en cuestión con palabras aisladas, más que con una categoría que las defina. Por ejemplo, comencé un capítulo de una de mis anteriores etnografías (1989: 112) con una cita de Marx, en la cual él se refiere a un listado de personas como *ghostly figures* (figuras fantasmales): ladrones, embusteros, mendigos, desempleados, hambrientos, personas en quiebra y hombres de actuar criminal. Para efectos de este artículo, sería posible utilizar esta categoría, sin embargo, usaré un término tentativo: *superpoblación*.

La problemática en la que se enmarca mi investigación tiene como punto de partida la siguiente observación: las relaciones sociales dominadas por la lógica capitalista tienden a producir categorías de personas que suelen ser consideradas como «sujetos excedentes». Son consideradas como tales en una amplia gama de escalas: desde miembros «sobrantes» de una pequeña familia luchadora (*struggling*), a residentes «sobrantes» de un Estado-nación, hasta toda la población del globo. Por lo tanto, es un problema que atañe a dos vértices: a la manera cambiante en que los sistemas complejos de relaciones sociales, bajo la dominación de la lógica capitalista, producen y distribuyen a las poblaciones de sobra; y por otra parte, a la manera como se manejan socialmente y a la constitución simbólica de tales poblaciones.

Recientemente ha habido numerosos estudios y categorías que están directamente relacionados con este término: necropolíticas (Mbembe, 2003), estados de excepción (Agamben, 2005), la regulación de la aversión (Brown, 2008), cuando una vida es o no es lamentable (Butler, 2009). Pero estos se enmarcan en lo que Butler (2009: 7) llama «normas de reconocimiento» (*norms of recognisability*). Estas son contribuciones importantes, sin embargo, yo busco posicionar mis preguntas dentro de una tradición intelectual lige-

ramente diferente. Mi propósito es recuperar una característica que parece, en gran parte, ausente de esta literatura, o parece solamente como *deux ex machina*, esto es, el rol *generativo* del capitalismo en sus diferentes formas. Pretendo no sólo dirigirme a asuntos que conciernen a aspectos normativos, sino además conectarlos con las dinámicas y contradicciones en que la actual sociedad capitalista se reproduce como un tipo específico de proyecto de clases.

Me parece que el proyecto de clases ha producido una forma particular de capitalismo, el cual pone en cuestión a una población que no es funcional al orden social, pareciera ser que el problema de la sobreacumulación en la esfera del capital ahora se iguala al problema de la sobreacumulación en la esfera del trabajo.

Mientras que las características de la coyuntura actual son absolutamente específicas, el problema de «la superpoblación», entendida precisamente de esta manera, no es nueva, sino que figuraba entre las principales preocupaciones de numerosos analistas sociales latinoamericanos a fines de los años sesenta, quienes en algunos casos basaron sus discusiones en torno a las reflexiones anteriores de Marx. Estos estudiosos enfocaban sus análisis como una manera de entender la realidad de América Latina de ese momento, enmarcado bajo un contexto en el que debatían marxistas y neomarxistas. En este artículo no revisitaré estos debates, aunque considero que los temas que tocaron son de especial importancia hoy. Personalmente me han sido de gran inspiración las reflexiones de José Nun, a quien tomo como guía para aproximarme a esta dimensión generativa del capitalismo en relación a la superpoblación.

Sin embargo, Nun en sí mismo ve este punto de vista solamente como el primer paso. Una vez que entendemos los imperativos de la reproducción capitalista a través de esta perspectiva, surgen una serie de preguntas sociales y políticas. Por mi parte empiezo a entender la forma del Estado, en un momento dado, como régimen de la revolución que dominó por una alianza de los bloques económicos y políticos de clase. El proyecto de tales bloques de clases ha sido producir una forma particular de capitalismo, y con él, una forma particular de cultura capitalista que (re)plantea la cuestión de una población afuncional al orden social, como si el problema de la sobreacumulación en la esfera del capital se igualara hoy a un problema en la sobreacumulación en la esfera del trabajo.

Mi análisis difiere de los otros autores, ya que consideran que las poblaciones «no válidas» fueron configuradas para ser funcionales a un Estado capitalista cada vez más productivista una vez dentro del marco de un proyecto hegemónico expansivo; en cambio, a mi parecer, estas poblaciones «no válidas» fueron configuradas una vez consideradas afuncionales dentro del marco de un proyecto hegemónico expansivo. Los proyectos hegemónicos han pasado a ser de expansivos a selectivos. Esto significa que hay políticas para los subalternos que puedan hacer demandas en el orden hegemónico y otra clase de políticas para los que no pueden hacer tales demandas.

Cambios coyunturales

Para cualquiera que trabaje en desarrollo es obvio que ha habido un cambio significativo en los últimos 30 años en lo que políticas de desarrollo se refiere. Al parecer, hay dos grandes tendencias. Por una parte, hay un distanciamiento de las políticas de desarrollo como plan comprensivo para la sociedad vista como algo entero e interconectado. Por otra, la introducción de un discurso que se refiere a la realidad con el término genérico de «globalización», en lugar de términos que dividen el globo entre el desarrollo y el subdesarrollo. De hecho, la idea de globalización tiende a deslegitimar la visión de una sociedad nacional como un entero relativamente autónomo e integrado. En cuanto esta visión se hace imposible de obtener, el plan de desarrollo ya no puede extenderse a todos los eslabones dentro de una formación nacional coherente. En este sentido hay una directa relación entre el declive de las políticas de desarrollo comprensivo y el entendimiento del mundo como interconectado, extensiva e intensivamente.

Pero quizás hay una conexión más profunda entre estos dos, la cual tiene que ver no sólo con un cambio en la manera en que entendemos la planificación del desarrollo, sino con un cambio en la planificación en sí misma. Un cambio en cómo las clases económicas y políticas dominantes de los países del centro consideran la relación entre la economía y el Estado, de la cual se desprende el modelo básico de la manera en que se construyen los posprogramas de «desarrollo» en la periferia.

En los 30 años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, los países del centro no eran solamente testigos de la planificación como intervención comprehensiva (del Estado), sino que estas intervenciones tenían por propósito *compensar* por las tendencias entendidas como inherentes a la reproducción del capitalismo. Supuestamente, las intervenciones pretendían dirigirse a cuestiones de redistribución generalizada en contraste con la polarización capitalista (social y espacial), y proteger la esfera social contra las invasiones de la mercantilización (*commodification*), o en algunos casos llegar a «desmercantilizar» ciertas esferas (Esping-Andersen, 1990). Si aceptáramos la distinción de Polanyi entre lo social y lo económico, estas políticas estarían dirigidas hacia lo social, hacia encarar los problema llamados *demos*. Jessop se refiere a esta era como la era del Estado nacional de bienestar keynesiano (ENBK) (Keynesian National Welfare State, KNWS) (Jessop, 2006).

Más recientemente las clases económicas/políticas dominantes han invertido su comprensión de la relación entre la economía y el Estado. Esas medidas del Estado que entonces fueron tomadas para *compensar* las tendencias de la economía, ahora se consideran una *desventaja* para el desarrollo libre de la economía. La función del Estado, por lo tanto, se invierte; ahora es cultivar el terreno de la óptima actividad capitalista.² Aparentemente esto significa apenas una cosa: que hay que diseñar intervenciones (iniciativas de desarrollo) para realizar objetivos específicos, blancos seleccionados para optimizar sus ventajas comparativas, en vez de resolver otros asuntos de la desigualdad (espacial y social).

Pero Jessop señala que, como resultado de las políticas dirigidas a realzar las ventajas de regiones subnacionales específicas —o de poblaciones, o de sectores—, la planificación en sí misma, entendida como una intervención dirigida a anticipar los efectos de la dinámica de unos individuos sobre otros, llega a ser problemática.³

2. Estoy al tanto de que los dos modelos que aquí presento corresponden a las economías de los países del centro, pero lo que me interesa destacar es que a partir de ellos se construyen los paradigmas del desarrollo.

3. Esta es la temática que Gunnar Myrdal analiza en su libro *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* (1968), en el que se refiere al problema de las desventajas acumulativas, donde el éxito de polos de crecimiento subestima los límites efectivos de las posibilidades económicas de las regiones menos provistas.

El cambio del criterio nacional y social por los programas basados en modelos comerciales y las supuestas medidas económicas no es sólo un cambio de criterio en la medición de objetivos del desarrollo, sino que también es un cambio en la «escala» con que los planes coherentes pueden ser realizados. En efecto, hay un conjunto de unidades de varias escalas en los que los programas de planificación pueden verse afectados, y otro que traspasa estos conjuntos. El primero, es el campo de la hegemonía.

A raíz de lo anterior me pregunto: ¿cómo podemos reconfigurar nuestra comprensión de las fuerzas políticas? Para comenzar, es un error considerar los cambios discutidos aquí como cambios simplemente en el discurso o la ideología. Más bien, han sido cambios en un sistema de fuerzas y de condiciones interconectadas. Para analizar estos propongo pensar el Estado moderno como una condensación de dos tipos de relaciones y prácticas que llamaré *demos* y *technos*. Hay una tensión entre la construcción de un Estado moderno sobre la base «nacional-popular», en la cual el Estado se convierte en la condensación de la soberanía popular y lo que Henri Lefebvre (2001: 774 y 775; también 1977) llama el *Estado productivista*, en el cual «el Estado se hace cargo del crecimiento, ya sea directamente o indirectamente»; «la gente del Estado inventa nuevos instrumentos, por ejemplo, un espacio que es al mismo tiempo cuantificado, homogeneizado y controlado». A partir de 1945 en los países del centro (en términos wallersterianos) la tensión creciente entre el Estado como la condensación de la voluntad popular y el Estado como el motor de la productividad nacional fue tratada con intentos de expandir la hegemonía y así utilizar los *demos* dentro del proyecto productivista. Así, Lefebvre sugiere en cuanto a Francia que «el modelo socialdemocrático se puede analizar como una variante y posiblemente mejora del modo de producción estatal» (Lefebvre, 2001: 775).

Lo que hemos visto en los últimos 30 años es el abandono de este proyecto, primero en los estados del centro y posteriormente (e irregularmente) en los estados periféricos. Por esta razón varios autores han dicho que actualmente no nos ayuda intentar entender la política en términos de *hegemonía*; se propone que la nuestra es una era *pos-hegemonía*. Entonces, ¿podemos realmente comprender de otra manera la política, o es que la noción de hegemonía todavía

nos ayuda a entender los temas políticos actuales, especialmente esos que tienen que ver con las posibilidades de una política de la resistencia?

Hegemonía expansiva

La tentativa de Gramsci por entender la política nacional en términos de proyectos hegemónicos, es decir, proyectos de bloques de clase localizados en espacios diferentes para asegurar la hegemonía sobre el paisaje nacional, se reparte a lo largo de su trabajo en una serie de piezas escritas. Estas se convirtieron en intentos por abordar cuestiones en Italia al escribir estudios muy específicos y cuidadosos de la historia italiana del pasado.⁴ A pesar de la especificidad de este proyecto de Gramsci, sus percepciones han sido interpretadas de diversas maneras por numerosos autores. Sin embargo, al yuxtaponer el término «proyectos hegemónicos» con otro concepto clave de Gramsci, «fordismo», vemos que su preocupación era precisamente emplear la noción de hegemonía para explorar las implicaciones políticas de la tensión entre la tentativa dual para *el control sobre la voluntad popular* (o sea: *demos*) y *la búsqueda de ganancias a través del control del trabajo* (o sea: *technos*). Dicho de otro modo, la toma de conciencia de que los incrementos en la productividad pueden hacerse mediante una mayor influencia en la voluntad popular: «una intensificación de la explotación alcanzada a través de nuevas formas de estrategias de la gerencia y de estrategias corporativistas, y extensión de la intervención del Estado en la economía y la sociedad» (Forgacs, 2000: 223).

Aquí Gramsci se refiere claramente a la hegemonía como el proyecto de un bloque dominante para asegurar el futuro. Él habla de cómo el Estado y la empresa despliegan el poder y la persuasión para penetrar en la sociedad civil y, así, reformarla. Desde esta perspectiva estamos hablando de la *producción* de hegemonía. Pero hay otra perspectiva desde la cual podemos ver la hegemonía. Es nece-

4. La historia, entendida en términos de la unión de grupos sociales y políticos y de espacios regionales.

sario contextualizar este momento en una larga historia de luchas de poder y de relaciones de economías de Estado, para entender que se han acumulado efectos en los miembros de la sociedad que hacen que dichas circunstancias nos parezcan «naturales». Esta es la segunda dimensión, en la cual muchos escritores, especialmente en antropología y estudios culturales, tienden a enfocarse en este aspecto de la hegemonía: no como pregunta coyuntural sobre las posibilidades de alianzas y compromisos en el presente y para el futuro, sino como una pregunta cultural sobre el campo de lo que «se toma por supuesto como lo natural, la forma recibida del mundo y todo que en él habita» (Comaroff y Comaroff, 1991: 23. Véase también Williams, 1971; Hall, 1996). Aquí estamos hablando del consumo o la recepción de la hegemonía que relaciona el presente con el pasado. Esta perspectiva de la hegemonía tiende a poner especial énfasis en las dimensiones constitutivas, culturales y discursivas de las prácticas sociales. Estas dos dimensiones están claramente conectadas. Al fin y al cabo, el éxito de un proyecto hegemónico para el futuro depende, en gran medida, de su capacidad para formular el presente en base a lo que se toma por supuesto del pasado.

No es difícil ver cómo este tipo de proyecto se aplica al mundo pos 1945. Después del acuerdo de Bretton Woods los estados del centro persiguieron una agenda ampliamente corporativista, intentando realzar la productividad y reducir el conflicto mediante alianzas con los accionistas claves. Esto significó, originalmente, pactos entre los líderes del capital y del trabajo, pero también incluyó más adelante clases políticas regionales y étnicas. El punto es que estos regímenes funcionaron con la *expansión hegemónica*. El mejor vehículo para este proyecto fue el Estado nacional y la mejor resolución de la tensión entre *demos* y *technos* fue una cierta distribución de los bienes sociales que podían ser reclamados por la ciudadanía. Desde un punto de vista ideológico, mientras que las diferencias de la cultura, de la sexualidad, del género e incluso de la clase fueron reconocidas como elementos de la sociedad, la ciudadanía dependía idealmente de una concepción de la población como *homogénea y uniforme*.

El proyecto de la extensión hegemónica fue enmarcado ideológicamente en términos de pleno empleo y el aumento de los

derechos de la ciudadanía (Marshall, 1963). Contrastando esta figura a la del granjero, realizada por Rousseau y Tocqueville, Nun (2000: 25) afirma de este período: «[El] trabajador estable de la sociedad asalariada... sustituye al granjero como la figura clave de una ciudadanía que era no solamente civil y política sino social también».

Sin embargo, estos medios por realzar la productividad total (*technos*) del Estado nacional mediante la formación de un pacto del bienestar con el *demos* dependieron de una imagen falsa de homogeneidad en ambos. Para que tal programa llegara a ser perfectamente operativo, la superpoblación, no inmediatamente funcional para la economía de la producción en masa, debía de ser concebida como «desempleada». Conceptualmente dichas figuras ya no serían responsabilidad de «partes de la sociedad» tales como caridad local o familiar, sino del Estado en sí mismo. Incluso en los países del centro «el trabajador estable de la sociedad asalariada» nunca representaba la mayoría de la fuerza laboral. O sea, la realidad de la sociedad que el Estado de la posguerra intentaba manejar nunca pudo dar cuenta de una clara distinción entre el trabajo asalariado en la producción masiva y el desempleo y la no-producción. Más bien la economía de mercancías se constituía de un amplio abanico de empresas todas dependientes de su reproducción en un campo extenso de prácticas no mercantiles, tanto dentro como fuera de la familia. El aparato jurídico del Estado Nacional de Bienestar Keynesiano (ENBK) se mantuvo al margen del hecho de que la economía dominante producía en *sí misma* «excesos» de trabajo; también se mantuvo al margen de una gran cantidad de arreglos productivos, y finalmente falló en la aproximación y comprensión de cómo el modo de la dinámica anterior produjo las condiciones posibles para la dinámica resultante. Y si así fue, incluso para los más «avanzados», los ENBK del centro, entonces lo fue aún más para los estados periféricos, menos desarrollados.

Superpoblación

Sin duda, la discusión sobre la marginalidad en América Latina comenzó con el supuesto de que «los mecanismos que generan la

superpoblacion relativa llegan a ser plurales» (Nun, 2000: 11).⁵ Esto, además, puede tener una dimensión espacial. Poblaciones afuncionales en un «espacio social» pueden desempeñar una función en otro y ser disfuncionales en un tercero.⁶ El mismo Nun se preocupó de enfatizar que incluso donde el capitalismo parecía dominante, se podía encontrar una amplia variedad de diferentes tipos de relaciones socioeconómicas. Ni el trabajo pagado de una persona, ni la persona en sí misma pudieron moverse libremente a través de un espacio social homogéneo, más bien fueron revisados y redistribuidos a causa de la heterogeneidad de la sociedad.

Tal como he observado, existen varios autores que han intentado abordar la cuestión de la superpoblación actual. Sin embargo, al igual que el imaginario estático que hemos visto en los programas del ENBK, estos acercamientos no buscan entender la manera en que la población se *genera* por el sistema en sí mismo. Nun, por el contrario, no se preocupa sólo de las normas y discursos que hacen posible designar una «superpoblación». Más bien, comienza con el entendimiento de la sociedad como un proceso dinámico lleno de tensiones, preguntándose cómo tal sociedad produce superpoblaciones, para luego demostrar que estas superpoblaciones *afectan* la continuidad reproductiva de la sociedad. Su preocupación principal se centra en los procesos generativos de base, pero la razón por su interés en este nivel es que enmarca una amplia gama de asuntos:

5. La discusión más importante se expuso en el volumen 5 de la *Revista Latinoamericana de Sociología* (1969), la que incluía (entre otros) artículos claves de Nun, («Modos de producción, sistemas económicos y población excedente»), y Murmis («Tipos de marginalidad y posición en el proceso de producción»). Más o menos, al mismo tiempo, Aníbal Quijano argumentaba que la *marginalidad* dependía más del rol de la dominación que el de la explotación (1969). Esto, enseguida apareció en «Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina» en *Imperialismo y marginalidad en América Latina* (1977).

