

De las dualidades a las ecologías

Boaventura de Sousa Santos

Serie: Cuaderno de Trabajo No. 18

De las dualidades a las ecologías Boaventura de Sousa Santos

Editora: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía
REMTE
Av. 20 de Octubre esq. J.J. Pérez N° 1948
Edificio Terranova, Piso 5, Of, 5ª Telef. 2423069
www.remte bolivia.org ; remtebolivia@yahoo.es

Responsables de
publicación: Graciela Raquel López Quinteros
Helen Álvarez Virreira

Revisión y edición: José Luis Exeni Rodríguez

Diseño de tapa: Basado en el diseño de Susana Machicao

Depósito legal: XXXXXX

CIPCA/REMTE

Impresión: Imprenta Punto de Encuentro - Telf.: 2224987
e-mail: encuentro@entelnet.bo

Abril, 2012
La Paz - Bolivia

Con el apoyo de OXFAM

El contenido de este documento no compromete la opinión de OXFAM.

ÍNDICE

Presentación	5
Introducción	9
¿Dualidad de poderes o ecología de saberes?.....	13
Miradas al contexto global y regional	13
De la dualidad de poderes	21
... a la ecología de saberes	24
TIPNIS: una apuesta por el diálogo	26
Para ampliar el canon de la producción	33
1. UN MAPA DE ALTERNATIVAS DE PRODUCCIÓN	46
Las formas de cooperativas de producción. La tradición cooperativa	46
<i>El caso ejemplar: el complejo cooperativo de Mondragón</i>	51
<i>Asociativismo y socialismo: del socialismo centralizado al socialismo de mercado</i>	56
Las economías populares y el desarrollo alternativo en la periferia y en la semiperiferia	60
<i>Las propuestas de desarrollo alternativo</i>	60
<i>Los vacíos en el planteamiento del desarrollo alternativo</i>	67
En busca de alternativas para el desarrollo	70
2. LOS ESTUDIOS DE CASO	75
3. CONCLUSIONES: NUEVE TESIS SOBRE LAS ALTERNATIVAS DE PRODUCCIÓN	83
Bibliografía	98
La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI	105
Democracia, poder y emancipación social	106
Globalización contrahegemónica e idea del socialismo	135
Interculturalidad, plurinacionalidad y poscolonialidad	150

PRESENTACIÓN

El propósito de la presente publicación es reunir –para su difusión amplia– tres textos del profesor portugués Boaventura de Sousa Santos, pertinentes y útiles para las reflexiones y debates que nos exige el actual contexto boliviano. El primero es una versión editada de su exposición en un conversatorio organizado por CIDES-UMSA y Oxfam en la ciudad de La Paz (agosto de 2011), cuando el país transitaba por uno de los conflictos más importantes e intensos de los últimos años: la VIII Marcha Indígena en defensa del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS). El contenido de este texto se amplía en su discusión teórica, a partir de los dos trabajos siguientes que abordan preocupaciones centrales del autor: la exploración y difusión de opciones económicas no regidas por principios capitalistas y los desafíos de una democracia radical, emancipadora e intercultural.

Boaventura de Sousa Santos es uno de los referentes más importantes del pensamiento social crítico contemporáneo. Su despliegue intelectual y político va desde la academia, como profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra y docente invitado en varias universidades del mundo; hasta su compromiso como promotor y activista del Foro Social Mundial, y como aliado estratégico de diversos movimientos sociales y culturales que luchan bajo la convicción de que “Otro mundo es posible”. A lo largo de las últimas décadas desde una epistemología del sur, su voz ha liderado nuevas ideas en el campo de la sociología del derecho, teoría de la democracia, movimientos sociales, teoría poscolonial, derechos humanos e interculturalidad.

La presente publicación implica un esfuerzo conjunto del Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA), el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (CES) –a través del Proyecto ALICE–, la Red de Mujeres Transformando la Economía (REMTE) y Oxfam, orientado a contribuir al diálogo plural

y la deliberación pública acerca del actual proceso de cambio en el país. El desafío es abordar las tensiones irresueltas de la historia larga, así como los conflictos de la coyuntura, con un despliegue teórico y analítico mayor, que nos permita ir más allá de posiciones simplistas y polarizadas para avanzar hacia un diálogo y construcción política fructíferos.

En el primer texto, Boaventura de Sousa Santos, desde una posición solidaria, luego de una caracterización del actual contexto internacional y regional, plantea elementos de reflexión para transitar de las dualidades a las ecologías. En ese marco aborda una de las contradicciones críticas del proceso de cambio boliviano: la compatibilización de un necesario desarrollo y distribución de riqueza con una visión de sustentabilidad del planeta. Lo plantea como la existencia de dos poderes duales, en el marco de la nueva constitucionalidad, que buscan, desde distintos saberes, organizar las concepciones de la economía y las visiones del Estado. En el campo económico esta contradicción se presenta entre un desarrollismo extractivista, cuya vigencia se debe a la valorización de los *commodities* y los recursos naturales, que permiten al Estado obtener ganancias para crear bienestar, en oposición con la posibilidad de tener un modelo de desarrollo alternativo (o una alternativa al desarrollo, mejor), asentado en los derechos de la naturaleza y el Vivir Bien. Para Boaventura es posible resolver esta dualidad a través de lo que denomina “ecología de saberes”, que implica un cálculo de costos y beneficios con una racionalidad alternativa a la que el capitalismo ha impuesto.

Estos conceptos se desarrollan con mayor amplitud en el texto “Para ampliar el canon de la producción”¹, introducción de la publicación más relevante del autor sobre “otras economías”, donde propone un mapa de experiencias que “resisten la hegemonía del capitalismo y se adhieren a opciones económicas basadas en principios no capitalistas”. En este escrito,

1 Introducción escrita en coautoría con César Rodríguez para el libro “Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista”, publicado como resultado del Proyecto EMANCIPA.

Boaventura plantea que “los diversos siglos de dominio del capitalismo no lograron disminuir la indignación y la resistencia efectiva a los valores y prácticas que constituyen su núcleo central como sistema económico y forma de civilización”. Por ello, el valor de las diversas prácticas no capitalistas en la economía se encuentra en su capacidad de desafiar la lógica hegemónica e impulsar el debate sobre formas de sociedad más justas que sean alternativas viables a las capitalistas.

Esta discusión sobre las otras formas de producción se complementa con una reflexión amplia y sustantiva sobre la democracia como proyecto revolucionario para el siglo XXI. Se trata de una larga entrevista² en la que Sousa Santos abona argumentos a favor de la radicalización de la democracia, como parte de la emancipación social. El texto incluye algunas reflexiones importantes del autor sobre la democracia boliviana, así como en relación a otras cuestiones relacionadas con la globalización contrahegemónica, la interculturalidad, la plurinacionalidad y la postcolonialidad. Un texto fundamental, sin duda.

En un reciente trabajo, Boaventura dice sobre la utopía: “Porque muchos de nuestros sueños fueron reducidos a lo que existe, y lo que existe muchas veces es una pesadilla, ser utópico es la manera más consistente de ser realista en el inicio del siglo XXI”. Estamos seguras y seguros que esta publicación contribuirá no sólo a seguir alentando nuestras utopías y convicciones, sino también a entenderlas mejor, no sólo como experiencia de lo ya disponible, sino también, lo más importante, como expectativa y posibilidad de futuro.

Lourdes Montero Justiniano
Coordinadora del Programa
Economía y Equidad - Oxfam.

2 “La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI”, entrevista de Antonio Aguiló, publicada en la Revista Internacional de Filosofía Política (Madrid, 2010).

INTRODUCCIÓN

Fue muy grato, y sobre todo oportuno, contar con la visita de Boaventura de Sousa Santos durante la marcha por el TIPNIS, previo a los hechos de Chaparina, y poder realizar un conversatorio con él la noche del 30 de agosto de 2011. Este conversatorio –organizado por el CIDES-UMSA y OXFAM– se hizo a petición del propio profesor Boaventura, permitiendo contar con un espacio amplio y público de intercambio en esa oportunidad, alrededor del tema *Estado Plurinacional y Desarrollismo. ¿Dualidad de poderes o ecología de saberes?*

Formaron también parte del conversatorio Idon Chivi, Director de Descolonización del Ministerio de Culturas, y Carlos Romero, Ministro de la Presidencia en ese momento.

En la invitación al conversatorio, además del título ya mencionado, se incluyó una breve frase que sirvió de marco y que corresponde a una reflexión del propio Boaventura; ella fue seleccionada de entre sus múltiples contribuciones a las ciencias sociales y a la política, por su directa relación con las ideas y cuestiones que subyacen tras el título de la convocatoria. Es la siguiente:

Lo diverso no es necesariamente desunido, lo unificado no es necesariamente uniforme, lo igual no es necesariamente idéntico, lo diferente no es necesariamente inferior o superior.

Esta frase, que se complementa muy bien con varias otras pertenecientes a Bolívar Echeverría, establece en diferentes ámbitos y niveles la posibilidad de articular de manera armoniosa la plurinacionalidad con unidad, igualdad y desarrollo (que no es lo mismo que desarrollismo).

Al respecto, Bolívar Echeverría ha hablado del *ethos* barroco, como manera o actitud predominante en América Latina para vivir su modernidad

capitalista e interiorizar sus contradicciones de principio. Decía Echeverría que el *ethos* barroco es un *ethos* histórico, moderno, capitalista, que induce a vivir de manera muy particular la neutralización del conflicto insalvable entre los principios estructuradores de la vida moderna real. Si bien no se niega la experiencia de la contradicción, no se la vive –dice Echeverría– como experiencia inevitable, pues desde este *ethos* barroco se promovería la reivindicación de la forma social de la vida y su mundo, de la forma social natural. Al costo, sin embargo, de un sacrificio del que esta vida es objeto por parte del capital y su acumulación. No obstante, promovería a su vez la resistencia a ese sacrificio y el rescate de lo social natural.

Este *ethos* barroco habría prevalecido en América Latina, y sin duda en Bolivia, por el carácter poco extendido de la experiencia de la vida moderna regida específicamente por el *ethos* capitalista (sea el *ethos* clásico o el realista, en sus términos); lo que ha implicando una re-hechura o recomposición de la cultura sobre todo política.

Por tanto, concluye Echeverría que antes que una cultura de *apartheid*, América Latina ha preferido en los hechos métodos de convivencia con el otro, como vía de construcción de su propia identidad que él la califica como mestizaje, definiendo a éste como la invención del otro y la apertura al otro.

Estas reflexiones de Echeverría fueron traídas a colación porque un rasgo importante del proceso político boliviano actual es también la reconfiguración de los sujetos. Están cambiando los términos de qué sujetos se inventan en el o en los otros, desde quiénes se generan las aperturas al otro u otros. Está cambiando la cultura política, la política misma, las configuraciones institucionales de la política y las intervenciones políticas. Está cambiando el país desde la condición multisocietal y abigarrada de nuestra sociedad, que ha conducido a la invención del Estado Plurinacional; al parecer manteniendo la fidelidad al espíritu barroco de nuestra modernidad. Con todo, la apertura hacia el

nuevo estado y de este estado posicionado hacia su otro u otros, se vive en un momento de incertidumbre bajo el manto amenazante del desarrollismo que puede llevarnos del centenario *ethos* barroco predominante hacia lo que Echeverría llama el *ethos* realista que parece emerger en los discursos y acciones públicas, tal como viene ocurriendo en relación al conflicto del TIPNIS a partir de la pretensión de expansión de las experiencias modernizantes específicamente capitalistas.

Estas tensiones han dado lugar al título del conversatorio que nos abrió a un debate sobre los desafíos y riesgos hacia lo que se quiere o se llegará a ser.

Sobre esos riesgos habló de manera magistral el profesor Boaventura de Sousa Santos en el conversatorio, llevándonos en su alocución desde las características globales del mundo de hoy, enfocado en las crisis que se despliega en la Europa de los tres últimos años; pasando por una particular lectura de los prometedores procesos políticos en América Latina, hasta aterrizar en el análisis de la naturaleza y riesgos de los procesos de profundos cambios políticos que vive Bolivia en la actualidad. El análisis realizado por el profesor Boaventura fue lúcido, directo, crítico, descarnado y apasionado, como solo puede serlo el que emana de alguien tan profundamente comprometido y solidario con el destino de los protagonistas centrales de las transformaciones que vivimos en nuestro país; y el que se requiere para el debate necesario capaz de mover la realidad y construir el futuro.

Ivonne Farah H.

Directora CIDES-UMSA

¿Dualidad de poderes o ecología de saberes?¹

Boaventura de Sousa Santos

La presente exposición está organizada en tres partes. En la primera expongo algunas tendencias del presente contexto internacional y regional. En la segunda me ocupo de algunas dualidades en la Constitución Política del Estado boliviano, que crean contradicciones en el actual proceso de cambio. Y en la tercera parte presento mis ideas, en el marco de la ecología de saberes, de cómo se puede compatibilizar la generación de riqueza con el Vivir Bien y con la Madre Tierra. No puedo dejar de mencionar, al final, algunas consideraciones y alternativas sobre el conflicto en torno al TIPNIS y la marcha indígena².

Acompaño el proceso boliviano desde hace mucho tiempo y siempre con una gran solidaridad, que sigo manteniendo. Y solidaridad significa también, naturalmente, distancia crítica. Cuando somos solidarios no es solamente para decir sí; a veces también es para decir no, para sugerir correcciones, para ayudar a mantener el curso adecuado de las cosas.

Miradas al contexto global y regional

En relación al contexto internacional, la primera constatación es que las tres grandes propuestas más novedosas de América Latina, en términos

-
- 1 Versión editada de la exposición realizada por el autor en el conversatorio organizado por el CIDES-UMSA y Oxfam. La Paz (Palacio de Comunicaciones), 30 de agosto de 2011.
 - 2 Cuando se presentaron estas reflexiones estaba en curso la VIII Marcha Indígena por la defensa del TIPNIS.

progresistas de mejor distribución de riqueza y de una participación más amplia de los movimientos sociales, que son los procesos de cambio en Bolivia, Ecuador y Venezuela, se encuentran hoy en una situación que podríamos llamar de crisis.

La primera década del 2000 fue una década floreciente, muy positiva, de muchas conquistas en este continente. Quizás en la segunda década las cosas son un poco más complicadas: se notan crisis, hay problemas, surgen contradicciones. Son situaciones muy distintas en cada país, pero con rasgos semejantes. Además, esto se produce en un contexto internacional mucho más complejo y también de crisis.

Vengo de Europa, el continente de las crisis en este momento. Las crisis financieras están amenazando con destruir lo que fue el modelo social europeo, o sea la capacidad de compatibilizar altos niveles de productividad con altos niveles de protección social, eso que llamamos el Estado Social, Estado Providencia o Estado de Bienestar. Ese Estado, que después se convirtió en el modelo social europeo, hoy pasa por una crisis grave y las medidas que están siendo aplicadas en Europa, en mi propio país (Portugal), en España, en Grecia, en Irlanda, en Italia, son medidas que todos ustedes en América Latina y la gente de África conocen muy bien. Son las recetas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, las mismas de siempre, que fracasaron. Pero como el capitalismo financiero global sigue teniendo la gran hegemonía de provocar las crisis y luego intentar “resolverlas” (entre comillas, porque no lo va a hacer), por esa razón hoy en día tenemos las mismas recetas después de libros y libros que demuestran que no funcionan, son contraproducentes y que los países que lograron desarrollar un poco más son aquellos que fueron disidentes y desobedecieron en algún momento las recetas del Banco Mundial y del FMI.

Si ustedes miran dónde nació el capitalismo moderno, verán que nació en el Mediterráneo –como fue señalado por el historiador francés Fernand Braudel–; y hoy las orillas del Mediterráneo están por arder, tanto la orilla

de abajo, del sur, de África, como la orilla del norte, de Grecia, Portugal, España, toda esta región, incluida Italia. Hay aquí entonces una crisis del neoliberalismo que está llegando al centro del sistema mundial. Y las noticias de EEUU son también bastante feas.

Pero esta crisis tiene otro contexto y es que la gente, de alguna manera, está resistiendo en todas partes. La resistencia es sobre todo de jóvenes y se manifiesta en expresiones pacíficas por democracia y por mejor justicia social. Ambas resistencias son distintas de país a país. De alguna manera, en la orilla del sur que va desde Marruecos hasta el Cairo vemos una lucha por la democracia en contra de los dictadores. No una democracia formal sino una democracia real, una democracia verdadera, como dicen los indignados de España y de Grecia. Entonces es una lucha por la democracia: en unos casos para alcanzarla y en otros porque se comprueba que la democracia que tenemos no nos llega, es poca, no está de ninguna manera cumpliendo las aspiraciones de la gente, las instituciones democráticas no responden a las inquietudes del pueblo. Al mismo tiempo vemos que los gobiernos que parecen muy fuertes son de hecho débiles para responder a la protesta social; miren lo que pasó en Egipto, donde se tenía un país bastante controlado por el Ejército: el dictador se fue y ahora están intentando un proceso democrático complejo y contradictorio.

Pero no sólo estoy hablando de países de la (semi)periferia, sino también de países del norte global como Inglaterra, país organizado, bien desarrollado, que en cuatro días vivió el saqueo total de Londres y la Policía no pudo hacer nada. Veamos otro país, que tiene un billón de personas, un sexto de la población mundial: la India. Hay un anciano de 74 años que decide hacer una huelga de hambre y el Gobierno casi cae³. ¿Cómo es posible que gobiernos tan fuertes finalmente sean tan débiles? Y observemos también lo que está pasando en Chile, con los jóvenes en las calles luchando por

3 Se refiere a la huelga de hambre del activista anticorrupción Anna Hazare, que generó una importante movilización en la India, hasta conseguir una legislación contra la corrupción.

más democracia, por los derechos sociales, por los servicios públicos de educación.

Estamos entonces en un tiempo de crisis muy grave, pero también de resistencias que además tienen una característica nueva: son resistencias de otro tiempo, que no están organizadas por los partidos de la izquierda tradicional ni por los sindicatos obreros y tampoco por los movimientos sociales tradicionales. Son otras formas de organización, son jóvenes, mujeres y hombres que hasta ahora se consideraban no politizados y repentinamente se organizan a través de Facebook y mediante Twitter y traen miles y miles de personas a la calle y cambian la perspectiva de la gente. Hoy en España existe otra perspectiva social sobre cómo se debe gobernar el país. No es que haya una solución, pero se plantea la inquietud de que esto no funciona y, lo más importante, de que hay alternativas.

En tal contexto hablaré precisamente de buscar alternativas. Los puntos de conflictividad en este momento son varios. Unos se producen alrededor de las desigualdades sociales, que es un conflicto casi global. Otros en torno a la profundización de la democracia, que tiene más impacto en este momento en América Latina. En Europa, en tanto, hay otra conflictividad alrededor de las políticas sociales. En el Medio Oriente la lucha por la democracia se combina con una lucha por una identidad cultural islámica. Y hay un cuarto punto de conflictividad que nos interesa en el contexto latinoamericano y también de África, que es el conflicto alrededor de la tierra y de los recursos naturales.

Este último conflicto es quizás el más intenso y trataré de explicar por qué. Está pasando en varias partes del mundo al mismo tiempo, pues hay lucha por la tierra aquí, en África, en la India, en muchas partes. Este contexto nos ayuda a ver las cosas de manera un poco más amplia. Lo específico de la lucha por la tierra es que, siguiendo de alguna manera a Marx (que en sus libros decía que la tierra sería la última frontera del capitalismo), hoy en día la tierra está siendo quizás no la última, pero sí la frontera para

un capitalismo global hambriento de rentabilidad y de acumulación. Me he dado el trabajo de estudiar las páginas de las agencias que orientan a los inversores, gente que tiene mucho dinero y no sabe dónde ponerlo y por eso acude a la bolsa de valores, pero quiere saber dónde está la mayor rentabilidad garantizada en los próximos años; y todas las agencias son unánimes: invertir en tierra y en recursos naturales. Dicen también que es posible garantizar la rentabilidad invirtiendo en cinco o diez empresas (miren la magnitud de estas empresas globales que garantizan la rentabilidad de millones y millones de dólares).

De ese modo se están generando a nivel global, nuevos fenómenos que nosotros tampoco sabemos priorizar, pero que implican una forma nueva de colonialismo. Multinacionales y países están comprando miles y miles de hectáreas de tierra en diferentes continentes. Corea del Sur, Arabia Saudita, Kuwait comprando en África; Brasil acaba de comprar el uso de 80 millones de hectáreas en Mozambique. ¿Qué pasa? Esto es de alguna manera un nuevo colonialismo sin Estado, un colonialismo con otras formas de dominación que implican control territorial y ocupación. Se trata de una ocupación de multinacionales y de Estados que no entran con poder de soberanía, sino como propietarios de grandes hectáreas y cantidades de tierra en los países. ¿Para qué? Algunos no compran tierra para producir, sino como una inversión en el futuro, porque está claro que los precios de los productos van a subir, están subiendo tremendamente por la especulación financiera, y entonces hay que invertir en tierra, que además puede ser utilizada para alimentar a la gente; puede ser una reserva alimentaria, como en el caso de Corea del Sur, o para producir agrocombustibles, como Brasil. O sea los campesinos de Mozambique van a ser desplazados de sus tierras porque no comen caña de azúcar, comen las legumbres habituales, las comidas suyas; serán desplazados para que se produzcan agrocombustibles, monocultura, cultura de plantación.

¿Estamos en el siglo XXI o en el siglo XVIII? El capitalismo está regresando con rasgos que a veces parecen del siglo XIX y a veces del siglo

XVIII, al mismo tiempo que tenemos toda la revolución de las tecnologías. Esta es la gran contradicción del capitalismo en este momento y de ahí que los recursos naturales sean cada vez más importantes. Y en América Latina pasa en todo lado la lucha por el control de los recursos naturales, por la biodiversidad, por el agua, por la tierra misma. ¿Por qué? Porque realmente la idea de la crisis alimentaria, que es una crisis real, se resuelve con producción campesina, pero hay cuatro o cinco empresas del mundo que piensan que la crisis alimentaria puede ser resuelta con transgénicos y tienen poder para imponer esa idea.

Está claro y comprobado en términos científicos, que los transgénicos aumentan la crisis alimentaria. Pero las empresas tienen tanto poder que hay presidentes de países que dicen que la crisis alimentaria se puede resolver con transgénicos. Error total y, además, muy peligroso. Ustedes tienen hoy en día en Bolivia una Ley de Revolución Productiva que ni cierra ni abre la cuestión de los transgénicos⁴, pero hay que tener un poco de atención en todo esto.

Entonces, en este contexto, se crea una presión muy grande sobre los recursos naturales, sobre la tierra. Las grandes luchas en la India en este momento, de los pueblos tribales o de las castas inferiores, son luchas por sus tierras, para no ser desplazados por los megaproyectos (por ejemplo represas). Lo propio ocurre en Brasil, donde hay el mismo proceso de desplazamiento de gente, de campesinos, por los grandes proyectos de monocultivo y represas. Estos proyectos son avasalladores; imposible de imaginar lo que está pasando en este momento en términos de tierra. Este es el panorama y el contexto más global.

En relación al contexto actual de América Latina hay tres o cuatro aspectos específicos que son importantes destacar. El primero es que hubo un gran

4 Ley N° 144 de Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria, de 26 de junio de 2011, que en sus artículos 15.2 y 19.11.5 establecen lineamientos normativos en relación a los recursos genéticos.

avance en este continente en términos de gobiernos progresistas que garantizan un poco más de justicia social. Los datos son claros. Hubo una reducción de la pobreza en países como Brasil y también en Bolivia y en Ecuador. Pero esta redistribución de riqueza, o sea personas que salen de la pobreza a través de bonos, va de la mano con otro efecto que es contradictorio: sale gente de la pobreza, pero aumentan las desigualdades sociales entre los más ricos y los más pobres. En casi todos los países está pasando eso.

Pero es un proceso. Los gobiernos progresistas llegaron al poder a través de movilizaciones sociales muy fuertes. En ningún otro continente tenemos este fenómeno de gobiernos que llegaron al poder mediante elecciones, pero con el impulso de movilizaciones sociales muy fuertes. Esto es una novedad muy importante en la región y al mismo tiempo surge con la intención de crear un modelo democrático más intenso, con mayor redistribución de riqueza. Surge en el mismo momento en que hay una gran presión sobre los recursos naturales y sobre la tierra, lo que está creando una contradicción enorme en estos procesos. ¿Por qué? Porque hay otro rasgo específico de América Latina y es el rasgo constitucional. Ninguna otra región ha pasado por procesos de constitucionalismo transformador, de emancipación.

El constitucionalismo moderno fue normalmente producto de las élites. A veces se encargaba a los profesores de derecho de las universidades escribir la Constitución del país, de su país y también de otro país, lo que es todavía más grave. Eso ocurrió miles de veces. No es eso lo que tenemos ahora: un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, surgido de movilizaciones sociales muy fuertes y que en dos de estos países (Bolivia y Ecuador) van a producir cambios paradigmáticos en las concepciones de Estado y de sociedad, como es el Estado Plurinacional, o sea la idea de que un Estado puede existir con dos ideas de nación. Todos somos bolivianos, todos somos ecuatorianos, hay una nación cívica, pero hay también naciones culturales,

de pertenencia cultural, de historia, de lengua común, de pertenencia de otro tipo; y las dos naciones no tienen que entrar en conflicto, pueden coexistir dentro del mismo espacio geopolítico y articularse en el marco de la unidad (no uniformidad ni homogeneidad) del Estado. Esta noción de plurinacionalidad implica una nueva institucionalidad, una nueva forma de organización territorial, un marco distinto de organizar y gestionar políticas públicas, de organizar la relación del Estado con la sociedad civil; implica una democracia intercultural, pluralismo jurídico, nuevos criterios de participación.

Además de eso, tanto en Bolivia como en Ecuador las cosmovisiones indígenas, las formas no occidentales de organizar y entender la vida, están incluidas en la Constitución. Así tenemos el *Suma Q'amaña* en Bolivia y el *Sumak Kawsay* en Ecuador, nociones que nunca habían entrado en ninguna Constitución Política del Estado. Éstas y otras palabras, como *Pachamama*, que son palabras en lenguas no coloniales, no tienen presencia en las constituciones modernas, excepto ahora, que se habla de conceptos no coloniales para nombrar modelos de vida y de organización de la economía comunitaria, diferentes a los modelos de desarrollo occidentales.

Esta ruptura hacia el Estado Plurinacional y en el horizonte de una economía del Vivir Bien, como se dice en Bolivia, o del Buen Vivir, como dicen en Ecuador, ha sido designada de diversos modos. Quienes están más conectados con la izquierda tradicional hablan de Socialismo del Siglo XXI. Para otros es Revolución Ciudadana. O también se denomina Socialismo Comunitario. Pero muchos no quieren usar estos términos. La idea de socialismo es una designación muy popular, expresa formas de buen vivir; sin embargo, para los pueblos indígenas por ejemplo, el socialismo de origen eurocéntrico puede ser tan racista como el capitalismo; entonces, desde ese punto de vista no hay mucha diferencia entre los dos.

De la dualidad de poderes...

Se tiene entonces otro marco, otra cosmovisión, otra identidad de país que celebra la diversidad, que celebra esta enorme capacidad de no desperdiciar la experiencia histórica de los guardianes de la biodiversidad que son los pueblos indígenas, de los campesinos que libraron tantas luchas por este país, de los mineros que tienen una tradición tan grande de resistencia y de movilización social. Esa es una riqueza notable, pero tiene un costo. Y de ello me ocuparé en la segunda parte de esta presentación.