6. Cuando Nun escribía, una parte de la literatura marxista sostenía que los campesinos, al parecer aislados del capitalismo y usando solamente el trabajo necesario para su subsistencia, eran de hecho funcionales al capitalismo. Lo cual fue posible gracias a que cubrían los costes básicos necesarios para llevar a cabo su labor, haciendo innecesaria la remuneración asalariada para cubrir este componente. Nun propuso que si bien esto podía ser cierto no debía considerarse como algo automático.

La matriz [...] de una formación económica-social interrelaciona dialécticamente tres instancias: la economía, la jurídica-política y la ideología. La superpoblación relativa es un emergente del nivel económico que implica necesariamente a los otros dos. (Nun, 1969: 225-226)

La sociedad de la cual se habla está fundamentalmente dominada por la lógica de la reproducción capitalista, pero esto no significa que todas las relaciones o prácticas sociales sean capitalistas. En esto los *marginalistas* difieren de las observaciones originales de Marx.

Marx basa sus argumentos en tres puntos: 1) En una sociedad capitalista la capacidad de trabajar (*labour capacity*) puede lograr su valor solamente cuando su trabajo excedente (*surplus labour*) agrega valor al capital; por lo tanto, cuando no está agregando valor al capital (ej: desempleo) aparece como un «excedente», es decir, se vuelve superpoblación. Entonces, el prefijo «super» en la expresión «superpoblación» (población excedente) da cuenta únicamente de las capacidades *comercializables* del trabajo. Puesto de otro modo, sólo cuando una población es valorada exclusivamente por su capacidad de trabajo comercializable, aparecerá como superpoblación toda aquella que no pueda realizar estas capacidades;⁷ 2) La acumulación de esta población es inherente al momento en que el capital utiliza las máquinas para aumentar el excedente que extrae del trabajo;⁸ 3) El mantenimiento de estas poblaciones (a corto y a largo plazo) debe aportar a la sociedad en su conjunto, aparecer como un elemento de sus partes, presentarse como un problema irresoluble o una amenaza para la sociedad.⁹

7. «El trabajo necesario aparece como superfluo, ya que lo superfluo es necesario al punto de que es la condición para la realización del capital» (Marx, 1973: 609).

8. «Si se da una cantidad definitiva de capacidad de trabajo, la relación de trabajo *necesario* requerido debe continuar su declive, esto es: parte de estas capacidades deben volverse superfluas ya que una porción de ellas es suficiente para llevar a cabo el excedente laboral para el cual se requirió en un principio la cantidad total» (Marx, 1973: 609).

9. «La sociedad fraccionada trabaja para el Sr. Capitalismo manteniendo su instrumento laboral virtual [...] intacto, como una reserva para su posterior uso» (Marx, 1973: 609-610).

Estas propuestas forman la base del argumento de Nun. La aparición de ciertas personas como «excedente», superpoblaciones, se relaciona con la comerciabilidad de su trabajo, y donde existe una relación de explotación entre capital y trabajo, entonces habrán excedentes en nuevas fuentes laborales.¹⁰ Este trabajo, temporalmente afuncional para la reproducción del capitalismo, llegará a ser realmente *disfuncional* si no hay algún tipo de intervención social. Estos factores son fundamentales para el argumento de Nun, así también lo son para el mío.

Nun, sin embargo, argumenta que Marx habla de un tiempo en que prevalece el capitalismo competitivo. Así para Marx, aunque una superpoblación relativa debe recibir ayuda del Estado en tiempos de desempleo, esa población sirve mayormente para un propósito funcional: mantener los sueldos bajos y actuar como reserva de más fuerza laboral. Hay muchas razones por las cuales un panorama tan prolijo como este no fue posible de aplicar en la Sudamérica de los años sesenta (y quizás no concuerda muy bien con la época de Marx tampoco). En lo esencial estas tienen que ver con el hecho de que en el mundo real una multiplicidad de relaciones de trabajo produce superpoblaciones en distintas maneras, en cambio estas superpoblaciones son funcionales, afuncionales y disfuncionales en su respectivo sector de la sociedad, también en múltiples maneras.

La distinción en la que Nun enfatiza es aquella entre el sector monopolístico dominante y el sector de empresas medias y pequeñas del capitalismo competitivo.¹¹ «Tanto en la fase competitiva como en la fase monopolística rige la ley de la superpoblación relativa [...] varían, en cambio, su carácter y sus efectos.» (Nun, 1969: 196). Bajo el capitalismo competitivo esta superpoblación cumple una función, gracias a las fluctuaciones que la competencia produce. Pero los monopolios se forman entre las firmas dominantes específicamente para prevenir tales fluctuaciones. Como resultado se producen «excedentes» que luego no son absorbidos. Mientras esta población

10. Nun incluye otros factores causales además de las máquinas.

11. También discute el capitalismo comercial y financiero, el rol de la agricultura, y aclara que una serie completa de arreglos de subcontactos extiende el capitalismo en un complejo conjunto de relaciones laborales.

se considera *afuncional* para el capital monopolístico, puede servir como un ejército de reserva para el sector del capitalismo competitivo. Lo cual implica que se producen más excedentes en este sector. Nun utiliza el término «masa marginal» para esta masa heterogénea de personas: «La categoría implica una doble referencia al sistema que, por un lado, genera este excedente y, por el otro, no precisa de él para seguir funcionando» (1969: 201).

Nun trabaja de manera continuada para demostrar primero cómo *se produce* una superpoblación dentro de un sector. Luego demuestra sus efectos en la sociedad, enfatizando en cómo una población *afuncional* repercute sobre el sector donde se produce de una manera diferente de como repercute en los otros sectores. De modo que una «sobre-acumulación de trabajo» en el sector del capitalismo competitivo, ahora *afuncional* para este sector, puede traer consigo trabajo productivo en el sector que llamamos a veces «economía informal»: espacios de servicios y de producción no-mercantiles o semi-mercantilizado. No obstante, las fluctuaciones también son (especialmente) persistentes al punto de una condición crónica de la precariedad. Al tal punto que la búsqueda de la productividad es dominante en las relaciones sociales. Es así como miembros *afuncionales* aparecen como «excedentes».¹²

Estos son entonces los procesos generativos básicos de las sociedades capitalistas con formas múltiples de relaciones sociales de producción. Investigaciones en las formaciones sociales del centro, a partir de 1969, sugieren que dichas formas múltiples podían hallarse allí también. Sin embargo, en esas formaciones existía un tipo de hegemonía expansiva dibujada para patrullar las fronteras, previniendo así que las poblaciones *afuncionales* se volvieran *disfuncionales*.¹³ Lo que he sugerido anteriormente es que este tipo de hegemonía expansiva no es del todo una descripción acertada de las prácticas actuales de los bloques dominantes de poder.

12. Véase Sider (2003) para todas las implicaciones de tales condiciones en un instante.

13. Nun (1969; 2000) habla de estos procesos en términos de integración social e integración sistemática (véase Lockwood, 1964). Es obvio que, tanto en el centro como en la periferia, estamos hablando de un ideal, un proyecto fundamentalmente no realizable. Esta meta enmarca los proyectos sociales de estos tipos de estados.

Hegemonía selectiva

El proyecto hegemónico del ENBK tenía como propósito resolver la tensión entre el Estado como una condensación del *demos* y el Estado como una condensación del *technos*, por medio del involucramiento de grandes sectores del *demos*, a través de pactos con sus representantes políticos. «Actualmente los programas neoliberales despliegan su eficacia a medida que un proyecto de concentración de clases se manifiesta cada vez más» (Harvey, 2005). Como resultado de ello se reduce el componente *demos* del Estado a favor del aumento de la productividad y la concentración de capital.¹⁴ Desde esta perspectiva, la hegemonía *expansiva* es por definición una contradicción: el proyecto *hegemónico* se dirige a grupos selectos. Nos referimos

14. Hasta ahora, siguiendo el ejemplo de Lefebvre, he hablado de «productividad de Estado». A lo que añado «concentración de capital». Es una tendencia actual el referirse al proyecto neoliberal como un proyecto de extensión del *mercado de relaciones* a todos los ámbitos de la sociedad (véase como ejemplo, Foucault, 2008; Brown, 2003). Lo que normalmente se realiza sin referirse a los agentes actuantes del poder, elimina la posibilidad de percibir por qué el modelo del mercado puede ser un proyecto de clases. Además de limitarnos la posibilidad de ver su relación con lo que aquí enfatizo: la manera en que el discurso de las economías instrumentales juega un papel constitutivo en la legitimidad social, en términos de la contribución *productiva* de una persona. El ENBK puede considerarse un régimen de transición desde la industria capital dominante en los países del centro previo a la Primera Guerra Mundial, hacia un capital financiero y comercial a fines de los años setenta. Mientras todos los regímenes capitalistas se caracterizan por concentrar los bienes, los regímenes dominados por un capital financiero y comercial hacen lo mismo a costa de lo real, la productividad material. Esto se debe a que, por una parte, la industria capital busca expulsar el trabajo y condensar la productividad en herramientas; y por otra, el capital financiero utiliza instrumentos financieros que dirigen efectivamente tanto capital como les es posible hacia un sector de la sociedad. El modelo de la razón del dominio instrumental se ajusta particularmente a tal proyecto. En tanto, la «productividad» ya no se restringe a la combinación óptima de trabajo y herramientas, sino más bien es redirigida a la noción *ordo-liberal* de «*capital humano*», en la cual todas las aptitudes humanas pueden ser vistas como un capital, de modo que la persona es comparable a una empresa cuya tarea es realzar el paquete completo de sus «capitales» para convertirse en una persona de producción óptima. De esto se puede deducir que es engañoso asociar el neoliberalismo únicamente con una «ideología de mercado». De igual modo que cualquier análisis de programas neoliberales que falle en entender a las personas como agentes que participan de su ingeniería y se benefician de ella, puede considerarse un análisis limitado.

a la *selección hegemónica* para que estas ganancias inesperadas de la ciudadanía no sean mencionadas en términos de uniformidad, sino más bien en términos de reconocer o alabar grupos específicos de una población diferenciada.

Es obvio que podemos ver esta población diferenciada en términos de criterios cívicos y culturales de clasificación: *indígenas*, hispanoamericanos y más. Lo cual tiende a opacar el proceso de selección en el que Nun basa sus primeras investigaciones. Desde este punto de vista podemos ver ahora que lo que distingue los regímenes actuales del ENBK, no es que ahí donde hubo una relación uniforme entre capital/trabajo y ciudadano/Estado, ya no la hay. Ni el empleo asalariado dentro del capitalismo de producción masiva, ni la afiliación de la sociedad a través la ciudadanía liberal formaron parte de la *realidad* de estos estados. Estos regímenes dependían de una amplia gama de relaciones no-capitalistas y no-mercantiles al igual que los regímenes actuales. Los que fueron reconocidos no como expresiones del *demos*, sino más bien en términos del *technos*; Burchell dice: «convirtiéndose las personas en empresarias». Los regímenes actuales reconfiguran la manera en que las relaciones mercantiles y no-mercantiles se interconectan. Para que las demandas por inclusión social sean legítimas a través de una amplia gama de las instituciones deben de estar formuladas en términos de una racionalidad productivista.

El efecto que busca generar es un sistema altamente complejo de relaciones mercantiles entre capital y trabajo, además de maneras heterogéneas de movilizar el trabajo y extraer excedentes a través de las relaciones semi y no mercantiles. La «sociedad civil» no es, como afirman muchos autores, una esfera del mundo social separada rigurosamente de la esfera de la economía; está profundamente, aunque de manera dispar, penetrada por la racionalidad de la economía instrumental. Los procesos, en los cuales la lógica de la reproducción capitalista dota de valor a unos segmentos de la población mientras le resta importancia a otros, permanecen iguales que como los identifica Marx. A su vez, la base provista por Nun aún se reconoce como crucial para nuestra comprensión del presente. Sin embargo, el régimen de la regulación, el proyecto hegemónico, resulta completamente diferente, lo cual levanta la interrogante acerca de su significado para las luchas contrahegemónicas.

Tratemos de responder a esta pregunta con la ayuda de Gramsci:

Por ahora es posible fijar dos grandes «planos» sobreestructurales; el que puede llamarse de la «sociedad civil», o sea, del conjunto de los organismos vulgarmente llamados «privados», y el de la «sociedad política o Estado», los cuales corresponden, respectivamente, a la función de «hegemonía» que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de «dominio directo» o de mando, que se expresa en el Estado y en el gobierno «jurídico». Estas funciones son muy precisamente organizativas y conectivas. Los intelectuales son los «gestores» del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, o sea: 1) del consentimiento «espontáneo», dado por las grandes masas de la población a la orientación impresa a la vida social por el grupo dominante fundamental, consentimiento que nace «históricamente» del prestigio (y, por tanto, de la confianza) que el grupo dominante obtiene de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2) del aparato de coerción estatal, que asegura «legalmente» la disciplina de los grupos que no dan su «consentimiento» ni activamente ni pasivamente; pero el aparato se construye teniendo en cuenta toda la sociedad, en previsión de los momentos de crisis de mando y de crisis de la dirección, en los cuales se disipa el consentimiento espontáneo. (Gramsci, 1974: 394-395)

Gramsci, en principio, nos habla de dos procesos dirigidos a dos grupos distintos: los que acceden y los que no acceden al proyecto del bloque dominante. Luego une en la última oración los procesos de tal manera que el aparato combinado se constituye para toda la sociedad. Sin duda, es esta última mezcla de consentimiento y coerción la que consideramos hegemonía como tal. La particularidad del término de Gramsci es la propuesta de que la espontaneidad y el consentimiento no son evidencia de una sociedad naturalmente integrada,¹⁵ más bien de la integración de varios incentivos que

15. Cabe destacar que Gramsci utiliza comillas al emplear estos dos términos.

promueven la inclusión del proyecto social y la siempre presente posibilidad de coerción. Por supuesto, tal como he dicho anteriormente, esta forma de hegemonía encarnó los principios del pacto de bienestar entre los países del centro. Todo está hecho *con anticipación*. La persuasión y la coerción están conectadas a través del tiempo, «[...]anticipándose a los momentos de la crisis del mando y de la dirección cuando el consentimiento espontáneo ha fracasado.» Incluso si hoy no existe crisis del mando, ante la presencia de una amenaza perpetua «el aparato coercitivo del poder del Estado» puede concretarse en un futuro y dirigirse precisamente a quienes hasta la fecha hayan consentido espontáneamente.

Sin embargo, mi argumento es que esta forma combinada de hegemonía no está dirigida a «las grandes masas de la población», sino a grupos selectos. La separación *inicial* de Gramsci es muy pertinente a la actual coyuntura: existe una política por y para estos grupos selectivos, y existe otra forma de disciplina aplicada a aquellos grupos que son incapaces de «consentir, ya sea activa o pasivamente» a una sociedad en la que la participación se define en términos productivistas (o consumistas). Ya que la hegemonía selectiva no se dirige «a la gran masa de la población», hay un segmento para el cual la coerción no se utiliza como amenaza para el futuro y se combina con la persuasión; esta aplicada en el presente no crea una distinción temporal entre el ahora y el entonces, más bien dos espacios metafóricos *en el presente*: un espacio en el que algunos son seleccionados como público objetivo de las estrategias hegemónicas, y otro espacio ocupado por aquellos sometidos a la «disciplina».

Bajo las condiciones de una hegemonía selectiva, la idea del Estado como una condensación de la soberanía popular pasa a ser algo más difícil de sostener. Cada vez más implicado en el mantenimiento de los bloques de poder del capital financiero y monopolístico, el Estado se convierte en la condensación de un proyecto productivista definido en términos económicos. Los analistas han tendido a centrarse en este cambio, casi en su totalidad, en términos de su *discurso*: la cultura de la auditoría, del consumismo, etc. Pero el asunto no es simplemente el triste hecho de la colonización del mundo de la vida (*life-world*) por discursos económicos, sino ahora, sitios semi y no mercantiles convencionalmente distinguidos de la economía se convierten en las reservas para las superpoblaciones de los sectores

más abiertamente mercantilizados. En esta situación, sin embargo, tampoco realizan la función de bienestar de «la familia» o «la comunidad», sino ellos mismos constituyen otra capa de producción, la que en sí genera un nuevo excedente.¹⁶ A este fenómeno, Nun se refiere como «una serie completa de mecanismos para la integración y la neutralización de la superpoblación vinculados a procesos subordinados o secundarios de la acumulación» (2000: 17).

Por lo tanto, la situación no se puede describir como inversa a la teoría del «goteo» (*trickle down*), en que finalmente el sector más pobre y más precario se hace recipiente de las personas inservibles para los monopolios y los sectores competitivos, sino que más bien cada sector produce su propia superpoblación con sus características específicas (incluyendo varios sectores semi y no mercantilizados). En la medida en que dichas personas no pueden contribuir al proyecto productivista, se ven excluidas de participar en una política *de negociación* basada en sus propios términos. Esto, a mi parecer, hace que las oportunidades políticas de estas poblaciones sean fundamentalmente diferentes de aquellas otras de la política de la negociación.

Para los que sean actualmente productivos en un sector relativamente periférico de la formación social, o para aquellos que se consideran innecesarios en un sector pero que tienen la posibilidad de incorporarse al mercado de otro, las políticas de la lucha pueden ser invocadas demandando reconocimiento dentro de los términos de la actual hegemonía, «no es tanto la demanda por los derechos desconocidos; como la verdadera lucha por disfrutar de los derechos *que ya han sido declarados*» (Balibar, 2002: 6). La política en este caso funciona en torno al siguiente hecho: el proyecto hegemónico ofrece algunos beneficios a las personas que pueden *negociar* el reconocimiento selectivo.

Debemos reconocer, pues, que el efecto a largo plazo de la política conducida dentro de estos términos, nos lleva al incremento

16. Compárese esta declaración del *Wall Street Journal* sobre este tema. Para ellos el sector informal es «uno de los últimos asilos seguros en un clima financiero que se oscurece [y] una red de seguridad crítica mientras que la crisis económica se extiende» (citado en Breman, 2009: 30).

del elemento Estado como la condensación del *technos*. La labor de tal Estado no es proteger a las personas, que para el capitalismo son afuncionales, contra las condiciones de una vida precaria, sino como dice Judith Butler «explotar y distribuir la precariedad con fines de lucro» (2009: 32).

Tenemos que reflexionar a continuación, por consiguiente, acerca de las implicaciones que esto tiene para las «poblaciones disfuncionales» de regímenes políticos que no reconocen el lenguaje empleado por ellos. En palabras de Rancière, «quien no tiene nombre no puede hablar» (Rancière, 1995: 23). Privados de cualquier lengua socialmente aceptable que pudiera darles valor bajo otros términos, no hay políticas *de voz* para estas poblaciones. Ciertamente no existe para ellos la posibilidad de apelar por su reconocimiento, a menos que este sea como víctimas necesarias o clases peligrosas. Por lo tanto, la forma de su lucha política no puede ser una versión extendida de lo que actualmente llamamos «nuevos movimientos sociales», sino que debe distinguirse notoriamente de esas luchas. Si tienen empuje político alguno, este se encuentra en otra parte y si los intelectuales pretenden hacer cualquier contribución a sus luchas, tendrán que explorar un itinerario completamente distinto del que actualmente ofrecen.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2005), *State of Exception*. Chicago, Chicago University Press.
- BALIBAR, E. (2002), *Politics and the Other Scene*, London, Verso.
- BREMAN, J. (2009), «The Myth of the Global Safety Net», *New Left Review*, nº 59, pp. 29-36.
- BROWN, W. (2008), «Tolerance as an Ideological Category», *Critical Inquiry*, verano.
- BUTLER, J. (2009), *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londres, Verso.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. (1991), *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, Chicago University Press.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
- FORGACS, D. (2000), «Introduction to Part VII», en Forgacs, D. (ed.), *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, Nueva York, New York University Press.
- FOUCAULT, M. (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-79*. Trans. G. Burchell, New York, Palgrave MacMillan.
- GRAMSCI, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, New Cork (ed. y trad.) Hoare, Q & G. Nowell Smith, International Publishers.
- (1974), «La formación de los intelectuales», en *Antología*, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, pp. 388-396.
- HALL, S. (1996), «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity», en Morley, D.; Chen, K.H. (eds.), *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
- HARVEY, D. (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- LEFEBVRE, H. (1977), *De l'Etat: le mode de production étatique*, vol. 3, Paris, Union Générale d'Editions.
- (2001), «Comments on a New State Form», *Antipode*, vol. 33, nº 5, pp. 769-782.
- LOCKWOOD, D. (1964), «Social Integration and System Integration», en Zollschan, G.K.; Hirsch, W. (eds.), *Explorations in Social Change*, Boston, Houghton Mifflin.
- MBEMBE, A. (2003), «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, nº 1, pp. 11-40.
- MARSHALL, T.H. (1963 [1950]), «Citizenship and Social Class», en

- Sociology at the Crossroads and Other Essays*, London, Heinemann Educational Books.
- MARX, K. (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, Trans. Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin.
- MYRDAL, G. (1968), *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, New Cork, Pantheon.
- NUN, J. (1969), «Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal», *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 5, nº 2, pp. 178-236.
- (2000), «The End of Work and the 'Marginal Mass' Thesis», *Latin American Perspectives*, vol. 110, pp. 6-32.
- QUIJANO, A. (1969), «The Marginal Pole of the Economy and the Marginalized Labour Force, en Wolpe, H. (ed.), *The Articulation of Modes of Production*, London, Routledge and Kegan Paul.
- RANCIÈRE, J. (1995), *La Mésantente: politique et philosophie*, Paris, Editions Galilée.
- SIDER, G. (2003), *Between History and Tomorrow: Making and Breaking Everyday Life in Rural Newfoundland*, Peterborough, Broadview Press.
- (1986), *Culture and Class in Anthropology and History: a Newfoundland Illustration*, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, G. (2002), «Effecting Reality: Intellectuals and Politics in the Current Conjuncture», *Focaal: European Journal of Anthropology*, nº 40, pp. 165-177.
- WILLIAMS, R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford, Blackwell.

5. La tenaz persistencia de la subnutrición o los límites del desarrollo*

Víctor Bretón

Desde finales de la década de los años cuarenta, uno de los elementos más recurrentes del discurso de los organismos de desarrollo ha sido el del combate contra el hambre y la pobreza extrema. El propio nacimiento de la Economía del Desarrollo y de un complejo entramado de instituciones públicas y privadas orientadas a hacer este extensible a los países del llamado Tercer Mundo tuvo su justificación, precisamente, en la necesidad imperiosa de poner fin al hambre endémica que azotaba a esas sociedades. Bien fuera por el peso de la *tradición*, bien por las consecuencias de un crecimiento demográfico desenfrenado, o bien por la incapacidad —derivada de ambos factores— de los pueblos *subdesarrollados* de cara a satisfacer su propia demanda de alimentos, el caso es que la intervención del Primer Mundo siempre fue considerada, además de como una necesidad, como un imperativo moral ineludible.

Salvo raras excepciones, en efecto, los diagnósticos explicativos de la recurrencia y la persistencia del hambre pocas veces incidieron en los elementos de carácter estructural que tienen que ver con la desigualdad en el reparto de la riqueza —a escala nacional y a escala planetaria— y con la lógica de la acumulación característica del sistema económico mundial. Más allá de la crítica y la denuncia emitida desde algunos ámbitos académicos o desde la oposición al *modus operandi* del aparato institucional del desarrollo, lo cierto es

* Una versión algo más extensa de este texto fue publicada en la *Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros*, n.º 224 (2009).

que el paradigma interpretativo dominante ha sido el de las teorías de la modernización; una interpretación unívoca del desarrollo que percibe a este como la superación de las barreras de la *tradición arcaizante* a través de la difusión tecnológica y el afianzamiento de la cooperación y la *ayuda* como una herramienta privilegiada en pos de ese proceso: la expansión de la revolución verde primero, el énfasis en las ventajas comparativas que para los países del Sur acarrearía su correcta inserción —sin distorsiones estatistas— en los mercados globales después, amén de las posibilidades abiertas por la biotecnología y los transgénicos en los albores del siglo XXI.

Sin embargo, más allá de las declaraciones de principios, la machacona coincidencia en los diagnósticos oficialistas y la insistencia en las medidas de carácter predominantemente tecnoeconómico, la tozudez de la realidad se muestra con toda su crudeza en la magnitud que la pobreza extrema y el hambre alcanzan en el momento presente: más de mil veinte millones de personas están subnutridas, según estimaciones de la FAO para 2009, en un mundo en el que, paradójicamente, existen condiciones objetivas para alimentar a bastantes más de los que somos. La constatación lacerante de algunos de los países más azotados por el hambre que exportan al Primer Mundo más alimentos de los que importan nos sitúa, de modo revelador, ante la gran contradicción de nuestra contemporaneidad globalizada.

En base a todas estas consideraciones, el objeto de este capítulo es 1) ofrecer una panorámica general de lo que las estadísticas nos dicen del alcance y magnitud del hambre en el mundo, panorámica que no invita mucho al optimismo; 2) proponer una reflexión sobre las incongruencias de los diagnósticos emitidos por décadas y sin solución de continuidad desde los organismos multilaterales de desarrollo; 3) analizar las principales consecuencias de las líneas de intervención impulsadas a tenor de esos diagnósticos; 4) sondear la viabilidad de quienes señalan razones estructurales de más hondo calado para explicar la persistencia de la subnutrición; y 5) cuestionar, de modo implícito y transversal, en consonancia con lo planteado en la introducción de este volumen, con qué tiene que ver eso que nos han enseñado que es el *desarrollo*, si con la mejora de las condiciones de vida de la gente o, simple y llanamente, con el poder y la hegemonía.

La era del desarrollo y el problema del hambre mundial

En el conocido como Punto IV, texto fundacional donde los haya de la *episteme* desarrollista,¹ el presidente norteamericano Harry Truman señalaba en enero de 1949 a sus conciudadanos:

Debemos lanzarnos a un nuevo y audaz programa que permita poner nuestros avances científicos y nuestros progresos industriales a disposición de las *regiones insuficientemente desarrolladas* para su mejoramiento y crecimiento económico. [...] Más de la mitad de la población mundial vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de enfermedades. *Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza es un lastre y una amenaza tanto para ellos como para las regiones más prósperas.* [...] Por vez primera en la historia, la humanidad posee los conocimientos y las técnicas capaces de aliviar los sufrimientos de esos seres humanos. [...] Los Estados Unidos se destacan entre los países del mundo entero por el desarrollo de sus técnicas industriales y científicas. Los recursos materiales que podemos utilizar para ayudar a otros pueblos son limitados. Pero nuestros inconmensurables recursos en materia de conocimientos técnicos se encuentran en constante crecimiento y son inagotables. [...] Opino que *deberíamos poner a la disposición de los pueblos amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimientos técnicos para ayudarles a alcanzar sus aspiraciones a una vida mejor.* Y, en colaboración con otros países, debemos fomentar el desarrollo en las regiones necesitadas. [...] Nuestro objetivo debe ser el de ayudar a los pueblos libres del mundo entero a que, mediante sus propios esfuerzos, produzcan más alimentos, más vestidos, más materiales para la construcción y más energía mecánica para aliviar sus pesadas cargas (la cursiva es mía). (cit. en Rist, 2002: 85-86)

En estos fragmentos del discurso de Truman podemos apreciar cómo, desde sus mismos inicios, el paradigma del desarrollo implicó

1. Cf. *Supra*, Introducción, «¿Saturno devora a sus hijos? De hegemonía(s), desarrollo(s) y posdesarrollo(s)».

una nueva concepción del mundo y sus desequilibrios. Frente a la contraposición colonizados / colonizadores, en la que cada categoría se ubica en universos contrapuestos y en la que la única vía para reducir la diferencia pasa por la liberación, en la dicotomía desarrollados / subdesarrollados tanto unos como otros aparecen en una misma escala, en un *continuum*. Se consolida, en cierto sentido, la quimera de que el subdesarrollado de hoy podrá —a través de la cooperación económica y la transferencia de tecnología— desarrollarse y ser mañana como el desarrollado: no hay contradicción estructural; hay complementariedad y espacio para la colaboración y la ayuda. El discurso del desarrollo va a instalar así un régimen de cosas que, además de allanar el camino hacia la injerencia de unos países sobre otros, va a hacer a esta inmune a toda crítica: ¿Quién va a estar dispuesto a poner en cuestión una línea de actuación tendente a llevar la felicidad, la abundancia y la libertad a los ciudadanos desposeídos en los países del Tercer Mundo?

La alocución de Truman encajó al hambre dentro de la agenda del desarrollo como uno de los temas prioritarios a resolver de inmediato. No parecía razonable, en un mundo donde el acervo tecnocientífico ponía al alcance de la mano por primera vez en la historia la posibilidad real de multiplicar la producción alimentaria y de mejorar la calidad de vida de las gentes, que casi la mitad de la población mundial fuera vulnerable al zarpazo de las hambrunas. De ahí que la guerra contra la pobreza y la subnutrición se convirtieran tempranamente en las grandes metas de instituciones emblemáticas como el Banco Mundial o la FAO.² Llama no obstante la atención que los esfuerzos desplegados para erradicar la pobreza y el hambre se correspondan, después de más de sesenta años de intervenciones, con grandes volúmenes de población amenazada por la subnutrición

2. Sorprende el lenguaje bélico —que no es neutro— empleado por todo el elenco de las instituciones de desarrollo: lucha, guerra, estrategia, combate... El enemigo a abatir —terco y tenaz enemigo— es el hambre, es el subdesarrollo, es la marginación. Los informes oficiales que se muestran a la opinión pública acostumbran a tener el tono propagandístico de los gobiernos que, en época de conflicto, elaboran discursos y soflamas para animar a la población: proliferan así las declaraciones optimistas que enfatizan los «logros», los «avances» de tal o cual estrategia.

en no pocos países y con la sensación de que la brecha de la exclusión, lejos de estrecharse, se ensancha sin parar.

Cuántos son los hambrientos y dónde están

Veamos qué nos dicen las estimaciones oficiales sobre el estado global de la subnutrición. Para ello voy a recurrir a las bases de datos elaboradas por la FAO y a sus series históricas (disponibles desde finales de los años sesenta) agrupadas por grupos de países; agrupaciones unas veces basadas en la ubicación de cada país en el mencionado *continuum* que va del subdesarrollo al desarrollo y otras —ya dentro del paquete de los *no (todavía) desarrollados*— en base a criterios geográficos y espaciales.

Hay que remarcar, para empezar, que la FAO calcula que en los albores del siglo XXI (años 2000-2002) existían en nuestro mundo unos 852 millones de personas subnutridas; de estos casi 817 en los países *en desarrollo* (Tercer Mundo), algo más de 28 en las regiones *en transición* (antiguos países socialistas *en tránsito* hacia la plena economía de mercado) y el resto en contextos desarrollados (el hoy llamado Cuarto Mundo). Dejando de lado las imprecisiones de esas etiquetas clasificatorias —más que imprecisiones, verdaderas arbitrariedades presentadas como categorías objetivables emanadas del propio discurso del desarrollo—, observemos para empezar qué sugieren los datos recogidos en las tablas 1 y 2.³

3. Las tablas consideran la siguientes agrupaciones de países del mundo en desarrollo: Asia y el Pacífico (*Asia Oriental*: China, Taiwan, Corea, República Popular de Corea, Mongolia; *Oceanía*: Islas Solomon, Fiji, Polinesia Francesa, Kiribati, Nueva Caledonia, Vanuatu, Samoa, Papúa Nueva Guinea; *Sudeste Asiático*: Camboya, Indonesia, Laos, Malasia, Myanmar, Filipinas, Tailandia, Vietnam, Timor, Brunei; *Asia Meridional*: Bangladesh, India, Nepal, Pakistán, Sri Lanka, Maldivas); América Latina y el Caribe (*América del Norte*: México, Bermuda; *América Central*: Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Belice; *Caribe*: Cuba, República Dominicana, Haití, Jamaica, Trinidad y Tobago, Antigua y Barbuda, Bahamas, Barbados, Dominica, Grenada, Antillas Holandesas, Saint Nevis, Saint Lucia, Saint Vincent y las Genadines; *América del Sur*: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Suriname, Uruguay, Venezuela); Oriente Medio y Norte de África (*Oriente Próximo y Medio*: Afganistán, Irán, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Arabia Saudí, Siria, Turquía, Emiratos Árabes Unidos, Yemen, Chipre, Palestina [territorios ocupados]; *Norte de África*: Argelia,

El primer renglón de la tabla 1 constituye en sí mismo todo un canto al optimismo, pues nos indica que durante los últimos treinta años del siglo XX el porcentaje de subnutridos en el mundo cayó la friolera de veinte puntos, del 37% de 1969-1971 al 17% de 2000-2002. Al parecer, ese descenso fue especialmente espectacular en Asia, donde el volumen de personas hambrientas pasó del 41 al 16%; igualmente notables son las reducciones en América Latina (del 20 al 10%) y en Oriente Medio y el Norte de África (del 23 al 10%). Únicamente en el África Subsahariana el porcentaje se mantuvo prácticamente estable (con un leve alivio en el último quinquenio). Los países ex-comunistas europeos y ex-soviéticos entran en 1995-1997 en el cómputo y parecen estabilizarse, con una tendencia al alza en la antigua URSS, entre el 6-7% de su población.

Estimación optimista, sí. Optimista e irreal, por varias razones. La principal, porque no toma en cuenta el importante crecimiento de la población experimentado durante ese período. Vemos así cómo los datos de la tabla 2, que intenta contabilizar el número en millones de personas subnutridas, ofrecen un escenario más sombrío: en el mundo en desarrollo la cifra de hambrientos bajó de 963 millones (1969-1971) a 816,8 (2000-2002), mientras que en el ex-bloque soviético el desmoronamiento del sistema elevó el volumen de la subnutrición en más de 28 millones de personas. Leamos más de cerca la tabla. La parte del león del descenso de hambrientos recae en Asia, especialmente en el Este y el Sudeste de ese continente. Afinando más, en números absolutos es Asia Oriental quien se lleva la mayor parte, con una reducción de más de un cuarto de millar de millones en esos treinta años. La regionalización de la tabla no debe inducirnos a engaño: estamos hablando

Egipto, Libia, Marruecos, Túnez); África Subsahariana (*África Central*: Camerún, República Centroafricana, Chad, República Democrática del Congo, República del Congo, Gabón, Sao Tomé y Príncipe; *África Oriental*: Burundi, Eritrea, Etiopía, Kenia, Rwanda, Somalia, Sudán, Tanzania, Uganda, Comores, Djibuti, Seychelles; *África Austral*: Angola, Botswana, Lesotho, Madagascar, Malawi, Mauricio, Mozambique, Namibia, Suazilandia, Zambia, Zimbabwe; *África Occidental*: Benin, Burkina Faso, Costa de Marfil, Gambia, Ghana, Guinea, Liberia, Malí, Mauritania, Níger, Nigeria, Senegal, Sierra Leona, Togo, Cabo Verde, Guinea-Bissau). En el siguiente apartado se especifica cómo define la FAO la subnutrición en términos estadísticos.

Tabla 1
Población subnutrida en los países no desarrollados
(en porcentaje)

REGIÓN	1969- 1971	1979- 1981	1990- 1992	1993- 1995	1995- 1997	2000- 2002
MUNDO EN DESARROLLO	37	29	20		18	17
ASIA y EL PACÍFICO	41	32	20		17	16
Asia Oriental	45	29	16		12	11
Oceanía	25	16	15		14	12
Sudeste Asiático	39	26	18		14	13
Asia Meridional	37	37	26		23	22
AMÉRICA LATINA y EL CARIBE	20	13	13		11	10
América del Norte	12	5	5		5	5
América Central	30	20	17		20	20
Caribe	26	20	27		30	21
América del Sur	20	14	14		11	10
ORIENTE MEDIO y NORTE DE ÁFRICA	23	9	8		10	10
Oriente Próximo y Medio	21	9	10		13	13
Norte de África	27	8	4		4	4
ÁFRICA SUBSAHARIANA	36	37	36		36	33
África Central	30	36	36		53	55
África Oriental	44	36	46		46	40
África Austral	34	34	48		45	40
África Occidental	31	39	21		17	16
PAÍSES EN TRANSICIÓN				6		7
Comunidad de Estados Independientes				7		9
Estados Bálticos				5		2
Este de Europa				3		3

Fuente: Dirección Estadística de la FAO, <http://www.fao.org>.

básicamente de China, el gigante asiático que, según la misma FAO, ha protagonizado la lucha más exitosa y más espectacular contra la pobreza extrema que representa el hambre.⁴ Si eso es así, poco tiene que ver con las recetas convencionales estimuladas desde el aparato del desarrollo (la tendencia viene de mucho antes de la

4. De los 251,3 millones de subnutridos menos que la tabla 2 contabiliza en Asia y el Pacífico entre 1969-1971 y 2000-2002, 244,5 (el 97,3%) pertenecen a China, que redujo esta categoría desde los 386,6 millones del primer intervalo hasta los 142,1 del último. (Cf. Dirección estadística de la FAO, <http://www.fao.org>).