Estamos en una situación de dualidad de poderes. Los que saben de literatura marxista dirán que estoy hablando de Trotsky o de Lenin, porque los dos escribieron textos sobre la dualidad de poderes; pero estoy hablando de dualidad de poderes en otro sentido. La dualidad de poderes en el caso de Lenin y de Trotsky se refiere al periodo de la Revolución Rusa donde había un poder oficial y también, al mismo tiempo, el poder de los bolcheviques; y la sociedad estaba dividida entre estos dos poderes. No hablo de eso.

Cuando me refiero a dualidad de poderes estoy planteando que hay dos poderes sociales que emergen de la nueva constitucionalidad. El proceso constituyente crea la pluralidad y si ésta no es reglamentada, se generan contradicciones, se crea dualidad. Hay por ejemplo dualidad de saberes. El saber hegemónico eurocéntrico de la administración pública, por un lado, y el saber popular de las autonomías indígenas, por otro, son dos saberes entre los que se puede encontrar una ecología de saberes, pero hay que construirla. Y tenemos dualidades de poderes. Un gran constitucionalista español, Bartolomé Clavero, nos dice precisamente esto: los nuevos constitucionalismos no organizan solamente nuevos derechos, organizan también nuevos poderes; y si no se reglamentan hay dualidad de poderes. Poderes, por ejemplo, para organizar la autonomía, concepciones de economía y visiones del Estado. El Estado de matriz colonial en Bolivia convive con el Viceministerio de Descolonización. Esa es la dualidad.

Por eso es que en procesos de transición necesitamos dos ministerios de agricultura: uno para la agricultura capitalista y otro para la reforma agraria, como en el caso de Brasil donde hay dos ministerios de agricultura. Si esta dualidad de poderes es creativa, puede dar origen a lo que el señor vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, llama las “tensiones creativas de la revolución”, pero que no se pueden sostener durante mucho tiempo⁵. ¿Estas dualidades van a ser resueltas o no? ¿Y cuáles son las dualidades? Son entre lo viejo y lo nuevo.

Hay una dualidad entre desarrollo capitalista y el Vivir Bien. El desarrollismo capitalista, extractivista, tiene todavía un peso enorme porque estamos en un periodo de valorización de los *commodities* y de los recursos naturales. Hay un impulso fuerte en mantener un modelo de extractivismo dependiente, porque genera ganancias que pueden ser distribuidas y que pueden crear bienestar para las personas, pero a qué precio. Es crear riqueza destruyendo riqueza. Y este es el dilema en este momento. De alguna manera podríamos decir que el fallido intento de “gasolinazo” de diciembre de 2010 es una señal peligrosa que permitiría decir que el proceso de cambio en Bolivia se inclina más hacia el desarrollo capitalista que hacia el Vivir Bien y la Madre Tierra. Es que la lógica que está detrás del gasolinazo, es una lógica de transparencia capitalista de costos. Eso a mi juicio puede significar que entramos en un periodo de gran vulnerabilidad de los derechos de la Madre Tierra. Y el TIPNIS puede ser simplemente la punta de un iceberg y de muchas otras cosas que están pasando y que van a pasar.

La dualidad se nota asimismo en el hecho de que se tiene en Bolivia una ley maravillosa, la Ley de los Derechos de la Madre Tierra, una norma corta aprobada para su presentación en la Cumbre sobre el Cambio Climático

5 García Linera, Álvaro (2011): *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

en Cancún⁶, pero está todavía pendiente una Ley Marco de la Madre Tierra más sustantiva, que es una ley que en este momento Bolivia puede presentar al mundo como una lección enorme de vanguardia de modelo de desarrollo, porque además es una ley consensuada por el Pacto de Unidad⁷. Pero esa ley es por ahora sólo un anteproyecto que no está en la agenda legislativa y ahí radica la dualidad.

Otra dualidad se produce entre plurinacionalidad y la concepción colonial del Estado eurocéntrico que todavía domina. Por un lado, el Estado Plurinacional supone el reconocimiento de todos los derechos ancestrales de las naciones y pueblos indígena originario campesinos; por otro, hay cosas mínimas y elementales que no se hacen, como es la consulta previa, que viene de tratados internacionales. La Fundación Tierra acaba de publicar un libro sobre los territorios comunitarios originarios titulados, lo que quiere decir que cualquier actividad en esos territorios necesita de una consulta previa y que en algunos casos tiene que ser consentimiento y no simplemente consulta vinculante.

Entonces esas son las dualidades que existen y lo que me preocupa es que hay poco debate público sobre las novedades de este país. No hay debate sobre los cambios que pueden ser más novedosos del proceso boliviano, que a mi juicio son de tres tipos: primero, la posibilidad de tener otro modelo de desarrollo, asentado en la idea del Vivir Bien; segundo, la descolonización del Estado; y, tercero, las tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria, que no están incluidas en ninguna otra Constitución del mundo.

¿Pero se están discutiendo estos procesos? ¿Las facultades de derecho hablan de esto? ¿En las carreras de Ciencias Políticas lo estudian? ¿Se está

6 Ley N° 071 de Derechos de la Madre Tierra, de 21 de diciembre de 2010.

7 Pacto de Unidad (noviembre de 2010): *Manifiesto político y cultural de la Madre Tierra*. Anteproyecto de Ley presentado a la Asamblea Legislativa Plurinacional.

practicando? ¿Se está usando este enorme recurso democrático? Ese es el problema.

...a la ecología de saberes

En el marco de lo expuesto hasta aquí, en la tercera parte de esta presentación intentaré demostrar que es posible compatibilizar y resolver estas dualidades a través de lo que llamo una ecología de prácticas y de concepciones. En mi trabajo distingo varias ecologías: de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescalas y de las productividades. Pero lo que quiero decir es que realmente hay posibilidades de que Bolivia pueda enseñar al mundo un poco y el mundo está mirando a este país, porque Bolivia quiso que el mundo la mirara. ¿Por qué vinimos 35 mil personas, yo estuve entre ellas, con mucho orgullo, a la Cumbre de los Pueblos sobre Cambio Climático en Tiquipaya? Para demostrar que los pueblos del norte global, en Copenhague, no querían defender a la Madre Tierra. Pero nosotros, desde el sur global, sí la podemos defender. La Declaración de Tiquipaya⁸ es una enorme responsabilidad ante el mundo y es ahí donde veo las posibilidades de compatibilidad. ¿Cómo compatibilizar? Es un gran reto, de traducción intercultural, que tiene muchos niveles.

En primer lugar debemos tener una visión integral de las políticas. No hay políticas económicas en el Estado Plurinacional, porque todas las políticas son simultáneamente económicas, sociales, ecológicas y culturales. Por eso esas políticas pueden de hecho combinarse. ¿Cómo se combinan? A través de un cálculo económico totalmente distinto que introduce los costos de largo plazo, no como una externalidad (como dicen los economistas) sino partiendo dentro de la propia lógica de un plan de inversión estratégico, de

8 “La Madre Tierra podrá vivir sin nosotros, pero nosotros no podemos vivir sin ella”. Declaración de los Pueblos Indígenas del Mundo en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático y Derechos de la Madre Tierra. Tiquipaya, Cochabamba, Bolivia, 21 de abril de 2010. La Declaración puede leerse en: <http://bit.ly/vfM31B>

un plan para la construcción de una fábrica, de una carretera, de lo que sea. Todos estos costos van a ser incluidos de una manera más amplia.

¿Cómo se hace eso? Hay maneras. Cuando miramos por ejemplo un yacimiento de oro, debemos evaluar qué costos tenemos, qué vamos a destruir para obtener la ganancia de ese yacimiento. Podemos efectivamente articular los costos y los beneficios de una manera más amplia. Hoy existen maneras incluso técnicas de medir esto, es una racionalidad posible, es el nuevo sentido común. Si voy a hacer crecer el PIB de Bolivia y al mismo tiempo va a disminuir toda la riqueza de bosques de este país, tengo que incluir en el PIB la disminución de los bosques, todas esas pérdidas. Cuando creamos riqueza, tenemos que ver qué riquezas estamos perdiendo al mismo tiempo; y eso el liberalismo economista, el capitalismo europeo, no sabe reconocerlo.

Por ejemplo, en relación a la función social de la propiedad tenemos que entrar con otra lógica posible, viable, en sentido de que la función social no se limita a que la tierra sea productiva, sino qué tipo de productos se produce ahí, porque puede haber territorios estratégicos donde solamente ciertos alimentos deben ser cultivados y otros no. Por eso es necesario que el Estado esté presente, porque por ejemplo una tierra será considerada productiva, no por producir soya sino por producir ciertos alimentos que son necesarios, porque son muy buenos y se pueden producir muy bien en esa tierra. Es otra concepción de productividad mucho más amplia, mucho más compleja, pero que es posible, y que se puede hacer sin dejar de generar riqueza, sin dejar de organizar productividad. Pero lo fundamental es que es una productividad que incluye todos los costos, organizados alrededor de todas estas dimensiones ecológicas y de soberanía alimentaria. Esta soberanía alimentaria exige un tipo de agricultura campesina que es productiva y que no es la gran agroindustria que tiene su lugar en la economía, pero no puede monopolizar ni negar las otras agriculturas de este país. Bolivia se organiza pluralmente con cuatro formas de organización económica: comunitaria, estatal, privada y social-

cooperativa. La riqueza de la economía plural es que todas estas formas de organización económica y de propiedad estén protegidas. Si solamente una está protegida y las otras no, vamos a terminar en la monocultura, el colonialismo y la dualidad.

Algunos ejemplos muy sencillos. Ustedes saben el valor nutricional de la quinua. Supongamos que el Estado va a subsidiar para que los niños en las escuelas tengan quinua en el desayuno, lo cual es muy bueno porque tiene un valor nutricional muy fuerte. Claro que un cálculo económico nos dirá de inmediato que es demasiado caro comparado con otras comidas que se puede dar a los niños. Pero la valoración cambia si vemos el valor nutricional de largo plazo de la quinua para los niños, pues además por el hecho de estar tomando un alimento están siguiendo su cultura. Este es el concepto que estoy proponiendo: la economía es cultura. No estoy inventando nada. Esa es la idea que viene de lo ancestral. Es un valor económico, pero también es cultura. El hermano presidente Evo Morales ha dicho que cero de coca es lo mismo que cero de quechuas, es lo mismo que cero de aymaras. La coca es economía y cultura ancestral. Entonces si aplicamos este criterio a la quinua, a otros productos (no solamente a la coca), podemos avanzar hacia esa ecología de saberes que puede traer otra visión de país.

TIPNIS: una apuesta por el diálogo

No puedo concluir esta presentación sin referirme al TIPNIS, que es una lucha importante en la actual coyuntura⁹. Bolivia está en condiciones de dar una lección al mundo en esta capacidad de compatibilizar la generación de riqueza y el respeto de la Madre Tierra, a través de una solución alternativa a la que está siendo propuesta en este momento. Para ir por ese camino

⁹ El análisis planteado por el autor, pero en especial su fuerte apelación al diálogo, fue hecho en el contexto de enfrentamiento de la VIII Marcha Indígena, pero es plenamente válido en el actual escenario de disputa en torno a la IX Marcha Indígena también en defensa del TIPNIS (nota del editor).

hace falta diálogo y negociación. Y en una negociación ninguna de las partes puede ganar todo, ambas partes tienen que perder algo y tienen que ganar algo. Pero lo más importante en este momento, en Bolivia, es asumir que hay alternativas. Que el trazo que está creado para el tramo II de la carretera Villa Tunari - San Ignacio de Moxos, que pasa por el TIPNIS, es un trazo que puede ser cambiado y que existen otras alternativas. ¿Y el cálculo económico?, me dirán. Como sostuve antes, tenemos que tener otros cálculos económicos, otra manera de crear y de distribuir riqueza. Entonces el cálculo tiene que ser distinto y debe incluir el valor de mantener el bosque, preservar los pueblos, porque no hay bosque sin pueblos. Como ha dicho Chico Mendes, ese gran siringuero y activista ambiental brasileño, defender la floresta es defender los pueblos y la floresta.

Todos tenemos una visión bastante romántica del TIPNIS, pero el TIPNIS está siendo ya bastante deforestado. Lo importante en este momento es asumir que es posible encontrar un nuevo trazo de ese tramo II, pues incluso podemos decir que hubo mala fe en crear un tramo I y un tramo III, y después el tramo II que atraviesa el parque. Pero olvidemos eso, porque los tramos I y III ya están diseñados y en construcción. Vamos a encontrar entonces para el tramo II una otra forma de construcción de la carretera alrededor del parque. Son alternativas posibles. Y además podemos pensar en otras. Por ejemplo, el TIPNIS como área protegida, como parque nacional, como territorio indígena, es importante para el mundo. Por eso es un error cuando dicen los periódicos que solamente el 40% de los indígenas que están en la marcha son del TIPNIS. Nosotros éramos 35 mil personas en Tiquipaya, como expresión de toda la gente del mundo para defender la causa indígena, porque es una causa universal. Entonces no podemos decir que el TIPNIS debe ser defendido únicamente por la gente del TIPNIS. Es otra lógica.

Ahora, si el mundo se beneficia con la protección del TIPNIS, puede contribuir para eso. Podríamos pedir a la comunidad internacional que ayude a financiar el costo de un trazo más largo, con más kilómetros y

por tanto más caro, que va a tener otras reglas y quizás puede haber una contribución internacional para eso. Ya se intentó una cosa similar en Ecuador, pero era mucho más complicado¹⁰. Aquí el beneficio se nota de inmediato. No estoy diciendo que si la cooperación no viene no se hace ese trazo alternativo. Pienso que se pueden encontrar incluso formas nuevas de cooperación internacional, donde Bolivia va a mostrar que tiene soluciones alternativas para este tramo. Y es que está claro en este momento que una derrota total de la marcha indígena significa una derrota de Evo. Esa es la dialéctica de la política.

Pero hay al menos dos contextos internacionales que están en contra de una salida alternativa, de una solución positiva y de diálogo en relación a la carretera por el TIPNIS. El primero es IIRSA, de lo cual no se habla mucho en Bolivia pero es el gran debate en el continente. IIRSA es la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana. Fue iniciada en 2000 por iniciativa del presidente Fernando Henrique Cardoso de Brasil y hoy tiene doce proyectos de Estado, uno de los cuales es Bolivia, con el propósito de integrar toda Suramérica con carreteras, hidrovías, telecomunicaciones, gasoductos, etcétera. Esta iniciativa tiene cosas muy positivas, por supuesto, no se puede demonizar la integración regional que es muy importante, pero el modo como se está haciendo es totalmente errado, porque no es para integrar los territorios a sus pueblos, sino para integrar el Atlántico y el Pacífico, o sea, para llegar a China rápido. Y la carretera por el TIPNIS hace parte de esa iniciativa.

Ayer mismo, el Ministro de Comercio de Brasil estaba en Lima para establecer una relación estratégica con Perú a fin de tener acceso al Pacífico.

10 Se refiere a la iniciativa Yasuni-ITT, por la cual Ecuador se compromete a mantener indefinidamente bajo tierra las reservas petroleras del campo ITT en el Parque Nacional Yasuni, a cambio de que la comunidad internacional brinde una contribución equivalente al menos a la mitad de las utilidades que recibiría el Estado ecuatoriano, en caso de explotar el petróleo de este bosque de la Amazonia.

Las ganancias de un acceso a China por el Pacífico son enormes, se pueden lograr millones y millones de dólares al año. Y el IIRSA tiene ese proyecto y por eso hay un contexto regional complicado, que se relaciona con el subimperialismo brasileño. Brasil tiene en América Latina el mismo papel que África del Sur tiene hoy en África. Son potencias regionales bastante fuertes y que pueden de alguna manera colonizar o someter a sus intereses económicos a otros países, y eso está pasando en África y está pasando acá. Personalmente prefiero el ALBA al MERCOSUR como solución de integración, esa es mi preferencia política. La integración es buena, pero el problema es ver cuáles son los propósitos, los objetivos, si podemos llevar las carreteras de la manera más directa sin atender a los intereses de los pueblos. Es un contexto muy riesgoso.

Pero hay otro contexto muy peligroso también, que debemos tomar en cuenta. Es la contrainsurgencia norteamericana. Es difícil hablar de estas cosas, pero debemos hacerlo. Se ha hablado mucho recientemente sobre las ONG y el *oenegismo*, y esta cuestión debe ser problematizada. Las ONG son la cosa más difícil de generalizar hoy día en el mundo, ya que hay buenas y malas. Existen ONG que desde hace muchos años están trabajando con la gente, sacrificando muchas cosas para estar con las poblaciones cuando nadie las ayudaba. Pero hay otras ONG que pueden tener otros objetivos particulares y distintos. Decía ayer en una reunión de la Plataforma de Cambio Climático con el Conamaq (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) y otras instituciones del Pacto de Unidad que en Mozambique hubo durante un tiempo tres sistemas de salud. Uno en el norte del país, otro en el sur y otro en el centro. ¿Por qué tres sistemas de salud? Porque eran financiados por tres ONG diferentes, cada una con sus políticas de salud distintas. El Estado mozambiqueño no tenía casi soberanía, porque realmente (hasta hace poco por lo menos) el 60 por ciento de su presupuesto eran donaciones extranjeras; ahí no había posibilidades. Pero en América Latina, en Bolivia, hay posibilidades.

Entonces veamos lo que es la contrainsurgencia. Es muy fácil decir ahora que detrás de las ONG que apoyan la marcha indígena del TIPNIS está la

embajada norteamericana, que siempre está detrás de todo. A mi juicio esa afirmación, hecha de modo abstracto, resuena a colonialismo. La idea en el fondo sería que los indígenas de hecho son ingenuos, inferiores y pueden ser manipulados por cualquiera, y por eso las ONG están aquí. Es sabido que en Bolivia están en operación cuatro ONG directamente financiadas por USAID: el Centro Amazónico de Desarrollo Forestal (CADEFOR), The Nature Conservancy, Helveta y Conservación Internacional. Y hay otras que pueden recibir financiamiento variado. Por ello debemos distinguir. No podemos demonizar a todas las ONG, pero tampoco debemos ser ingenuos. Los actores políticos y los movimientos sociales deben saber negociar con las ONG, porque realmente hay una contrainsurgencia norteamericana en el continente (no comparto las ideas de Toni Negri que habla del imperio sin imperialismo, pienso que hay el mismo imperialismo todavía hoy).

Hubo una primera década, la del 2000, en la cual América Latina estaba más libre, porque Estados Unidos estaba distraído en el Medio Oriente y se olvidó de la región. Pero al final de la década el imperio regresó a América Latina. ¿Cómo lo hizo? Con el golpe de Estado en Honduras y con las siete bases militares en Colombia. El acceso y el control de los recursos naturales son objetivos principales, no sólo de los Estados Unidos sino también de países europeos que están en lo mismo. Pero en el caso de EEUU es muy característico, porque los territorios indígenas de América Latina son territorios de seguridad nacional para los EEUU, y esa es la fuerza de la necesidad del control de los recursos naturales de la región.

En ese marco, podemos distinguir tres fases de la intervención norteamericana en América Latina en los últimos 50 años (por supuesto hay mucha intervención desde finales del siglo XIX). La primera fue después de la Revolución Cubana, con la Alianza para el Progreso. Los más viejos recordarán que toda ayuda para el desarrollo a los gobiernos de América Latina era para evitar la tentación y el peligro de Cuba, que era considerada un virus que podía llegar a todo el continente. Y Bolivia fue una demostración de que no era tan fácil exportar el modelo cubano. Una segunda fase, co-

nectada con la primera, fue el apoyo a las dictaduras militares, que muchas veces fueron producto de la CIA que puso gobiernos militares en el pasado. El rol de la CIA en el golpe militar contra Allende en Chile está documentado, como también lo está ahora en Brasil su vínculo con la dictadura de 1964. Y la tercera fase de la intervención imperial de Estados Unidos en la región podemos llamarla de desarrollo local. Ya no es con los gobiernos, ya no es mediante dictaduras (porque en este momento el pueblo quiere democracia), sino a través del financiamiento de proyectos de desarrollo local. Si ustedes van por todo el continente, en los lugares más distantes hay proyectos de desarrollo local y muchas veces son financiados por USAID. ¿Son simplemente proyectos económicos y sociales? En general sí, pero a veces hay otras cosas. Y una de las cosas que hay en la contrainsurgencia es que Estados Unidos no tolera la existencia de estos tres gobiernos progresistas en América Latina. No tolera a Evo, no tolera a Correa, no tolera a Hugo y casi no toleraba a Lula. Hubo intento de intervención norteamericana contra la elección de Dilma Rousseff en Brasil, pero no tuvo éxito. Está documentado. El imperialismo no tiene hoy el mismo éxito que en el pasado. Puede tener muchos planes, pero fracasa, porque el pueblo está atento.

Asumiendo estas prevenciones acerca de la contrainsurgencia, es totalmente errado intentar demonizar la marcha indígena y la lucha por el TIPNIS diciendo que son instrumentos de la embajada americana o de las ONG. Las decisiones son de los indígenas, de sus dirigencias. Pueden recibir apoyo financiero, para escribir documentos, para impulsar la marcha y no veo problema en eso. Pero no me pueden decir que los indígenas, como son inferiores, pueden ser manipulados por cualquiera. Eso no corresponde al Estado Plurinacional. Eso es propio del Estado moderno colonial.

Los pueblos indígenas luchan por la posibilidad de diálogo sin condiciones. Evo marchó muchas veces, marchó para que haya diálogo. En este caso del TIPNIS sería una locura evitar el diálogo y perder o extraviar el proceso de cambio (con el cual soy solidario y tiene tanta potencialidad para Bolivia, para América Latina y para el mundo). Y realmente se puede perder el

proceso con una victoria que será pírrica, sea del Presidente, sea de los indígenas. Si es una victoria sin negociación, es una victoria que habrá de ser destructiva para el vencedor. Este es un momento donde resulta necesario y posible un diálogo por encima del contexto hostil que existe, porque hay gente que realmente no está interesada en el diálogo, no sólo dentro del gobierno, sino también fuera. Por ello, el desafío es aislar a los que se oponen al diálogo y luchar por alcanzarlo.

¿Por qué hablo de todo esto? Porque soy muy solidario con Bolivia, soy muy solidario con este proceso de cambio, un proceso que necesita ser corregido todos los días, que debe tener mucha más fuerza en sus novedades, en sus capacidades y que corre peligros enormes porque el contexto es hostil y se cometen errores internos muy fácilmente. El poder muchas veces no da aire, retira lucidez, porque el poder genera la idea de que puedes decidir sin tener que dialogar y discutir. Pero el Estado Plurinacional es otro modelo de Estado y las decisiones tienen que ser compartidas. El concepto de mayoría y minoría no es un concepto tan sencillo, porque no se puede valorar a las personas por su número cuantitativo. Los indígenas son representativos por la calidad, por sus cosmovisiones, por el hecho de que resistieron al genocidio colonial, porque representan toda una cosmovisión importante, no para el pasado sino para el futuro del mundo.

Por todo esto pienso que hay posibilidades, hay alternativas, sobre todo por y para los más jóvenes. Nunca piensen en términos de tragedia griega de que todo se va a condenar al final. No es así y estamos a tiempo. Para ello es necesario un poco de lucidez, otro tanto de paciencia y mucho diálogo.

Para ampliar el canon de la producción *

Boaventura de Sousa Santos

César Rodríguez

Como demuestra la reciente consolidación de numerosos movimientos y organizaciones de todo el mundo que pugnan por una globalización contrahegemónica, los diversos siglos de predominio del capitalismo no lograron disminuir la indignación y la resistencia efectiva a los valores y prácticas que constituyen su núcleo central como sistema económico y forma de civilización. De hecho, la historia del capitalismo –desde su aparición, Wallerstein (1979) lo llamó «el largo siglo XVI»– es también la de las luchas de resistencia y de la crítica a esos valores y prácticas. Desde el combate de los campesinos ingleses contra su integración forzada a las fábricas protocapitalistas, provocada por la apropiación privada de las tierras comunales, en el siglo XVIII, hasta las luchas contemporáneas de las comunidades indígenas en los países semiperiféricos o periféricos contra la explotación de sus territorios ancestrales, pasando por todo tipo de movimientos obreros, el capitalismo ha sido constantemente enfrentado y desafiado. Estos retos han ido acompañados de una vasta tradición de pensamiento crítico –desde el pensamiento asociativo de Saint-Simon, Fourier y Owen en Europa, en el siglo XIX, hasta la reivindicación de un desarrollo alternativo o, incluso, el rechazo de la idea de desarrollo económico en los países periféricos o semiperiféricos, en el siglo XX, pasando por la crítica marxista del capitalismo industrial– que impulsó el debate sobre formas de sociedad más justas que sean alternativas viables a las capitalistas (Macfarlane, 1998). Al imaginar y luchar por sociedades en las cuales se elimine la explotación, o por lo menos se

* Introducción del texto “Producir para vivir” Los caminos de la producción no capitalista. Comp. de Boaventura de Sousa Santos; Trad. de Eliseo Rosales y Mario Morales. México: FCE, 2011.

reduzca drásticamente, las prácticas y teorías críticas del capitalismo –añadidas a otras cuyo objetivo son formas diferentes de dominación, como el patriarcado y el racismo– mantuvieron viva la promesa moderna de emancipación social.

Al inicio del siglo XXI, la tarea de pensar y de luchar por opciones económicas y sociales es particularmente urgente por dos razones relacionadas entre sí. En primer lugar, vivimos en una época en que la idea de que no hay alternativas al capitalismo logró un grado de aceptación que probablemente no tiene precedentes en la historia del capitalismo mundial. En efecto, a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XX, las élites políticas, económicas e intelectuales conservadoras impulsaron con tal agresividad y éxito las políticas y el pensamiento neoliberales que la idea tatcheriana, según la cual «no existe alternativa» alguna al capitalismo neoliberal, ganó credibilidad, incluso entre los círculos políticos e intelectuales progresistas.

Las décadas precedentes avivaron y reavivaron la «utopía del mercado autorregulado» (Polanyi, 1957) que había dominado en el siglo XIX. Con todo, al contrario de lo que sucedió en el siglo XIX, el resurgimiento de esta utopía bajo la forma de neoliberalismo contemporáneo no fue acompañado por la reactivación simultánea de las luchas y del pensamiento crítico, que pasaron a la defensiva y se tienen que reinventar y reorganizar. Esta situación empezó a cambiar en los últimos años con el renacimiento del activismo a favor de una globalización contrahegemónica, que incluso comenzó a desarrollar formas de coordinación, como el Primer Fórum Social Mundial en Porto Alegre, a finales de enero de 2001. Dado que, como observó Polanyi con claridad, las instituciones que encarnan la utopía del mercado autorregulado «no podrían existir por mucho tiempo sin aniquilar el material humano y natural de la sociedad [porque] habrían destruido físicamente al hombre y devastado el ambiente» (1957:3), la idea de que no hay salidas no predominaría por mucho tiempo. Luego de que la globalización neoliberal fue eficazmente puesta en duda por

múltiples movimientos y organizaciones, una de las tareas urgentes consiste en formular propuestas económicas concretas, que sean al mismo tiempo emancipadoras y viables y que, por eso, proporcionen un contenido específico a los planteamientos de una globalización contrahegemónica. La reinención de las formas económicas alternativas es urgente porque, en contraste con los siglos XIX y XX, al principio del nuevo milenio la alternativa sistémica al capitalismo, representada por las economías socialistas centralizadas, no se muestra viable ni deseable.

El autoritarismo político y la inviabilidad económica de los sistemas económicos centralizados fueron dramáticamente expuestos por el colapso de éstos a fines de los años ochenta y principios de la década de 1990 (Hodgson, 1999). Incluso aquellos que, ante la evidencia del autoritarismo y lo inaceptable de este sistema, persistían en la posibilidad de *una* alternativa al capitalismo (es decir, el socialismo centralizado) fueron obligados a pensar de otra forma. Para quienes, como a nosotros, los sistemas socialistas centralizados no ofrecían una opción emancipadora del capitalismo, la crisis de éstos creó la oportunidad de recuperar o inventar rutas (en plural) que apuntaran hacia prácticas y formas de sociabilidad anticapitalistas. Como se verá en el estudio que presentamos, estas alternativas son mucho menos grandiosas que la del socialismo centralizado, y las teorías que les sirven de base son menos ambiciosas que la creencia en la inevitabilidad histórica del socialismo que dominó el debate del marxismo clásico. De hecho, la viabilidad de tales opciones, por lo menos a corto y mediano plazo, depende en buena medida de sobrevivir en el contexto del dominio del capitalismo. Entonces, lo que se pretende es centrar simultáneamente la atención en la factibilidad y en el potencial emancipatorio de las múltiples alternativas que se han formulado y practicado un poco por todo el mundo y que representan formas de organización económica basadas en la igualdad, la solidaridad y la protección del ambiente.

Este espíritu es el que inspira este trabajo introductorio y los estudios de caso incluidos en el presente volumen. La insistencia en la viabilidad de

las alternativas no implica, con todo, una aceptación de lo que existe. La afirmación fundamental del pensamiento crítico consiste en la aserción de que la realidad no se reduce a lo que existe. La realidad es un campo de posibilidades donde tienen cabida opciones que fueron marginadas o que ni siquiera se intentaron (Santos, 2000: 23). En este sentido, la función de las prácticas y del pensamiento emancipadores consiste en ampliar el espectro de lo posible por medio de la experimentación y de la reflexión sobre proposiciones que representen formas de sociedad más justas. Al apuntar más allá de lo que existe, estas formas de pensamiento y de práctica ponen en duda la separación entre realidad y utopía y formulan propuestas lo suficientemente utópicas para representar un desafío al *statu quo*, y suficientemente reales para no ser descartadas con facilidad por inviables (Wright, 1998). El espectro de posibilidades resultante es mucho más amplio que aquel que muchos partidos y pensadores de izquierda defendieron en los últimos años. En América Latina, por ejemplo, una corriente influyente de la izquierda, cuyas ideas fueron resumidas en los trabajos de Unger y Castañeda¹, ofrece como alternativa al sistema capitalista únicamente variaciones ya conocidas. En palabras de Castañeda, las opciones viables para la izquierda se limitan a promover el sistema capitalista «con las variaciones, reglamentaciones, excepciones y adaptaciones que las economías de mercado de Europa y Japón incorporaron a lo largo de los años» (1993: 42). Como mostraremos en el balance de las experiencias y las diferentes teorías económicas que presentamos más adelante, el predominio del capitalismo no reduce la amplitud de posibilidades a las referidas variaciones. Por el contrario, esta gama de posibilidades incluye maneras de concebir y organizar la vida económica que implican reformas radicales dentro del capitalismo, basadas en principios no capitalistas o que apuntan, incluso, hacia una transformación gradual de la economía en formas de producción, intercambio y consumo no capitalistas.

1 Véase, por ejemplo, el documento «Una alternativa latinoamericana», producido por un grupo de políticos latinoamericanos (entre ellos, los ex presidentes de Chile, Ricardo Lagos, y de México, Vicente Fox) convocado por Unger y Castañeda, en Buenos Aires, en noviembre de 1999, <<http://www.robertounger.com/alternative.htm>>.

Cualquier análisis que, como el nuestro, procure subrayar y evaluar el potencial emancipatorio de las propuestas y experiencias económicas no capitalistas que se han hecho por todo el mundo debe tener en cuenta que, frente a su carácter antisistémico, esas experiencias y propuestas son frágiles e incipientes. Por eso analizamos las alternativas con base en una perspectiva que se puede llamar «hermenéutica de las emergencias» (Santos, 2001), es decir, que interpreta de manera envolvente la forma como las organizaciones, movimientos y comunidades resisten la hegemonía del capitalismo y se adhieren a opciones económicas basadas en principios no capitalistas. Este enfoque amplía y desarrolla las características emancipadoras de estas propuestas para tornarlas más visibles y creíbles. Esto no implica que la hermenéutica de las emergencias renuncie a analizarlas rigurosa y críticamente. No obstante, el análisis y la crítica procuran fortalecerlas, y no propiamente disminuir su potencial.

Antes de que avancemos en el análisis de las iniciativas y propuestas concretas, es necesario precisar las expresiones utilizadas en las discusiones sobre estos temas. A falta de un término mejor, las prácticas y teorías que desafían al capitalismo son frecuentemente calificadas como «alternativas». En este sentido, se habla de una globalización alternativa, de economías alternativas, de desarrollo alternativo, etc. Existen razones para cuestionar la conveniencia política y teórica de utilizar este adjetivo –calificar algo como alternativo implica, desde luego, ceder terreno a aquello a lo que se pretende oponer, lo que, de esta manera, reafirma su carácter hegemónico–. Sin embargo, pensamos que, en vez de un cambio de lenguaje, lo que se exige al inicio de una interrogación que procura teorizar y volver visible el espectro de alternativas es formular la pregunta obvia: ¿alternativo en relación con qué? En otras palabras, ¿cuáles son los valores y prácticas capitalistas que esas alternativas critican y procuran superar? A pesar de la amplitud de esta pregunta –que, de hecho, apunta a uno de los temas centrales de las ciencias sociales, es decir, la caracterización del capitalismo como fenómeno económico y social–, es necesaria por lo menos una breve respuesta para definir el sentido de la exposición que sigue. Y así lo

haremos porque el objetivo central es, precisamente, presentar un mapa y un conjunto de tesis sobre la trayectoria y las posibilidades actuales de las prácticas y visiones del mundo inspiradas en los principios capitalistas. Al plantear la pregunta y los términos de nuestro argumento de forma general, esperamos que esta introducción sirva como telón de fondo y preparación para la lectura de los estudios de caso incluidos en este libro y que discuten, a partir de diferentes ángulos y experiencias diversas, en qué grado las iniciativas escogidas para el análisis constituyen alternativas económicas emancipadoras.

Tradicionalmente, las líneas de pensamiento crítico subrayan tres características negativas de las economías capitalistas. En primer lugar, que produce sistemáticamente desigualdades de recursos y de poder. En la tradición marxista, el efecto que figura en el centro de las críticas es la desigualdad económica y de poder entre las clases sociales. La separación entre capital y trabajo y la privatización de los bienes públicos actúan como motores que producen rendimientos desiguales y relaciones sociales marcadas por la subordinación del trabajo al capital. Las mismas condiciones que hacen posible la acumulación generan desigualdades dramáticas entre las clases sociales de cada país y entre países en el sistema mundial. La tradición feminista concentra sus críticas en cómo las diferencias de clase refuerzan las diferencias de género y, por lo tanto, en la forma en que el capitalismo contribuye a reproducir la sociedad patriarcal. De igual modo, las teorías críticas de base racial subrayan la manera en que la opresión entre razas y la explotación económica se alimentan mutuamente. En segundo lugar, las relaciones de competencia que exige el mercado capitalista producen formas de sociabilidad empobrecidas, basadas en el beneficio personal y no en la solidaridad. En el mercado, el motivo inmediato para producir e interactuar con otras personas es «una mezcla de codicia y de miedo [...] Codicia, porque las otras personas son vistas como posibles fuentes de enriquecimiento, y miedo, porque ellas son vistas como amenazas. Éstas son formas horribles de mirar hacia los otros, independientemente de que ya estamos acostumbrados a ellas, como resultado de siglos de capitalismo» (Cohen, 1994: 9).

Esta reducción de la sociabilidad al mero intercambio y beneficio personal está en el centro del concepto de alienación de Marx y es la que inspira críticas y propuestas contemporáneas que procuran ampliar los ámbitos en que el intercambio se basa en la reciprocidad y no en las ganancias monetarias –como las economías populares estudiadas por Quijano (1998) en América Latina– o disminuir la dependencia de las personas en relación con el trabajo asalariado, de tal forma que no sea necesario «perder la vida para ganar la vida» (Corz, 1997). En tercer lugar, la explotación creciente de los recursos naturales en todo el mundo pone en peligro las condiciones físicas de vida en la Tierra. Como hicieron visible las teorías y movimientos ecologistas, el grado y el tipo de producción y consumo exigidos por el capitalismo no son sustentables (Daly, 1996; Douthwaite, 1999). El capitalismo tiende a agotar los recursos naturales que permiten su propia reproducción (O'Connor, 1988). Contra la posibilidad de destrucción de la naturaleza, los movimientos ecologistas propusieron una amplia variedad de alternativas, que van desde la imposición de límites al desarrollo capitalista hasta el rechazo de la propia idea de desarrollo económico y la adopción de estrategias antidesarrollo, basadas en la subsistencia y en el respeto a la naturaleza y a la producción tradicional (Dietrich, 1996).

En la práctica, ciertamente, las críticas y las alternativas formuladas a estas características del capitalismo tienden a combinar más de una de las líneas mencionadas. Por ejemplo, el ecofeminismo promovido por movimientos de mujeres en la India articula la crítica y la lucha contra el patriarcado con la preservación del ambiente (Shiva y Mies, 1993). De igual forma, las cooperativas no sólo buscan la remuneración igualitaria de los trabajadores-dueños de las empresas cooperativas, sino también la creación de formas de sociabilidad solidarias basadas en el trabajo colaborativo y en la participación democrática para la toma de decisiones sobre las empresas. Aun en el mismo contexto, propuestas como la creación de una renta mínima universal, acompañada de la disminución del horario de trabajo, no procuran establecer tan sólo un nivel de bienestar material básico, sino también liberar tiempo para el desarrollo de sociabilidades y

habilidades diferentes de las que son exigidas por el mercado (Van Parijs, 1992).

El mapa de iniciativas y de visiones económicas alternativas que presentamos más adelante, así como el conjunto de experiencias analizadas en los estudios de caso incluidos en este volumen, es muy variado. Como se verá, los estudios de caso incluyen desde organizaciones económicas populares constituidas por los sectores más marginados en la periferia hasta cooperativas prósperas en el centro del sistema mundial. No obstante, al criticar y procurar superar, en mayor o menor escala, las características del capitalismo ya analizadas, estos tipos de experiencias tienen en común, aunque no pretendan sustituir el capitalismo de un solo golpe, que tratan (con resultados dispares) de hacer más incómoda su reproducción y hegemonía. Los múltiples tipos de iniciativas que incluimos en nuestro mapa crean espacios económicos en los que predominan los principios de igualdad, solidaridad o respeto a la naturaleza. De acuerdo con el primer principio, los frutos del trabajo se distribuyen de manera equitativa entre sus productores y el proceso de producción implica la participación de todos en la toma de decisiones, como en las cooperativas de trabajadores. Gracias al principio de solidaridad, lo que una persona recibe depende de sus necesidades y la contribución depende de sus capacidades. De esta manera funcionan, por ejemplo, los sistemas progresivos de tributación y transferencias cuya creación o defensa, en el contexto de la globalización neoliberal, constituye una propuesta alternativa al consenso económico hegemónico. En este principio se inspira también el movimiento de *fair trade* (comercio justo), en el que el precio que pagan por un producto los consumidores del norte contribuye, efectivamente, a la remuneración justa en el sur. En nombre de la protección al ambiente, la escala y el proceso de producción se ajustan a imperativos ecológicos, incluso cuando éstos contrarían el crecimiento económico.

La escala de las iniciativas es igualmente variada. Las alternativas incluyen desde pequeñas unidades de producción locales –como las cooperativas de

trabajadores de los barrios marginados en los países de la periferia del sistema mundial— hasta propuestas de coordinación macroeconómica y jurídica global que garanticen el respeto a los derechos laborales y ambientales mínimos en todo el mundo, pasando por tentativas de construcción de economías regionales basadas en principios de cooperación y solidaridad.

Frente a semejante diversidad, las alternativas varían mucho respecto a su relación con el sistema capitalista. Mientras unas (por ejemplo, las cooperativas) son compatibles con un sistema de mercado e incluso con el predominio de las empresas capitalistas, otras (por ejemplo, las propuestas ecológicas antidesarrollo) implican una transformación radical o incluso el abandono de la producción capitalista. No obstante, pensamos que es importante estudiar estas iniciativas por dos razones distintas: resistir la tentación de aceptarlas o rechazarlas con un criterio simplista que equilibre exclusivamente si éstas ofrecen alternativas radicales al capitalismo. Por un lado, este simple criterio de (des) calificación encarna una especie de fundamentalismo alternativo que puede cerrar las puertas a propuestas que, aunque dentro del capitalismo, abren las posibilidades a transformaciones graduales en direcciones no capitalistas y crean enclaves de solidaridad en el seno del capitalismo. Más que de la vieja dicotomía entre reforma y revolución, se trata, como afirma Gorz (1997), de aplicar reformas revolucionarias, es decir, emprender reformas e iniciativas que surjan dentro del sistema capitalista en que vivimos, pero que faciliten y proporcionen credibilidad a organizaciones económicas y de sociabilidad no capitalistas. Por otro lado, semejante criterio estricto de evaluación de las alternativas implica, en último análisis, una hermenéutica del escepticismo y no de la emergencia, que acaba por rechazar todo tipo de experimentación social al estar siempre contaminado por el sistema dominante. Ya que ninguna de las propuestas viables representa una alternativa sistémica al capitalismo (o sea, una organización micro o macroeconómica integral, basada exclusivamente en valores de solidaridad, igualdad y protección del ambiente), las opciones con que contamos tienen relaciones directas o indirectas con los mercados locales, nacionales y hasta internacionales. En

otras palabras, aunque sepamos cómo hacer que funcione una economía basada en el interés individual (es decir, en el mercado), si no aprendemos cómo hacerlo con una economía fundada en la generosidad (Cohen, 1994), las iniciativas no representan nuevas formas de producción que sustituyan a la forma capitalista. Con todo, eso no les quita relevancia ni potencial emancipador. Al encarnar valores y tipos de organización opuestos a los del capitalismo, las opciones económicas generan dos efectos de gran contenido emancipador. En primer lugar, en lo individual implican frecuentemente cambios fundamentales en las condiciones de vida de sus actores, como muestran los estudios sobre la transformación de la situación de los recolectores y recicladores de basura en la India y en Colombia, analizados respectivamente por Bhowmik y Rodríguez en este volumen. En segundo lugar, en el ámbito social, la difusión de experiencias con buen éxito implica la ampliación de los campos sociales en que operan valores y formas de organización no capitalistas. En algunas situaciones –como en el caso del complejo cooperativo Mondragón, en España, que tiene influencia sobre una región entera (Whyte y Whyte, 1988)–, el alcance de las iniciativas es tal que transforma de manera considerable los patrones de sociabilidad y los resultados económicos. Al enfrentarse a partir de la perspectiva de una hermenéutica de las emergencias, estas experiencias guardan, de hecho, la promesa de transformaciones a mayor escala en la dirección de formas de sociabilidad y organización económica no capitalistas.

Con base en la caracterización general delineada nos concentraremos en las formas de *producción* no capitalistas que constituyen el tema específico de los estudios incluidos en este libro². Para ello, dividimos la parte restante

2 La razón por la que nos concentramos en las alternativas de producción –y no tratamos, por ejemplo, las alternativas igualmente importantes que tienen que ver con la distribución y el consumo (como las formas de comercio justo o *fair trade*) o la redistribución de la renta (la creación de una renta mínima universal)– es puramente pragmática. Toda vez que un mapa general de alternativas económicas rebasa claramente los límites de este texto, y que los trabajos incluidos son estudios de caso sobre alternativas de producción, nos restringimos a la esfera de la producción. Sin

de esta introducción en tres secciones. En la primera presentamos un mapa no exclusivo de propuestas y líneas de pensamiento sobre producción no capitalista. El objetivo central es establecer coordenadas generales para articular las múltiples iniciativas que se llevan a cabo, tanto en el centro como en la semiperiferia y en la periferia del sistema mundial y, en especial, las experiencias analizadas en los capítulos siguientes. Distinguimos tres grandes vertientes de pensamiento y de experimentación productiva no capitalista: a) exploramos brevemente el cooperativismo y otras propuestas que se basan en teorías sociales asociativistas, como el socialismo de mercado; b) investigamos las múltiples formas de organización económica de sectores populares en la semiperiferia y la periferia del sistema mundial, principalmente en actividades económicas informales, enunciadas en los estudios y las políticas sobre desarrollo alternativo; c) aludimos a las múltiples propuestas formuladas con particular vigor en los últimos años por el movimiento ecologista, que ponen en duda la propia idea de crecimiento económico y que, por consiguiente, representan alternativas al desarrollo económico. Estas tres líneas de alternativas de producción no se excluyen mutuamente y, de hecho, en la práctica ocurren de forma híbrida (por ejemplo, las iniciativas de desarrollo alternativo en la semiperiferia y en la periferia frecuentemente incluyen la creación de cooperativas de productores). En la segunda y tercera secciones relacionamos el mapa presentado en la primera con los estudios de caso analizados. Para ello, en la segunda sección resumimos los estudios de caso y en la tercera, como conclusión, enunciarnos nueve tesis, las cuales pensamos que captan los asuntos y dilemas comunes a los casos. Por nuestro interés en impulsar el debate sobre las formas de producción no capitalistas, enunciarnos estas tesis por medio de fórmulas cortas para discusión, que sintetizan nuestra

embargo, uno de los factores esenciales para el avance de las alternativas de producción es su articulación con alternativas económicas progresistas relacionadas con la distribución, el consumo, la redistribución de recursos, las políticas de inmigración, la protección de los derechos laborales y ambientales, etc. Las alternativas de producción sólo pueden sustentarse y expandirse cuando entran en un círculo virtuoso otras alternativas en el campo económico y otros campos sociales.

lectura de los capítulos incluidos en este libro y la nueva visión de los desafíos que enfrentan las formas alternativas de producción en el contexto de la globalización contemporánea.

1. UN MAPA DE ALTERNATIVAS DE PRODUCCIÓN

Las formas de cooperativas de producción

La tradición cooperativa

La búsqueda de alternativas, ante los efectos excluyentes del capitalismo, a partir de teorías y experiencias basadas en la asociación económica entre iguales y en la propiedad solidaria, no es una tarea nueva. El pensamiento y la práctica cooperativista modernos son tan antiguos como el capitalismo industrial. De hecho, las primeras cooperativas surgieron alrededor de 1826, en Inglaterra, como reacción a la pauperización provocada por el cambio masivo de campesinos y pequeños productores en trabajadores de las fábricas pioneras del capitalismo industrial. Fue también en Inglaterra donde surgieron las que serían el modelo del cooperativismo contemporáneo: las cooperativas de consumidores de Rochdale, fundadas a partir de 1844, y cuyo objetivo inicial era oponerse a la miseria provocada por los bajos salarios y a las condiciones inhumanas de trabajo, por medio de la procuración colectiva de bienes de consumo baratos y de buena calidad para venderlos a los trabajadores. Las primeras cooperativas en Francia las fundaron los obreros alrededor de 1823, después de organizar protestas contra las condiciones inhumanas de trabajo en las fábricas donde laboraban, cuando decidieron crear y administrar colectivamente sus propias fábricas (Birchall, 1997: 21). Estas primeras experiencias surgieron por influencia de las teorías pioneras del asociativismo contemporáneo. En Inglaterra, el pensamiento de Robert Owen, quien participó directamente en la fundación de las primeras comunidades cooperativas, contribuyó a la tradición intelectual cooperativa. Las ideas asociativas en Inglaterra

siguieron desarrollándose a principios del siglo XX, particularmente a través de la contribución de Harold Laski, R. Tawney y G. Cole (Macfarlane, 1998: 7). En Francia, las teorías asociativistas de Charles Fourier y de Pierre Proudhon inspiraron el establecimiento de las primeras cooperativas de trabajadores.

Desde sus orígenes en el siglo XIX, el pensamiento asociativista y la práctica cooperativa se desarrollaron como alternativas tanto al individualismo liberal como al socialismo centralizado. Como teoría social, el cooperativismo está basado en dos postulados: por un lado, la defensa de una economía de mercado con principios no capitalistas de cooperación y mutualidad y, por otro, la crítica al Estado centralizado y la preferencia por formas de organización política pluralistas y federalistas, que dieron un papel central a la sociedad civil (Hirst, 1994: 15). Como práctica económica, se inspira en los valores de autonomía, democracia participativa, igualdad, equidad y solidaridad (Birchall, 1997: 65). Estos valores quedan asentados en un conjunto de siete principios, que han guiado el funcionamiento de las cooperativas de todo el mundo desde que su versión inicial fue enunciada por los primeros cooperativistas contemporáneos, los pioneros de Rochdale. Esos principios son: el vínculo abierto y voluntario –las cooperativas están siempre abiertas a nuevos miembros–; el control democrático por parte de los miembros –las decisiones fundamentales son tomadas por los cooperativistas de acuerdo con el principio: «por cada miembro, un voto», es decir, independientemente de las contribuciones de capital hechas por cada miembro o su función en la cooperativa–; la participación económica de los miembros –tanto de propietarios solidarios como de participantes eventuales en las decisiones de beneficios–; la autonomía y la independencia en relación con el Estado y otras organizaciones; el compromiso con la educación de los miembros de la cooperativa –para permitirles una participación efectiva–; la cooperación entre cooperativas por medio de organizaciones locales, nacionales y mundiales; y la contribución para el desarrollo de la comunidad donde se localiza (Birchall, 1997).

Por un lado, a pesar de que el número de cooperativas se multiplicó rápidamente y dio lugar a un movimiento cooperativista internacional y, por otro, que la teoría asociativista fue retomada ocasionalmente por movimientos y teorías sociales, ni la práctica cooperativa ni el pensamiento asociativo que le sirve de base llegaron a ser predominantes. «El asociativismo nunca llegó a madurar hasta el punto de convertirse en una ideología coherente» (Hirst, 1994: 17), capaz de resistir los ataques que provenían tanto de las teorías del socialismo centralizado como del liberalismo individualista. El cooperativismo dio forma a experiencias ejemplares de economías solidarias –como el complejo cooperativo de Mondragón (España), al que nos referiremos más adelante–, pero no logró convertirse en alternativa importante en relación con el sector capitalista de la economía nacional y mundial. De hecho, la opinión que prevalecía en las ciencias sociales desde finales del siglo XIX (Web y Web, 1897) era que las cooperativas son intrínsecamente inestables por estar sujetas a un dilema estructural. Por un lado, corren el riesgo de fracasar porque su estructura democrática las vuelve más lentas en la toma de decisiones que las empresas capitalistas y porque el principio «por cada miembro, un voto» les impide alcanzar el nivel de capitalización necesario para expandirse, porque los inversionistas –sean éstos miembros o personas externas a la cooperativa– desean intervenir en las decisiones proporcionalmente a su contribución. Por otro lado, también según esta opinión, aunque las cooperativas logren crecer y expandirse, acaban por fracasar, toda vez que el crecimiento a costa del sacrificio de la participación directa de los miembros de la cooperativa –lo que se vuelve difícil en una gran empresa– exige, cada vez más, inversiones considerables de capital que sólo se obtienen recurriendo a inversionistas externos, cuya influencia desvirtúa el espíritu de la misma (Birchall, 1997; Ferguson, 1991).

No obstante, en los últimos años la teoría y las prácticas cooperativas han suscitado un renovado interés que desafía el pronóstico pesimista sobre la viabilidad económica de éstas y que recuperó los elementos centrales del pensamiento asociativo. Con el fracaso de las economías centralizadas

y el ascenso del neoliberalismo, académicos, activistas y gobiernos progresistas de todo el mundo han recurrido cada vez más a la tradición de pensamiento y organización económica cooperativa que surgió en el siglo XIX con el objetivo de renovar la tarea de reflexionar y crear alternativas económicas. Esta alteración se torna evidente en la bibliografía sobre el tema, tanto en los países centrales –donde han proliferado análisis teóricos sobre democracia asociativa y cooperativismo (Hirst, 1994; Bowles y Gintis, 1998) y estudios de caso sobre experiencias de cooperativas de trabajadores con mucho éxito (Whyte y Whyte, 1988; Rothschild y Whitt, 1986) o fracasadas (Russel, 1985)– como en los de la semiperiferia y periferia, donde ha tenido lugar dentro de las discusiones sobre propuestas de desarrollo alternativo que, como explicaremos, ven en las cooperativas y otras estructuras asociativas formas idóneas de canalizar las iniciativas populares (Friedmann, 1922). En América Latina, el interés renovado por el tema se expresó en las propuestas de reactivación de la llamada «economía solidaria», es decir, el sector de la economía al cual corresponden formas diversas de producción asociativa, entre las que destacan cooperativas y mutualidades (Singer y Souza, 2000).

¿A qué se debe el resurgimiento del interés por las formas de producción solidarias en general y por las cooperativas de trabajadores en particular? En nuestra opinión, hay cuatro razones fundamentales relacionadas con las condiciones económicas y políticas contemporáneas que hacen del estudio y la promoción de las cooperativas una tarea prometedoras hacia la creación de alternativas emancipadoras de producción. En primer lugar, aunque las cooperativas se basen en valores y principios no capitalistas –es decir, contrarios a la separación entre capital y trabajo y a la subordinación de éste a aquél–, siempre fueron concebidas y operaron como unidades productivas capaces de competir en el mercado. El cooperativismo considera que el mercado promueve uno de sus valores centrales: la autonomía de las iniciativas colectivas y los objetivos de descentralización y eficiencia económica que no son acogidos por los sistemas económicos centralizados. Frente a la comprobada inviabilidad e indeseabilidad de las

economías centralizadas, las cooperativas surgen como alternativas de producción factibles y plausibles, a partir de una perspectiva progresista, porque están organizadas de acuerdo con principios y estructuras no capitalistas y, al mismo tiempo, operan en una economía de mercado. En segundo lugar, las características de las cooperativas de trabajadores tienen potencial para responder con eficiencia a las condiciones del mercado global contemporáneo por dos razones: por un lado, como demostraron Bowles y Gintis (1998), las cooperativas de trabajadores tienden a ser más productivas que las empresas capitalistas, porque sus trabajadores-propietarios tienen un mayor incentivo económico y moral para dedicar su tiempo y esfuerzo al trabajo, y porque, una vez que los trabajadores se benefician directamente cuando la cooperativa prospera, disminuyen drásticamente los costos de supervisión, que en una empresa capitalista son altos, porque la vigilancia constante del desempeño de los empleados es necesaria para asegurar la cooperación de éstos con la empresa. Por otro lado, las cooperativas de trabajadores parecen ser especialmente adecuadas para competir en un mercado fragmentado y volátil como el que caracteriza la economía global contemporánea. De acuerdo con la abundante literatura sobre las transformaciones estructurales de la economía desde el inicio de la década de 1970 –que se remonta al trabajo pionero de Piore y Sabel (1984) sobre la «especialización flexible», las empresas aptas para competir en un mercado altamente segmentado y en continuo cambio, como el actual, son aquellas con capacidad de ajustarse con flexibilidad a las alteraciones de la demanda, motivar la participación activa e innovadora de los trabajadores en el proceso productivo y de insertarse en una red de cooperación económica formada por otras empresas pequeñas y flexibles, y por instituciones culturales, educativas y políticas de apoyo, en otras palabras, en una economía cooperativa. Ya que las cooperativas de trabajadores facilitan (de hecho, requieren) la participación activa de los trabajadores-propietarios, son normalmente pequeñas y tienen una vocación de integración con otras cooperativas y otras instituciones de la comunidad donde están localizadas; pueden ser,

de hecho, «prototipos de la especialización flexible de la que hablan Piore y Sabel» (Ferguson, 1991: 127)³. En tercer lugar, como la característica esencial de las cooperativas de trabajadores es que éstos son propietarios, la difusión de las cooperativas tiene un efecto igualitario directo sobre la distribución de la propiedad en la economía, lo que a su vez, como demostraron Birdsall y Londoño (1997) para América Latina, estimula el crecimiento económico y disminuye la desigualdad. Por último, las cooperativas de trabajadores generan beneficios no económicos para sus miembros y para la comunidad en general, que son fundamentales para contrarrestar los efectos desiguales de la economía capitalista. Las cooperativas de trabajadores amplían la democracia participativa hasta el ámbito económico y, con ello, extienden el principio de ciudadanía a la gestión de empresas. Semejante ampliación de la democracia tiene efectos emancipadores evidentes por cumplir la promesa de eliminar la división que impera hoy entre la democracia política, por un lado, y el despotismo económico (es decir, el imperio del propietario sobre los trabajadores en la empresa), por el otro.