Tabla 2
Número de personas subnutridas (en millones)
en los países no desarrollados

REGIÓN	1969- 1971	1979- 1981	1990- 1992	1993- 1995	1995- 1997	2000- 2002
MUNDO EN DESARROLLO	962,3	926,6	825,2		798,6	816,8
ASIA Y EL PACÍFICO	770,6	731,4	569,6		509,9	519,3
Asia Oriental	392,8	309,2	198,8		155,1	151,7
Oceanía	0,9	0,8	0,9		1,0	0,9
Sudeste Asiático	111,5	92,1	78,5		66,4	65,5
Asia Meridional	265,3	329,4	291,4		287,4	301,1
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE	55,4	46,2	59,6		55,0	53,1
América del Norte	6,2	3,1	4,6		5,1	5,3
América Central	5,1	4,6	5,0		6,5	7,4
Caribe	5,4	4,9	7,9		9,1	6,8
América del Sur	38,8	33,7	42,0		34,4	33,6
ORIENTE MEDIO Y NORTE DE ÁFRICA	42,6	20,6	24,8		35,3	39,9
Oriente Próximo y Medio	23,2	13,1	19,4		29,6	33,7
Norte de África	19,2	7,3	5,4		5,7	6,1
África Subsahariana	93,9	128,4	171,2		198,4	204,6
África Central	10,5	16,6	22,7		38,8	45,2
África Oriental	40,1	43,8	76,9		89,2	86,8
África Austral	13,5	17,8	34,1		36,5	35,7
África Occidental	29,8	50,2	37,4		33,8	36,9
PAÍSES EN TRANSICIÓN				23,3		28,3
Comunidad de Estados Independientes				19,0		24,1
Estados Bálticos				0,4		0,2
Este de Europa				3,9		4,0

Fuente: Dirección Estadística de la FAO, <http://www.fao.org>.

«apertura» de ese país) y, en todo caso, mucha relación tendrá con las políticas impulsadas por décadas desde el propio Estado chino. Hecha esta matización, y salvo excepciones —caso del Sudeste Asiático de 1980 en adelante— el panorama es más bien desilusionante: América Latina y el Caribe permanecen estancadas en los cincuenta y tantos millones; Oriente Medio y África del Norte, con grandes oscilaciones, casi no consiguen descender de los 40; y el África Subsahariana se perfila como el verdadero *nudo gordiano* del subdesarrollo en su máxima expresión: más de 204 millones

de subnutridos en los albores del nuevo siglo frente a menos de 94 al principiar la década de 1970.⁵

Un segundo elemento para la reflexión viene por el lado de la periodización de las tendencias. En términos generales, parecen mejorar los datos hasta el parteaguas de 1980, sin duda de la mano de las políticas estatistas que, en consonancia con las teorías del desarrollo endógeno en boga en aquella época, tuvieron efectos constatables en la mejora del acceso alimentario de muchos cientos de millones de personas en los países del Tercer Mundo, muchos de ellos abocados a modelos desarrollistas que descansaban en el predominio del papel tutelar del Estado. Tras el advenimiento del neoliberalismo como nuevo dogma de las políticas macroeconómicas

Tabla 3
Estimación provisional de la población subnutrida (en millones y en porcentaje) en los países no desarrollados, 2003-2005⁶

Región	millones	porcentaje
Mundo en desarrollo	832,2	16
Asia y el Pacífico	541,9	16
América Latina y el Caribe	45,2	8
Oriente Medio y Norte de África	33,0	8
África Subsahariana	222,1	30

Fuente: Dirección Estadística de la FAO, <http://www.fao.org>.

5. He tomado como referencia de llegada los años 2000-2002 porque constituye la horquilla más reciente sobre la que la FAO dispone de datos completos en el momento de redactar estas páginas (julio de 2009). En la nota que acompaña a la tabla 3 se especifican las carencias del cómputo correspondiente a 2003-2005. Los cálculos para los años posteriores (hasta 2009) son, por todo ello, excesivamente vagos y generalistas. Véase FAO (2008: 7).

6. Estimaciones calculadas sin información de los siguientes países: Asia y el Pacífico (Corea, Taiwan, Vietnam, Timor, Brunei y Maldivas, además de toda Oceanía; incluye en cambio las ex-repúblicas soviéticas del Asia Central y Occidental); América Latina y el Caribe (México, Bermudas, Costa Rica, Belice, Cuba, Argentina, Chile, Uruguay y las Antillas menores); Oriente Medio y Norte de África (no se detallan cifras por países); África subsahariana (Gabón, Sao Tomé y Príncipe, Somalia, Comores, Djibuti, Seychelles, Cabo Verde y Guinea-Bissau).

y su corolario, las políticas de ajuste de alto coste social, el empeoramiento es notorio en amplias regiones del planeta: Asia Meridional (con países como India, Pakistán y Bangladesh a la cabeza), América Latina y el Caribe, Oriente Próximo y Medio y, por supuesto, toda el África Subsahariana sin excepción.

La tabla 3 refleja la tendencia actual, intensificada a partir del súbito e intenso incremento de los precios de los alimentos entre 2005 y 2008, hacia el empeoramiento de la situación general: en 2003-2005 los subnutridos pasaban ya de los 832 millones en ese mundo que nunca llega a desarrollarse, experimentando aumentos remarcables en Asia y en el África subsahariana. Considerando que se trata de datos muy incompletos, que a veces la reclasificación de los países impide su plena contrastación con las series históricas⁷ y que, en cualquier caso, no están reflejados todos los que son, la estampa que se vislumbra es bastante tenebrosa. La propia FAO reconoce que, sólo de 2005 a 2007, el número de personas que padece hambre crónica aumentó en 75 millones, alcanzando la cifra de 923 millones (FAO, 2008: 6). El informe publicado a finales de 2009 ya estimaba que se habían alcanzado los 1.020 millones de personas subnutridas, remarcando lo obvio: «el hecho de que el hambre estuviera en aumento incluso antes de la crisis alimentaria y la crisis económica sugiere que las soluciones actuales son insuficientes» (FAO, 2009, «Mensajes principales»).

Todo esto leyendo simplemente y a vista de pájaro —entrar en mayor detalle escapa a la intención del presente texto— lo que aparece reflejado en las tablas. La cuestión de fondo que me parece más inquietante, sin embargo, tiene que ver con cómo se calculan esos datos; con hasta qué punto las estimaciones oficiales *edulcoran* (o no) una realidad presumiblemente más dura; con hasta dónde esos cálculos, en tanto que forman parte de un determinado sistema de representación, condicionan la forma que tenemos de percibir, diagnosticar y analizar la realidad social.

7. Es curioso observar, por ejemplo, cómo han desaparecido los estados «en transición», siendo absorbidos por alguna de las categorías de la clasificación binaria desarrollados/subdesarrollados.

Las estadísticas como sistema de representación

Si bien desde la década de 1960 se han ido elaborando métodos de cuantificación cada vez más sofisticados, lo cierto, como señalan Jesús Contreras y Mabel Gracia, es que «estos modelos se construyen con valores medios, los cuales enmascaran la heterogeneidad de las prácticas alimentarias dentro de cada país, subrayando, por otro lado, que no todos los países que ofrecen información a estas instituciones internacionales la dan con el mismo grado de fiabilidad» (2005: 359). Eso sin contar que, además, los criterios que definen la adecuación de las raciones diarias recomendadas por los nutricionistas han ido cambiando en función de elementos también dispares.⁸

De entre todos los baremos de medición ensayados, el más común y generalizado es el del consumo de calorías. Se calcula, para empezar, lo que técnicamente se denomina «necesidades mínimas de energía alimentaria», y que se refiere, en un grupo de edad y sexo determinado, a «la cantidad de energía alimentaria por persona que se considera adecuada para satisfacer las necesidades energéticas que permiten llevar una vida sana y realizar una actividad física liviana». A partir de ahí, se elaboran promedios ponderados por países o regiones, construyendo unos listados que acaban convirtiéndose en la única vara de medir el alcance de la subnutrición.⁹ Independientemente del grado de fiabilidad de las estadísticas disponibles, y más allá de las limitaciones de los mecanismos convencionales de

8. «Hace veinticinco años, consumir un porcentaje de proteínas de origen animal por debajo de 8% era un indicador de malnutrición, hoy ya no es así, e incluso se considera oportuno y más saludable que estas proteínas sean de origen vegetal. Otro criterio fundamental es el suministro de energía diaria necesaria para mantener el metabolismo basal que oscila según la persona y la edad entre las 1.300 y 1.700 kcalorías día. En 1950, la FAO planteó que 3.200 kcal/día era la cifra más adecuada. No obstante, ello suponía reconocer que el 60% de la población mundial se encontraba por debajo de la cantidad óptima. Desde entonces esta cifra ha sufrido varios reajustes. En 1996 se hablaba de 2.700 a 2.900 kcal/día y en la actualidad se plantea que sólo a partir de un consumo inferior a 2.100 kcal/día se podría hablar de subnutrición» (Contreras y Gracia, 2005: 359).

9. Véase FAO, «Estadísticas sobre Seguridad Alimentaria» (<http://www.fao.org>). Para una explicación detallada de la metodología empleada, FAO (2003).

cálculo de la energía disponible per cápita,¹⁰ la cuestión es que en las tablas resultantes, con la única excepción de los Emiratos Árabes, no hay un solo país en desarrollo con unos requerimientos calóricos que llegue a las 2.000 calorías por persona y día: las medias oscilan entre las 1.750 y las 1.950.

Resulta sospechosa una estimación tan a la baja y, de hecho, no parece aventurado plantear una cierta intencionalidad de blanqueamiento de unas estadísticas que, si se elevara la barrera calórica de la subnutrición, ofrecería un panorama mucho más aciago (y acaso real) de la situación de la población mundial en esta primera década del siglo XXI.¹¹ La cosa se complica más si tenemos presente otra cuestión fundamental: que las medias estadísticas a nivel nacional no nos dicen absolutamente nada sobre el reparto interno y el acceso diferencial que los distintos grupos sociales tienen sobre los alimentos y la riqueza. Esta circunstancia, en la medida en que además estamos hablando de países caracterizados por una elevada desigualdad en los ingresos, distorsiona enormemente la fotografía fija y homogénea transmitida a través de los cuadros estadísticos convencionales. De esta manera llegamos a una situación muy compleja en la que, como en su día señaló Bob Stutcliffe, en realidad «no sabemos cuántos de nuestra especie sufren hambre.

10. Esta se calcula sumando la producción nacional y el resultado relativo al comercio de productos alimentarios (importaciones y exportaciones), todo ello convertido en calorías, y restando el cómputo de calorías no disponibles debido a pérdidas entre la producción y el consumo. El resultado dará para cada país un total energético disponible; total que se divide por la población (FAO, 2003: 4). No cuesta mucho imaginar los problemas que presenta este tipo de cuantificación a la luz de la deficiencia de numerosos sistemas estadísticos. Más cuando volúmenes importantes de la producción no pasan por el mercado, sino que se destinan al autoconsumo.

11. Muestra de ello es el hecho de que, frente a la estimación conservadora de 75 millones de nuevos subnutridos como consecuencia del alza en los precios de los productos básicos de 2005 a 2007 sugerida por la FAO, el Departamento de Agricultura de los Estados Unidos eleva esa cifra a 133 millones, y eso manejando únicamente una encuesta sobre 70 países. La razón de tal discrepancia estriba que en este último caso se utilizó un punto límite más elevado para determinar el umbral del hambre: 2.100 kilocalorías por persona y día. Cf. Rosen, Shapouri y Qanbeck (2008).

Sin embargo, tenemos un volumen impresionante de estadísticas que pretender dar una imagen de la dimensión del hambre en el mundo actual» (1996: 149). Una imagen que, emanada de un particular sistema de representación, está orientada a remarcar la idea de que la senda tecnoeconómica adoptada es la correcta, de que a pesar de las disfunciones el mundo marcha por el camino adecuado y de que, en definitiva, el aparato del desarrollo vela por los desheredados y avanza en su misión histórica de erradicar la malnutrición.¹²

Los estigmas del Tercer Mundo

Ya en sus primeras formulaciones, el discurso del desarrollo estigmatizó al Tercer Mundo. Por obra y gracia de los expertos y los planificadores, la gran mayoría de la humanidad fue ubicada dentro del campo conceptual del subdesarrollo; un campo caracterizado por el tradicionalismo, la aversión a la *modernización* y la pervivencia de inercias seculares que estancaban a los países y a su gente. La heterogeneidad cultural y social de esos mundos se diluyó dentro del magma homogéneo y simplificador de lo *atrasado*. El peso de la tradición y de la cultura —de una tradición y cultura inmutables, esencializadas, como al margen de la historia— y su particular comportamiento demográfico han sido algunos de los estigmas que han definido por décadas la naturaleza de las sociedades tercermundistas desde el pensamiento hegemónico.

A partir de la publicación del modelo de W. Arthur Lewis en 1954 sobre la *economía dual*, esa concepción de los países del Tercer Mundo como divididos entre un sector *moderno* (minoritario) y otro *tradicional* (mayoritario) se generalizó en la literatura especializada. Desde el mismo inicio de la era del desarrollo, de hecho, nació una rama de la sociología —la Sociología del Desarrollo— que, tomando como modelo a los estados capitalistas *ya desarrollados*, adoptó

12. La cuestión de la medición de la subnutrición se enmarca en el debate sobre la definición y cuantificación de la pobreza. Para un análisis crítico, resultan de enorme interés las reflexiones de José María Tortosa (2001: 103-108), así como el volumen coordinado por Pedro Ibarra y Koldo Uceta (2001).

como patrón interpretativo un paradigma, el de la *modernización*, que estaba impregnado de un esquematismo y un etnocentrismo profundos. En esa lógica —y muy influidos por la secuenciación de Rostow— algunos autores interpretaron la situación de subdesarrollo en base a la incapacidad de sincronizar la transformación de ambos subsectores —el tradicional y el moderno— a lo largo del proceso modernizador.¹³ Un proceso que habría de transitar necesariamente a través de medidas que permitiesen por un lado poner control al crecimiento de la población y, por otro, transformar las estructuras productivas de los países; estructuras que tendrían que pasar por los andariveles ya marcados por la experiencia de las potencias desarrolladas. Para ello, nada mejor que la difusión de los logros técnicos experimentados con éxito en el Primer Mundo a fin y efecto de multiplicar las producciones agropecuarias, mercantilizar a sus campesinos, capitalizar sus explotaciones y adecuar, en fin, sus economías a los requerimientos cambiantes del capitalismo mundial (Kay, 2001).¹⁴

13. En la consolidación de esa nueva versión cientifista del evolucionismo social, fue muy importante el éxito y la difusión del influyente libro de Walt W. Rostow *Las etapas del crecimiento económico* (1960), significativamente subtítulo *Un manifiesto no comunista*. Por no entrar aquí en más detalles, baste con recordar el *leitmotiv* de la obra —la visión unilineal del devenir de las sociedades humanas en base a su grado de desarrollo económico a través de cinco etapas (sociedad tradicional, condiciones previas al *despegue*, el *despegue*, el *progreso hacia la madurez* y la era del consumo de masas)— y su énfasis en la metáfora organicista del desarrollo, tanto más cuando el mismo Rostow afirmaba que el crecimiento económico presenta estrechas analogías con la biología.

14. El de la modernización de los campesinos fue, al menos hasta la década de 1980, uno de los temas estrella en materia de desarrollo. Dentro de ese subgénero debemos distinguir, al menos, una aproximación economicista (Schultz, 1967) de otra más marcadamente culturalista (Foster, 1980; Rogers y Svenning, 1979), a efectos analíticos. Ambas son, por supuesto, complementarias y compatibles como las dos caras de una misma moneda. Su mínimo denominador común sería el siguiente: el campesinado percibido como un agente potencialmente impulsor del desarrollo económico (en una visión economicista del problema), pero frecuentemente dotado de una serie de especificidades culturales (visión culturalista) que le hacen reacio a la modernización y que es necesario vencer (de ahí la importancia de la Antropología aplicada y la Sociología rural).

El problema del crecimiento demográfico

Un tópico recurrente ha sido y es la asunción de que una de las principales razones de la persistencia del hambre es el crecimiento demográfico incontrolado y la consiguiente incapacidad de los países subdesarrollados para satisfacer su demanda alimentaria. De ahí la articulación de medidas tecnocráticas orientadas a paliar esta situación: me estoy refiriendo a las campañas *pedagógicas* (a veces impositivas) de acercar la planificación familiar a los hogares pobres. Esta visión, muy extendida entre la sociedad civil del Primer Mundo y entre las élites sociales y económicas del Tercero, adolece de una serie de distorsiones que la invalidan desde la óptica de la etiología de la pobreza y el hambre.

Los demógrafos advierten de que, en realidad, la mortalidad infantil, la fecundidad y el índice de crecimiento de la población están descendiendo —con altibajos y marcados desequilibrios— a escala planetaria. De alguna manera, se plantea la tesis de que el Tercer Mundo estaría inmerso en una transición demográfica tendencialmente similar a la ya experimentada por los países industrializados.¹⁵ David Reher, por ejemplo, sintetiza el proceso de la siguiente manera:

There are indications that a large part of the world is about to commence a prolonged period of population decline. This will bring to a close three centuries of unfettered population growth, itself a unique experience in human history [...]. For a number of decades during the second half of the twentieth century, world population growth rates surpassed 1.75 percent per year, exceeding 2 percent between 1970 and 1975, and were consi-

15. Quiero subrayar lo de *tendencialmente similar* en el sentido de que hablar de transición demográfica no debe interpretarse, en mi opinión, como un ejercicio de europocentrismo, a saber: presuponer que todas las sociedades deben atravesar las mismas etapas en la evolución de sus poblaciones. Lejos de ello, el hecho de que pueda constatare la tendencia hacia una ralentización del crecimiento demográfico en el Tercer Mundo que obedece, como veremos, a una caída en las tasas de mortalidad y de fecundidad —elementos todos ellos coincidentes con la experiencia europea— no invalida el reconocimiento de la pluralidad de causas específicas que concurren en cada caso concreto.

derably higher in many world regions. Not only is this period of growth ending, there are also real perspectives for prolonged population decline in many of the world's regions during the twenty-first century. There can be little doubt that this process is well under way in Europe and in other developed nations. It may just be getting underway in many of the lesser developed countries of the world as well. Only in the least developed regions of the world is it still a matter of serious doubt, though there too population growth rates have declined substantially in recent years.

The mechanics of decline can be traced to a prolonged reduction in fertility nearly everywhere in the world. In developed regions, fertility reached its maximum levels around a century ago. Since then, decline has been unchecked, with the brief interlude of the baby boom of the 1950s and 1960s. In other parts of the world, fertility decline started much later (1960s-1980s), though the pace of decline has been far faster than it was in the developed world. The result of this is that, with the exception of regions such as sub-Saharan Africa, inter-regional disparities in fertility at the beginning of the twenty-first century are far smaller than they were only 50 years ago. In large parts of the world, below-replacement fertility has been the norm for some time now, and in others there is a good chance that fertility, at present just above replacement levels, may be headed in the same direction. (Reher, 2005: 2)

Este autor comenta cómo en este momento la fecundidad está ya por debajo del mínimo de reemplazo en cerca de 60 países, muchos en el mundo en desarrollo. En su opinión, los lugares comunes que inducen a hablar en esos escenarios de transición demográfica son los siguientes: 1) una reducción de la fecundidad iniciada entre 1955 y 1980; 2) una reducción previa en la mortalidad: fue ese desequilibrio entre el descenso de la mortalidad y la caída posterior de la fecundidad lo que conformó un dilatado período de aceleración de las tasas de crecimiento demográfico que sólo en los últimos lustros ha comenzado a remitir en gran parte del mundo; 3) el ritmo de todos estos procesos ha sido bastante más rápido que en las transiciones demográficas históricas (caso europeo); de

igual manera, el tamaño de los grupos domésticos está declinando con relativa celeridad, aunque con fuertes divergencias regionales (Reher, 2004 y 2005).¹⁶

De hecho, la proyección de Naciones Unidas para el año 2050 es que la población mundial alcance para entonces la cifra de casi 9.076 millones de habitantes, estimación sensiblemente alejada de los 11.658 millones calculados si se mantuvieran estables las tasas de fecundidad (tabla 4). El Banco Mundial coincide bastante con estos cálculos, pronosticando que de 2050 en adelante «la fecundidad se mantendría a nivel de reemplazo y la esperanza de vida seguiría aumentando», acercándose así la población mundial «al crecimiento cero y a mantenerse estacionaria a finales del siglo» (Livi Bacci, 2002: 261). Naciones Unidas trabaja con la hipótesis de una estabilización de los contingentes humanos durante la segunda mitad de la presente centuria por debajo de los 11.500 millones, una cifra claramente asumible desde el punto de vista alimentario. Conviene no perder de vista que la producción agroalimentaria actual es suficiente para abastecer a toda la población mundial. Contreras y Gracia nos recuerdan en este sentido que «la FAO hace más de quince años elaboró un informe en el que señalaba que el mundo, en el estado actual de las fuerzas de producción agrícola, podría alimentar sin problemas a más de doce mil millones de seres humanos; hoy ya se habla de veinte mil» (2005: 358).

Por otro lado, más que considerar a la superpoblación como causa del hambre, sería más correcto plantear que ambos fenómenos, superpoblación y hambre, son consecuencias de la desigualdad y la pobreza. Son numerosos los trabajos que señalan que, en efecto, frente a la exclusión y la escasez, «las familias pobres necesitan muchos niños para ayudar en los trabajos del campo y, dada la alta tasa de mortalidad infantil, necesitan más embarazos para alcanzar

16. Realmente es complicado hacer generalizaciones de esta escala, más en un escenario tan desigual como el actual. Los datos agregados por grandes regiones y por países nos acercan más a la diversidad y las contradicciones de unas situaciones que, en el caso del África Subsahariana, alcanzan su máximo dramatismo: tal como reconoce el *Informe sobre Desarrollo Humano* de 2005, en esa zona del planeta las expectativas de vida al nacer son, *mutatis mutandi*, las de la Inglaterra de 1840 (PNUD, 2005: 29).

Tabla 4
Población mundial (miles): serie histórica desde 1950
y proyecciones hasta 2050

Año	Variante media	Estimación al alza	Estimación a la baja	Estimación con fecundidad estable
1950	2.519.470	2.519.470	2.519.470	2.519.470
1955	2.757.399	2.757.399	2.757.399	2.757.399
1960	3.023.812	3.023.812	3.023.812	3.023.812
1965	3.337.974	3.337.974	3.337.974	3.337.974
1970	3.696.588	3.696.588	3.696.588	3.696.588
1975	4.073.740	4.073.740	4.073.740	4.073.740
1980	4.442.295	4.442.295	4.442.295	4.442.295
1985	4.843.947	4.843.947	4.843.947	4.843.947
1990	5.279.519	5.279.519	5.279.519	5.279.519
1995	5.692.353	5.692.353	5.692.353	5.692.353
2000	6.085.572	6.085.572	6.085.572	6.085.572
2005	6.464.750	6.464.750	6.464.750	6.464.750
2010	6.842.923	6.903.276	6.781.431	6.881.529
2015	7.219.431	7.382.434	7.054.584	7.337.041
2020	7.577.889	7.873.172	7.280.148	7.819.287
2025	7.905.239	8.336.867	7.471.426	8.321.838
2030	8.199.104	8.784.155	7.618.083	8.855.299
2035	8.463.265	9.237.907	7.712.423	9.439.779
2040	8.701.319	9.709.446	7.753.745	10.092.723
2045	8.907.417	10.184.739	7.741.810	10.827.058
2050	9.075.903	10.646.311	7.679.714	11.657.999

Fuente: Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, *World Population Prospects: The 2004 Revision y World Urbanization Prospects: The 2003 Revision*, <http://esa.un.org/unpp>.

un tamaño adecuado de la familia». De ahí que, de acuerdo con este planteamiento, «una alta tasa de natalidad revela una reacción defensiva de la gente contra la inevitable pobreza», pues «los hijos son mano de obra que aumenta la misérrima renta familiar» (Lappé, Collins, Rosset y Esparza, 2005: 49 y 50). Visto así, ¿cómo se explicaría entonces la tendencia detectada por los demógrafos hacia la transición demográfica? Pues en base a la disminución mencionada del crecimiento de la población generada por la consolidación de cambios de largo alcance; unos cambios que pueden ser inducidos

por la disminución de la mortalidad infantil (y aquí la implementación de políticas sociales por parte de los respectivos estados ha jugado un papel esencial, piénsese en casos emblemáticos como Cuba o Kerala), y por la acción combinada de campañas oficiales de planificación y control familiar.¹⁷ Con el paso de los años, además, el contexto macro (regional o estatal) en el que se desenvuelven las pobreza cotidianas se ha constreñido tanto —sobre todo con los ajustes de corte neoliberal— que, simple y llanamente, tener muchos hijos ha perdido buena parte de su ventaja estratégica en la lógica de la reproducción familiar, llegando a convertirse a menudo en un problema añadido.

Una cuestión importante desde el punto de vista de la más que razonable presunción de la persistencia (si no aumento) de la subnutrición, es lo que Massimo Livi Bacci denomina los cambios *geodemográficos* acarreados por esos procesos: «entre 2000 y 2050 el peso de la población de los países desarrollados bajará del 19,7% al 12,7% de la población mundial; el peso de Europa bajará, incluso más rápidamente, del 12% al 6,5%. En el mundo pobre aumentará intensamente el peso de la población africana, que pasará del 16,3% al 24,6% en 2050» (2002: 258-259), y suma y sigue. Si a pesar de tener capacidad para alimentar a muchos más de los que somos la realidad del hambre es la que es, no cuesta mucho imaginar qué puede pasar si, manteniendo estables los demás factores que intervienen en el *maldesarrollo* —por utilizar la expresión de Tortosa (2001)—, se cumplen los augurios (por otra parte altamente probables) de unas cuantas décadas de incrementos poblacionales especialmente concentrados en los países más castigados por la pobreza y la exclusión. Incluso en un escenario de crecimiento cero a cinco o seis décadas vista, la situación que se avecina es aterradora.

17. Recuérdese que las décadas de la caída de la mortalidad coinciden con la época de la descolonización (África y Asia) y de la puesta en funcionamiento de ambiciosos modelos desarrollistas (América Latina); en cualquier caso se trataba de un tiempo en que los poderes públicos, con el Estado a la cabeza, estimularon medidas de salud pública que, con resultados desiguales, se tradujeron a menudo en un aumento de la expectativa de vida.

Los límites de la modernización

Unas veces de manera simultánea, otras alternándose en función de las coyunturas y las modas impuestas por la Economía y la Sociología del Desarrollo, la revolución verde, el énfasis en reformas moderadas y controladas de las estructuras productivas, la articulación de un complejo entramado de cooperación internacional Norte-Sur y, especialmente en el último cuarto de siglo, una fe incondicional en las oportunidades brindadas por los mercados globalizados, han sido las principales recetas publicitadas desde el aparato del desarrollo como las vías más importantes hacia la modernización y la victoria en el combate contra el hambre.

La panacea de la revolución verde

Según sus apologetas, la generalización en los países subdesarrollados de la llamada revolución verde aumentaría el rendimiento de los cereales, generando un incremento en los ingresos de los productores pobres y ayudándoles por ende a salir de la pobreza. El término se acuñó en la década de 1960, aunque hacía años ya que su paquete tecnológico se aplicaba en el Tercer Mundo. Tras su experimentación temprana en el norte de México (experimentación con semillas híbridas de altos rendimientos de cereal),¹⁸ dicha estrategia de desarrollo rural se expandió rápidamente por Asia, apareciendo en poco tiempo nuevas variedades de arroz y maíz. De ese modo, para los años noventa del siglo XX, casi el 75% de las áreas arroceras asiáticas estaban sembradas con esa clase de simientes, la mitad del trigo plantado en África y más del 50% del cultivado en América Latina y Asia, así como el 70% del maíz mundial: sobre el 40% de

18. En 1943, a results de la colaboración entre el Gobierno federal mexicano y la Fundación Rockefeller, se creó la *Oficina de Estudios Especiales*, cuyo objetivo era aumentar la producción de alimentos a partir de semillas híbridas de altos rendimientos y de la aplicación meticulosa del adecuado paquete de insecticidas y fertilizantes sobre tierras de regadío. A este modelo, que se estaba desarrollando exitosamente en los Estados Unidos, se le suponía perfectamente transferible a México, a pesar de que, realmente, los únicos capaces de asumirlo con garantías eran los grandes propietarios de los distritos de riego norteños. La experiencia mexicana sirvió como laboratorio y cabeza de puente para su difusión al resto de América Latina.

los agricultores del Tercer Mundo usaban las semillas aportadas por la revolución verde, especialmente en Asia y en América Latina.

¿Qué pasó, a trazo grueso, con la revolución verde? ¿Cómo ha sido posible multiplicar la capacidad de producción de alimentos y al tiempo ser incapaces de garantizar un cambio de tendencia definitivo hacia la erradicación del hambre en el mundo? Sin ánimo de exhaustividad, pero queriendo sintetizar los aspectos más importantes, la experiencia acumulada permite explicitar cinco argumentos críticos básicos sobre la panacea que no fue la revolución verde.

Primero. Los más beneficiados entre los productores rurales fueron los grandes cultivadores, pues fueron los más rápidos en adoptar el nuevo paquete tecnológico, los que contaron con más ayudas (crediticias, de asesoría técnica, de inversiones públicas —tipo riego, por ejemplo). Esta circunstancia hizo que, en términos generales, el incremento productivo (concentrado en las unidades mayores) redundara en una caída del precio de los cereales muy nociva para los campesinos pequeños y más pobres, que quedaron en una posición competitiva más débil que la que tenían antes.

Segundo. La revolución verde se concentró en un grupo reducido de cultivos, ignorando y prescindiendo de la rica diversidad de alimentos producidos por los campesinos¹⁹ y actuando *de facto* como correa de transmisión de la integración de estos a los mercados, imponiendo sutilmente la especialización y el monocultivo en detrimento de la biodiversidad, la lógica del autoconsumo y vulnerando, así, el acceso y el control de las comunidades locales sobre sus propios sistemas de abasto alimentario. Eso sin contar que muchas economías campesinas del Tercer Mundo se desenvolvían —y lo siguen haciendo, cada vez en peores condiciones— en tierras marginales o, en cualquier caso, de una calidad en principio poco idónea para la generalización de ese paquete tecnológico.

Tercero. La revolución verde implica insumos caros, que los campesinos deben adquirir en el mercado a pesar de sus escasos

19. «Los recursos genéticos vegetales mundiales, esenciales para el desarrollo de nuevas variedades de semillas, se están reduciendo. En la India, donde había 30.000 variedades naturales de arroz hace sólo medio siglo, es probable que no queden más de cincuenta dentro de quince años» (Lappé, Collins, Rosset y Esparza, 2005: 110).

recursos, y que son fabricados por corporaciones que promueven, difunden y perpetúan esas tecnologías. Los verdaderos grandes beneficiarios de la revolución verde ni siquiera son aquellos agricultores que por las razones que fuera (apoyo estatal, disponibilidad de tierras de calidad, crédito, etc.) consiguen aplicar exitosamente ese paquete tecnológico, sino las transnacionales productoras de los insumos y el sistema financiero que moviliza los capitales (o los prestamistas locales, a pequeña escala). Esto nos sitúa frente a otro gran problema agravado por la revolución verde: el de la dependencia del Sur (y dentro de cada país de los pequeños campesinos) con respecto a los flujos financieros del Norte, que neutralizan las posibles ventajas acarreadas por los incrementos de producción derivados de las nuevas tecnologías.

Cuarto. Más de la mitad de los mil millones de habitantes rurales del Tercer Mundo o no tienen tierra o tienen muy poca. Obviamente son estos los sectores más vulnerables al hambre y los que más dificultades tienen para beneficiarse de las regalías de la revolución verde. A ello hay que añadir los efectos de la adopción de maquinaria ahorradora de mano de obra entre las unidades grandes y capitalizadas desde el punto de vista de los mercados locales y regionales de trabajo. No cuesta mucho imaginar qué pasa tras la generalización de una estrategia intensiva en el uso del capital y extensiva en la utilización de mano de obra en escenarios como los habituales en muchas regiones calificadas como subdesarrolladas, donde la escasez de capitales (que hay que importar, vía endeudamiento) se corresponde con una abundancia de fuerza de trabajo cada vez más presionada a abandonar el medio rural.²⁰

20. Me parece oportuno traer aquí de nuevo a colación la experiencia mexicana con la revolución verde, por ser pionera en América Latina. Hewitt de Alcántara (1985, 1992) resume en siete sus principales consecuencias para el período 1940-70: el espectacular avance de la mecanización y el uso de fertilizantes e insecticidas; el incremento de la dependencia tecnológica del exterior; el aumento global de las producciones; la obtención a largo plazo de excedentes de trigo antieconómicos; la consolidación de una estructura dual en la oferta de créditos e insumos; el fortalecimiento de un sector agrario polarizado, con las implicaciones negativas que ello tiene desde el punto de vista del desarrollo industrial; y el incremento de la brecha que separa el norte del sur del país. Como contrapartida, los frutos aparentemente más exitosos (en términos productivos) no tardaron en llegar. Entre los años 1942

Quinto. La revolución verde, además, constituye en sí misma un modelo insostenible, y eso contemplando el proceso desde diferentes perspectivas. En primer lugar hay que destacar su dependencia del uso intensivo de energías no renovables —los mejores resultados se obtienen utilizando gran cantidad de plaguicidas y fertilizantes químicos— y lo que ello supone en materia de contaminación ambiental (pienso por ejemplo —y no sólo— en los acuíferos) y de degradación de los suelos a largo plazo, pues el cultivo de variedades de altos rendimientos limita las prácticas habituales en el medio campesino de rotación de los cultivos, «que erosionaban menos la cantidad de nutrientes de la tierra y obtenían un mayor rendimiento por unidad de fertilizante utilizada» (Gutiérrez, 1996: 236). Con esto entramos en otro tipo de consideraciones: las que aluden a los costos que para los campesinos implica mantenerse dentro de la línea de flotación de la revolución verde. Si bien es cierto que pueden obtenerse mejores resultados en términos de producción, también es verdad que los costos también aumentan, habitualmente con mayor rapidez que los rendimientos.²¹ De modo que la pregunta es obvia: ¿quién puede sobrevivir como pequeño productor y mantenerse así en el mercado?

Buena muestra de la vulnerabilidad implícita del modelo de la revolución verde la tenemos en los efectos demoledores que el fuerte incremento de los precios del petróleo entre 2004 y mediados de 2008 acarrió para millones de pequeños campesinos dependientes del mercado como consumidores de insumos industriales y, también,

y 1964 se experimentó un incremento medio de la producción agraria del orden del 5,1%, en contraposición al 3,1% del crecimiento demográfico. Realmente, pocos fueron los países latinoamericanos con tasas semejantes. Los avances de la modernización permitieron (aún con un cierto retraso con respecto a las previsiones de los técnicos) que México se hiciera autosuficiente (y excedentario) de trigo en 1956, pero a un costo muy alto. Y es que, en realidad, el trigo producido en los oasis irrigados norteros, con insumos onerosos muchas veces subsidiados por el gobierno y protegido por un precio artificialmente elevado, no podía competir en el mercado mundial y hubo de venderse con pérdidas.

21. Debe tenerse en cuenta en este sentido que, por ejemplo en Asia, el incremento anual de fertilizantes en los arrozales aumentó entre 3 y 40 veces más que el aumento de los rendimientos del arroz durante los últimos treinta años del siglo XX (Shiva, 1991).

como compradores de rubros básicos que ya no producen, o producen en cantidades insuficientes para garantizar el consumo doméstico gracias precisamente a su inserción en los mercados como productores especializados (monoproductores en muchos casos): el encarecimiento del crudo multiplicó por tres los costos de los fertilizantes y duplicó los del transporte en 2006-2008 (FAO, 2008: 10), presionando al alza los precios de los alimentos y constituyendo, pues, uno de los factores explicativos del reciente repunte de la subnutrición.