El caso ejemplar: el complejo cooperativo de Mondragón (España)

Frente a los numerosos intentos fracasados, la pregunta central de los estudios sobre este tipo de organización económica se refiere a las condiciones en que una cooperativa puede consolidarse y mantenerse. Para responder esta pregunta, es útil considerar las lecciones derivadas de la experiencia que se reconoce mundialmente como modelo de economía cooperativa: el complejo económico Mondragón –ubicado en

3 Por eso mismo, es sorprendente, como nota Ferguson, que Piore y Sabel solamente se ocupen de firmas capitalistas y «no consideren formas alternativas de propiedad y de control que cumplirían las condiciones de la especialización flexible [...] Toda vez que [Piore y Sabel] no problematizan [el conflicto entre capital y trabajo], no ponen atención ni al carácter despótico de la mayoría de las formas de “especialización flexible” ni a la posible promoción de las cooperativas de trabajadores» (Ferguson, 1991: 127).

los alrededores de la ciudad del mismo nombre, en el País Vasco español, que empezó en 1965 y pertenece a los 30.000 trabajadores de sus 109 fábricas—, su cadena de supermercados, su banco y su universidad⁴.

¿A qué se debe el éxito de Mondragón?, ¿qué lecciones se pueden sacar para promover y evaluar el funcionamiento de cooperativas en otros contextos? Las razones fundamentales del éxito están relacionadas con la inserción de las cooperativas en redes de apoyo y con el esfuerzo constante para hacerlas competitivas en el mercado global. Mondragón es una verdadera economía regional cooperativa porque las cooperativas de producción, consumo, crédito y educación que integran el complejo están íntimamente ligadas a través de enlaces múltiples de mutua dependencia. Así, por ejemplo, el banco cooperativo perteneciente al grupo (la Caja Laboral Popular) no sólo concede préstamos a las cooperativas con bases favorables, sino que sirve a éstas y al grupo, en su conjunto, como órgano de coordinación, supervisión y asesoría. La Caja hace un monitoreo constante del desempeño de cada cooperativa y recomienda y ayuda a implantar, como condición para la concesión de créditos, las modificaciones necesarias para mantener las cooperativas en condiciones de competir en el mercado. De la misma forma, la universidad tecnológica que atiende a todo el grupo (la Escuela Politécnica Profesional) se encarga de educar a los futuros trabajadores y administradores de las cooperativas y de darles formación para garantizar su flexibilidad laboral y la actualización de conocimientos. De esta forma, se garantiza el flujo e intercambio constante de información sobre sistemas de producción, finanzas, comercialización, etc., dentro del grupo cooperativo. Además de la coordinación y de la cooperación entre las empresas de Mondragón por medio de organizaciones de apoyo financiero y educativo (que también son cooperativas), un mecanismo central de ayuda mutua entre las cooperativas es su inserción en grupos económicos que siguen la lógica de la integración vertical. En efecto, las cooperativas del grupo Mondragón

4 En ocasión de conmemorarse su medio siglo de existencia, la ONU seleccionó a Mondragón como uno de los 50 mejores proyectos sociales del mundo. En Whyte y Whyte (1998) se encuentra una presentación completa del caso Mondragón.

generalmente forman parte de subgrupos compuestos por empresas que desarrollan actividades económicas complejas y que funcionan como una cadena coordinada de suministradores y compradores mutuos de bienes y servicios que producen; por ejemplo, el grupo más grande de Mondragón –Fragor– reúne cerca de 15 fábricas cooperativas, con un alto grado de integración vertical, que producen bienes de consumo –refrigeradores, estufas, calentadores, lavadoras de ropa–, componentes industriales –para electrodomésticos, navajas de hierro, para electrónicos– y maquinaria y servicios de asesoría para industrias –herramientas y servicios de auditoría (Whyte y Whyte, 1988: 167)–. La coordinación y la ayuda mutua entre las cooperativas se obtiene mediante la subordinación de éstas a los órganos de decisión participativos del grupo en su conjunto, los cuales determinan el financiamiento y los parámetros de la administración de cada cooperativa. El grupo, a su vez, tiene varios mecanismos de apoyo a las cooperativas, entre los que se destaca la redistribución de una parte de las ganancias de las cooperativas de mayor éxito entre las que atraviesan por dificultades temporales y la rotación de personal experimentado (por ejemplo, gerentes) de una cooperativa a otras, de acuerdo con las necesidades de cada una⁵. En síntesis, Mondragón tuvo éxito porque logró transformarse en una verdadera economía cooperativa regional, cuya red de apoyo permitió la supervivencia y expansión de las cooperativas que forman parte de ella. Además, estas redes se fortalecieron mediante la cooperación entre el Estado –concretamente el gobierno regional vasco– y el grupo Mondragón en asuntos tan diversos como proyectos de investigación tecnológica, programas de estímulo al empleo y estudios periódicos sobre la evolución de la economía regional.

Por otro lado, sobre todo durante los últimos veinte años, el complejo cooperativo Mondragón emprendió estrategias empresariales que,

5 El resultado económico de la ayuda mutua entre las cooperativas dentro del complejo Mondragón ha sido significativo. Entre 1956 y 1983, por ejemplo, sólo tres de 103 cooperativas creadas hasta ese momento fracasaron y tuvieron que ser liquidadas.

sin desvirtuar su estructura cooperativa⁶, le permitieron prosperar en condiciones de volatilidad y competencia interna intensa del mercado global. En estas condiciones, Mondragón demostró que las limitaciones impuestas por los principios cooperativos —el compromiso para la conservación del empleo de los trabajadores y la capitalización de las empresas con base en las contribuciones de los trabajadores, y no de inversionistas externos— pueden actuar como «restricciones virtuosas» (Streeck, 1997) que obligan a las empresas cooperativas a ser flexibles e innovadoras; por ejemplo, toda vez que uno de los objetivos centrales de Mondragón es la conservación del empleo de sus socios y, en caso de desempleo temporal, la prestación de un generoso y prolongado seguro de desempleo, el complejo está bajo la constante presión de crear nuevas cooperativas y puestos de trabajo, lo que exige constante innovación y mejora en la productividad. Un factor adicional que presiona la creación de nuevas empresas, pequeñas e innovadoras, es la política de evitar el crecimiento desmedido de sus cooperativas. Cuando una cooperativa exitosa se está expandiendo, Mondragón procura crear otras que se encarguen de algunas de las actividades desempeñadas por aquélla, de tal forma que se garantice tanto la continuidad de la estructura del complejo —basada en grupos fuertemente integrados de cooperativas relativamente pequeñas y flexibles— como la creación de nuevos focos de empleo e innovación. La respuesta adecuada del complejo a estas presiones para innovar fue facilitada por dos factores adicionales. Por un lado, los grupos cooperativos lograron altos niveles de capitalización, necesarios para modernizar sus procesos productivos sin recurrir a inversiones externas, gracias a las contribuciones adicionales de capital de sus socios-trabajadores y al apoyo de la Caja. Por otro lado, los grupos cooperativos de Mondragón entraron en múltiples alianzas con cooperativas y empresas convencionales en varias partes del mundo, que

6 Los estatutos de Mondragón impiden que las cooperativas y los grupos hagan modificaciones en su estructura contrarias a los principios cooperativos; por ejemplo, los socios-trabajadores tienen representación en todos los órganos de decisión y el número de trabajadores externos (es decir, los que no tienen el estatus de socio-propietario) está limitado a 10% del personal de cada cooperativa.

les permitieron aprovechar las condiciones del mercado global. En este sentido, la experiencia de Mondragón ofrece no sólo un contraejemplo ideal frente a la opinión prevaleciente sobre la inviabilidad de las cooperativas, sino también elementos de juicio importantes para evaluar otras experiencias de organización cooperativa.

Pero Mondragón no es la única experiencia con éxito. Aunque sea la más desarrollada y estable, en todo el mundo hay iniciativas exitosas de economías cooperativas de diversas escalas. En la semiperiferia del sistema mundial, un ejemplo notable es el conjunto de cooperativas del Estado de Kerala (India), el cual adquirió notoriedad internacional en los últimos años. Los mecanismos de cooperación económica que han sustentado estas organizaciones desde su fundación, a finales de la década de 1960, son análogos a los que Mondragón utilizó. Como lo demuestra el detallado estudio de caso de una cooperativa de productores de cigarros de Kerala, hecho por Isaac, Franke y Raghavan (1998), los factores esenciales para sobrevivir frente a la competencia de las empresas capitalistas son una combinación de descentralización y colaboración entre cooperativas asociadas en red y la fidelidad al principio de participación democrática dentro de la cooperativa. El caso de las cooperativas de Kerala ilustra otro aspecto que no es tan evidente en el de Mondragón y que es muy importante en los estudios de caso incluidos en este libro. Se trata de que surgieron como resultado de un movimiento democrático de los campesinos de la región que procuraba hacer efectiva la ley de reforma agraria de 1969. El proceso de construcción y el éxito del movimiento crearon una combinación afortunada de «educación, activismo, optimismo y democracia» que dio lugar no sólo a las cooperativas, sino también a un conjunto de instituciones políticas, democráticas y progresistas, que es conocido como el «modelo de Kerala» (Isaac, Franke y Raghavan, 1998: 202). De esta forma, las cooperativas están insertas en un movimiento social amplio que, a su vez, se beneficia de la prosperidad de aquéllas, y existe continuidad entre la democracia participativa que impera en la esfera de la política en Kerala y la practicada en las cooperativas (Isaac, Franke

y Raghavan, 1998: 198). Como afirma Hirschman (1984) en su fascinante análisis de las cooperativas en América Latina, esta transformación de la energía emancipadora, que empieza como movimientos sociales y se convierte en iniciativas económicas solidarias y viceversa, es un fenómeno común a las experiencias cooperativas más duraderas. Como se verá a lo largo de los capítulos de este libro, este factor es fundamental para entender el éxito relativo de algunas de las cooperativas estudiadas.

Asociativismo y socialismo: del socialismo centralizado al socialismo de mercado

Como explicamos en párrafos anteriores, las condiciones económicas, políticas y sociales contemporáneas son propicias para el resurgimiento del pensamiento asociativo y de las prácticas cooperativas. Este resurgimiento ha representado un desafío no sólo para las teorías y políticas liberales, sino también para las corrientes dominantes dentro de la tradición socialista. Como demostró Hodgson (1999), las teorías económicas socialistas tuvieron, desde que aparecieron a principios del siglo XIX hasta, por lo menos, mediados del siglo XX, una preferencia manifiesta por la planeación centralizada de la economía basada en la propiedad colectiva de los medios de producción. En otras palabras, la tradición socialista sufrió, de acuerdo con Hodgson, de «agorafobia» –que significa literalmente miedo al mercado, y en sentido lato, miedo a los espacios abiertos– de la economía plural donde la competencia, en el mercado, tenga lugar.

En la práctica, esta posición fue adoptada por las economías socialistas más centralizadas, como la Unión Soviética, durante la mayor parte de su existencia. En el modelo soviético, lo que cada empresa producía era determinado por un plan anual elaborado mediante un proceso de consulta que implicaba a varios estratos de la burocracia estatal (Estrin y Winter, 1989: 127). Las decisiones sobre producción eran un proceso de negociación política en que las prioridades definidas por los dirigentes de la burocracia estatal, se imponían a través de planes que fijaban metas

más altas que aquellas que las empresas podían lograr con los medios de los que disponían. Esto dio lugar a tres consecuencias muy conocidas: en primer lugar, la prioridad estatal de impulsar el crecimiento económico en vez de atender las necesidades de los consumidores provocó una escasez crítica de bienes de consumo y de medios para adquirirlos. En segundo lugar, los planes estrictos eran eficaces para forzar la utilización de los medios de producción disponibles, pero no constituían estímulos para innovar y aumentar la productividad. En tercer lugar, la dificultad para encontrar materias primas por medios legales llevaba a las empresas a comprarlos en el mercado negro, el cual también suministraba buena parte de los productos para los consumidores. De eso resultaba la coexistencia de un mercado negro sólido con la economía legal planificada (Estriny Winter, 1989: 130). Como mostraron los acontecimientos de finales de los años ochenta y principios de los noventa, las presiones económicas creadas por estos tres efectos, y porque sus consecuencias políticas eran insostenibles, llevaron al fracaso al sistema soviético.

Varias décadas antes del colapso soviético, pensadores socialistas (especialmente en Europa) y funcionarios estatales de algunos países de Europa del Este habían advertido sobre la inviabilidad del modelo soviético y trataron de replantear la relación entre socialismo y mercado. Así surgieron, alrededor de 1950, las primeras teorías y experiencias de lo que ahora se llama «socialismo de mercado» (Hodgson, 1999: 25). En la práctica, el intento más serio de encontrar una alternativa al modelo soviético se emprendió en Yugoslavia después de la ruptura de Tito con Stalin, en 1948. El «socialismo de mercado yugoslavo» se basaba en principios de descentralización de la producción y de participación de los trabajadores (Prout, 1985: 12). En vez de una economía completamente centralizada, en la que los medios de producción eran propiedad del Estado, en el modelo yugoslavo pertenecían a la sociedad, organizada en cooperativas de trabajadores democráticamente administradas, las cuales, a pesar de seguir las directrices de un plan general quinquenal establecido por el gobierno, estaban expuestas a los mecanismos de mercado. Sin

embargo, en la práctica, el papel del Estado y de la planeación centralizada empezó a ser protagónico. En estas condiciones, la coexistencia entre planeación y mercado era tensa y acabó por volverse insostenible. Por razones idénticas, fracasaron las reformas en Hungría y Polonia a fines de los años sesenta e inicio de la década de 1970. Aunque estas reformas fueran experiencias menos ambiciosas y más vacilantes que la yugoslava, tenían en común haber intentado introducir mecanismos de mercado en una economía socialista.

En la época en que surgía la experiencia yugoslava, la teoría económica dentro de la tradición socialista empezó a elaborar modelos basados en el mercado que, no obstante, permitieran alcanzar los valores de igualdad y solidaridad. Tras los trabajos de Benjamin Ward, a mediados del siglo XX, la idea del socialismo de mercado, inspirada en el modelo de socialismo propuesto por Proudhon en la primera mitad del siglo XIX, fue debatida con creciente interés (Hodgson, 1999: 26). Este interés aumentó, como era de esperarse, con el fracaso del modelo de economía centralizada que había dominado el pensamiento y la práctica socialistas. Por esta razón, el modelo de socialismo de mercado atrajo una considerable atención durante la última década del siglo pasado, como lo demuestra la abundante bibliografía desarrollada sobre el tema.

La afirmación fundamental del socialismo de mercado consiste en que la forma viable y adecuada de perseguir los fines socialistas de solidaridad e igualdad es una combinación entre mecanismos de mercado y planeación económica, en la que el mercado tiene un papel preponderante (Le Grand y Estrin, 1989). Según esta perspectiva, no hay una relación necesaria entre mercado y capitalismo. El mercado es un mecanismo (el más eficiente que conocemos) de coordinación de las decisiones económicas descentralizadas. Por sí mismo, el mercado no genera inevitablemente la desigualdad y alienación que caracterizan el capitalismo. Tales efectos son propios, de acuerdo con los defensores de este modelo, de los mercados capitalistas y no de los mercados en general (Le Grand y Estrin, 1989:

1). Es posible, por tanto, hacer reformas radicales en el régimen de la propiedad y en otras instituciones, de modo que los mercados faciliten la realización de los objetivos socialistas. Se exige, en especial, que las empresas sean propiedad de los trabajadores. Frente a los conocidos efectos igualitarios y democráticos de las cooperativas, explicados en las secciones anteriores, un mercado en el cual predominen las cooperativas y que sea regido por reglas básicas de redistribución de la riqueza (sin que esto signifique un retorno a la planeación económica que aniquile el mercado) puede promover simultáneamente la igualdad, la solidaridad y la libertad (Pierson, 1995).

El debate sobre modelos y experiencias concretas que combinen, por un lado, las ventajas del mercado y, por otro, las de la producción solidaria es hoy uno de los puntos de convergencia más activos de creación de alternativas a los modelos económicos convencionales. Como se constata en esta breve descripción, el socialismo de mercado consiste, fundamentalmente, en la reintroducción del asociativismo en la tradición socialista. Por ello, no es de sorprender que haya sido blanco de múltiples críticas, algunas dirigidas a sus elementos asociativistas y otras a la forma en que asume los objetivos socialistas. Puesto que la unidad económica privilegiada por este modelo es la cooperativa de trabajadores, se hicieron a aquél las mismas críticas sobre lo inviable de este tipo de organización económica que ya examinamos. En cuanto al elemento asociativista se formularon críticas a la timidez, más que a la inviabilidad, de la teoría. Hirst (1994), en particular, demostró convincentemente que no basta reorganizar la economía con base en cooperativas de trabajadores. Es necesario concebir, además, formas de coordinación entre las cooperativas, y entre éstas y las entidades estatales, para crear el tipo de regla de apoyo que caracteriza las experiencias exitosas, como la de Mondragón. En cuanto a las críticas que ponen en entredicho la posibilidad de alcanzar objetivos socialistas por medio del mercado, se ha señalado que éste produce desigualdad económica de manera inevitable y que genera tipos de sociabilidad individualista, siendo ambos efectos opuestos al socialismo (Cohen, 1994).

Además de los detalles del debate actual sobre el socialismo de mercado, para efecto del mapa de alternativas de producción que estamos elaborando, lo esencial es destacar la forma como ese debate ha reanimado la reflexión y las experiencias que pretenden combinar el asociativismo y el socialismo sin recurrir a formas inviables de planeación centralizada. Estas tentativas, sumadas a las que han surgido dentro de la tradición cooperativista, constituyen actualmente uno de los campos más interesantes de expansión de las alternativas de producción.

Las economías populares y el desarrollo alternativo en la periferia y en la semiperiferia

Las propuestas de desarrollo alternativo

La idea de desarrollo dominó las discusiones y las políticas económicas relativas a los países pobres durante más de medio siglo (Escobar, 1995; McMichael, 1996). Desde los primeros años después de la segunda Guerra Mundial, el objetivo declarado de los programas económicos nacionales de los países semiperiféricos y periféricos y de los programas de ayuda internacional emprendidos por países centrales y agencias financieras internacionales ha sido la aceleración del crecimiento económico de los países subdesarrollados como medio para «eliminar el foso» entre éstos y los países desarrollados (Cypher y Dietz, 1997). La historia de la idea y de los programas del desarrollo –que McMichael (1996) designó de manera apropiada como «proyecto de desarrollo»– está fuera de los objetivos de esta introducción. No obstante, para el estudio de la teoría del desarrollo alternativo es importante mencionar la justificación y el *modus operandi* de los programas de desarrollo, ya que la citada teoría fue formulada como reacción a estos. En términos generales, los proyectos de desarrollo económico fueron concebidos e implementados «a partir de la cima» (*top-down development*), con base en políticas trazadas e implantadas por agencias tecnocráticas nacionales

e internacionales, sin la participación de las comunidades afectadas por esas políticas. Además, los planes de desarrollo estaban tradicionalmente centrados en la aceleración del crecimiento económico, principalmente del sector industrial (Cypher y Dietz, 1997). Este énfasis evidente en los resultados macroeconómicos implicó hacer a un lado otros objetivos sociales, económicos y políticos, como la participación democrática en la toma de decisiones, la distribución equitativa de los frutos del desarrollo y la preservación del ambiente.

La teoría del desarrollo alternativo está constituida por múltiples análisis y propuestas formulados por críticos de los postulados y los resultados de los programas de desarrollo convencionales. El origen de la teoría se remonta al inicio de la década de 1960, época en que, por todo el mundo, intelectuales, peritos en planeación económica y activistas, todos ellos críticos, empezaron a formular reflexiones y a organizar acciones en torno de las cuales se canalizó el descontento por el tratamiento tradicional que se daba al desarrollo. Algunos de los encuentros fundacionales fueron la Conferencia de Estocolmo sobre Medio Ambiente (1972) –que dio lugar al Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente– y el Seminario sobre Patrones de Utilización de los Recursos, el Medio Ambiente y las Estrategias para el Desarrollo, en Cocoyoc, México, en 1974, organizado por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo. La idea de un desarrollo alternativo fue impulsada decisivamente a mediados de los años setenta por la fundación sueca Dag Hammarskjöld (1975) y dio lugar a la Fundación Internacional de Alternativas de Desarrollo (1976), cuyos miembros incluían a muchos de los participantes de actos anteriores y cuyas publicaciones sintetizaron los pilares de la teoría. El debate sobre formas alternativas de desarrollo continuó en las décadas de 1980 y 1990 y hoy constituye una de las principales fuentes de energía e ideas en las críticas a la globalización neoliberal.

Los análisis teóricos y los trabajos empíricos que adoptan la perspectiva del desarrollo alternativo son muy variados⁷. Sin embargo, todos comparten un conjunto de postulados y propuestas que constituyen la columna vertebral de la teoría. En primer lugar, el desarrollo alternativo está formulado con base en una crítica de fondo a la estricta racionalidad económica que inspiró el pensamiento y las políticas de desarrollo dominantes. Contra la idea de que la economía es una esfera independiente de la vida social, cuyo funcionamiento requiere del sacrificio de bienes y valores no económicos –sociales (igualdad), políticos (participación democrática), culturales (diversidad étnica) y naturales (el ambiente)–, el desarrollo alternativo subraya la necesidad de tratar la economía como parte integrante y dependiente de la sociedad y de subordinar los fines económicos a la protección de estos bienes y valores. En oposición al énfasis exclusivo de los programas de desarrollo en la aceleración de la tasa de crecimiento económico, el desarrollo alternativo destaca otros objetivos; está concebido como una forma de promover mejores condiciones de vida para la población en general, y para los sectores marginados en particular. «Si el desarrollo económico y social significa algo en absoluto, debe significar una mejoría sustancial en las condiciones de vida y sustento de la mayoría de las personas» (Friedman, 1992: 9). En este sentido, el desarrollo alternativo se inspira en los valores de igualdad y de la ciudadanía, es decir, en la inclusión plena de los sectores marginados en la producción y en el usufructo de los resultados del desarrollo. No obstante, al contrario de

7 Una presentación de las principales líneas de desarrollo alternativo se encuentra en Friedman (1992) y McMichael (1996). Los trabajos a partir de esta perspectiva consisten, generalmente, en la presentación y análisis de estudios de caso fundados en investigación etnográfica y no procuran formular explícitamente una teoría general alternativa de la economía o del desarrollo. Una excepción es el trabajo de Friedman, que utilizamos en esta sección y que pretende «dar a la bibliografía sobre desarrollo alternativo lo que hasta ahora le ha hecho falta: un marco teórico explícito fuera de las teorías neoclásicas o keynesianas y, con esto, un punto de partida para la práctica» (1992: 8). No obstante, el esfuerzo por destacar los componentes teóricos básicos del desarrollo alternativo no debe ocultar que, a partir de esta perspectiva, la teoría, por un lado, y la práctica y el análisis empírico, por otro, están íntimamente ligados.

otras aproximaciones críticas –que expondremos en la próxima sección, y que no defienden un desarrollo alternativo sino alternativas al desarrollo–, esta línea de pensamiento y acción no rechaza la idea de crecimiento económico, sino que propone imponer límites y subordinarlos a imperativos no económicos. En segundo lugar, contra el desarrollo «a partir de arriba», esta perspectiva plantea un desarrollo de base, o de «abajo hacia arriba» (*bottom-up*). La iniciativa y el poder de decisión sobre el desarrollo, lejos de ser competencia exclusiva del Estado y de las élites económicas, debe residir en la sociedad civil. En especial, frente a los efectos desiguales y de exclusión del modelo convencional de desarrollo, los actores de la búsqueda de alternativas deben ser las comunidades marginadas, las cuales han sido los objetos –y no los sujetos– declarados de los programas de desarrollo. En este sentido, la teoría propone como actores centrales del desarrollo a los sujetos colectivos, es decir, a las comunidades organizadas que procuran seguir adelante. El carácter colectivo del desarrollo de abajo hacia arriba genera un proceso de construcción de poder comunitario que puede crear el potencial para que los efectos de las iniciativas económicas populares alcancen la esfera política y generen un círculo virtuoso que haga frente a las causas estructurales de la marginación. En tercer lugar, el desarrollo alternativo privilegia la escala local como objeto de reflexión tanto como de acción social. Por esta razón, los trabajos producidos en este sentido han privilegiado el estudio etnográfico de comunidades marginadas y las propuestas resultantes tienden a sugerir que la acción local contrahegemónica debe concentrarse en el ámbito local de las comunidades estudiadas. En cuarto lugar, el desarrollo alternativo es escéptico, tanto en relación con una economía centrada exclusivamente en formas de producción capitalista como en relación con un régimen económico centralizado y controlado por el Estado. Ante estas formas de organización económica, propone alternativas basadas en iniciativas colectivas, generalmente en forma de empresas y organizaciones económicas populares de propiedad y gestión solidaria que tratan de oponerse, por un lado, a la separación entre capital y trabajo y, por otro, a la necesidad de recurrir a

la ayuda estatal. De igual modo, las propuestas de desarrollo alternativo destacan las formas de producción e intercambio no capitalistas. Quijano (1998) y Friedman (1992), por ejemplo, subrayan la importancia de las actividades de trueque en las comunidades latinoamericanas marginadas. Estas actividades (como la preparación colectiva de alimentos, el cultivo comunitario de subsistencias, etc.) refuerzan los mecanismos de reciprocidad en las comunidades y permiten que sus miembros tengan acceso a bienes y servicios que su pobreza les impide adquirir en el mercado. Finalmente, en concordancia con su crítica al paternalismo estatal, el desarrollo alternativo favorece estrategias económicas autónomas. En los sectores populares, esto implica la promoción de iniciativas basadas en la autogestión de las empresas populares y la construcción del poder comunitario.