Otro elemento que hay que tener presente es que los defensores de la revolución verde —aquellos que piensan que, a pesar de todo, las «luces» son mayores que las «sombras» que proyecta— están publicitando los avances en biotecnología como su continuación; como una verdadera segunda revolución verde que vendrá a complementar los avances de la primera. La biotecnología ha permitido la transferencia de genes de una especie a otra para crear variedades transgénicas con unas técnicas que, ciertamente, pueden ser aplicadas a casi cualquier cultivo e incluso al ganado. El hecho de que estos productos sean patentados por corporaciones químicas y farmacéuticas que dominan una gran parte de la industria de las semillas —las mismas que ya antes monopolizaban el mercado de fertilizantes y pesticidas²²— no es óbice para que, desde la FAO, esta estrategia sea conceptualizada como una oportunidad abierta para satisfacer las necesidades de los pobres:

Superando las restricciones de la producción que son insolubles con la selección convencional, la biotecnología puede acelerar

22. Los cultivos desarrollados históricamente en Asia, por ejemplo, están siendo patentados por grandes empresas que se apropian gratuitamente de desarrollos intelectuales ajenos y milenarios. Las compañías químicas globales, recientemente redefinidas como *compañías de las ciencias de la vida*, declaran que sin ellas y sin los productos patentados por ellas, no se podría dar de comer al mundo. Vandana Shiva (2003), sin embargo, denuncia que estas prácticas agrícolas y comerciales no sólo degradan el ambiente sino que también erosionan la estructura social en los países del Tercer Mundo, sin que nadie tome verdadera conciencia de ello. En realidad —asevera— nos hallamos ante un modelo destinado preferentemente a abastecer los grandes mercados internacionales de productos de lujo, relegando la producción de bienes de consumo básico, y condenando al hambre a importantes masas de población.

los programas de selección convencional y proporcionar a los agricultores materiales de plantación libres de enfermedades, sustituyendo las sustancias químicas tóxicas que dañan el medio ambiente y la salud humana. La biotecnología puede elaborar instrumentos de diagnóstico y vacunas que ayudan a luchar contra las enfermedades de los animales más graves. Por último, la biotecnología puede mejorar la calidad nutricional de los alimentos básicos como el arroz y la mandioca y crear nuevos productos para usos sanitarios e industriales.

La biotecnología no puede superar las lagunas en la infraestructura, la reglamentación, los mercados, los sistemas de semillas y los servicios de extensión que obstaculizan la aportación de tecnologías agrícolas a los agricultores pobres en zonas remotas. Tampoco puede superar las fallas institucionales, las deficiencias del mercado y las insuficiencias de las políticas que obstaculizan todo esfuerzo destinado a promover el desarrollo agrícola y rural en muchos países. Queda mucho por hacer para que los productores de los países en desarrollo puedan adoptar sus propias decisiones con respecto a esas tecnologías en su propio beneficio. (FAO, 2004: 122)

Dejando de lado los aspectos relacionados con la salud (¿son tan inocuos como se dice los alimentos elaborados con productos transgénicos?) y con el control del mercado de esas semillas por parte de un grupo reducido de transnacionales, vemos en este texto cómo la FAO apunta algunas ventajas potenciales y algunos riesgos que amenazan el porvenir de esta nueva revolución verde. Me parece interesante sobre todo porque reconoce —muy en unos parámetros *stiglitzianos* (imperfeción de los mercados y debilidad institucional en el Tercer Mundo)— que sin medidas de carácter estructural previas o paralelas que garanticen el acceso a todos de la nueva estrategia y una cierta distribución del ingreso, no es posible el *avance* de los más desfavorecidos. Visto lo visto, analizando cómo se desarrolló la primera revolución verde, constatando que el discurso con que hoy se publicita la segunda se asemeja mucho en su argumentario al que bombardeó a los imaginarios colectivos de los campesinos *tradicionales* durante décadas, contemplando la naturaleza oligopólica de los mercados de insumos y la poca voluntad política perceptible a

nivel internacional de llevar a cabo transformaciones estructurales en profundidad, es comprensible que el escepticismo más absoluto —cuando no directamente el pesimismo— esté instalado en nuestra visión de lo que con mucha probabilidad continuará caracterizando el devenir de ese combate eterno (por interminable) librado (en teoría) por la erradicación del hambre en el mundo.²³

El tenue barniz de las medidas reformistas

Que los modelos tecnoeconómicos hayan sido dominantes durante la era del desarrollo no implica que, en determinadas coyunturas, no fueran de la mano de medidas de carácter estructural y redistributivo. Las décadas de 1960 y 1970 fueron proliferas en el impulso, por ejemplo, de reformas agrarias en numerosos países del Tercer Mundo. Por aquella época se argumentaba que una distribución más equitativa de la propiedad de la tierra mejoraría el ingreso de los campesinos, pondría las bases para una mayor y mejor difusión de la revolución verde y convertiría las áreas rurales en un acicate del desarrollo industrial endógeno. Partiendo de los ejemplos exitosos experimentados —entre 1945 y 1953 y bajo la tutela directa de los Estados Unidos— en Taiwan, Corea y Japón, el patrón reformista

23. Xavier Montagut y Fabricio Dogliotti apuntan que la experiencia argentina, un país tradicionalmente agroexportador, «ayuda a entender cómo, en poco tiempo, se puede generar una dependencia total de un modelo depredador y contaminante, capaz de disminuir sensiblemente la soberanía alimentaria para, en definitiva, dejar al país más pobre que antes. La introducción de los cultivos de soja transgénica (que han sustituido paulatinamente los otros cereales) ha creado una suerte de dependencia de las empresas agrícolas argentinas del negocio internacional de la agroindustria. La ampliación de los cultivos y la alta contaminación biológica que conllevan [los transgénicos] están destruyendo buena parte de los ecosistemas originarios y hoy en día la mayoría de las explotaciones de soja están directamente en manos de grandes transnacionales (o de sus intermediarios locales), que dejan un margen de beneficio a las empresas locales y a la sociedad en general ridículamente bajo. El desvío de intereses económicos y recursos hacia la producción para la exportación de soja ha dejado a la agricultura y a la ganadería tradicionales, bases de la alimentación argentina, con serios problemas. Se calcula que los argentinos comen hoy [2006] diez kilos de carne vacuna menos que en 2002 y la misma disminución afecta a los demás productos con base de proteínas que están intentando sustituir con alimentos derivados de la soja, con un valor nutricional —y cultural— mucho más pobre» (2006: 44).

se exportó, con resultados dispares y controvertidos, como receta a seguir en contextos caracterizados por una alta polarización de la propiedad y un dualismo estructural que estrangulaba el camino hacia la modernización. Hasta entrados los setentas, pues, el de la *reforma agraria integral* sería —junto al de la revolución verde— el otro paradigma de moda en desarrollo rural.²⁴

La primera dificultad que planteó su aplicación fue la de la inexistencia previa en muchas de las naciones *a reformar* de mecanismos de crédito, cooperativas o servicios de extensión agraria, déficit difícil de improvisar en poco tiempo. Además, la reforma nunca fue en la práctica suficientemente integral, ya que con ella se pretendieron generalizar patrones de crecimiento propios de países desarrollados a contextos estructuralmente diferentes. Siguiendo a Warriner (1969: 62-63), más que la propia idea de reforma integral, lo verdaderamente criticable es la forma sesgada, etnocéntrica y a menudo instrumentalizada por las élites en que acostumbró a ser puesta en práctica. Por otro lado, la reivindicación de la reforma agraria se había convertido en un arma ideológica de doble filo desde el mismo inicio de la guerra fría: si de una parte —y en nombre de la colectivización de los medios de producción— fue canalizada por la Unión Soviética y China para expandir el socialismo, de la otra los Estados Unidos hicieron lo propio —en nombre de la *reforma integral*— en aras de su prevención. La *reforma integral* pretendía proyectar al exterior el modelo norteamericano, al tiempo que la *colectivización de la agricultura* era percibida en el otro extremo como una etapa en el camino hacia la socialización. Al final, la reforma acabó en ambos casos siendo más eficaz desde el punto de vista

24. Dicho concepto, acuñado como una réplica al proceso de *reforma radical* que se ensayaba en la Cuba revolucionaria, fue definitivamente consagrado en la *Conferencia Mundial sobre la Reforma Agraria* que, bajo los auspicios de la ONU, se celebró en Roma en 1966. En esa ocasión, la *reforma integral* se definió tibia y confusamente como una serie «de medidas para eliminar los obstáculos que dificultan el desarrollo económico y social, los cuales se deben a defectos de la estructura agraria» (Conferencia Mundial, 1969: 187). Su objetivo fundamental habría de ser, en teoría, afianzar la pequeña explotación familiar como punta de lanza de la modernización agrícola a través de un complejo programa de colaboración (educación, crédito, organización de cooperativas, etc.).

de la adecuación de las estructuras agrarias a los requerimientos macroeconómicos que desde el de los intereses de los campesinos a quienes teóricamente estaba dirigida.²⁵

América Latina fue una de las grandes regiones del planeta en donde más ahínco se puso en la reforma agraria. Desde el paradigma de la industrialización a base de sustitución de importaciones,²⁶ se la consideraba requisito *sine qua non* del desarrollo, pues las explotaciones familiares resultantes deberían orientar sus producciones hacia el suministro de alimentos básicos a bajo precio, a fin de abastecer los mercados urbanos en expansión y abaratar el costo de la vida para la nueva fuerza de trabajo descampesinizada de las ciudades. Los resultados, sin embargo, tienen más que ver con la adaptación de las estructuras agrarias al avance del capitalismo desarrollista de la época que con una mejora sustancial de las condiciones de vida del campesinado (Kay, 1998). Es un lugar común de la bibliografía disponible el hecho de que, a menudo, las reformas contribuyeron más bien a estabilizar y reforzar —o en su caso redefinir— las estructuras asimétricas preexistentes:

Bien fuera por la timidez de las iniciativas redistributivas, por su deliberada tergiversación o por la puesta en funcionamiento de verdaderas contrarreformas agrarias tras avances más o menos

25. Naturalmente que hubo ocasiones en los que la legislación reformista tuvo un gran impacto sobre los pequeños productores rurales: tal fue en países como Bolivia, Perú, Ecuador o México, donde mal que bien garantizó el acceso a un pedazo de tierra de muchas familias campesinas. En Asia, un ejemplo emblemático lo constituye el del estado de Kerala (India), donde la reforma de 1969 abolió el arrendamiento y permitió una redistribución masiva de la tierra. Se entregaron más de 800.000 hectáreas, beneficiando a un millón y medio de antiguos arrendatarios. A pesar de que se ha tolerado la existencia de un índice relativamente elevado de concentración de la tierra, los efectos de la reforma son perceptibles en el hecho de que los indicadores de desarrollo humano están en Kerala muy alejados de los del resto del país; así lo sugiere la tasa de mortalidad infantil (niños menores de cinco años), que es de 19 por cada 1.000 nacidos vivos, mientras que la del conjunto de la India está en 95 (PNUD, 2005: 34).

26. Paradigma teorizado e impulsado en el entorno de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Un buen análisis generalista del modelo es el presentado por Sheanan (1990: 104-135). Véanse también la síntesis de Gabriel Guzmán (1976) y la de Adolfo Gurrieri (1982).

significativos de la equidad (es el caso de Guatemala a partir de 1954 o el de Chile tras el golpe de 1973), el caso es que el sector *no reformado* de la agricultura mantuvo las mejores tierras y acaparó la mayor parte de los servicios (como crédito, infraestructura o riegos) destinados al agro. Los cambios inducidos, pues, no siempre incrementaron el consumo ni el mercado interno, y el vigoroso desarrollo de las grandes unidades capitalizadas terminó limitando las perspectivas económicas de un subsector campesino nuevamente relegado. Podría afirmarse [...] que las reformas sirvieron para adecuar las estructuras agrarias a los requerimientos del desarrollismo periférico del momento: eso significó liquidar las relaciones de producción *precarias* (*pre-capitalistas*, en la literatura de la época), consolidar mercados de trabajo típicamente capitalistas, fomentar la mercantilización de las economías campesinas y facilitar la generalización selectiva del paquete tecnológico de la revolución verde. Actuaron, paradójicamente, como correa de transmisión de lo que, con mucho acierto, Jaques Chonchol (1996) califica como la «modernización conservadora y excluyente» de los sistemas agrarios latinoamericanos. (Bretón, 2006: 61)

Las estimaciones sobre pobreza, indigencia y prevalencia de la subnutrición no dejan lugar a dudas, y marcan con claridad los límites de la vía reformista tal como se ensayó en América Latina. Según datos de la CEPAL,²⁷ en 1970, en pleno proceso reformista en la mayor parte de los países de la región, el 62% de los hogares rurales estaban bajo la línea de la pobreza, y el 34% de la indigencia. Eso se traducía, recuérdese (tabla 2), en un volumen de población subnutrida del orden de los 55,4 millones de personas. Diez años después, la magnitud de la pobreza rural había descendido al 54% y la de la indigencia al 28%, en parte como consecuencia del impacto positivo para una porción del campesinado de las reformas,

27. Véase CEPAL (2004). Este organismo define la pobreza como aquella situación en que los hogares disponen de ingresos inferiores al doble del costo de una canasta básica de alimentos. La indigencia, por su parte, se refiere a cuando ingresan menos del coste de una canasta básica de alimentos.

y en parte también como efecto del fuerte éxodo rural estimulado por la industrialización y la expansión del paquete tecnológico de la revolución verde. En consonancia con ello, la subnutrición descendió en ese decenio hasta los 46,2 millones. De ahí en adelante, los ajustes estructurales de corte neoliberal y la apertura comercial y financiera estimulada por el Consenso de Washington no van a hacer más que estabilizar el número de personas hambrientas a los niveles de los años sesenta, dejando el porcentaje de pobres e indigentes como en los albores de los ochenta. En esa coyuntura, los límites de las reformas ensayadas, el camino hacia la articulación de grandes espacios económicos y la consolidación de modelos de crecimiento netamente neoliberales, enterraron este tipo de medidas reformistas dentro del cajón de sastre de lo obsoleto y *no viable* en los nuevos escenarios de la globalización.²⁸

Cooperación al desarrollo y ayuda alimentaria

En la medida en que el discurso del desarrollo convirtió la cooperación de los países desarrollados en un imperativo moral, la ayuda internacional —y particularmente la ayuda alimentaria— devino

28. Hay que indicar, empero, que el Banco Mundial está modificando sus hasta hace poco dogmas inamovibles en esta materia, aunque de manera contradictoria. Son ya abundantes los documentos de esa institución en que se reconocen las *disfunciones* de muchas de las medidas tomadas al palio del Consenso de Washington, puesto que han incrementado la distribución asimétrica de la riqueza, limitando en última instancia las posibilidades de crecimiento (Banco Mundial, 2002). En esa polarización asimétrica, la cuestión de la tierra ocupa todavía un lugar central, ya que los procesos de reconcentración han sido de tal magnitud en las últimas dos décadas, que en muchos países los índices de Gini de la propiedad se sitúan ya en valores próximos o incluso superiores a los existentes antes del inicio de las reformas agrarias de 1960 y 1970. Con todo, y aun reconociendo que el problema de las reformas *clásicas* es la forma en que se llevaron a cabo o el hecho de que quedaran inconclusas —aspecto este que marca un punto y aparte en relación a las tesis del fracaso y el obsoletismo dominantes hasta hace bien poco—, se continúa insistiendo en que debe ser el mercado quien, en última instancia, ha de reasignar el factor tierra. Es decir, que la nueva economía institucional parece empeñada, retóricas aparte, en circunscribir el problema al funcionamiento irregular de los mercados y a la inseguridad en los derechos de propiedad, enfatizando la necesidad del fortalecimiento de las instancias de intermediación únicamente como mecanismo capaz de corregir dicha anomalía. Véase en especial Banco Mundial (2008: 121-123).

en una herramienta clave de la nueva estrategia intervencionista. A lo largo de los años, y en función de los cambios de coyuntura, la argumentación legitimadora de la cooperación ha ido cambiando, derivando desde la defensa de la libertad frente a la amenaza comunista (tiempo de la guerra fría) hasta el fomento del libre mercado y el comercio libre (era neoliberal). En cualquier caso, la ayuda exterior siempre ha tendido más a reforzar el *statu quo* que a revertir en una mejora real de las condiciones de vida de sus presuntos beneficiarios. Para ejemplificar esta aseveración, y para mostrar cómo se fue articulando el engranaje de la ayuda alimentaria, es muy ilustrativo el manejo que los Estados Unidos hicieron de ella como herramienta geoestratégica de primer orden en su carrera para convertirse en una gran potencia agroalimentaria.

En 1954 el Congreso norteamericano aprobó la *Agricultural Trade Development and Assistance Act* (*Public Law* o PL 480), cuyo objetivo era ampliar el mercado de su producción cerealista y, a la vez, contribuir a la erradicación del hambre en el mundo. Su articulado permitía vender a los gobiernos extranjeros alimentos a crédito en condiciones atractivas —hasta 1971 el pago pudo hacerse en moneda nacional del comprador; moneda que debía gastarse en el mismo país— (título 1º); facilitaba además vender y donar gratuitamente en casos de catástrofes o de ayuda al desarrollo a través de programas que distribuyeran alimentos entre sus destinatarios (título 2º); fomentaba donaciones gratuitas a través de agencias caritativas (título 3º); posibilitaba finalmente el préstamo de dinero a otros países a fin de adquirir alimentos estadounidenses a una tasa baja de interés (título 4º, aprobado en 1959). Gracias a este programa, conocido como *Food for Peace*, los Estados Unidos se convirtieron en el gigante a escala planetaria del *poder alimentario*:

Estos programas ampliaron el mercado mundial y trastocaron sus normas para dar salida a los excedentes de los Estados Unidos, el más grande y poderoso exportador mundial. Como contraparte, la agricultura norteamericana se volvió dependiente del mercado internacional. Entre 1967 y 1979 sus exportaciones agrícolas crecieron 125% y su valor aumentó de 6.800 a 32.000 millones de dólares, que representaban alrededor de la quinta parte de las exportaciones totales. La tercera parte de la superficie cultivada

se usó para los productos de exportación. Según estadísticas de la FAO, en 1981 Estados Unidos produjo el 20,2% de los cereales del mundo pero aportó el 48,2% de sus exportaciones. En ese mismo año, el 75% del trigo, el 54,7% del arroz, el 20,2% de la cebada y el 26,3% del maíz producidos en los Estados Unidos se vendieron en el mercado internacional. Casi la mitad de las exportaciones mundiales de alimentos procede de los Estados Unidos, que se estableció como el gigante del «poder alimentario». Una nueva realidad: la interdependencia en un creciente mercado mundial de alimentos se convirtió en un factor central, a veces en el dominante, en el desarrollo agrícola de la segunda mitad del siglo XX. La «granja global» llaman algunos autores a esa nueva realidad. (Warman, 1988: 209-210)

Muchos países *pobres*, sometidos a las presiones propias de una creciente población urbana a la que alimentar e incapaces de competir vía precios con los productos norteamericanos, perdieron así su capacidad de autoabastecerse e incrementaron su dependencia. De ahí la gran paradoja de las políticas de desarrollo de las décadas de 1950 y 1960, puesto que, como sagazmente denunciara Warman, «mientras se trataba de sustituir importaciones industriales se promovía la importación de alimentos básicos, mucho más críticos e importantes en términos de soberanía que los automóviles o los refrigeradores» (1988: 223).²⁹ Nos hallamos ante una estrategia altamente eficiente de distorsión de los mercados nacionales, de sometimiento alimentario de los países beneficiarios de la ayuda en relación a los grandes donantes y ante un ejemplo claro, en fin, de cómo los excedentes alimentarios subvencionados del Norte han servido para consolidar vínculos de dependencia y ampliar su área de influencia económica y política.