Como fácilmente se observa, las iniciativas económicas que caben en esta caracterización del desarrollo alternativo son muy variadas, Para efecto de esta introducción, basta indicar las principales líneas de pensamiento y acción, según las cuales las ideas de desarrollo alternativo han penetrado en la esfera de la producción. Distinguimos seis líneas que han sido puestas en práctica, tanto en la periferia y en la semiperiferia como en el centro del sistema mundial. En primer lugar, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales (ONG), comunidades y sectores gubernamentales de la semiperiferia y de la periferia siguen promoviendo formas asociativas de producción (asociaciones de inquilinos, cooperativas de trabajadores, etc.), que procuran asegurar el acceso de las clases populares a bienes y servicios básicos. En segundo lugar, desde finales de la década de 1980, buena parte del dinamismo del desarrollo alternativo provino del movimiento ecologista, a través de las propuestas de «desarrollo sustentable». Desde que este concepto fue formulado en 1987, por la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y el Desarrollo (conocida como Comisión Bruntland) —que lo definió como el tipo de desarrollo que «satisface las necesidades del presente sin poner en entredicho la posibilidad de que las futuras generaciones satisfagan sus necesidades»—, la cuestión de los límites ecológicos al crecimiento económico ha sido un tema dominante en

el campo del desarrollo alternativo (Rao, 2000). Aunque ni el informe de la Comisión Bruntland ni la Conferencia de Río, reunida en 1992, hayan cuestionado la idea de desarrollo entendido como crecimiento económico, ambos documentos dieron un impulso decisivo al debate sobre la necesidad de imponer límites o transformar la producción para evitar la destrucción del ambiente (McIvlichael, 1996: 220). A pesar de que la cuestión del desarrollo sustentable dio lugar a profundas divisiones académicas y políticas (entre los países del norte y del sur y entre entidades políticas dentro de los países), su visibilidad ha incomodado la perpetuación del proyecto de desarrollo capitalista convencional, tanto en el centro como en la semiperiferia y la periferia (Douthwaite, 1999). En tercer lugar, gracias al activismo de movimientos feministas, el problema de la exclusión de las mujeres de los programas de desarrollo convencionales pasó a ser una fuente de dinamismo en las propuestas de desarrollo alternativo. Por medio de redes y encuentros internacionales, se ha consolidado, desde mediados de los años setenta, el movimiento Mujeres en el Desarrollo (Women in Development, WID), cuyo acto fundador fue la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Mujer, en la ciudad de México, en 1975 (McMichael, 1996: 227). Los objetivos del movimiento son: lograr el reconocimiento de la contribución del trabajo femenino en el desarrollo económico⁸ y promo-

8 Uno de los efectos más interesantes de la lucha por el reconocimiento del trabajo femenino (especialmente del trabajo doméstico que, por su invisibilidad pública, queda fuera de los cálculos económicos convencionales, como el producto interno bruto) ha sido el cuestionamiento del propio concepto de actividad económica y de la forma de medir lo que cuenta como producción. En este sentido, como lo presenta Benería (1996) en su tentativa de medir el impacto económico del trabajo doméstico de las mujeres, ampliar el concepto de producción –y de la economía en general– para incluir el trabajo no remunerado es fundamental para la formulación de concepciones políticas económicas que eliminen la discriminación contra las mujeres de los programas económicos convencionales. Las propuestas de desarrollo alternativo han demostrado convincentemente que el concepto y las medidas convencionales de la producción son inadecuados. Como sostienen Mander y Goldsmith (1996), con base en el trabajo de Halstead y Cobb (1996), el PIB y el PNB son inadecuados porque, de acuerdo con estas medidas, «actividades tan negativas como la destrucción de los recursos naturales, la construcción de más prisiones y la fabricación de bombas son medidas de la solidez de la economía. Entretanto, actividades mucho más deseables,

ver la incorporación de las mujeres a los procesos de desarrollo por medio de políticas que aligeren la doble carga del trabajo doméstico y del trabajo asalariado que implica la entrada de las mujeres al mercado de trabajo. En cuarto lugar, un número creciente de programas de apoyo económico a las clases populares de la periferia y de la semiperiferia se ha concentrado en la prestación de servicios financieros a pequeña escala, especialmente microcréditos. El objetivo central de estos programas es facilitar el acceso de familias pobres a pequeñas cantidades de dinero que les permitan emprender o sostener actividades económicas productivas (Wright, 2000). Los programas de microcrédito han sido utilizados con especial intensidad en el sudeste asiático, particularmente en Bangladesh y en la India, y pasaron incluso a ser uno de los distintivos del Banco Mundial⁹ en la lucha contra la pobreza. Desde el punto de vista del desarrollo alternativo, la proliferación de programas de microcrédito es un arma de dos filos. Por un lado, los microcréditos en muchos casos se vuelven medios de subsistencia indispensables que tienen efecto directo sobre el nivel de vida de sus beneficiarios y, con frecuencia, van acompañados de programas de educación y desarrollo comunitario. Sin embargo, por otro lado, algunos defensores del microcrédito y algunas organizaciones que implementan este tipo de programas (Wright, 2000), toman los créditos como fines en sí mismos y rechazan enfáticamente cualquier tentativa de asociar la prestación de servicios financieros a los pobres con proyectos de construcción de poder comunitario. Los pobres, de acuerdo con esta perspectiva, sólo están interesados en recibir dinero y no en ser adoctrinados u organizados. Como se verifica con facilidad, el problema de este concepto del microcrédito, utilitarista y estrecho, consiste en que concibe la incorporación

como el trabajo doméstico no remunerado, cuidar a los niños, la prestación de servicios a la comunidad o la producción de artículos para uso directo [...] no son del todo registrados por las estadísticas».

9 De hecho, uno de esos programas, con sede en Yemen, fue escogido por el Banco Mundial como uno de los cuatro casos modelo presentados a los ministros de finanzas y de desarrollo reunidos en la asamblea mundial del Banco Mundial y del FMI, en Washington, en abril de 2000, <www.worldbank.org/news/pressrelease>.

marginal, individual y precaria al capitalismo como la única alternativa para los actores económicos y populares y, de esta forma, adopta la lectura y las políticas neoliberales sobre la marginación y la informalidad (De Soto, 1989). En quinto lugar, movimientos sociales populares, tanto en el campo como en las ciudades, han reivindicado la acción directa, legal o ilegal, para promover que las clases subordinadas tengan acceso a recursos como la tierra y la habitación, que les permitan emprender actividades de producción alternativas. Probablemente el ejemplo actual más conocido de este tipo de estrategia es el Movimiento de los Sin Tierra (MST), en Brasil, el cual se estudia con detalle en cuatro de los trabajos incluidos en este libro, escritos a partir de perspectivas distintas por Navarro, Lopes, Carvalho y Singer. De la misma forma en que el MST ha impulsado la ocupación de tierras desocupadas con miras a una reforma agraria efectiva y a la promoción de formas de producción alternativas en Brasil, numerosas organizaciones y grupos de diferentes partes del mundo promueven, hoy en día, la ocupación de edificaciones urbanas vacías con el fin de proporcionar un techo a quienes no lo poseen (Corr, 1999). Finalmente, como respuesta a los efectos perversos de la globalización sobre comunidades de todo el mundo, una vertiente importante del movimiento de crítica a la globalización propuso variadísimas tácticas de «retorno al lugar» o «relocalización» (Mander y Goldsmith, 1996). Entre las estrategias de regreso al desarrollo local está la creación de bancos comunitarios, campañas de publicidad para invitar a los consumidores a comprar únicamente lo que se produce en su localidad, formas de producción agrícola destinadas tan sólo al mercado local y al intercambio de servicios entre miembros de la comunidad con base en sistemas alternativos de medición del valor del trabajo (diferente del valor monetario) fundados en el principio de reciprocidad (Norberg-Hodge, 1996).

Los vacíos en el planteamiento del desarrollo alternativo

Las diferentes propuestas de desarrollo alternativo han tenido una repercusión importante en el pensamiento y las políticas económicas de la

semiperiferia y la periferia y, como lo demuestra el resumen de la sección anterior, hoy forman parte de las estrategias y los argumentos contra la globalización neoliberal, tanto en esas zonas como en el centro del sistema mundial. Además de haber dado lugar a miles de proyectos económicos comunitarios, las propuestas de este tipo influyeron notoriamente en la transformación gradual del enfoque de numerosas ONG y gobiernos en relación con el desarrollo. Incluso, tuvieron un papel en la modificación, bastante lenta, de la aproximación ortodoxa a los programas de desarrollo emprendidos por agencias internacionales, como sugiere la preocupación declarada del Banco Mundial mediante programas de desarrollo comunitario y de microcréditos en la década de 1990. La visión del desarrollo alternativo también contribuyó a introducir, en múltiples foros y tratados internacionales, temas centrales dejados de lado por el planteamiento ortodoxo, como la preservación del ambiente, el respeto por la diversidad cultural y el efecto del desarrollo económico convencional sobre hombres y mujeres de los países pobres.

No obstante, las propuestas tienen una limitación importante para la construcción de alternativas económicas emancipadoras, derivada del énfasis exclusivo en la escala local. Si bien esta orientación ha permitido al desarrollo alternativo ubicar en el centro de la discusión los efectos concretos de los programas de desarrollo y abogar por la transferencia de poder hacia actores locales, también llevó a desligarlo de fenómenos y movimientos regionales, nacionales y globales. Esta concentración en el lugar se sustenta en un concepto de comunidad como colectividad cerrada e indiferente, cuyo aislamiento garantiza el carácter alternativo de sus iniciativas económicas. De acuerdo con esta visión, la marginación de los sectores populares crea las condiciones para que haya y sean deseables las economías alternativas comunitarias que operan sin conexión con la sociedad y la economía hegemónicas. Esto es especialmente notorio en los trabajos sobre economía informal que, con frecuencia, se presenta como un conjunto de actividades emprendidas exclusivamente por y para sectores populares y, por consiguiente, separado de la economía formal

de la que dependen las clases media y alta. Esta visión dualista no sólo es incorrecta desde el punto de vista fáctico –puesto que, como demuestran numerosos estudios, existen estrechas relaciones de dependencia mutua entre las actividades económicas informales y formales (Portes, Castells y Benton, 1989; Cross, 1998)–, sino que también es contraproducente desde la práctica, porque limita el campo de acción y expansión de las formas alternativas de producción, consumo y distribución de bienes o servicios a los sectores sociales y a las actividades económicas marginadas. Un ejemplo reciente de esta tendencia se encuentra en la contribución de Burbach (1997) al debate sobre las economías populares:

En las zonas del mundo que el capitalismo despreció, está ganando terreno un nuevo modo de producción constituido por las que podríamos designar como «economías populares», y que también denominamos «economías posmodernas» (Burbach, Núñez y Kagarlitsky, 1997). Estas economías no compiten ni pueden competir con el capital transnacional en el proceso de globalización. Ocupan los márgenes, aprovechando las actividades que el mundo transnacional decide despreciar. Este proceso histórico se asemeja a la transición del feudalismo al capitalismo. El capitalismo primeramente garantizó los márgenes del feudalismo, y avanzó lentamente hasta que se convirtió en el modo de producción dominante (Burbach, 1997: 18-19).

El problema con esta perspectiva es que, como se constata claramente en los estudios de caso sobre las cooperativas de la India, Mozambique y Colombia incluidos en este volumen, las organizaciones económicas populares con frecuencia necesitan «competir con el capital transnacional en el proceso de la globalización» para mantenerse vivas y conseguir sus objetivos emancipadores. En efecto, como lo demuestra el caso de las cooperativas de recicladores de Colombia, cuya actividad informal está siendo colonizada por grandes empresas de limpieza, el proceso de la semiperiferia y la periferia es, con bastante frecuencia, el opuesto al descrito por Burbach, es decir, la colonización, por parte del capitalismo global, de las actividades económicas y de las zonas geográficas que hasta ahora habían permanecido en sus márgenes. En estos casos, sólo una

articulación de la acción local con estrategias alternativas de incorporación o resistencia a escala regional, nacional o global puede evitar la extinción de las iniciativas locales que se enfrentan a la competencia capitalista.

Por lo tanto, una de las tareas urgentes de los múltiples enfoques que aquí tratamos con el tema general de desarrollo alternativo es formular modos de pensamiento y acción que sean ambiciosos en términos de escala, es decir, que sean capaces de actuar a escala local, regional, nacional, e incluso global, dependiendo de las necesidades de las iniciativas concretas. Para ello, es necesario pasar de la idea de la comunidad como colectividad cerrada y estática (comunidad fortaleza) hacia un concepto de comunidad como entidad viva y dinámica, abierta simultáneamente al contacto y a la solidaridad con otras comunidades, a diferentes escalas, y decidida a defender las alternativas contrahegemónicas que surjan en su interior (comunidades-amiba) (Santos, 1995: 485). Una estrategia monolítica de relocalización como respuesta a la globalización (Mander y Goldsmith, 1996) puede ser no solamente inviable –dada la profunda imbricación actual entre lo local y lo global–, sino también indeseable, porque la solidaridad generada en la comunidad no se extiende a miembros de otras comunidades. Este tipo de solidaridad entre alternativas locales es fundamental para su supervivencia y para la consolidación gradual de una globalización cosmopolita. En el campo de la producción, la fragilidad de las alternativas hace necesaria su articulación entre sí –en condiciones negociadas para evitar su cooptación y desaparición–, con el Estado y con el sector capitalista. Esta articulación de economías plurales a diferentes escalas, que no desvirtúen las alternativas no capitalistas, es el principal desafío que enfrentan hoy movimientos y organizaciones de todo tipo que buscan otro tipo de desarrollo.

En busca de alternativas para el desarrollo

Los orígenes de las discusiones y de las prácticas sobre alternativas de desarrollo están próximos a los del desarrollo alternativo. De hecho, los

autores y organizaciones que abogan por las primeras formulan propuestas que coinciden parcialmente con las de los defensores del segundo –el énfasis en el lugar, la promoción de la autonomía comunitaria, etc.–. No obstante, al contrario de la visión del desarrollo alternativo –que propone modificaciones y límites al crecimiento, pero no cuestiona la propia idea de crecimiento económico–, las propuestas de alternativas al desarrollo radicalizan la crítica a la noción de crecimiento y, por consiguiente, exploran opciones posdesarrollistas. Escobar menciona estas dos características y localiza sus fuentes de la siguiente forma:

Desde mediados y finales de la década de los ochenta [...] surgió un conjunto de trabajos relativamente coherente que destaca el papel de los movimientos de base, el conocimiento local y el poder popular en la transformación del desarrollo. Los autores que representan esta tendencia afirman que no están interesados en alternativas de desarrollo, pero sí en alternativas al desarrollo, es decir, en el rechazo total al paradigma (Escobar, 1995: 215).

En la sección anterior explicamos el componente comunitario, popular y local; en ésta nos concentraremos en lo específico de las alternativas al desarrollo, es decir, en el contenido y las implicaciones del rechazo al paradigma del desarrollo económico. Probablemente la mejor forma de entenderlo sea enfrentar sus tesis ecológicas y feministas con propuestas ecológicas y feministas de desarrollo alternativo. En cuanto a lo primero, las posiciones ecologistas posdesarrollistas hacen una crítica radical a la idea de desarrollo sustentable. En los términos contundentes de Daly, «el desarrollo sustentable es imposible» (1996: 192). Tal como se utiliza actualmente, el término «desarrollo sustentable» equivale a «crecimiento sustentable» que, de acuerdo con Daly, es una contradicción. El crecimiento económico es imposible de sostener sin destruir las condiciones de vida sobre la Tierra. Según esta perspectiva, es imperioso cambiar la concepción de desarrollo. El único tipo de desarrollo sustentable es el «desarrollo sin crecimiento: mejoría con base física y económica que se mantiene en estado estable [...] dentro de las capacidades de regeneración y asimilación del ecosistema» (Daly, 1996: 193). El desarrollo entendido como realización

de potenciales, como pasaje a un estado diferente y mejor, está lejos de la idea de desarrollo como crecimiento, como incremento. Las actividades económicas pueden, en este sentido, desarrollarse sin crecer.

Una crítica paralela la han hecho las corrientes feministas contra la idea de incorporación de las mujeres al desarrollo. Contra la reivindicación de la importancia de las mujeres en el desarrollo como crecimiento (Women in Development, WID), autores y activistas feministas proponen el abandono del proyecto eurocéntrico, jerárquico y patriarcal de desarrollo. Según esta perspectiva –conocida como ecofeminismo (Women, Environment, and Alternative Development, WED)–, «la tarea no es solamente incorporar a las mujeres al modelo conocido, sino establecer un nuevo paradigma de desarrollo» (Harcourt, 1994: 5). Esto implica una transformación de la idea de desarrollo, basada en la recuperación de formas de entender el mundo que fueron marginadas por el modelo dominante, en las cuales las actividades económicas son solamente una parte de un conjunto de prácticas culturales a las que están subordinadas (McMichael, 1996). Tal como lo desarrollaron algunos de sus exponentes más representativos (Shiva y Mies, 1993), el ecofeminismo implica detener el desarrollo como crecimiento y adoptar un enfoque que dé prioridad a los medios básicos de subsistencia y esté centrado en las mujeres y en los niños.

La alusión a formas alternativas de conocimiento nos lleva a otro elemento central de las alternativas al desarrollo. Se trata de la reivindicación de la diversidad cultural y de la diversidad de formas de producir y de entender la producción, que existen hoy por todo el mundo, a pesar de la expansión de la economía capitalista y de la ciencia moderna. Ante la evidencia de los efectos sociales y ambientales perversos de la producción capitalista y de la cultura materialista e instrumental que la torna posible, la fuente de alternativas al desarrollo se encuentra en las culturas híbridas o minoritarias, de las cuales «pueden emerger otras formas de construir economías, de satisfacer las necesidades básicas, de vivir en sociedad (Escobar, 1995: 225). Estas culturas pueden, entonces, subvertir la hegemonía del capitalismo

y del conocimiento moderno. Por esta razón, según esta perspectiva, «la diversidad cultural es uno de los hechos políticos esenciales de nuestra época» (*idem*).

La resistencia al desarrollo como crecimiento y la formulación de alternativas basadas en culturas no hegemónicas sigue una tradición de pensamiento y acción que tuvo sus manifestaciones más importantes en la lucha contra el colonialismo. Probablemente, el ejemplo más destacado sea la idea del *swadeshi*, elaborada por Gandhi en el contexto de la lucha del pueblo indio contra el colonialismo británico, la cual se comenta en el capítulo de Sethi incluido en este volumen, En sentido estricto, *swadeshi* significa autonomía económica local basada en el «espíritu que nos exige que sirvamos preferentemente a nuestros vecinos inmediatos y que usemos las cosas producidas a nuestro alrededor en vez de las producidas en lugares remotos» (Gandhi, 1967:V). Esta estrategia de autonomía local fue crucial para el éxito de la lucha por la independencia de la India, la cual tomó impulso cuando los indios, exhortados por Gandhi, se rehusaron a comprar la sal vendida por los ingleses y debilitaron, de esta manera, la base económica del imperio británico. Sin embargo, como demuestra Kumar (1996), *swadeshi* es una forma de ver el mundo que implica alteraciones más profundas que la de la economía local. *Swadeshi* implica una actitud antidesarrollista frente a la producción y una actitud antimaterialista en relación con el consumo. Una vez que, de acuerdo con Gandhi, existe lo suficiente para satisfacer las necesidades de todos, pero no para satisfacer la ambición de todos, una alternativa al desarrollo implica una forma de ver el mundo que privilegie la producción de bienes para consumo básico, en vez de la producción de nuevas necesidades y de artículos para satisfacerlas a cambio de dinero.

Las propuestas que abogan por la superación del paradigma del desarrollo son hoy las más dinámicas y promisorias fuentes de alternativas de producción no capitalistas. En ellas participa un caleidoscopio de organizaciones y movimientos de todo el mundo, implicado en luchas muy

diversas que incluyen la resistencia de grupos indígenas de todo el mundo a los proyectos de desarrollo económico que ponen en peligro su cultura y, con ella, su supervivencia física, como la lucha del pueblo U'wa, en Colombia, contra la explotación por parte de la Occidental Petroleum en sus territorios ancestrales. Luchas similares, por la afirmación cultural y la protección del ambiente, a partir de una perspectiva antidesarrollista, proliferan actualmente en todo el mundo, impulsadas por una combinación de activismo local y redes de activismo global. Otros ejemplos visibles son el movimiento de los chipkos, en la India, contra la tala comercial de árboles, y la resistencia, en el mismo país, a la construcción de la represa en el río Narmada.

A pesar de que estos y otros movimientos muestran claramente los beneficios de la articulación de luchas locales y redes de solidaridad, nacionales e internacionales, en la búsqueda de alternativas al desarrollo capitalista global, en buena parte de la bibliografía y los programas posdesarrollistas hay un énfasis casi exclusivo en la escala local, comunitaria. En este sentido, las propuestas posdesarrollistas se exponen a riesgos semejantes a los que señalamos a propósito del desarrollo alternativo, es decir, a la reubicación de la comunidad y de la cultura local y al abandono de la aspiraciones de solidaridad más allá de la esfera local. Este riesgo es evidente, especialmente –y de hecho, celebrado– en algunas propuestas posdesarrollistas, basadas en un posmodernismo hiperdesconstructivista que niega la posibilidad de crear diálogos interculturales y de extender el alcance del pensamiento y de la acción más allá del ámbito local (Esteve y Prakash, 1998). Este radicalismo de lo local es producto de la construcción de dicotomías –«el pueblo» contra «los otros», tradicional contra moderno, sociedad civil contra Estado, comunidad contra sociedad, local contra global, sabiduría popular contra conocimiento moderno– en las que no cabe la posibilidad de un término medio ni las propuesta de articulación entre los términos confrontados. El resultado es un rechazo completo a cualquier forma de pensamiento y acción globales, incluso a aquellos que tratan de establecer nexos de solidaridad entre luchas locales. A la

«fantasía del pensamiento global» se opone la celebración de la diversidad local (Esteva y Prakash, 1998: 20).

Aunque las alternativas al desarrollo dependan, en gran medida, de la defensa de las alternativas locales y de las formas de vida y de conocimiento anticapitalista que éstas puedan representar, el pensamiento y la acción posdesarrollista tienen mucho que ganar si —como muestran las luchas de éxito que articulan el activismo social, nacional y global—, en vez de celebrar incondicionalmente la diversidad local, se esfuerzan por desarrollar propuestas que se desplacen a través de todas las escalas, dependiendo de las necesidades de la lucha concreta. La diversidad cultural que puede impulsar la búsqueda de alternativas al desarrollo «no es una fuerza estática, sino que es transformada y transformadora» (Escobar, 1995: 226). En este sentido, las comunidades capaces de impulsar alternativas al desarrollo son las comunidades-amiba y no las comunidades-fortaleza. Desde el punto de vista posdesarrollista, es necesario formular, contra el paradigma capitalista, un paradigma ecosocialista cosmopolita, en que los *topoi* privilegiados sean la democracia, la ecología socialista, el antiproduccionismo y la diversidad cultural (Santos, 1995: 484). De lo que se trata, en fin, para utilizar la afortunada expresión de la tesis de McMichael (1996), es de luchar por un «localismo cosmopolita» y plural, en el que las estrategias antidesarrollistas, de desarrollo alternativo, de cooperativismo y de socialismo asociativo, entre otras, generen espacios no capitalistas que apunten hacia una transformación gradual de la producción y de la sociabilidad hacia formas más igualitarias, solidarias y sustentables.

2. LOS ESTUDIOS DE CASO

Con base en el mapa exhaustivo de alternativas de construcción que presentamos en las siguientes páginas situamos los 10 estudios de caso que componen este volumen. Para eso, dividimos lo que resta de esta introducción en dos secciones. En la primera, con la finalidad de orientar al lector, describimos muy brevemente cada uno de los estudios; en la segunda,

con base en los estudios de caso y a manera de conclusión, formulamos nueve tesis para debate en relación con lo que consideramos son los principales problemas comunes en los diferentes capítulos de este libro.

Antes es necesario hacer dos aclaraciones: por un lado, los estudios de caso no cubren todos los tópicos incluidos en el mapa que elaboramos en las secciones anteriores. Por eso, aunque sirva para situarlos, su función es ampliar el espectro de alternativas más allá de las que están explícitas en estos estudios. Por otro lado, de acuerdo con el espíritu que anima el proyecto de investigación que dio lugar a este libro, los estudios de caso son muy diversos, tanto en su contenido —el tipo de iniciativa, la situación geográfica, etc.— como en el enfoque y hasta en el lenguaje utilizado por cada uno de sus autores. Como el lector podrá verificar, algunos capítulos están más próximos al estilo académico, mientras que otros están escritos desde la perspectiva del activista implicado en las luchas que analiza. Mientras algunos estudian experiencias a pequeña escala, otros analizan iniciativas emprendidas a escala regional e incluso nacional. En nuestra opinión, la diversidad de estudios de caso y el que éstos hayan sido realizados desde una perspectiva comparada (y en diálogo explícito entre sus autores), en países de la semiperiferia y de la periferia (Sudáfrica, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal) constituyen una de las contribuciones centrales de este libro. De igual modo, aunque sea claro que los autores analizan los casos con miras a aumentar el potencial emancipador de las experiencias estudiadas, las opiniones sobre temas comunes son diversas. Por esta razón, las tesis que formulamos en las conclusiones no deben entenderse como el resultado de un consenso entre los autores de los diferentes capítulos, sino como nuestro esfuerzo de síntesis y como una invitación al debate con base en la lectura de los textos.

El libro está dividido en cuatro partes. En la primera, Paul Singer (de Brasil) y Harsh Sethi (de la India) analizan experiencias de economía solidaria. En la segunda, Heinz Klug (de Sudáfrica), Zander Navarro, Horacio Martins de Carvalho y João Marcos Lopes (los tres de Brasil)

estudian formas alternativas de acceso a la tierra y a la producción económica rural. En la tercera, César Rodríguez (de Colombia), Sharit Bhowmik (de la India), Teresa Cruz e Silva (de Mozambique) y Alberto Melo (de Portugal) presentan sus estudios de caso sobre asociaciones y cooperativas. En la cuarta, Aníbal Quijano (de Perú), como analista invitado, expone sus observaciones sobre los resultados de los estudios de caso y sus reflexiones generales sobre el tema de las alternativas de producción. Ahora, presentamos lo esencial de los estudios que componen las tres primeras secciones.

El capítulo de Singer empieza con una caracterización general de la economía solidaria como modo de producción basado en el modelo cooperativo descrito en esta introducción. Para ilustrar el funcionamiento de la economía solidaria en Brasil, Singer analiza con detalle cuatro casos de experiencias cooperativas: la transformación de una fábrica de zapatos al borde de la bancarrota en una cooperativa de trabajadores en Sao Paulo, al inicio de los años noventa, y el posterior surgimiento de una asociación nacional de trabajadores cooperativos; la creación de una asociación nacional de cooperativas del sector metalúrgico, impulsada por el sindicato nacional de esa industria en 1999; la autogestión económica colectiva en los asentamientos del Movimiento de los Sin Tierra; y un conjunto de iniciativas emprendidas por la Iglesia católica brasileña, ONG y universidades para promover la creación de cooperativas de todo tipo en los sectores populares durante la década de 1990, particularmente mediante esfuerzos organizados de asesoría y apoyo prestados por las «incubadoras de cooperativas». Con base en el análisis de estos estudios de caso, Singer concluye que la organización de cooperativas en redes de mutuo apoyo, combinadas con el auxilio externo de sindicatos, organizaciones progresistas y movimientos sociales, puede dar lugar a la expansión de la economía solidaria en Brasil. En este sentido, es posible que la economía solidaria vaya más allá de la misión principal que ha cumplido hasta ahora, es decir, aliviar la situación generalizada de desempleo asociada a los efectos de la globalización neoliberal en Brasil.

El trabajo de Sethi examina la forma cómo las ideas de autonomía e identidad cultural en la India, resumidas en la filosofía gandhiana de *swadeshi*, pueden contraponerse a la globalización neoliberal en ese país. Para ello, el autor hace un balance general de los sucesos y de las tendencias económicas de la India desde el inicio de la liberalización económica, en los primeros años de la década de 1990, y muestra que, aunque la apertura económica de la India haya impulsado el crecimiento, también aumentó la desigualdad económica y la inseguridad en el trabajo.