Esta línea de intervención continuó invariable en sus orientaciones durante la égida neoliberal. Un nuevo programa operativo

29. No debe olvidarse en este sentido que «cuando el pago del crédito se hacía en monedas nacionales no convertibles, una parte se dedicaba a financiar el establecimiento de empresas extranjeras en los países beneficiados con los préstamos. La expansión de las transnacionales norteamericanas coincide temporalmente y no está desvinculada de la ayuda alimentaria» (Warman, 1988: 226).

hasta hoy día, *Food for Progress*, fue creado en 1985 para, de alguna manera, recompensar a los gobiernos *amigos* que aceptaron *de buen grado* los programas de ajuste estructural.³⁰ Conviene tener presente que, de los cerca de tres millones de toneladas de ayuda alimentaria suministrada por los Estados Unidos anualmente durante la segunda mitad de los noventa, casi una cuarta parte era en forma de ventas; ventas financiadas con créditos con facilidades de pago, constituyendo así sin solución de continuidad una herramienta privilegiada para la creación y ampliación de nuevos mercados para la exportación de granos.³¹ Retóricas aparte, pues, la ayuda alimentaria ha servido en el último cuarto de siglo para imponer los paquetes de medidas macroeconómicas requeridas por el *establishment* financiero neoliberal; se ha dirigido a competir, sobre el tablero del mundo en desarrollo, en la carrera desatada por las grandes corporaciones por el control de mayores cuotas de mercado (y de poder); y ha contribuido a limitar el desarrollo agrícola local que, en muchos casos, podría haber sido mucho más eficiente desde el punto de vista de la reducción del hambre y la mejora de la alimentación, agravando así los problemas que presumiblemente tenía que resolver. Como audazmente explicitara hace ya años Gustavo Esteva, ha demostrado ser «un instrumento de opresión colonial» (1988: 125).³²

30. Para un seguimiento actual de su funcionamiento, véase <http://www.fas.usda.gov/excredits/FoodAid>.

31. Una reflexión similar cabría hacer, sin duda, sobre las exportaciones y las donaciones interesadas (ventas por debajo de los costos de producción reales) que la Unión Europea realiza en aras de *conquistar* terceros países (Tercer Mundo). Hemos tomado el ejemplo norteamericano sólo por ser el más antiguo y quizás el más exitoso, no desde el punto de vista del combate contra el hambre, sino desde la perspectiva de afianzar su posición hegemónica en el mapa global.

32. De ahí que, de acuerdo con este autor, sea preciso dismantelar las instituciones de ayuda: «Todas ellas. Las de orden nacional como las internacionales. Las que exhiben motivos religiosos o espirituales, lo mismo que las que confiesen razones económicas o políticas. Además de ser factores de destrucción en las sociedades destinatarias [...], lo son de la caridad y la dignidad en sus proveedores de fondos» (1988: 125). Para una reflexión crítica y actual del entramado institucional del aparato del desarrollo, véase Sogge (2004). Sobre la cooperación al desarrollo de orden privado (Organizaciones No Gubernamentales), resulta interesante la compilación realizada con anterioridad por ese mismo autor, Sogge (1998). Para el ámbito latinoamericano y las implicaciones de estos modelos privatizados de desarrollo sobre la sociedad rural, véase Bretón (2004).

Las ventajas comparativas o la mano invisible del mercado

El mercado ha jugado un papel destacado en todos los modelos de desarrollo teorizados y experimentados hasta la fecha. Durante los años del desarrollismo estatista, la aplicación de medidas reformistas destinadas a modernizar las explotaciones campesinas siempre se acompañó del fomento de un subsector empresarial —las grandes unidades capitalizadas— con capacidad para exportar y aportar divisas con que contribuir a la financiación de la industrialización. De los años ochenta en adelante, con el ascenso del neoliberalismo y ante el colapso producido por el peso de la deuda externa y los límites de los patrones intervencionistas anteriores, los teóricos del desarrollo pasaron de otorgar al Estado un rol central a reivindicar el papel del libre mercado como principio estructurante de las nuevas políticas macroeconómicas. Un principio del que se derivaron tres grandes líneas de actuación: la estabilización, que implicó controlar la inflación, restringir el gasto público y moderar los salarios; el ajuste estructural, que perseguía la supresión de todas las medidas que *distorsionasen* el funcionamiento de la competencia (protección de precios, tarifas aduaneras y cualquier otra forma de intervención estatal en la economía) y que supuso privatizar las empresas públicas y flexibilizar el mercado de trabajo; y la búsqueda del crecimiento a través de las exportaciones, único modo, argumentan los técnicos, de maximizar el dinamismo de los subsectores que cuenten con *ventajas comparativas* y sean competitivos en relación a los mercados internacionales.

Lamentablemente, las consecuencias no han sido las prometidas, y mucho menos desde el punto de vista del hambre y la seguridad alimentaria. La razón es muy simple, y estriba en que la libre actuación de las fuerzas del mercado conduce a la concentración del poder económico. El neoliberalismo ha devenido así en una suerte de *revolución silenciosa* (Green, 1995) en virtud de la cual, en numerosos países del Tercer Mundo (y del Primero), cada vez menos individuos (o corporaciones) controlan más tierras y más acuíferos, amén de los canales de comercialización y crédito. La presunción neoliberal de que la eliminación de las barreras comerciales permitiría a los países del Sur optimizar sus ventajas comparativas, pues, ha empeorado más que otra cosa la situación de partida. En primer lugar, porque si bien es verdad que las características específicas del clima y de los

suelos parecen facilitar una cierta especialización *natural* de cada país o región hacia la producción de determinados rubros, no es menos cierto que suelen ser las multinacionales del Norte las que controlan la comercialización (si no directamente la producción *in situ*): en realidad, «el libre comercio agroalimentario destruye la actividad local empresarial y comercial y permite el control en condiciones de oligopolio de las grandes corporaciones agroalimentarias transnacionales» (Montagut y Dogliotti, 2006: 49). En segundo lugar, porque los bajos salarios constituyen la única ventaja real e indiscutible del Tercer Mundo, circunstancia incompatible, se mire como se mire, con una hipotética mejora en las condiciones de vida de la gente.³³ En tercer lugar, la lógica de las ventajas comparativas unida a la falacia del libre mercado —los grandes bloques comerciales del Norte (Estados Unidos y la Unión Europea) inundan los mercados del Sur con sus productos subvencionados, reventando la lógica de los mercados locales— se ha traducido en una situación perversa: los países castigados por el hambre orientan parte de sus producciones a satisfacer la demanda de los países ricos de productos *exóticos* (o de biodiesel), mientras deben importar cada vez más cantidad de alimentos básicos para satisfacer las necesidades de unas poblaciones que han perdido —en nombre del mercado— su propia capacidad de autoabasto alimentario (Zabalo, 1996). Es la imagen emblemática, por ejemplo, de un continente americano en el que el café, el cacao y el banano fluyen hacia el Norte al tiempo que la compra de cereal estadounidense se ha convertido, para muchos países del Sur, en una necesidad inevitable.

33. El tomate mexicano es competitivo en los Estados Unidos no por su calidad, sino porque el salario diario de un trabajador rural mexicano equivale aproximadamente al de una hora de su homólogo estadounidense. Argumentos similares cabría aducir sobre el banano ecuatoriano comparándolo con sus competidores centroamericanos; sobre las frutas y verduras de Marruecos en relación a España; y con respecto a las «bondades» que para el Tercer Mundo suponen los «nuevos cultivos de exportación», tan publicitados por el Banco Mundial. En relación a esto último, resulta de gran interés el trabajo de Tania Korovkin (2005) sobre las consecuencias que la expansión en Ecuador de las empresas floricultoras están acarreando sobre la pauperización de las condiciones de vida de buena parte de la población rural (sobre todo entre las mujeres).

Tabla 5
Algunos indicadores del comercio mundial de alimentos
(promedio de 1999-2001), en millones de dólares EE UU

REGIÓN	Exportaciones agrícolas	Importaciones agrícolas	Importaciones netas alimentos
A NIVEL MUNDIAL	414.219	437.650	15.935
PAÍSES DESARROLLADOS	289.662	306.612	13.804
PAÍSES EN DESARROLLO	124.558	131.039	2.131
Asia y el Pacífico	51.331	60.643	2.003
América Latina y el Caribe	50.087	28.148	-15.960
Cercano Oriente y África del Norte	11.235	31.908	16.320
África Subsahariana	11.905	10.340	-233

Fuente: FAO, 2004: 200-205, cuadro A6.

Los datos disponibles indican que un 75% del comercio mundial está relacionado con las exportaciones e importaciones procedentes del mundo industrializado y destinadas a él (IICA, 2001: 5). La tabla 5 muestra cómo, en el balance global de las importaciones netas de alimentos, los países desarrollados concentran la mayor parte (casi el 87%) quedando en el haber de los subdesarrollados un escuálido 13,4%. Los primeros tienen un volumen que más que duplica las exportaciones agrícolas de los segundos y que casi multiplica por dos y medio el de las importaciones. Una estampa que, a grandes rasgos, refleja muy bien quién suministra a quién en el mundo globalizado en que vivimos.³⁴ Nos hallamos, en suma, ante una constatación más de cómo el mercado no constituye *per se* el demiurgo capaz de equilibrar la situación de inequidad alimentaria existente en el planeta. La situación de un Sur cuyo sector exportador (en muchos casos dominado por corporaciones o vinculado a ellas, no lo olvidemos) debe adaptarse a las exigencias de los consumidores

34. A pesar de las disparidades al interior de cada categoría de países. La situación del Cercano y Medio Oriente y el África septentrional (con grandes importadores netos como Arabia Saudí o Argelia), se ubica en las antípodas de la de América Latina, donde sólo dos países —Argentina y Brasil— concentran el 88% del valor de las exportaciones alimentarias de la región. Asimismo, en Asia, el volumen de las exportaciones chinas, indias y tailandesas, explica el bajo balance final.

demandantes del Norte y que provee a aquellos de los productos que pueden pagar, explica la contradicción aparente de escenarios en los que los balances del comercio exterior de alimentos apenas tienen que ver con la presencia de importantes contingentes de población subnutrida.

No sorprende así que, en uno de los últimos informes de Naciones Unidas sobre los 48 países más empobrecidos del mundo, se señale que aquellos que han aumentado sus intercambios comerciales (exportaciones e importaciones, en su mayor parte agrícolas), han experimentado un incremento de la pobreza: una vez metidos en esa espiral, y a fin de seguir aumentando su volumen exportador, han tenido que importar cada vez más insumos agrícolas para poder completar el modelo productivo exportador; con lo cual, la exportación agrícola depende estructuralmente de la importación de esos insumos.³⁵

Un buen ejemplo lo tenemos de nuevo en el lacerante aumento de los precios de los alimentos básicos de 2005-2007, que ha tenido unos efectos devastadores, como señalamos, en el incremento de la subnutrición. Fijémonos en la mecánica del asunto, que simplificando se resume en el hecho de que, básicamente, en los países más castigados por el hambre un porcentaje muy importante de la producción agropecuaria se orienta a la exportación y no a garantizar el autoabasto alimentario. Una vez creada y consolidada la depen-

35. El *Informe de Desarrollo Humano* de 2005 pone a Guatemala como ejemplo de los límites de una estrategia basada en el mercado sin acompañamiento de medidas estructurales que eviten la concentración de los beneficios: «¿Por qué el vínculo entre crecimiento de las exportaciones y desarrollo humano es tan débil? Por una parte, las grandes desigualdades iniciales marginan a los pobres de las oportunidades de mercado y limitan el desarrollo humano. Pese a ser un país de ingreso medio, Guatemala ostenta tasas de desnutrición que se cuentan entre las más altas del mundo y un tercio de su población es analfabeta. La aguda desigualdad también se extiende al ámbito de la propiedad de la tierra; se calcula que el 2% de la población es dueña del 72% de la tierra agrícola, lo que incluye las parcelas más fértiles. Las exportaciones tradicionales, tales como el azúcar, la carne y el caucho, son de propiedad de unas 20 o 50 familias. En el otro extremo, los pequeños propietarios constituyen el 87% de los campesinos, pero sólo poseen el 15% de la tierra y tienen acceso limitado a créditos y mecanismos de comercialización» (PNUD, 2005: 139).

dencia de la importación de alimentos, la incidencia de un aumento tendencial en sus precios es brutal para los sectores sociales de bajos ingresos.³⁶ Los efectos teóricamente beneficiosos de un aumento en los precios de los rubros exportados, por su parte, son neutralizados y revertidos por el ritmo en que se incrementan los costos de producción, básicamente por los costes de los agroquímicos.

Por lo expuesto hasta aquí, podría aseverarse que en realidad, el libre comercio mundial de alimentos *estricto sensu* no ha existido nunca. Lo que sí existe, es el comercio internacional de excedentes de cereales y productos lácteos y cárnicos volcados al mercado internacional principalmente por la Unión Europea, Estados Unidos y otros miembros del llamado Grupo Cairns de países agroexportadores.³⁷ Esto constituye fundamentalmente un intercambio entre empresas transnacionales que son dueñas del 95% de las patentes sobre alimentos y semillas que existen en el mundo y se concentran en siete países desarrollados. Por lo que, ciertamente, seguir proponiendo modelos alimentarios globales no hace más que favorecer a esos monopolios transnacionales.

Reflexiones finales

En 1996, representantes de 180 países se reunieron en la sede de la FAO para celebrar la Cumbre Mundial sobre la Alimentación con objeto de debatir —una vez más— la forma para erradicar el hambre. A tal fin, las naciones se comprometieron a reducir el número de personas subnutridas a la mitad para 2015. Posteriormente, en septiembre del año 2000, en la Cumbre del Milenio de las Naciones

36. Añadamos a eso el crecimiento de la demanda de productos agrícolas básicos como azúcar, maíz, yuca, semillas oleaginosas o aceite de palma para biocombustible: producción en expansión que debe consumir ya unos 100 millones de toneladas de cereales (el 4,7% del total mundial). ¿Qué será si, según pronostica la Agencia Internacional de la Energía, la proporción de suelo cultivable dedicada a la biomasa para biocombustibles líquidos se triplica en los próximos veinte años? (FAO, 2008: 11).

37. En el contexto de la Ronda Uruguay el Grupo Cairns estaba integrado por 14 países exportadores netos de productos agropecuarios: Argentina, Australia, Canadá, Brasil, Colombia, Chile, Fiji, Filipinas, Hungría, Indonesia, Malasia, Nueva Zelanda, Tailandia y Uruguay.

Unidas, los líderes del mundo convinieron en trazar hitos medibles, con plazos definidos, para combatir la pobreza, el hambre, las enfermedades, el analfabetismo, la degradación del ambiente y la discriminación de género. Esa declaración de intenciones constituye la esencia de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, ocho grandes metas que, teniendo como primera prioridad alcanzar la propuesta de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación de 1996, estableció el año 2015 como fecha máxima para su consecución.³⁸

Ni que decir tiene que las grandes agencias internacionales han tenido que ir admitiendo la dificultad (imposibilidad real, de hecho), de cumplir con la *hoja de ruta* propuesta (FAO, 2004b: 2; 2008: 6). La realidad es tozuda y, a pesar de la adopción de criterios estadísticos que, como señalamos, más bien contribuyen a edulcorar una realidad de por sí dramática, la FAO no puede dejar de reconocer que el número de pobres en continentes como África va en aumento, que los más pobres entre los pobres del mundo son cada vez más pobres, que los retrocesos casi superan a los avances en la lucha contra el hambre y que más de una cuarta parte de los niños de los países subdesarrollados padece malnutrición (FAO, 2005: 6-8). Un panorama, en suma, que invita más al desasosiego que a la esperanza. Si las cosas son como son, pues, es que algo falla —y grave— en el diagnóstico de la situación, en el recetario aplicado para afrontarla y en el propio aparato del desarrollo. Las respuestas a estos interrogantes quizás haya que buscarlas en otra parte: acaso los aportes sobre la etiología, naturaleza y funcionamiento del *sistema mundo*, tal como se formularon en su día desde la Economía Política, sigan constituyendo un punto de vista ineludible a la hora de entender la profundidad de un problema cuyas raíces tienen que ver —no nos engañemos— con la esencia misma de ese sistema.

José María Tortosa (2001: 122-137) plantea de manera sintética tres grandes factores de empobrecimiento fácilmente identificables, a saber: la lógica del capitalismo avanzado, las políticas estatales y los

38. Dichos objetivos son, por este orden, erradicar la pobreza extrema y el hambre, lograr la enseñanza primaria universal, promover la igualdad entre los sexos y la autonomía de la mujer, reducir la mortalidad infantil, mejorar la salud materna, combatir el VIH/sida y otras enfermedades, garantizar la sostenibilidad del medio ambiente y fomentar una asociación mundial para el desarrollo.

factores locales, de entre los que destacan las dimensiones particulares que en cada contexto adquiere la desigualdad, la estigmatización y la vulnerabilidad. En relación al primero, este autor insiste en que la tónica secular ha sido la de la polarización asimétrica:

Los ricos se hacen más ricos y menos numerosos y los pobres se empobrecen y son más numerosos. Las alabanzas al sistema mundial contemporáneo que se basan en su increíble incremento de la producción total o incluso de la productividad (la producción por cabeza), pasan por alto las medidas de la dispersión del acceso a dicha producción y su evolución a lo largo del tiempo. Sobre todo a partir de la revolución industrial, la situación normal del sistema en su conjunto ha sido la de presentar de forma simultánea elevados niveles de producción e igualmente elevados niveles de pobreza. [...] [La] etapa de 1950-1975 en la que la pobreza se estabilizó, en realidad lo que hacía era mostrar uno de los mecanismos mediante los cuales parece funcionar este sistema histórico: el de procurar solucionar sus problemas internos mediante la expansión, sometiendo a salario a las poblaciones incorporadas y permitiendo así la mejora de las clases bajas en los países centrales. De hecho, aquella etapa supuso la entrada del neocolonialismo estadounidense, sucesor del colonialismo británico. En otras palabras, la tendencia general a la polarización viene ralentizada momentáneamente, siempre a escala mundial, en los períodos en los que el sistema se expande para ocupar nuevas zonas del planeta o profundizar la incorporación de esos territorios. (Tortosa, 2001: 123)

Las inercias de un sistema mundial que genera inequidad, exclusión, pobreza y hambre no debe invisibilizar la importancia que, en esos procesos, han desempeñado (y desempeñan) las políticas implementadas por los estados y la particular correlación de fuerzas sociales existente al interior de cada uno de ellos. Si bien, como sostenían los teóricos de la dependencia, desarrollo y subdesarrollo son las dos caras de la evolución histórica del sistema capitalista, de la misma manera en que se establece una relación de dependencia entre el centro y la periferia a escala planetaria, en los países periféricos se reproduce esa estructura entre los centros

metropolitanos que expolian y la periferia rural que es explotada por las élites nacionales.³⁹ La asunción de la profundidad y la complejidad de esos problemas puede generar actitudes apáticas, fruto de la sensación de impotencia que produce su magnitud. Lejos de ello, vale la pena apostarle a la investigación social y la reflexión teórica, a fin de informar —o de ejercer, mejor dicho, un cierto papel de contrapeso a los discursos oficialistas difundidos sin cesar por los *mass media*— y de contribuir a construir una alternativa a este estado de cosas en apariencia inamovible que conduce a un agravamiento de las contradicciones sociales y medioambientales sobre las que se asienta. Tal vez la crisis global por la que hoy atraviesa el sistema y el descrédito consiguiente de la agenda neoliberal brinden un buen momento para ello. Quiero plantear aquí, a modo de conclusión, algunos elementos de discusión que me parece que ameritan de un replanteamiento sosegado de cara, precisamente, a poder demostrar que otro mundo es posible.

Parece que es indispensable, de entrada, repensar la globalización. Ciertamente, desde hace unas tres décadas, vivimos —como señala Isidoro Moreno (2005: 48)— «el intento de globalización más poderoso de cuantos hasta ahora se han producido: la globalización del mercado». Esta nueva globalización, fundamentada en el ultraliberalismo, no ha supuesto ningún hábito de esperanza desde el punto de vista de revertir las tendencias constatadas hacia un ensanchamiento de las inequidades (y con ellas del hambre y la pobreza). Aunque por el momento parece ilusorio pensar en la posibilidad de «desenganche» de ese proceso, la crisis actual evidencia con crudeza sus límites, desmontando sus promesas como si de un castillo de naipes se tratara. Interpela, en cualquier caso,

39. Esto es lo que algunos autores denominaron colonialismo interno (Dos Santos, 1970). De ahí se deduce la importancia de las medidas estructurales, pues la dinámica del colonialismo interno «debe romperse a fin de salir de ese círculo vicioso de pobreza, atraso, dependencia externa y dominación interna» (Stavenhagen, 1981: 39). Sin ánimo de exhaustividad, pueden consultarse algunos de los textos clásicos que constituyeron buena parte del corpus teórico de las tesis dependentistas en la compilación de Immanuel Wallerstein (2004), así como en el número 4 de la *Monthly Review / Selecciones en castellano* (véase en especial André Gunder Frank, 2005).

a analizar con detenimiento el margen de maniobra real existente para enfrentarlo de otra manera. Una vía posible podría ser trabajar en la línea de incrementar el control de las poblaciones locales sobre sus sistemas de producción de alimentos. No debemos olvidar que, como reconoce hasta la FAO, «la lucha por eliminar el hambre [...] se ganará o se perderá en las zonas rurales, pues es allí donde vive la mayoría de las personas hambrientas del mundo» (FAO, 2005: 4). Eso implicaría prestar atención a las prácticas consuetudinarias de producción y distribución de alimentos; unas prácticas que los teóricos de la agroecología reconocen como sostenibles y biodiversas y que, durante dilatados períodos de su historia, han demostrado ser mucho más eficientes desde el punto de vista del abasto alimentario local que las alternativas *modernas* impulsadas sin descanso por el aparato del desarrollo (Toledo, 1993).⁴⁰ También implicaría, por supuesto, ofrecer un espacio dentro de los mercados locales y regionales (entendiendo la región en un sentido amplio) a los productores rurales. Los ejemplos de cómo todo eso está siendo desbaratado por la apertura comercial y su corolario, el empobrecimiento masivo de la población, son numerosos y están bien documentados.

Ello comporta —y ahí queda eso— redefinir el papel de los poderes públicos, esto es, recuperar el sentido de la política y su capacidad de encauzar los efectos concentradores de las fuerzas del mercado, poner sobre el tapete la cuestión del rol que debe desempeñar el Estado y, con él, reconducir e impulsar los procesos de integración regional. La articulación de grandes regiones económicas en el llamado Tercer Mundo podría brindar la oportunidad para relanzar ese papel de los poderes públicos, negociar con mayor

40. Igualmente hay que fijarse en las estrategias desplegadas por los actores sociales ante el envite de la globalización neoliberal. Resulta interesante el ejemplo que brindan los campesinos del valle peruano de Lares (Cuzco). Se trata de comunidades andinas mercantilizadas, ubicadas durante décadas en los parámetros desarrollistas de la revolución verde que, en los últimos años, han consolidado una sólida red de mercados de trueque (los *chalayplasa*) como respuesta a la expulsión *de facto* del mercado monetario convencional a que el ajuste estructural de principios de los noventa (el *fujishock*) las condenó. Al parecer, los resultados desde el punto de vista de complementar la dieta aprovechando los recursos locales y el manejo de la microverticalidad andina, no son nada desdeñables (Martí, 2005).

fuerza y capacidad de maniobra en el escenario internacional, llevar a cabo las medidas de carácter estructural ineludibles (reforma agraria incluida) y consolidar unos mercados internos donde los pequeños productores locales sí tengan un lugar al sol. Ante la terquedad y las inercias que presionan a favor del mantenimiento del *statu quo*, cabe preguntarse sin embargo cuántos millones de personas tendrán que continuar muriendo de hambre para que, al fin, el mundo tome conciencia de la necesidad de replantear las reglas de un juego que, hoy por hoy, sigue ahondando la miseria, la opresión y la exclusión. O se toma el toro por los cuernos, o el escenario será, sin ningún género de dudas, considerablemente peor ya en el corto plazo.

Referencias bibliográficas

- BANCO MUNDIAL (2002), *Llegando a los pobres de las zonas rurales. Estrategia de Desarrollo Rural para América Latina y el Caribe*, Washington, Departamento de Desarrollo Ambiental y Socialmente Sostenible, Banco Mundial.
- (2008), *Informe sobre el Desarrollo Mundial. Agricultura para el desarrollo*, Bogotá, Banco Mundial, Mundi-Prensa y Mayol Ediciones.
- BESTARD, J.; CONTRERAS, J. (1987), *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*, Barcelona, Barcanova.
- BRETÓN, V. (2004), «Las Organizaciones No Gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina», en Moreno, P. (ed.), *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología Económica*, Madrid, UNED Ediciones, pp. 463-483.
- (2006), «Glocalidad y reforma agraria: ¿de Nuevo el problema irresuelto de la tierra?», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n° 24, pp. 59-69.
- CEPAL (2004), *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina.
- CONFERENCIA MUNDIAL (1969), *Informe de la Conferencia Mundial sobre Reforma Agraria*, Roma, FAO.
- CONTRERAS, J.; GRACIA, M. (2005), *Alimentación y Cultura. Perspectivas antropológicas*, Barcelona, Ariel.
- DOS SANTOS, T. (1970), «The Structure of Dependency», *American Economic Review*, n° 60, pp. 231-236.
- ESCOBAR, A. (1998), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- (1999), «The invention of development», *Current History*, vol. 98, n° 631, pp. 382-387.
- ESTEVA, G. (1988), «Detener la ayuda y el desarrollo: una respuesta al hambre», en *Carencia alimentaria: Una perspectiva antropológica*, Barcelona, Serbal / UNESCO, pp. 108-144.
- FAO (2003), *Metodología de la FAO para medir la privación de alimentos*, Roma, Dirección de Estadísticas de la FAO.
- (2004), *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. La biotecnología agrícola: ¿una respuesta a las necesidades de los pobres?*, Roma, FAO.
- (2004b), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2004. Seguimiento de los avances en la consecución de los objetivos de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación y de los Objetivos de desarrollo del Milenio*, Roma, FAO.
- (2005), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2005. La*

- erradicación del hambre en el mundo: clave para la consecución de los Objetivos de desarrollo del Milenio*, Roma, FAO.
- (2008), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2008. Los precios elevados de los alimentos y la seguridad alimentaria: amenazas y oportunidades*, Roma, FAO.
 - (2009), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2009. Crisis económicas: repercusiones y enseñanzas exitosas*, Roma, FAO.
- FOSTER, G. (1980 [1962]), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FRANK, A.G. (2005 [1966]), «El desarrollo del subdesarrollo», *El nuevo rostro del capitalismo, Monthly Review Selecciones en castellano*, n° 4, pp. 144-157.
- GREEN, D. (1995), *Silent Revolution. The rise of market economics in Latin America*, Londres, Cassell / Latin America Bureau Ltd.
- GURRIERI, A. (ed.) (1982), *La obra de Prebisch en la CEPAL*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GUTIERREZ, A. (1996), «La Revolución verde, ¿solución o problema?», en Stutcliffe, B. (ed.), *El incendio frío. Hambre, alimentación y desarrollo*, Barcelona, Icaria pp. 231-245.
- GUZMÁN, G. (1976), *El desarrollo latinoamericano y la CEPAL*, Barcelona, Planeta.
- HEWITT DE ALCANTARA, C. (1985), *La modernización de la agricultura mexicana, 1940-1970*, México, Siglo XXI.
- (1992), *Reestructuración económica y subsistencia rural: El maíz y la crisis de los ochenta*, México, El Colegio de México.
- IICA (2001), *Potencial Agroalimentario del MERCOSUR. Quinto Informe de Avance*, Buenos Aires, Instituto Interamericano de Cooperación Agrícola / Instituto de Planeamiento Estratégico, <http://www.agendaestrategica.com.ar>
- IBARRA, P.; UNCETA, K. (eds.) (2001), *Ensayos sobre el desarrollo humano*, Barcelona, Icaria.
- KAY, C. (1998), «¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, n° 4, pp. 61-98.
- (2001), «Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina», en García Pascual, F. (ed.), *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades*, Madrid, Ministerio de Agricultura, pp. 337-429.
- KOROVKIN, T. (2005), «Creating a Social Wasteland? Non-traditional Agricultural Exports and Rural Poverty in Ecuador», *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n° 79, pp. 47-67.

- LAPPÉ, F.M.; COLLINS, J.; ROSSET, P.; ESPARZA, L. (2005), *Doce mitos sobre el hambre. Un enfoque esperanzador para la agricultura y la alimentación del siglo XXI*, Barcelona, Icaria.
- LIVI BACCI, M. (2002), *Historia mínima de la población mundial*, Barcelona, Ariel.
- MARTI SANZ, N. (2005), *La multidimensionalidad de los sistemas locales de alimentación en los Andes peruanos: los chalayplasa del Valle de Lares (Cusco)*, Tesis Doctoral, inédita, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- MORENO, I. (2005), «Fundamentalismos globalizadores versus diversidad cultural», en Agudo, J. [Coord.], *Cultura, poder y mercado*, Sevilla, Fundación El Monte, pp. 37-58.
- NACIONES UNIDAS (2005), *Objetivos de desarrollo del Milenio*, New York, Naciones Unidas.
- PNUD (2005), *Informe sobre Desarrollo Humano 2005. La cooperación internacional ante una encrucijada: ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*, Madrid, Mundi Prens.
- REHER, D. (2004), «The Demographic Transition Revisited as a Global Process», *Population, Space and Place*, nº 10, pp. 19-41.
- (2005), «Towards Long-term Population Decline, Past and Future», Ponencia presentada en *IUSSP XXV International Population Conference*, Tours.
- RIST, G. (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- ROGERS, E.M.; SVENNING, L. (1979), *La modernización entre los campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ROSEN, S.; SHAPOURI, S.; QUANBECK, K.; MEADE, B. (2008), *Food Security Assessment 2007*. Economic Research Service Report GFA-19, Washington D.C., Departamento de Agricultura de los Estados Unidos.
- ROSTOW, W. (1961), *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SCHULTZ, T.W. (1967), *Modernización de la agricultura*, Madrid, Aguilar.
- SHEANAN, J. (1990), *Modelos de desarrollo en América Latina. Pobreza, represión y estrategia económica*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- SHIVA, V. (1991), *The Violence of the Green Revolution: Third Works, Ecology and Politics*, London, London Atlantic Highlands / Zed Books / Third World Network.
- (2003), *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Buenos Aires, Paidós.

- SOGGE, D. (2004), *Dar y tomar. ¿Qué sucede con la ayuda internacional?* Barcelona, Icaria.
- (ed.) (1998), *Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo*, Barcelona, Icaria.
- STAVENHAGEN, R. (1981), *Between Underdevelopment and Revolution*, New Delhi, Abhinav Publications.
- STUTCLIFFE, B. (ed.) (1996), *El incendio frío. Hambre, alimentación y desarrollo*, Barcelona, Icaria.
- TOLEDO, V.M. (1993), «La racionalidad ecológica de la producción campesina», en Sevilla Guzmán, E.; González de Molina, M. (eds.), *Ecología, campesinado e historia*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, pp. 197-218.
- TORTOSA, J.M. (2001), *El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial*, Barcelona, Icaria.
- WALLERSTEIN, I. (2004), *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal.
- WARMAN, A. (1988), *Historia de un bastardo: maíz y capitalismo*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM / Fondo de Cultura Económica.
- WARRINER, D. (1969), *Land Reform in Principle and Practice*, Oxford, Clarendon Press.
- ZABALO, P. (1996), «Comercio de alimentos y proteccionismo», en Stutcliffe, B. (ed.), *El incendio frío. Hambre, alimentación y desarrollo*, Barcelona, Icaria pp. 293-309.

Nota sobre los autores

Víctor Bretón Solo de Zaldívar. Profesor titular de Antropología Social en la Universitat de Lleida e investigador asociado a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) de Ecuador, es especialista en economía y política agraria latinoamericana. Entre otros trabajos, es autor de *Los límites del desarrollo. Modelos 'rotos' y modelos 'por construir' en América Latina y África*, coeditado con Francisco García y Albert Roca (1999), *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* (2001), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*, coeditado con Francisco García (2003) y *Capital social y etnodesarrollo en los Andes* (2005). En la actualidad coordina el Grupo Interdisciplinar de Estudios de Desarrollo y Multiculturalidad (GIEDEM), así como el Máster Oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional de la Universitat de Lleida.

Arturo Escobar. Kenan Distinguished Professor of Anthropology en la Universidad de Carolina del Norte (Estados Unidos), es un autor prolífico, original y provocativo que ha abarcado temas como la cibercultura y la globalización, la ecología política y la biodiversidad, los movimientos sociales y el desarrollo. Su actividad como docente e investigador se ha desarrollado en las universidades de Cornell (Nueva York), California (Berkeley), Massachusetts (Amherst) y Carolina del Norte (Chapel Hill). De entre su amplísima bibliografía destacan *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (1995); *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, coeditado

con Sonia Alvarez y Evelina Dagnino (2000), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Contexts of Power*, en colaboración con Gustavo Lins Ribeiro (2005).

Pieter de Vries. Profesor titular en el Departamento de Sociología Rural del Desarrollo de la Universidad de Wageningen (Países Bajos). Sus investigaciones se han centrado en el análisis de las relaciones Estado-campesinado en Costa Rica, el caciquismo rural en el occidente de México, o la construcción cultural de la comunidad campesina en el Perú. Fuera de América Latina ha trabajado sobre las consecuencias socio-médicas de los ensayos nucleares en la Polinesia Francesa. Actualmente investiga sobre el mundo de las *favelas* en el nordeste de Brasil. Son destacables sus libros *La modernización del clientelismo en el Atlántico de Costa Rica* (2001), *El DIAR. Un Fracaso o una promesa no cumplida?*, en colaboración con Emperatriz Valencia (2010), y artículos como «The managerialization of development, the banalisation of its promise and the disavowal of ‘critique’ as a modernist illusion» (2008).

Susana Narotzky. Catedrática de Antropología en la Universitat de Barcelona, sus líneas de investigación se centran en los procesos de relación informal en el ámbito político y económico —con particular énfasis en las cuestiones de género—, las formas de producción del conocimiento antropológico, y la relación entre memoria histórica y prácticas políticas en la actualidad. Entre sus libros destacan *New Directions in Economic Anthropology* (1997), *La antropología de los Pueblos de España. Historia, cultura y lugar* (2001), y *Immediate Struggles: People, Power and Place in Rural Spain*, en colaboración con Gavin Smith (2006). En el momento presente coordina el Grupo de Estudios sobre Reciprocidad (GER) de la Universitat de Barcelona.

Gavin Smith. Catedrático de Antropología en la Universidad de Toronto (Canadá), es especialista en la vinculación entre las formas de ganarse la vida de los actores sociales y su expresión política, la articulación entre lo local-global y, en el plano teórico, en economía política y realismo histórico. Ha hecho trabajo de campo en el Perú y España. Sus libros incluyen: *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru* (1989); *Between History and Histories: the*

Making of Silences and Commemorations en colaboración con Gerald Sider (1997); *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology* (1999) y *Immediate Struggles: People, Power and Place in Rural Spain*, con Susana Narotzky (2006).

Los textos compilados en este libro nos acercan a las migraciones desde los entornos familiares de las personas que migran. La familia está en la base de la decisión migratoria y constituye, en la mayor parte de situaciones, el objeto de promoción social que se persigue con el proyecto migratorio. ¿Cómo se mantienen las relaciones con los parientes desde la deslocalización que provoca la migración? ¿Cómo son estas relaciones, cómo se transforman, cuál su significado, qué transfieren y hasta qué punto contribuyen al desarrollo de las comunidades de origen?

Montserrat Soronellas Masdeu es doctora en Antropología Social y profesora del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili. Ha publicado diversos libros y numerosos artículos en torno a sus principales líneas de investigación: la transformación de las sociedades agrarias, la familia, el parentesco y los procesos migratorios.