Al contrario de lo que sucede en otros países, donde la resistencia popular a los programas de ajuste estructural no ha tenido un efecto importante, en la India los sindicatos y organizaciones de base lograron, por lo menos, desacelerar la apertura y, de esta manera, evitar parcialmente la perturbación social que estos programas producen. No obstante, el poder político y económico permanece en manos de los partidarios de la continuación de la integración de la India a la globalización neoliberal. En estas condiciones, el autor indaga cuál es el papel que podría desempeñar el concepto de *swadeshi* como medio de resistencia y de creación de alternativas económicas.

El capítulo escrito por Klug estudia una institución creada por el gobierno sudafricano en 1996 para permitir que las comunidades rurales marginadas tengan acceso a la tierra y puedan producir colectivamente en el contexto del programa gubernamental de reforma agraria. De acuerdo con las reglas de estas instituciones –denominadas Asociaciones de Propiedad Comunitaria (Community Property Associations)–, las comunidades pueden ser dueñas de tierras entregadas por el gobierno para crear asociaciones regidas por reglas de autogobierno, las cuales, a su vez, deben respetar principios constitucionales mínimos que garanticen la participación democrática y la igualdad entre los miembros con énfasis especial en la igualdad entre hombres y mujeres. El autor analiza las asociaciones creadas por las comunidades sudafricanas con base en este programa y destaca cómo las reglas internas de las asociaciones interactúan –y a veces chocan– con

el orden jerárquico establecido por las tradiciones de algunos pueblos sudafricanos. Klug destaca el papel del acceso a la tierra como forma de emancipación social e investiga el potencial transformador de las asociaciones estudiadas.

En su estudio sobre el Movimiento de los Sin Tierra (MST), Navarro descubre el origen del movimiento y hace un balance de sus realizaciones a lo largo de sus dos décadas de existencia. El autor subraya la forma en que el movimiento, por medio de un activismo constante y de tácticas exitosas de ocupación de tierras, revitalizó la lucha por la reforma agraria y obtuvo conquistas fundamentales para los campesinos sin tierra en una de las sociedades con más desigualdades en el mundo. Asimismo, Navarro destaca que la proliferación de los asentamientos del MST dio lugar a la democratización de los municipios brasileños, gracias a la capacidad del movimiento para enfrentar a la maquinaria política que tradicionalmente atrajo el voto de los campesinos. No obstante, de acuerdo con el autor, el MST tiene una estructura interna jerarquizada, gracias a la cual la participación y la discordancia son eficazmente limitadas. Para Navarro, el control social y el autoritarismo de esta organización interna ponen en duda el carácter emancipador del movimiento. Para desarrollar su potencial emancipador, concluye, el MST debe democratizarse internamente y ajustar sus estrategias a las nuevas circunstancias políticas brasileñas, particularmente a las oportunidades de colaboración fructífera con el Estado.

Carvalho presenta una visión distinta del MST. Como Navarro, destaca las realizaciones de éste en términos del número de asentamientos creados y de familias beneficiadas con la redistribución de las tierras ocupadas y con la expansión geográfica de la reforma agraria por varias regiones de Brasil. Para Carvalho, estas conquistas fueron posibles gracias a la formación de una identidad de valores entre los miles de miembros del movimiento, que hizo posible una movilización firme, necesaria para realizar acciones directas de ocupación de tierras. Sin embargo, al contrario de lo que expone Navarro, Carvalho sostiene que la organización interna del movimiento no

es vertical, sino semejante a una sociedad en red, en la que los medios convencionales de lucha electoral no se utilizan para renovar los cuadros dirigentes. Además de eso, de acuerdo con el autor, hay una gran variedad en las formas de gestión y de convivencia en los muchos asentamientos del MST. Para Carvalho, la emancipación social es un proceso continuo, y las movilizaciones y transformaciones del MST son parte del proceso sustentable que prosigue hasta ahora y que busca la modificación de los padrones de propiedad de la tierra y del modelo económico. Al capítulo de Carvalho le sigue una breve réplica de Navarro.

Siguiendo con el análisis del MST, el estudio de caso de Lopes describe con detalle cómo los aproximadamente 5000 campesinos, pertenecientes al movimiento que ocupó una extensa propiedad en el sur de Brasil en 1996, concibieron la construcción de una ciudad alternativa en el territorio donde se establecieron.

Después de que la institución estatal encargada de promover la reforma agraria les entregó la tierra ocupada, los habitantes del asentamiento debatieron, con apoyo de ONG y entidades estatales, el tipo de ciudad que querían. Propusieron utilizar las ruinas de una antigua ciudad-campamento en la zona, edificada décadas antes para albergar a los trabajadores que construyeron la represa de la región. El autor analiza el choque del concepto de ciudad de los sin tierra, un híbrido entre lo rural y lo urbano, con el concepto convencional de los funcionarios estatales y de los arquitectos de las ONG que los apoyaban. De este choque de formas de conocimiento y de vida surgieron, no obstante, alternativas de organización del espacio y de la producción que todavía ahora están en proceso de construcción.

Como demuestra esta breve presentación de los estudios de Navarro, Carvalho y Lopes –que se aproximan a uno de los casos estudiados por Singer sobre las cooperativas creadas por los sin tierra–, este libro contiene un sustancioso debate sobre el MST; sin embargo, no es nuestro objetivo

intervenir en él. En los párrafos anteriores destacamos los ejes centrales de la discusión, que retomaremos al ilustrar las tesis que presentamos en la parte final. En todo caso, para que se profundicen los objetivos emancipadores que originan el MST, nos parece importante que el debate tenga lugar.

En su contribución al presente volumen, Rodríguez estudia un caso específico de cooperativismo que abarca a uno de los sectores más marginados de la sociedad colombiana: los recicladores de basura. Un sector minoritario de los aproximadamente 300.000 recicladores de basura colombianos organizó, a lo largo de 20 años, con el apoyo de entidades privadas y estatales, alrededor de 100 cooperativas de trabajadores, así como redes regionales y nacionales de cooperativas para transformar las condiciones de explotación del mercado del reciclaje y mejorar la calidad de vida de sus miembros. Este capítulo analiza el origen, las realizaciones y dificultades de las cooperativas, con la finalidad de responder a las preguntas más generales sobre las condiciones en que surgen organizaciones económicas que, como las cooperativas de trabajadores, desafían la división entre capital y trabajo propia de las empresas capitalistas y, al mismo tiempo, sean capaces de sobrevivir en un mercado cada vez más globalizado. El autor demuestra que las cooperativas de recicladores generan beneficios económicos y sociales sustanciales para los socios. No obstante, la investigación también revela que las cooperativas fueron incapaces de transformar la estructura del mercado de reciclaje, el cual sigue beneficiando a las grandes empresas que compran el material reciclado. A lo largo del estudio se enfatiza la necesidad de las cooperativas en general, y de las de recicladores en particular, de formar redes de apoyo mutuo con otras cooperativas, con entidades estatales y, en ciertas condiciones, con empresas capitalistas, tanto en su país de origen como en el exterior. Este vínculo entre lo local y lo global puede ayudar a avanzar en la dirección de cumplir la promesa frustrada del cooperativismo como forma de globalización contrahegemónica.

Bhowmik también estudia experiencias de cooperativismo en sectores marginados de la clase trabajadora. Su trabajo está compuesto por una introducción sobre el cooperativismo y la emancipación social, seguida de cuatro estudios de caso realizados en dos ciudades de la India (Ahmedabad y Calcuta), que permiten analizar variantes y sacar conclusiones sobre las razones de éxito de algunas cooperativas y el fracaso de otras. El estudio sobre Ahmedabad trata de la experiencia de mujeres recicladoras de basura que formaron cooperativas con la ayuda de un sindicato de trabajadoras. Los tres estudios realizados en Calcuta se refieren a iniciativas de trabajadores de fábricas que quebraron y que decidieron comprar y administrar de forma cooperativa. Al comparar los cuatro estudios de caso, Bhowmik subraya el papel esencial que pueden desempeñar los sindicatos en la promoción de experiencias exitosas. El autor destaca, asimismo, la democracia interna de las cooperativas y la actitud del Estado en relación con ellas como factores importantes para el éxito o fracaso de las mismas.

El capítulo de Cruz e Silva sigue la línea de discusión de los trabajos de Rodríguez y Bhowmik en cuanto al potencial emancipador y las dificultades de las cooperativas conformadas por trabajadores de las clases más marginadas de la sociedad. El estudio de caso de Cruz e Silva se refiere a cooperativas de mujeres que viven en los alrededores de Maputo, capital de Mozambique, creadas a partir de las políticas socialistas posteriores a la lucha de independencia del país, a mediados de los años setenta. Las cooperativas, coordinadas por la asociación que constituye el objeto central de estudio, la Unión General de Cooperativistas, realizan diversas actividades de producción, especialmente de alimentos, para venta en el mercado de Maputo. La autora muestra las estrategias mediante las cuales las cooperativas asociadas a la Unión lograron mantenerse vivas y atender formas solidarias de sociabilidad y medios básicos de sustento para sus trabajadoras- propietarias. Sin embargo, el estudio revela igualmente la precariedad de las cooperativas en su lucha por sobrevivir en el nuevo contexto económico de Mozambique, caracterizado por la apertura a la

competencia extranjera. En estas condiciones, la autora advierte sobre el riesgo de que las cooperativas desaparezcan e investiga las posibles alternativas que las podrían hacer viables en medio de un mercado abierto.

Finalmente, el trabajo de Melo presenta, a través de la mirada directa de participante del autor, una experiencia exitosa de desarrollo local emprendida en el sur de Portugal desde 1985. Se trata de una serie de iniciativas de diversos tipos –desde actividades de producción artesanal hasta la oferta de servicios básicos, como cuidar a los niños de los papás que trabajan, pasando por la capacitación para el autoempleo y por iniciativas culturales destinadas a desarrollar los lazos de solidaridad en las comunidades implicadas–, cuyo conjunto constituye un caso de desarrollo integral en el seno de las comunidades rurales marginadas. El autor se centra en el papel que la Asociación In Loco desempeñó en la promoción de desarrollo integral de la región estudiada. Asimismo, el capítulo subraya el efecto que la integración de Portugal a la Unión Europea –y, con ella, una versión de la liberalización neoliberal– tuvo en los programas de desarrollo local y sugiere que el futuro de éstos depende de la articulación de esfuerzos a escala local, regional y global.

3. CONCLUSIONES: NUEVE TESIS

SOBRE LAS ALTERNATIVAS DE PRODUCCIÓN

Para cerrar esta introducción, formulamos un conjunto de tesis cortas que apuntan hacia los temas comunes de los estudios de caso incluidos en este volumen y que esperamos sirvan como provocaciones para su lectura y discusión. Con base en nuestra propia lectura de los casos, presentamos las tesis en forma de intervención explícita en el debate político y académico, en el que movimientos progresistas de todo el mundo están implicados. Las tesis se exponen aquí, por lo tanto, para ser discutidas, confrontadas, complementadas, criticadas o rechazadas.

TESIS 1

Las alternativas de producción no son solamente económicas, su potencial emancipador y sus perspectivas de éxito dependen, en buena medida, de la integración que logren estos procesos de transformación económica con los procesos culturales, sociales y políticos.

Como revelan los estudios de caso, las iniciativas de producción alternativa son, generalmente, tan sólo una parte de un proyecto integral de organización comunitaria. Aunque la producción sea parte esencial de las iniciativas, porque atiende al incentivo económico para la participación de los actores, la decisión de emprender un proyecto alternativo y la voluntad cotidiana de mantenerlo dependen, también, de las dinámicas no económicas –culturales, sociales, afectivas, políticas, etc.– asociadas a la actividad de producción. En este sentido, las alternativas son holísticas y su éxito depende, en parte, de la forma en que los procesos económicos y no económicos dentro de éstas se sustenten mutuamente.

El caso de la Asociación In Loco, en el sur de Portugal, presentado por Melo, ilustra bien el carácter de las iniciativas. In Loco es un proyecto de desarrollo local integral, que no abarca únicamente actividades empresariales comunitarias (producción de alimentos, artesanía, etc.), sino también actividades sociales (p. ej., organización colectiva de cuidado a los niños), culturales (educación y afirmación de las tradiciones locales) y políticas (procesos de democracia participativa en la toma de decisiones sobre proyectos y asuntos que afectan a la población en general). De igual manera, los casos presentados por Singer, Cruz e Silva, Bhowmik y Rodríguez sobre cooperativas de trabajadores muestran que la difícil transición de la producción capitalista hacia la producción cooperativa requiere actividades simultáneas de educación e integración social que mantengan el entusiasmo de los trabajadores participantes y generen las condiciones necesarias para la participación significativa de éstos en las

decisiones de las empresas de las que son propietarios. Como demuestra Singer en su comparación de cooperativas brasileñas de diferentes sectores, la transición del trabajador de una relación de obrero/patrón a una de igualdad entre cooperativistas es difícil. El cambio de situación y de estatus requiere de un verdadero proceso de aprendizaje del nuevo papel y de las oportunidades y responsabilidades que la condición de propietario de la empresa implica. Este cambio es especialmente difícil cuando los actores son personas que sufrieron formas extremas de exclusión social, como los recicladores de basura. Como se ilustra en el caso colombiano, presentado por Rodríguez, un factor esencial para la continuación de las cooperativas en medio de dificultades de todo tipo es que éstas constituyan pequeñas comunidades de apoyo mutuo entre los recicladores participantes. En esas cooperativas, las actividades lúdicas, culturales, sociales y otras, promovidas por las cooperativas, son tan importantes –desde el punto de vista de los participantes– como el trabajo cotidiano de reciclaje y, de hecho, con frecuencia, son las razones centrales por las cuales los recicladores permanecen en las cooperativas. El carácter holístico de las iniciativas de producción es evidente en la experiencia de la creación de una ciudad alternativa por parte de los sin tierra, analizada por Lopes. Esta ciudad integra producción, habitación, recreación, usufructo y cuidado de la tierra y hace fluidas las fronteras convencionales entre lo rural y lo urbano, y entre los lugares de producción y los lugares de habitación y de convivencia pública.

Las alternativas de producción son, por lo tanto, iniciativas híbridas, una amalgama compleja de actividades muy diversas, como demuestran estos casos y muchos otros estudiados en diferentes partes del mundo (Hirschman, 1984; Wassertrom, 1985). Las actividades económicas suministran el sustento y el incentivo material, mientras que el sentimiento de vínculo y los procesos de educación e integración social generados en torno a éstas suministran la energía y el entusiasmo necesarios para que los participantes persistan y la alternativa no se desmorone o se desvirtúe.

TESIS 2

El éxito de las alternativas de producción depende de su inserción en redes de colaboración y de apoyo mutuo.

Dado su carácter contrahegemónico y el hecho de que en muchas ocasiones las experiencias de producción alternativa son emprendidas por sectores marginados de la sociedad, las iniciativas frecuentemente son frágiles y precarias. Como muestran todos los casos incluidos en este libro, el riesgo de cooptación, fracaso económico o deformación de los proyectos alternativos es muy elevado. Como también revelan los estudios de caso, la solución más adecuada para contrarrestar esta fragilidad es su integración en redes compuestas por otras iniciativas similares (p. ej., cooperativas) y por entidades diversas.

Uno de los factores más importantes para el surgimiento, supervivencia y expansión de las alternativas es la existencia de un movimiento social más amplio que las produzca y mantenga su integridad. El caso del MST es la ilustración más clara de esta afirmación. Los estudios de Carvalho, Singer, Navarro y Lopes destacan la forma en que las múltiples iniciativas de los habitantes de los asentamientos del MST –que van desde la producción de alimentos hasta la construcción de ciudades alternativas– fueron posibles gracias a la solidez del movimiento del que forman parte. De igual manera, en Mozambique, la energía política generada por la lucha de liberación nacional suministró el ímpetu necesario para la fundación de las cooperativas estudiadas por Cruz e Silva, y el triunfo del movimiento contra el *apartheid* en Sudáfrica dio lugar al régimen político que creó el sistema de reforma agraria, organizado en torno a las asociaciones comunales de campesinos estudiadas por Klug. Estas experiencias confirman las conclusiones de otros estudios sobre casos similares, como los que explican el éxito de las cooperativas de Kerala, en la India, al referirnos a su inserción en un movimiento de transformación social más amplio, que dio lugar al denominado «modelo de Kerala» (Isaac, Franke y Raghavan, 1998).

Las redes de apoyo mutuo, en particular, están compuestas por tres tipos de entidades: sindicatos, organizaciones no gubernamentales (ONG) y fundaciones, además de otros organismos económicos alternativos. Los sindicatos desempeñan un papel fundamental en la creación y promoción de varias de las experiencias exitosas, en particular de las cooperativas de trabajadores. Así lo demuestran los casos presentados por Bhowmik y Singer, en los que la iniciativa y el apoyo de los sindicatos fueron decisivos para que los trabajadores de varias empresas en bancarrota pudieran pasar a ser sus dueños y las transformaran en cooperativas. En el caso estudiado por Singer, los sindicatos brasileños también contribuyeron a la fundación de organismos especializados en la promoción y apoyo de cooperativas de trabajadores. Las evidencias demostradas en estos casos –junto con las que existen sobre otros, como el de Kerala– revelan, en nuestra opinión, uno de los retos más interesantes para el obrero en el nuevo milenio, es decir, la definición de su papel en la promoción de alternativas económicas que van más allá de la negociación obrero-patronal. Por otro lado, el apoyo de las fundaciones y ONG de promoción de desarrollo comunitario también aparece, en los estudios de caso, como aspecto crucial, sobre todo en la etapa de creación y consolidación de iniciativas. El apoyo externo de iglesias, organizaciones privadas de promoción social y de todo tipo de «animadores sociales» (Hirschman, 1984) está presente tanto en la fundación de grandes movimientos, por ejemplo, el MST, como en microiniciativas: las cooperativas de recicladores de basura. El dilema que enfrentan algunas de las iniciativas estudiadas es, precisamente, cómo sobrevivir de manera autónoma cuando termina el apoyo externo. Finalmente, es significativa la influencia positiva del apoyo entre organizaciones económicas alternativas (concretamente, entre cooperativas) que, en algunas situaciones –como en los casos de las cooperativas de Mozambique, Brasil y Colombia–, dieron lugar a asociaciones de segunda línea dedicadas a la promoción de las cooperativas.

Como demuestra el caso ejemplar de Mondragón, las cooperativas y demás organizaciones económicas no capitalistas son extremadamente frágiles

cuando tienen que enfrentar, solas, la competencia del sector capitalista y condiciones políticas desfavorables. Por esta razón, la formación de redes de apoyo mutuo es indispensable. Estas tienen, como integrantes naturales, organizaciones de todo tipo comprometidas con una agenda de transformación social. Sin embargo, como sucede en varios de los estudios de caso (p. ej., las cooperativas de Mozambique y Colombia), en el contexto de economías abiertas surge con frecuencia la necesidad de establecer alianzas con compañías capitalistas. Éste es uno de los aspectos más difíciles de la evolución reciente de las alternativas de producción en todo el mundo, dado el riesgo de cooptación o deformación que esto implica. No obstante, las relaciones de cooperación con empresas capitalistas no se deben descartar y, de hecho, a veces son indispensables. De lo que se trata, por lo tanto, es de negociar con cuidado las condiciones de relación e inserción en el mercado, de modo que se evite la desnaturalización de las alternativas.

TESIS 3

Las luchas por la producción alternativa deben ser impulsadas dentro y fuera del Estado.

Mención aparte merecen las relaciones entre las iniciativas de producción alternativa y el Estado. Tradicionalmente, las corrientes de pensamiento y acción progresistas que buscan alternativas económicas no capitalistas han mostrado una clara desconfianza del Estado. Esto es así tanto en relación con el cooperativismo como en relación con las propuestas de desarrollo alternativo y de alternativas al desarrollo. Fuertes razones sostienen esta desconfianza, debido al riesgo de cooptación de éstas por parte del Estado, la pasividad de éste ante los problemas de las clases populares y el peligro de que las iniciativas se vuelvan dependientes de la ayuda estatal.

No obstante, como demuestran los estudios, las relaciones entre las alternativas de producción y el Estado son complejas y ambiguas. En

muchas ocasiones, el Estado actúa como catalizador eficaz, e incluso como creador de éstas. Esto sucede, por ejemplo, en el caso de las asociaciones de propiedad comunitaria de Sudáfrica analizadas por Klug. En otros casos, la acción contradictoria del Estado —que pasa del apoyo al abandono— puede ser altamente negativa y hasta poner en peligro incluso la propia supervivencia de las organizaciones. Es el caso, por ejemplo, de varias de las cooperativas estudiadas por Bhowmik, las cuales fueron apoyadas inicialmente por el Estado y casi desaparecieron cuando, de manera injustificada, éste les retiró su apoyo. En un tercer grupo hay una relación tensa y ambigua entre el Estado, las organizaciones y los movimientos. Esto se evidencia paradigmáticamente en la relación entre el MST y el Estado brasileño, descrita en detalle por Navarro, la cual incluye nexos tanto de colaboración y apoyo financiero como relaciones de antagonismo y oposición política.

Frente a esto, creemos que las alternativas no son dentro o fuera del Estado. Deben luchar dentro y fuera del Estado. La primera, para no ceder terreno político al poder económico hegemónico y movilizar los recursos del Estado a favor de los sectores populares. La segunda, para mantener su integridad, no depender de las fluctuaciones del ciclo político y seguir formulando alternativas al *statu quo*.

TESIS 4

Las alternativas de producción deben ser voraces en términos de escala.

Este punto ya se expuso en nuestra crítica al localismo que caracteriza algunas de las propuestas de economías alternativas. Contra este localismo, proponemos alternativas capaces de actuar en diferentes ámbitos, desde el local hasta el global, pasando por el regional y el nacional. La ambición ante las escalas de acción y de pensamiento se opone al fundamentalismo en relación con el privilegio de una escala particular. Aunque la escala local —las iniciativas comunitarias, la acción política concreta en el medio en que

habitamos y donde se encuentran nuestras raíces— sea fundamental, no hay razón para impedir que las redes de apoyo y solidaridad que describimos en la tesis 2 se extiendan a escalas mayores. La escala, o combinación de escalas, del pensamiento y de la acción se deben escoger de acuerdo con la naturaleza y las necesidades de las iniciativas concretas en cada momento, y no de antemano ni definitivamente.

Esta tesis se ilustra con claridad en el caso portugués de desarrollo local integral presentado por Melo. Aunque los proyectos descritos por el autor estén claramente concentrados en lo local, su creación y su continuación fueron posibles gracias a su capacidad de utilizar los recursos y adaptarse a las condiciones de transformación a escala nacional, europea y mundial. En efecto, el apoyo internacional, sobre todo el de la Unión Europea, ha sido fundamental para impulsar las actividades examinadas de desarrollo local. Al mismo tiempo, la reacción local a las circunstancias económicas nacionales y europeas, las cuales cambiaron rápidamente a lo largo de los años de vida de los proyectos, fue uno de los factores centrales de supervivencia y expansión. De manera semejante, Singer describe cómo las asociaciones brasileñas de apoyo a las cooperativas se beneficiaron, a su vez, con el apoyo de experiencias similares en Francia y en Italia. Finalmente, la necesidad de articular las diferentes escalas es evidente en los dilemas enfrentados por las cooperativas estudiadas por Cruz e Silva y Rodríguez ante la dificultad de que éstas desarrollaran estrategias de competencia con el capital global en el contexto de la apertura económica en Mozambique y Colombia, respectivamente.

TESIS 5

La radicalización de la democracia participativa y de la democracia económica son dos caras de la misma moneda.

Una de las características emancipadoras de las alternativas de producción no capitalista consiste en su potencial para sustituir la autocracia típica de la producción capitalista —es decir, la autoridad vertical que emana del

«patrón» o del *mánager*— por la democracia participativa en las unidades de producción. En otras palabras, el objetivo es ampliar el campo de acción de la democracia, del campo político hacia el económico, y borrar, de esta forma, la separación artificial entre política y economía que el capitalismo y la economía liberal establecieron. Esta ampliación, no obstante, implica más que una alteración cuantitativa. El efecto esencial de la expansión del principio democrático es la creación de posibilidades de transformación cualitativa de la democracia en una democracia participativa. Es este tipo de democracia el que subyace en las alternativas radicales, en la política liberal y en el capitalismo.

El tema de la democracia interna abarca todos los estudios de caso. En el estudio de Klug sobre las asociaciones campesinas de productores, el requisito de la democracia interna es impuesto directamente por la ley que las creó, de manera que, en este caso, es el Estado el que promueve el vínculo entre democracia económica y política que, con frecuencia, choca con la jerarquía establecida por las reglas y costumbres ancestrales de las localidades. En los análisis de las cooperativas de Brasil, Mozambique, India y Colombia surge el tema familiar de la división entre los líderes y el resto de los trabajadores. En efecto, éste fue uno de los dilemas constantes de las cooperativas desde que apareció el movimiento cooperativo a principios del siglo XIX. ¿Cómo evitar el resurgimiento de jerarquías y la apatía en organizaciones cuyo éxito depende de la participación directa y del compromiso de quien trabaja en ellas? Esta es una pregunta difícil a la cual ninguno de los capítulos da una respuesta contundente. Singer sugiere que la solución podría encontrarse en los procesos de educación que acompañan el funcionamiento de las cooperativas para mitigar la división entre «patrones» y «empleados». Melo señala las ventajas de estructurar redes horizontales de apoyo mutuo entre organizaciones económicas alternativas de todo tipo, que aumenten la posibilidad de establecer relaciones horizontales en cada una de ellas. En cualquier caso, como confirma el estudio comparado de Bhowmik, cuando surgen procesos de participación democrática en las unidades de producción,

aumentan notoriamente las posibilidades de que mantengan la energía que permitió su fundación y que sean capaces de adaptarse a condiciones adversas, debido a la mayor voluntad de cooperación de los trabajadores que participan en la toma de decisiones.

Los estudios sobre el MST dejan abierta una serie de preguntas sobre la relación entre alternativas económicas y democracia interna. En este sentido, este libro sirve para iniciar un debate fructífero para la evolución futura del movimiento, cuyas realizaciones son reconocidas tanto por los autores de los capítulos como por movimientos y organizaciones de todo el mundo. El debate se refiere a la forma en que las realizaciones del MST fueron o no acompañadas por la creación de una estructura interna democrática y abierta. Mientras Navarro sostiene que la organización interna del MST está muy jerarquizada, Carvalho defiende que está constituida por redes horizontales. Asimismo, los estudios de Singer y Lopes formulan observaciones que resultan útiles para avanzar en este debate.

TESIS 6

Existe una estrecha conexión entre las luchas por la producción alternativa y las luchas contra la sociedad patriarcal.

Como se vio en el análisis del desarrollo alternativo y de las alternativas al desarrollo, la intervención de la teoría y de los movimientos feministas en los debates sobre economías no capitalistas fue decisiva. De hecho, buena parte del dinamismo reciente de estos debates se debe a la hibridación de corrientes de pensamiento y acción críticas, representadas, por ejemplo, por el movimiento ecofeminista. Esta participación no es casual. Las luchas por la producción no capitalista forman parte de las luchas contra todas las formas de opresión: el patriarcado, la explotación, el racismo, etc. Las luchas económicas no tienen prioridad sobre las luchas de género, raza u otros tipos de movimientos de emancipación. La prioridad de una lucha sobre otra depende de las circunstancias concretas de cada momento y lugar. Por esta razón,

las iniciativas de producción alternativa se alimentan –y contribuyen para su impulso– de las luchas contra la sociedad patriarcal. Las mujeres no son sólo objeto de opresión de género, sino las principales víctimas de la explotación y marginación económica; las iniciativas y teorías sobre economías alternativas no pueden avanzar sin la participación destacada de ellas.

De hecho, como demuestran los estudios de caso, son grupos de mujeres los que con frecuencia impulsan las iniciativas económicas no capitalistas. Así sucede, por ejemplo, en el caso de las cooperativas de recicladoras de basura estudiadas por Bhowmik. De igual manera, la extensa red de cooperativas asociadas a la Unión General de Cooperativas de Mozambique, estudiada por Cruz e Silva, está compuesta fundamentalmente por mujeres en condiciones de pobreza. De forma semejante –y como nota Klug, los principales factores asociados a la pobreza en Sudáfrica son: ser mujer, ser negro o vivir en el campo–, uno de los factores centrales de los conflictos generados por la fundación de las asociaciones de campesinos en este país está ligado a las relaciones de género. Los principios constitucionales igualitarios, establecidos por la ley que regula las asociaciones, chocan directamente con la jerarquía tradicional entre géneros en Sudáfrica, y por eso ha sido uno de los problemas más difíciles de solucionar en el proceso de constitución de asociaciones.

TESIS 7

Las formas alternativas de conocimiento son fuentes alternativas de producción.

En la búsqueda de alternativas a la producción capitalista, la contribución de culturas minoritarias o híbridas, marginadas por la hegemonía del capitalismo y de la ciencia moderna, es fundamental. Como sostuvieron, convincentemente, varios de los defensores de alternativas al desarrollo, hay formas de enfrentar/ver el mundo que establecen una relación radicalmente diferente de la capitalista/moderna entre seres humanos

y naturaleza, entre producción y consumo, entre trabajo y tiempo libre, entre el uso y el lucro, y entre desarrollo y crecimiento. Es necesario no únicamente respetar la diversidad cultural, que permite la supervivencia de estas visiones del mundo, sino también aprender de ellas para construir un paradigma de conocimiento y acción cosmopolita distinto del que subyace en la globalización neoliberal.

Tanto en nuestra alusión anterior a este tema como en los estudios de caso, el ejemplo más claro de este tipo de conocimiento alternativo es el concepto de Gandhi de *swadeshi*, cuya elaboración a la luz de las condiciones actuales de la India es la contribución central del trabajo de Sethi. De igual modo, el estudio de Lopes sugiere un paradigma alternativo de conocimiento urbano, una forma diferente de concebir la ciudad por parte de los habitantes de un asentamiento del MST en el sur de Brasil. El desafío que emerge de estos estudios de caso es plasmar estos puntos de vista del mundo en programas y acciones concretas capaces de ofrecer alternativas viables y creíbles ante los planteamientos y los programas hegemónicos.

TESIS 8

Los criterios para evaluar el éxito o el fracaso de las alternativas económicas deben ser graduales e incluyentes.

En una época de hegemonía del capitalismo global, es fácil asumir posiciones desesperanzadas o cínicas respecto a cualquier alternativa. El pesimismo se apodera con facilidad de las mentes impacientes, y la ausencia de una ruptura radical con el *statu quo* genera escepticismo ante cualquier alternativa gradual o local. Pero la paciencia de la utopía, de la que se nutre el pensamiento y las acciones de quien busca alternativas económicas, es infinita (Santos, 1995). Si el único criterio de evaluación del éxito de las alternativas no capitalistas es la transformación radical de la sociedad a corto plazo, mediante la sustitución del capitalismo por un nuevo sistema de producción, entonces ninguna de las alternativas que hemos discutido vale la pena.

Las alternativas de que disponemos implican transformaciones graduales que generen espacios de solidaridad dentro, o en los márgenes, del sistema capitalista. Participar en alternativas de este tipo implica transformaciones fundamentales en las condiciones de vida. El acceso a la tierra de los campesinos, sudafricanos o brasileños, implica una ruptura crucial con el sistema de exclusión latifundista, existente hasta hace pocos años. El gozo de beneficios mínimos de ciudadanía –como el acceso a servicios médicos o el derecho a vacaciones–, en el caso de las cooperativas más pobres de Mozambique, India o Colombia, es también un límite en la vida de estas personas. Como han sostenido Shiva y Mies (1993) y Dietrich (1996), la propia supervivencia puede dar lugar a la reevaluación del paradigma productivista y consumista. Además de eso, en muchos casos los cambios graduales y las pequeñas alternativas abren puertas hacia transformaciones estructurales también graduales. En la apertura hacia este tipo de oportunidades está su potencial de emancipación a gran escala.

Por otro lado, al evaluar el éxito o el fracaso de las iniciativas económicas alternativas, es crucial recordar su carácter holístico –que explicamos en la Tesis 1–. En este sentido, la evaluación debe ser incluyente: debe contener tanto las realizaciones y fracasos en la búsqueda de objetivos económicos como no económicos. Hirschman (1984) reclamó elocuentemente este tipo de evaluación incluyente en relación con las cooperativas:

Las cooperativas tienden a ser juzgadas únicamente por su balance financiero, pues su salud financiera es frecuentemente precaria y su capacidad para coexistir con empresas exclusivamente orientadas a la producción de bienes en una sociedad de mercado individualista es, con frecuencia, puesta en duda. Sin embargo, así como los efectos sociales y políticos del capitalismo deben ser considerados en cualquier evaluación general de este modo de producción, necesitamos averiguar los beneficios y los costos no monetarios de las cooperativas para hacer una evaluación completa de su funcionamiento. Sucede que, además, estos efectos no monetarios o intangibles son frecuentemente decisivos para entender su desempeño en el mercado. (Hirschman, 1984: 58.)

TESIS 9

Las alternativas de producción deben entrar en relación de sinergia con alternativas de otras esferas de la economía y de la sociedad.

A lo largo de esta introducción, y en los capítulos que siguen, se enfatiza la producción. No obstante, hay alternativas muy diversas que organizaciones y gobiernos progresistas de todo el mundo han promovido y hasta implementado en esferas tan diversas como el comercio (p. ej., las iniciativas de *fair trade*), la inversión (p. ej., el respeto de normas éticas por parte de inversionistas extranjeros en países del sur), la emigración (p. ej., las políticas de fronteras abiertas), la tributación (p. ej., la tasa Tohin), la renta mínima garantizada (p. ej., la propuesta de la renta mínima universal), la coordinación de la economía global (p. ej., la democratización del Banco Mundial y del FMI), etcétera.

Puesto que buena parte de estas iniciativas se ha articulado recientemente en forma de movimiento contra la globalización neoliberal, en espacios como el Fórum Social Mundial de Porto Alegre, existen ahora condiciones para promover la articulación de alternativas de producción con opciones económicas de otro tipo. En nuestra opinión, esta relación de sinergia entre propuestas económicas alternativas es fundamental para la supervivencia y expansión de las alternativas de producción; por ejemplo, como muestran los dilemas que hoy enfrentan las cooperativas de Mozambique y Colombia ante la competencia del capital trasnacional, la inserción de éstas en mercados alternativos, como los propuestos por las iniciativas del *fair trade* que pagan precios justos en el país de origen y en el exterior por los productos de las cooperativas, podría evitar la desaparición de éstas o su absorción por empresas capitalistas. Este tipo de asociaciones se ha intentado con éxito en mercados alternativos, como los del café orgánico. Relaciones de complementariedad diversas entre las iniciativas mencionadas y muchas otras mantienen la promesa de promover con mayor firmeza el potencial de las alternativas de producción no capitalistas.

Los retos y dilemas que resumimos en las tesis precedentes son muy numerosos. Las probabilidades de éxito, inciertas. De hecho, una característica común a los estudios de caso de este volumen es el carácter abierto de sus conclusiones, que tiene su origen en la incertidumbre sobre el futuro de las experiencias analizadas. Pero los hombres y mujeres de diversas razas y nacionalidades que decidieron, al participar de estas experiencias, remar contra la corriente son la prueba viva de la capacidad de imaginación y de la voluntad de buscar alternativas de producción al modelo dominante. En estas y en otras iniciativas semejantes en todo el mundo se amplía cotidianamente el canon de la producción y se recrea la promesa de emancipación social.

BIBLIOGRAFÍA

Benería, L., «Toward a Greater Integration of Gender and Economics», *World Development*, 23(II): 1839-1850.

Birchall, J., *The International Cooperative Movement*, Manchester University Press, Mánchester, 1997.

Birdsall, N., y J. Londoño, «Asset Inequality Does Matter: Lesson from Latin America», informe de trabajo del OCE, Banco Interamericano de Desarrollo, 1997 (mimeo.).

Bowles, S., y H. Gintis, «Efficient Redistribution: New Rules for Markets, States and Community», en E. Wright (coord.), *Recasting Egalitarianism*, Verso, Londres, 1998: 3-74.

Burbach, R., «Socialism is Dead, Long Live Socialism», en *NACLA*, XXXI (3), 1997 15-20.

O. Núñez, y B. Kagarlitsky, *Globalization and Discontents*, Pluto Press, Londres, 1997.

Castañeda, J., *La utopía desarmada*, Joaquín Mortiz, México, 1993.

Castells, M., y A. Portes, «World Underneath: The Origins, Dynamics, and Effects of the Informal Economy», en A. Portes, M. Castells y L. Benton (coords.), *The Informal Economy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

Cohen, G., «Back to Socialist Basics», *New Left Review*, 207(9/10), 1994: 3-16.

Corr, A., *No Trespassing. Squating, Rent Strikes and Land Struggles Worldwide*, South End Press, Cambridge, 1999.

Cross, J., *Informal Politics*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

Cypher, J., y J. Dietz, *The Process of Economic Development*, Routledge, Nueva York, 1997.

Daly, G., «Sustainable Growth? No Thank You», en J. Mander y E. Goldsmith (coords.), *The Case Against the Global Economy*, Sierra Club Books, San Francisco, 1996: 192-196.

Dietrich, G., «Alternative Knowledge Systems and Women's Empowerment», en N. Rao, L. Rurup y R. Sudarshan (coords.), *Sites of Change. The Structural Context for Empowering Women in India*, Friedrich Ebert Stiftung/Programa de Desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas, Nueva Delhi, 1996.

Douthwaite, R., «Is it Possible to Build a Sustainable World?», en R. Munck y D. O'Hearn (coords.), *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*, Zed Books, Nueva York, 1999: 157-177.

Escobar, A., *Encountering Development*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

Esteva, G., y M. Prakash, *Grassroots Post-Modernism*, Zed Books, Nueva York, 1998.

Estrin, S., y D. Winter, «Planning in a Market Socialist Economy», en J. le Grand y S. Estrin (coords.), *Market Socialism*, Oxford University Press, Nueva York, 1989: 100-138.

Ferguson, A., «Managing Without Managers: Crisis and Resolution in a Collective Bakery», en M. Burawoy et al. (coords.), *Ethnography Unbound*, University of California Press, Berkeley, 1991: 108 y ss.

Friedmann, J., *Empowerment. The Politics of Alternative Development*, Blackwell, Cambridge, 1992.

Gandhi, M., *The Gospel of Swadeshi*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1967.

Gorz, A., *Misères du présent. Richesse du possible*, Galilée, Paris, 1997.
Halstead, T., y C. Cobb, «The Need for New Measurements of Progress», en J. Mander y E. Goldsmith (coords.), *The Case Against the Global Economy*, Sierra Club Books, San Francisco, 1996: 197-206.

Harcourt, W., «Introduction», en W. Harcourt (coord.), *Feminist Perspectives on Sustainable Development*, Zed Books, Londres, 1994.

Harris, J. (coord.), *Rethinking Sustainable Development. Power, Knowledge and Institutions*, The University of Michigan Press, East Lansing, 2000.

Hirschman, A., *Getting Ahead Collectively*, Pergamon Press, Nueva York, 1984.

Hirst, P., *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1994.

Hodgson, G., *Economics & Utopia*, Routledge, Nueva York, 1999.

Isaac, T., R. Franke, y P. Raghavan, *Democracy at Work in an Indian Industrial Cooperative*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

Kumar, S., «Gandhi's Swadeshi: The Economics of Permanence», en J. Mander y E. Goldsmith (coords.), *The Case Against the Global Economy*, Sierra Club Books, San Francisco, 1996: 418-424.

Le Grand, J., y S. Estrin (coords.), *Market Socialism*, Oxford University Press, Nueva York, 1989.

Macfarlane, L. J., *Socialism, Social Ownership and Social Justice*, St. Martin Press, Nueva York, 1998.

Mander, J., «Facing the Rising Tide», en J. Mander y E. Goldsmith (coords.), *The Case Against the Global Economy*, Sierra Club Books, San Francisco, 1996: 3-19.

Mander, J., y E. Goldsmith (coords.), *The Case Against the Global Economy*, Sierra Club Books, San Francisco, 1996.

McMichael, P., *Development and Social Change*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1996.

Norberg-Hodge, H., «Shifting Direction: From Global Dependence to Local Interdependence», en J. Mander y E. Goldsmith (coords.), *The Case Against the Global Economy*, Sierra Club Books, San Francisco, 1996: 393-406.

O'Connor, J., «Capitalism, Nature and Socialism: A Theoretical Introduction», en *Capitalism, Nature, Socialism*, 1(1), 1988: 3-14.

Pierson, C., *Socialism after Comunismo The New Market Socialism*, State University Press, University Park, 1995.

Piore, M., y C. Sabel, *The Second Industrial Divide*, Basic Books, Nueva York, 1984.

Polanyi, K., *The Great Transformation*, Bacon Press, Boston, 1957.

Portes, A., M. Castells, y L. Benton, (coords.), *The Informal Economy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

Prout, C., *Market Socialism in Yugoslavia*, Oxford University Press, Nueva York, 1985.

Quijano, A., *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Mosca Azul, Lima, 1998.

Rao, P., *Sustainable Development. Economy and Policy*, Blackwell, Malden, 2000.

Rothschild, J., y J. Whitt, *The Cooperative Workplace: Potentials and Dilemmas of Organizational Democracy and Participation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Russell, R., *Sharing Ownership in the Workplace*, State University of New York Press, Albany, 1985.

Santos, Boaventura de Sousa, *Towards a New Common Sense*, Routledge, Nueva York, 1995.

–, *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência*, Afrontamento, Oporto, 2000.

–, «Can Law be Emancipatory?», presentado en la Conferencia de la Law & Society Association, Budapest, julio de 2001.

Shiva V., y M. Mies, *Ecofeminism*, Zed Books, Londres, 1993.

Singer, P., y A. de Souza, *A Economia Solidária no Brasil*, Contexto, São Paulo, 2000.

Soto, H. de, *The Other Path. The Invisible Revolution in the Third World*, Harper and Row, Nueva York, 1989.

Streeck, W., «Beneficial Constraints: On the Economic Limits of Rational Voluntarism», en J. Hollingsworth y R. Boyer (coords.), *Contemporary Capitalism*, Cambridge University Press, Ithaca, 1997 197-219.

Thomas, T., R. Franke, y P. Raghavan, *Democracy at Work in an Indian Industrial Cooperative*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

Van Parijs, P. (coord.), *Arguing for Basic Income*, Verso, Londres, 1992.

Wallerstein, I., *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Wasserstrom, Robert, *Grassroot Development in Latin America and the Caribbean*, Praeger, Nueva York, 1985.

Webb, S., y B. Webb, *Industrial Democracy*, Longman Green, Londres, 1897.

Whyte, W., y K. Whyte, *Making Mondragon. The Grow and Dinamics of the Worker Cooperative Complex*, ILR Press, Ithaca, 1988.

Wright, E., «Introduction», en Erik Wright (coord.), *Recasting Egalitarianism*, Verso, Londres, 1998: XI-XIII.

Wright, G., *Microfinance Systems. Designing Quality Financial Services for the Poor*, Zed Books, Nueva York, 2000.

La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI *

Entrevista a Boaventura de Sousa Santos
Antoni Jesús Aguiló Bonet

A Boaventura de Sousa Santos se le puede presentar de múltiples y diferentes maneras: como profesor catedrático de sociología de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, como director del Centro de Estudios Sociales y del Centro de Documentación 25 de Abril de la misma universidad, como *Distinguished Legal Scholar* en la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos) y *Global Legal Scholar* en la Universidad de Warwick (Inglaterra), como coordinador científico del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa, como docente en programas de posgrado en universidades de Brasil, México, Argentina, Colombia, Angola, Mozambique y España, como promotor y activista del Foro Social Mundial, como asesor de gobiernos y también como poeta. Pero si hubiera que definirlo en pocas palabras, tal vez la definición más precisa que podría darse de él sería la de un sociólogo comprometido con las circunstancias de su tiempo, preocupado por aclarar teóricamente algunas de las causas del sufrimiento humano en el mundo en el que vivimos, resistir ante los poderes hegemónicos, valorar las diversas gamas de experiencia humana, sobre todo la que ha sido marginada, suprimida o silenciada, dar voz a los que no la tienen y devolverles al mismo tiempo la esperanza de su emancipación.

* Entrevista a Boaventura de Sousa Santos. Antoni Jesús Aguiló Bonet. Publicada en la Revista Internacional de Filosofía Política Nº 35, octubre de 2010. Madrid, España.

Su nombre se ha convertido en una referencia imprescindible en el panorama del pensamiento político y social crítico contemporáneo. A lo largo de las últimas décadas, ha publicado numerosos trabajos sobre epistemología, sociología del derecho, globalización, teoría de la democracia, movimientos sociales, teoría poseolonial, derechos humanos e interculturalidad. Ha recibido múltiples galardones internacionales que reconocen las aportaciones que ha hecho a las ciencias sociales contemporáneas, el más reciente es la Gran Cruz de la Orden del Mérito Cultural de 2009 que otorga el gobierno de Brasil. Entre sus obras traducidas al español destacan: *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (Uniandes, 1998), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Desclée de Brouwer, 2003), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Trotta/ILSA, 2005) y *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Trotta, 2009). En la presente entrevista hablamos con él sobre, entre otras cuestiones relacionadas, su proyecto de democracia radical, emancipadora e intercultural, principal foco de su teoría política contrahegemónica.

Democracia, poder y emancipación social

PREGUNTA. *Uno de los campos de investigación sobre los que más ha trabajado es la democracia. En sus análisis usted critica las versiones elitistas y procedimentales de la democracia representativa liberal y asume una concepción sustantiva, concretada en un proyecto participativo de democracia socialista radical. ¿Podría especificar qué tiene de radical y qué de socialista su concepción de la democracia?*

RESPUESTA. La democracia representativa es el régimen político en el cual los ciudadanos –inicialmente un pequeño porcentaje de la población– concentran su poder democrático en la elección de los políticos, en cuanto que son los que deciden. Una vez elegidos, éstos pasan a ser los titulares del poder democrático, que ejercen con más o menos autonomía con relación a los ciudadanos. La autonomía de los representantes políticos

constituye un fenómeno paradójico. Si, por un lado, es un requisito para que la democracia funcione, por el otro, es también un factor de tensión entre los representantes y los representados, hasta el punto de que en algunas situaciones la mayoría de los representados no se identifica con sus representantes, no se siente representado por aquellos que eligió. Es lo que en términos de análisis llamo la patología de la representación. Ciudadanos de muchos países recuerdan situaciones particularmente críticas en las que la opinión ciudadana, captada a través de encuestas encargadas por los propios poderes públicos, no fue respetada por los que deciden en el ámbito público democrático. La invasión ilegal de Iraq de 2003 fue, ciertamente, uno de estos casos. Otros se amontonan hora tras hora en cada país. En Estados Unidos, el presidente Obama ganó las elecciones con la promesa de crear un sistema de salud que acabaría con el escándalo de que en el país más rico del mundo y el que más dinero gasta en salud, 47 millones de sus ciudadanos no tienen asegurada la protección social de la salud. En el momento en que escribo –diciembre de 2009–, esta reforma está siendo bloqueada por los intereses de las multinacionales aseguradoras, de las farmacéuticas y de los servicios médicos, así como por los políticos conservadores que toman las decisiones, controlados por dichos sectores empresariales. Estos ejemplos muestran que, contrariamente al sentido común difundido por los medios de comunicación, las disfunciones que presenta la democracia representativa no ocurren únicamente en los países menos desarrollados, en el Sur Global, durante mucho tiempo llamado «Tercer Mundo», sino que también suceden en el centro del sistema mundial, en el Norte Global, que se autoproclama ejemplo de democracia a ser seguido por el resto de países del globo. En este ámbito, además, el inicio del siglo XXI presenta algo innovador: mientras que en el Norte Global se acumulan las señales que revelan la apropiación de la democracia representativa por parte de intereses económicos minoritarios, aunque muy poderosos –tal como lo demuestran las medidas adoptadas desde 2008 para garantizar al capitalismo financiero la preservación de su economía de casino–, en algunos países del Sur Global, sobre todo en

América Latina, están emergiendo, por el contrario, nuevos ejercicios de democracia representativa en los que la voz de las mayorías se impone con más eficacia política.

Cuando la distancia entre los representantes y los representados es amplia y disfuncional, la democracia representativa dispone de un mecanismo aparentemente muy eficaz: la celebración de nuevas elecciones y la elección de nuevos representantes. Sin embargo, aquí entra en juego otro factor, que es el sistema político y sus mediaciones institucionales.

Entre estas mediaciones están los partidos políticos y las organizaciones de intereses sectoriales. En tiempos normales, cambiar de representantes políticos puede significar cambiar los partidos gobernantes, aunque ello no comporta, ni mucho menos, cambiar el sistema de partidos ni el sistema de organización de intereses. Es decir, las elecciones pueden cambiar, de hecho, muy poco las cosas y, en la medida en que esto ocurre reiteradamente, la distancia entre los representantes y los representados –la patología de la representación– se transforma poco a poco en la patología de la participación: los ciudadanos, desmotivados por la sensación de impotencia, se convencen de que su voto no va a cambiar las cosas, por lo que dejan de hacer el esfuerzo –a veces considerable– de votar y aumenta el abstencionismo electoral. Caracterizar estos fenómenos como patologías de la representación y de la participación conlleva, desde luego, una crítica de la teoría política liberal en la que se basa la democracia representativa. De hecho, los teóricos liberales diseñaron el régimen democrático representativo para garantizar esa distancia entre representantes y representados (elitismo) y que la participación no fuese demasiado activa (procedimentalismo). El miedo a las masas ignorantes y potencialmente revolucionarias está en la raíz de la democracia representativa. Desde el punto de vista teórico, sólo podemos hablar de patología cuando la distancia entre representantes y representados, o cuando la falta de participación superan cierto límite considerado disfuncional para el mantenimiento del *statu quo*.

Básicamente por las mismas razones, la democracia representativa desarrolló sus instrumentos en torno a la cuestión de la autorización –decidir mediante el voto quiénes son las personas autorizadas para tomar decisiones políticas– y descuidó por completo otra de sus funciones importantes, que es la de la rendición de cuentas o control social, hecho que la volvió totalmente vulnerable frente a los fenómenos de corrupción.

Del mismo modo, la crítica según la cual la democracia representativa no garantiza las condiciones materiales de su ejercicio –la libertad efectiva del individuo para ejercer libremente su derecho a voto– sólo es válida en cuanto crítica externa a la teoría liberal, ya que el modelo de democracia representativa es normativo y la facticidad que le subyace, si bien es ciertamente un problema, no es un problema de la teoría. Esta levedad de la teoría le permite acoplarse a realidades sociales, políticas y culturales muy diferentes, transformándose en un modelo fácilmente transplantable o exportable.

A partir de estas consideraciones, puede preguntarse por qué socialistas y revolucionarios deben hoy ocuparse de la democracia representativa. Son varias las razones. La primera es que la democracia representativa es una parte importante, pero sólo una parte, de una tradición democrática mucho más amplia en la que caben otras concepciones y prácticas democráticas. La segunda es que a lo largo del siglo pasado las clases populares –las clases trabajadoras, en un sentido amplio– conquistaron importantes victorias, por lo menos en algunos países, por la vía de la participación en el juego de la democracia representativa. Y ello a pesar de las limitaciones que este régimen político les impuso. La tercera razón es que la crisis del socialismo bolchevique puso de manifiesto que la relación entre democracia y revolución necesita ser pensada de nuevo, en términos dialécticos, tal como ocurrió al inicio de las revoluciones de la era moderna. A la luz de estas razones, pienso que en estos momentos tal vez resulte más importante hablar de democracia revolucionaria que de democracia socialista. La última sólo será una realidad si la primera

es posible. El concepto de «democracia revolucionaria» fue contaminado durante todo el siglo pasado por la versión leninista del concepto —o mejor, de los conceptos— de «dictadura del proletariado». Por su parte, el concepto de «democracia socialista» tuvo una vigencia efectiva durante el período de entre guerras en Europa, con la experiencia histórica de la socialdemocracia; tras la Segunda Guerra Mundial, dejó de tener horizontes socialistas y pasó a designar una forma específica de gobernar la economía capitalista y el tipo de sociedad que produce, de la cual el llamado modelo social europeo es el ejemplo paradigmático. A principios del siglo XXI existen condiciones para aprovechar mejor la experiencia del mundo que, entre tanto, se ha vuelto mucho más vasto que el pequeño mundo europeo o eurocéntrico. Pero para ello es preciso conocer mejor los debates de hace un siglo, pues sólo así estaremos en condiciones de entender por qué la experiencia constitutiva del mundo tiene que ser también constitutiva de nuestra capacidad para dar cuenta de la novedad de nuestro tiempo.

Justo después de la Primera Guerra Mundial los planteamientos socialistas de la democracia representativa se centraban en dos cuestiones principales. La primera, además, fue formulada de la manera más elocuente por un extracomunitario —como diríamos hoy—, un joven intelectual peruano que sería uno de los grandes marxistas del siglo XX, José Carlos Mariátegui. En su prolongada visita a Europa, Mariátegui se dio cuenta de que las democracias europeas iban a ser acorraladas por dos enemigos irreductibles: el fascismo y el comunismo. Según él, la suerte de las democracias dependería del modo en que ellas se las arreglasen para conseguir resistir a este doble desafío, un desafío mortal. La segunda cuestión fue discutida con particular intensidad en Inglaterra —tal como lo había sido en Alemania antes de la guerra— y consistía en saber si la democracia era compatible o no con el capitalismo. El imperialismo que se había asentado a finales del siglo XIX y que incendió la opinión pública con la Guerra de los Bóers (1880-1881, 1889-1902) parecía destinado a devorar el alma del gobierno democrático al ponerlo al servicio del capital financiero. Nadie

mejor que John A. Hobson para formular esta cuestión en su obra clásica *Imperialismo, un estudio* (1902), aún más clásica después de haber sido elogiada por Lenin y contrapuesta de manera favorable a la teoría del ultraimperialismo formulada por el «traidor» Karl Kautsky.

¿Dónde estamos hoy respecto a cada una de estas cuestiones? En lo que concierne a la primera, los años posteriores a la Primera Guerra Mundial mostraron que los dos enemigos eran de hecho irreductibles. La revolución bolchevique rechazaba la democracia representativa en nombre de una democracia popular de nuevo tipo, los soviets. Por su parte, el fascismo usó, a lo sumo, la democracia representativa para entrar en la esfera del poder para después deshacerse de ella. Tras finalizar la Segunda Guerra Mundial, la democracia representativa continuó compitiendo con el comunismo pero triunfó sobre el fascismo –con excepción de los dos países ibéricos en los que formas muy específicas de fascismo adquirieron vigor hasta 1974-1975. Con la caída del Muro de Berlín, en 1989, el triunfo de la democracia representativa parecía total y definitivo.

Respecto a la segunda, la cuestión de la compatibilidad de la democracia con el capitalismo tenía como telón de fondo el rechazo del modelo soviético y la opción por una vía democrática para el socialismo, que en aquella época incluía medidas frontalmente anticapitalistas, tales como la nacionalización de los medios de producción y una amplia distribución de la riqueza económica. Los entonces emergentes partidos comunistas habían resuelto esta cuestión: la democracia no sólo era compatible con el capitalismo, sino que también era la otra cara de la dominación capitalista. La opción era la democracia o la revolución. Por esta razón no creían que las clases trabajadoras pudieran sacar provecho del juego democrático y tendían a minimizar las medidas consideradas de orientación socialista, incluso a oponerse a ellas. Usaban la democracia como un instrumento de propaganda en contra de la posibilidad de alcanzar el socialismo por la vía de la democracia representativa.

Para los socialistas, por el contrario, la cuestión del comunismo estaba resuelta. Incluso cuando evaluaban con benevolencia el régimen soviético dejaban claro que sólo las condiciones muy específicas de Rusia y la Primera Guerra Mundial lo justificaban. Además, la diferencia entre Oriente y Occidente en este ámbito era consensual, a pesar de estar formulada de modos distintos. Para Lenin, la revolución socialista en Occidente sería diferente. Al inicio de la década de 1920 Trotsky afirmaba que, mientras que para Oriente sería fácil tomar el poder, lo difícil resultaría mantenerlo; para Occidente, en cambio, sería difícil tomar el poder, pero que una vez tomado, resultaría fácil mantenerlo. Y Gramsci, entre otras cosas, es conocido por la célebre distinción entre la estrategia de la guerra de posición que recomendaba para Occidente –Estados débiles y sociedades civiles con hegemonías fuertes– y la guerra de movimiento que recomendaba para Oriente –Estados fuertes y sociedades civiles «primitivas» y «gelatinosas».

Para los socialistas europeos occidentales, el socialismo sólo era posible por la vía democrática. El problema era que dicha vía estaba bloqueada por procesos antidemocráticos. El peligro venía del fascismo, no como una amenaza «externa» al capitalismo, sino más bien como un desarrollo interno del capitalismo que, amenazado por la emergencia de las políticas socialistas impuestas por la vía democrática, daba señales de renunciar a la democracia y de recurrir a medios antidemocráticos. El problema de la compatibilidad entre la democracia y el capitalismo constituía una manera más radical de abordar la vieja cuestión relativa a la tensión permanente entre el capitalismo y la democracia. Esta tensión surgió cuando el Estado comenzó a «interferir» en la economía –la regulación del horario laboral fue una regulación emblemática– y a llevarse a cabo cierta redistribución de la riqueza mediante las políticas sociales financiadas por la tributación del capital. Esta tensión fue asumida con la convicción de que la democracia representativa un día triunfaría sobre el capitalismo. El avance de las políticas redistributivas, al tiempo que, por un lado, sugería la posibilidad de un futuro socialista por la vía democrática, se confrontaba, por el otro, con resistencias que iban más allá de la mera oposición democrática. La victoria

del nacionalsocialismo alteró completamente los términos de la cuestión. Si antes la política consistía en encontrar plataformas de entendimiento entre socialistas y comunistas de diferentes tendencias con el objetivo común de hacer frente a los conservadores –los frentes unitarios–, ahora el objetivo era el de unir a todos los demócratas, incluidos los conservadores, en contra de la amenaza fascista –los frentes populares–. Al final de la Segunda Guerra Mundial, la tensión entre el capitalismo y la democracia fue institucionalizada en Europa a condición de que el socialismo dejara de ser el horizonte emancipador de las luchas democráticas. El capitalismo, por su parte, cedería mientras ello no perjudicara su propia dinámica de reproducción ampliada.

Sin embargo, sin que la teoría producida en el Norte Global –concretamente en cinco países: Alemania, Inglaterra, Italia, Francia y Estados Unidos– fuera capaz de dar cuenta de ello, fuera de Europa las dos cuestiones referidas habían corrido suertes muy diferentes. En América Latina, la compatibilidad, o mejor dicho, la incompatibilidad entre el capitalismo y la democracia formó parte, desde el principio, de la agitada agenda política de muchos países con democracias inestables y excluyentes, seguidas de períodos de dictadura de varios tipos –que incluían algunas inspiradas en el fascismo europeo, como el varguismo en Brasil. Las experiencias de estos países sólo empezaron a ser verdaderamente consideradas por los teóricos de la democracia a finales de la década de 1950 –bajo la forma de estudios sobre el desarrollo, de manera especial sobre derecho y desarrollo– cuando la revolución cubana puso de nuevo en la encrucijada la opción entre capitalismo o revolución y cuando en Chile, diez años más tarde, Salvador Allende reinauguró la posibilidad de la vía democrática al socialismo.

En África y en Asia estas cuestiones también tuvieron sus propios desarrollos. China, desde 1949, optó por la vía comunista, revolucionaria. A partir de 1950, los países africanos y asiáticos salidos del colonialismo optaron por adoptar soluciones diferentes, ora dominadas por un acuerdo entre el capitalismo y la democracia representativa, ora reivindicando

la creación de nuevas formas de democracia de orientación socialista –democracia desarrollista– con el apoyo de los movimientos o los partidos que protagonizaron las luchas y negociaciones que condujeron a la independencia. En cualquier caso, hubo fracasos o de los objetivos democráticos o de los objetivos socialistas. A mediados de la década de 1970, los países africanos salidos del colonialismo portugués reanimaron momentáneamente la hipótesis socialista revolucionaria. No obstante, a mediados de la década siguiente, bajo la égida de la nueva forma de capitalismo global, el neoliberalismo, un nuevo tipo de normalización democrática emergía tanto en África como en América Latina y en Asia: la eliminación de la tensión entre la democracia y el capitalismo mediante el retiro del Estado del ejercicio de la regulación de la economía y la liquidación de la redistribución social, posible en el período anterior gracias a las políticas sociales. La eliminación de la tensión se llevó a cabo a través de la opción de una democracia de baja intensidad, elitista, procedimentalista y, además, saturada de corrupción.

Ésta no es, sin embargo, toda la historia. Como hemos visto, en el siglo XX las clases obreras europeas habían alcanzado importantes logros a través de la democracia representativa, una serie de acumulaciones históricas que se perdieron con el fascismo y con la guerra para ser retomadas en la posguerra. Desde entonces, la democracia representativa disputó el campo de las opciones políticas con modelos no liberales de democracia, tales como las democracias populares de los países de Europa del Este o las democracias desarrollistas del entonces llamado Tercer Mundo. La lista de las opciones democráticas era variada. Mientras que la democracia representativa se basaba en la oposición entre revolución y democracia, los otros tipos de democracia emergían de rupturas revolucionarias de orientación anticapitalista o anticolonial. En la década de 1980, esta variedad desapareció con el triunfo absoluto de la democracia representativa, o mejor dicho, de un tipo específico de democracia representativa que poco tenía que ver con la democracia representativa de la socialdemocracia europea, caracterizada por su énfasis en la articulación entre los derechos

cívicos y políticos con los sociales y económicos. La democracia representativa adoptada por la ortodoxia neoliberal es una democracia centrada exclusivamente en los derechos cívicos y políticos. Esta ortodoxia, sin embargo, encontró poderosos obstáculos. En la India, por ejemplo, la organización federal del Estado permitió victorias electorales a los partidos comunistas en varios estados de la unión defensores del mantenimiento de fuertes políticas sociales. A su vez, en América Latina, las luchas sociales contra las dictaduras militares o civiles eran portadoras de impulsos y aspiraciones democráticas que la democracia neo liberal no era capaz de satisfacer y que, por el contrario, ponían en la agenda política la cuestión de la justicia social y, en consecuencia, la tensión entre democracia y capitalismo.

Gran parte de esta movilización social fue canalizada hacia la lucha contra el neoliberalismo y la democracia de baja intensidad por él promovida, como fue el caso particularmente dramático de Argentina a principios de la década de 2000. El activismo de los movimientos sociales o bien condujo a la emergencia de nuevos partidos políticos de orientación progresista o bien dio origen a plataformas electorales que llevaron al poder a líderes empeñados en la redistribución social por la vía democrática¹ e incluso, sin cambiar el sistema tradicional de partidos, promovió líderes con programas de impronta antineoliberal (Argentina y Chile). En todos estos casos, subyace la idea según la cual la democracia representativa es un modelo de democracia con cierta elasticidad y que sus potencialidades para crear una mayor justicia social aún no están agotadas.

Pero el impulso democrático experimentado a lo largo de las últimas tres décadas tuvo otras dimensiones que van más allá de la democracia

1 Es el caso del Partido de los Trabajadores (PT) en Brasil, del Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia, de los sandinistas en Nicaragua, del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, de la Alianza País (AP) en Ecuador, del movimiento Revolución Bolivariana que da origen al Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) en Venezuela, del Frente Amplio (FA) en Uruguay y de la Alianza Patriótica para el Cambio (APC) en Paraguay.

representativa. Distingo básicamente dos de esas dimensiones. La primera se refiere a las experiencias de democracia participativa surgidas a escala local al final de la década de 1980, como los presupuestos participativos de Porto Alegre, la ciudad brasileña pionera. El éxito de la experiencia fue sorprendente incluso para sus protagonistas. La práctica se reprodujo en muchas ciudades de Brasil y de toda América Latina, suscitó la curiosidad de los líderes municipales de otros continentes, particularmente de Europa, que bajo diferentes formas fueron adoptando el presupuesto participativo, e incluso llevó al Banco Mundial a recomendar su adopción y destacar las virtudes de esta forma de democracia participativa.

A pesar de ser la forma más emblemática de democracia participativa, el presupuesto participativo sólo es uno de los muchos mecanismos de democracia participativa que han emergido durante las últimas décadas. Junto a él, deberían mencionarse también los consejos municipales y estatales, con funciones consultivas y a veces deliberativas en la definición de las políticas sociales, principalmente en las áreas de salud y educación; las consultas populares; los referendos –con un gran impacto en la conducción política de algunos países como, por ejemplo, Venezuela y Bolivia. Esta vasta experiencia democrática se ha traducido en un conjunto de nuevas y hasta entonces inimaginables articulaciones entre democracia representativa y democracia participativa.

Por último, el protagonismo de los movimientos indígenas en América Latina, con especial énfasis en Bolivia y Ecuador, se ha traducido en el reconocimiento de un tercer tipo de democracia, la democracia comunitaria, constituida por los procesos de consulta, discusión y deliberación con los ancestros de las comunidades indígenas. En este sentido, la nueva Constitución de Bolivia consagra tres tipos de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria.

Podemos decir que la democracia representativa ha sido movilizadora por las clases populares en América Latina como parte de un movimiento de

democratización de alta intensidad que incluye otras prácticas democráticas y otros tipos de democracia. Al contrario de lo que se pretendía en muchas de las luchas sociales de los períodos anteriores, hoy no se trata de sustituir la democracia representativa por otros tipos de democracia –participativa o comunitaria– considerados más genuinos, sino más bien de construir una democracia genuina fundada en la articulación de todos los tipos de democracia disponibles. Es precisamente esta vasta experiencia de luchas democráticas la que hoy nos permite ampliar el canon democrático hegemónico y producir teorías de la democracia que van mucho más allá de la teoría política liberal.

P. Escribe que la democracia, tal como la entiende, es capaz de fundar una nueva «gramática de organización social y cultural» capaz, entre otros aspectos, de cambiar las relaciones de género, reforzar el espacio público, promover una ciudadanía activa e inclusiva, garantizar el reconocimiento de las identidades y generar una democracia distributiva que combata las desigualdades socioeconómicas. ¿Cómo entender y llevar a cabo el proceso de constitución de esta gramática de inclusión social en el actual e inquietante contexto de una posible globalización posneoliberal?

R. Radicalizar la democracia significa, ante todo, intensificar su tensión con el capitalismo. Es un proceso muy conflictivo porque, como he dicho antes, al inicio de este siglo, la democracia, al vencer aparentemente a sus adversarios históricos, lejos de eliminarlos, lo que hizo fue cambiar los términos de la lucha librada con ellos. El campo de la lucha democrática es hoy mucho más heterogéneo y, al contrario de lo que ocurría en la época de Mariátegui, es en su interior donde se enfrentan las fuerzas fascistas y las fuerzas socialistas. Aquí reside uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo: ¿por cuánto tiempo y hasta qué límite la lucha democrática podrá contener estas fuerzas antagónicas? Tras la derrota histórica del comunismo, las fuerzas socialistas explotaron al máximo las posibilidades de la democracia, pues, ciertamente, no tenían otra alternativa. No puede decirse lo mismo de las fuerzas fascistas. Es cierto que sobre ellas pesa

la derrota histórica del nacionalsocialismo, pero no podemos olvidar que, desde el punto de vista de la reproducción del capitalismo, el fascismo es siempre una alternativa abierta. Esta alternativa se activará en el momento en el que la democracia representativa se considere irremediadamente, y no sólo temporalmente, disfuncional. Por eso digo que, hoy en día, la democracia progresista es una democracia tendencialmente revolucionaria. Es decir, cuanto más significativas sean las victorias democráticas –cuanto más eficaces sean las fuerzas socialistas en la lucha por una mayor redistribución social y la inclusión intercultural– mayor es la probabilidad de que el bloque capitalista recurra al uso de medios no democráticos, es decir, fascistas, para recuperar el control del poder estatal. A partir de cierto momento, sin duda difícil de determinar en general, las fuerzas democráticas –procapitalistas o prosocialistas–, si se mantienen únicamente en los límites del marco institucional de la democracia, dejarán de poder hacer frente eficazmente a las fuerzas fascistas. Tendrán que recurrir a la acción directa no necesariamente legal y posiblemente violenta contra la propiedad –la vida humana es un bien incondicional, quizás el único. El continente latinoamericano es, sin duda, el que mejor ilustra algunos de los dilemas que se pueden dibujar en el horizonte. En él, mejor que en ningún otro, es posible identificar el enfrentamiento entre las fuerzas socialistas y las fascistas, contenidas, de momento, en el marco democrático. Se trata de señales visibles del estrés institucional padecido por algunos países. América Latina es el continente en el que de modo más acentuado coexisten las luchas más ofensivas –de fuerte inclinación socialista– con las luchas más defensivas –de defensa contra el fascismo. No me sorprendería si éste fuese el continente de prueba para la democracia revolucionaria, es decir, para revelar los límites de la tensión entre la profundización democrática y la reproducción capitalista ampliada.

P. La puesta en marcha de esta nueva gramática social que establece su concepción de democracia podría conducir, en determinadas situaciones, a la introducción del experimentalismo en la órbita del Estado. Usted enseña conceptos inéditos como «Estado experimental», «experimentalismo

constitucional» y «demodiversidad». ¿Podría ampliar algo más esta idea de experimentalismo democrático? ¿Qué experiencias creativas pueden apreciarse? ¿Ve a Bolivia y, de manera más general, a América Latina, como pionera en este sentido?

R. La aplastante victoria de Evo Morales en las elecciones del día 6 de diciembre de 2009 fue un acontecimiento democrático de relevancia mundial del que no se informó como tal porque resulta demasiado amenazador para los intereses del capitalismo global y para los intereses geoestratégicos de Estados Unidos en el continente, ambos con fuerte poder en los grandes medios de comunicación e información. Igualmente innovador, aunque muy diferente, es el proceso político ecuatoriano. Estas experiencias políticas causan sorpresa porque no fueron pensadas, y mucho menos previstas, por las teorías políticas de la modernidad occidental, destacando el marxismo y el liberalismo. Tanto en uno como en otro caso, es grande el protagonismo de los pueblos indígenas —en el caso de Ecuador, el protagonismo se dio sobre todo en la década de 1990, jugando un papel transformador fundamental sin el cual no es posible entender el proceso político actual. Sin embargo, los pueblos indígenas, en tanto actor social y político, han sido ignorados tanto por el marxismo como por el liberalismo. Esta sorpresa imprevista plantea a los teóricos e intelectuales en general una nueva cuestión: la de saber si están preparados o no para dejarse sorprender. No es una pregunta fácil de responder; sobre todo para los teóricos críticos marcados por la asunción de la idea de la teoría de vanguardia que, dada su naturaleza, no se deja sorprender. Todo lo que no encaja en sus previsiones o proposiciones no existe o no merece existir.

Si aceptamos que el cuestionamiento de la teoría, lejos de ser destructivo, puede significar un cambio en la conversación que el mundo mantiene consigo mismo, entonces podemos llegar a la conclusión de que, en la coyuntura actual, es importante que nos dejemos sorprender por la realidad como una fase transitoria de pensamiento entre la teoría de vanguardia que nos ha guiado hasta aquí y otra teoría o conjunto de teorías que nos

acompañará de ahora en adelante. Digo que la teoría a construir nos acompañará y no que nos guiará porque presumo que el tiempo de las teorías de vanguardia ya ha pasado. Estamos entrando en un momento de teorías de retaguardia que, en contextos de gran complejidad e indeterminación: 1) valoran los conocimientos producidos por los actores sociales y conciben la construcción teórica como reflexión en curso, como síntesis provisionales de reflexiones amplias y compartidas; 2) acompañan los procesos de transformación para permitir a los actores sociales conocer mejor lo que ya conocen; 3) facilitan la emergencia de lo nuevo a través de sistematizaciones abiertas que, en lugar de dar respuestas, formulan preguntas; 4) fomentan comparaciones sincrónicas y diacrónicas entre experiencias y actores sociales, tanto para situar y contextualizar las acrobacias de lo universal, como para abrir puertas y ventanas dejando que entren corrientes de aire en los guetos de la especificidad local.

La teoría de retaguardia avanza con el recurso a las analogías, a las metarritmias –la sensibilidad con los diferentes ritmos de transformación social– y al hibridismo entre las ausencias y las emergencias. De este modo, surgen conceptos inéditos como los de «experimentalismo estatal» o el de «demodiversidad». El concepto de «demodiversidad», formulado por analogía con el concepto de «biodiversidad», trata de introducir en el campo político una diversidad que hasta ahora no había sido aceptada, al mismo tiempo que contribuye a hacer emerger lo nuevo a partir de lo ancestral. La democracia liberal –hoy exclusivamente centrada en la democracia representativa– defiende la diversidad y cree que debe ser un tema objeto del debate democrático, siempre que esté sujeta a concepciones abstractas de igualdad y no se haga extensiva a la definición de las reglas del debate. Fuera de estos límites, la diversidad, para la teoría política liberal, es la receta del caos. Con una sencillez que desarma, la Constitución de Bolivia reconoce, como he dicho, tres tipos de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria. Cada una tiene sus propias reglas de deliberación y, ciertamente, una acomodación entre ellas no será fácil. La demodiversidad es una de las vertientes de la constitucionalización de las diferentes culturas

deliberativas que existen en el país. Al desempeñar este papel, la Constitución se transforma en todo un campo de experimentación política.

Con el concepto de «Estado experimental», que vengo defendiendo desde hace cierto tiempo, pretendo señalar que en los tiempos que corren la solidez normativa de la institucionalidad moderna –del Estado, del derecho, de la Administración pública– hoy está disolviéndose ya sea para bien –reconocimiento de la diversidad– o para mal –por ejemplo, la corrupción. En otras palabras, fuerzas políticas con orientaciones políticas opuestas tratan de aprovechar para su causa este estado de cosas. Las fuerzas procapitalistas hablan de gobernanza (*governance*), de promover sociedades entre lo público y lo privado, de leyes blandas (*soft law*). Detrás de estos conceptos no sólo está la flexibilidad normativa, sino también la no interferencia en las relaciones de poder existentes. Por el contrario, Estados como Bolivia, Ecuador y Venezuela están tratando de alterar estas relaciones. Es en este marco donde la idea de la experimentación puede ser válida. Y es que, al ser duros los conflictos Y poco claras las alternativas, los cambios en las relaciones de poder, al contrario de lo que pudiera pensarse, pueden consolidarse mediante la experimentación con varias soluciones de manera simultánea o secuencial. Crear espacios políticos a partir del inicio del cambio de las relaciones de poder, pero que una vez creados permanecen abiertos a la creación y a la innovación, es algo que tanto la moderna teoría política liberal como la marxista nunca fueron capaces de admitir porque confundieron la toma del poder con el ejercicio del poder. En los procesos políticos transformadores que pueden presenciarse, tomar y ejercer el poder son dos cosas muy diferentes. Es más fácil tomarlo que ejercerlo y, como es a partir del ejercicio que se deriva su consolidación, considero que la experimentación política puede fortalecer los procesos de transición en la medida en que facilita el ejercicio del poder volviéndolo más inclusivo: la apuesta por las soluciones provisionales y experimentales permite mantener abierto el debate político, garantiza el dinamismo de las soluciones institucionales y normativas e invita al compromiso constructivo por parte de los adversarios. Nada de esto cabe en la conciencia teórica y política de la modernidad occidental.

P. La sexta de sus quince tesis para la profundización de la democracia afirma que están emergiendo formas contrahegemónicas de democracia de alta intensidad. Sin embargo, en la séptima advierte que están limitadas al ámbito local y municipal. ¿Cómo pueden resolverse los problemas de escala y llevar la democracia contrahegemónica tanto al ámbito estatal como al global?

R. Éste es uno de los problemas más dilemáticos para la teoría y la práctica democráticas. Las grandes innovaciones democráticas de las últimas décadas se han producido a escala local y nunca ha sido posible transferirlas a escala nacional y, por supuesto, mucho menos a escala internacional. Esto es así tanto para las experiencias más recientes de democracia participativa –presupuestos participativos, consejos populares, consultas– como para las formas ancestrales de democracia comunitaria de origen indígena. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que el problema de escala no es un problema de causas, sino un problema de consecuencias. En el caso de las formas ancestrales de las comunidades indígenas, el problema de escala es el resultado de una derrota histórica. Los poderes coloniales destruyeron todas las formas políticas y de gestión indígenas, excepto las de carácter local, bien porque no consiguieron destruirlas, bien porque pensaron que podrían apropiárselas y ponerlas al servicio del poder colonial.

Además de estas causas, también hay que tener en cuenta los factores sistémicos y funcionales. Ningún sistema complejo y abierto subsiste sin turbulencias controladas, sin momentos de reproducción no lineal, e incluso de negación dialéctica truncada o parcial. Los sistemas de dominación como el colonialismo o el capitalismo se apropian de las grandes escalas –lo global y lo universal– porque son las que garantizan la hegemonía –las que desacreditan las alternativas– y la reproducción ampliada. A las escalas más pequeñas –locales o subnacionales– se les deja un mayor margen de libertad. El colonialismo ofreció los ejemplos más paradigmáticos a través de las diversas formas de gobierno indirecto –que dejaba el gobierno local

en gran medida a cargo de las «autoridades tradicionales»–, aunque el fenómeno es general. Lo local permite combinar radicalidad y atomicidad. Tanto en el ámbito de la denuncia y de la resistencia como en el de la propuesta y la alternativa, la inversión de energía político-emocional organizativa y comunitaria es potencialmente radicalizadora porque vive de la transparencia entre lo que se defiende y lo que se combate. No obstante, dado el limitado alcance de su ámbito, puede ser ignorada –en tanto amenaza– e incluso ser funcional –en tanto energía desperdiciada– para las escalas de dominación que la rodean. Por supuesto que ni las funciones evitan las disfunciones ni los sistemas impiden la eclosión de antisistemas. Lo local de hoy puede ser lo global de mañana. Para ello se necesita imaginación y voluntad política que deslocalice lo local sin eliminarlo –la articulación entre luchas sociales– y que desglobe lo global existente deslegitimándolo –este orden es desorden, esta justicia es injusta, esta libertad es opresión, esta fraternidad es egoísmo naturalizado– socavando su hegemonía –hay otros órdenes menos desordenados, otras justicias más justas, otras libertades más libres y otras fraternidades verdaderamente fraternas. Cambiar esto es posible a todas las escalas. El cambio social entraña siempre cambios de escala –lo que en términos teóricos llamo ecología de la transescala. Lamentablemente, el pensamiento democrático socialista continúa apegado al modelo de Estado moderno centralizador, es decir, tiende a ver la transformación social en el ámbito de la escala nacional, privilegiándola en detrimento de la escala local o de la escala global, siendo, por tanto, poco imaginativo en la creación de articulaciones entre escalas. No sería imposible, por ejemplo, elaborar los presupuestos generales del Estado siguiendo reglas semejantes a las del presupuesto participativo municipal. Tendrían que ser, indudablemente, reglas diferentes en términos de funcionamiento, dados los efectos de escala, pero semejantes en cuanto a la lógica y el sentido político subyacentes.

P. Una de sus afirmaciones más duras es la de que «vivimos en sociedades que son políticamente democráticas, pero socialmente fascistas». Esto se

debe, en parte, a que la democracia, al servicio del Estado débil neoliberal, perdió su poder redistributivo, siendo capaz de convivir cómodamente con situaciones estructurales de miseria, desigualdad y exclusión social. ¿Cómo puede la democracia revolucionaria, bajo el dominio de la democracia representativa liberal, hacer frente, más allá de la mera teorización académica, a los fenómenos de desigualdad y exclusión?

R. El concepto de «fascismo» que uso en esa cita es diferente del concepto usado para definir los regímenes políticos de partido único vigentes principalmente en Italia y Alemania en el período entre las dos guerras mundiales, así como en España y Portugal hasta 1974-1975. Tal como lo uso, se refiere a relaciones sociales de poder tan extremadamente desiguales que, en el contexto social y político en el que se producen, la parte –individuos o grupos– más poderosa ejerce un poder de veto sobre aspectos esenciales de la vida de la parte menos poderosa. A título de ejemplo, como ilustración de la diversidad de campos sociales en los que actúa el fascismo social, pueden señalarse: las relaciones de trabajo al margen de las leyes laborales o que involucran a inmigrantes, especialmente a los indocumentados; las relaciones familiares atravesadas por la violencia doméstica en sus múltiples formas; relaciones de *apartheid* social, basadas en el racismo, que todavía hoy están presentes en las sociabilidades y las estructuras urbanas; las relaciones del capital financiero con el país en el que invierte y deja de invertir sin otra razón que el beneficio especulativo; las comunidades campesinas víctimas de la violencia de las milicias privadas; la privatización de bienes públicos esenciales como el agua, cuando la empresa concesionaria adquiere derecho de veto sobre la vida de las personas: a quienes no pagan la factura, se les priva del suministro de agua.

Se trata, por tanto, de formas de sociabilidad no sujetas a ningún control democrático, ya que se producen fuera de aquello que la teoría política liberal designa como campo político o sistema político. Dado que la vida de los individuos, clases o grupos sociales tiene lugar en campos sociales considerados no políticos, en la medida en que en ellos impera el fascismo

social, la democracia representativa tiende a ser sociológicamente una isla de democracia que flota en medio de un archipiélago de despotismos. La posibilidad de este fenómeno, tanto en el Norte Global como en el Sur Global –si bien de modo muy diferente en uno y en otro caso– se incrementó dramáticamente con el neoliberalismo y el aumento exponencial de las desigualdades sociales, resultantes de la liquidación de las políticas sociales y de la desregulación de la economía.

La democracia representativa no sólo vive cómodamente con esta situación, sino que la legítima al volverla invisible. Después de todo, no tiene sentido hablar de fascismo –en el sentido convencional del término– en sociedades democráticas. El peso histórico de la idea convencional de fascismo en países como España o Portugal hace difícil aceptar la idea de múltiples fascismos diseminados en la sociedad y no centrados en el Estado –si bien cuentan con su complicidad, aunque sólo sea por omisión. Sin embargo, lo cierto es que muchos ciudadanos viven en nuestras sociedades democráticas sujetos a limitaciones, a censuras y autocensuras, a la privación de sus derechos fundamentales de expresión y movimiento, privaciones contra las que no puede resistir si no es a riesgo de asumir graves consecuencias; viven, en definitiva, sujetos a acciones arbitrarias que son estructuralmente similares a las que sufrieron los demócratas durante la vigencia de los regímenes políticos fascistas. Ahora bien, como se trata de un fascismo subpolítico, no se reconoce como tal. La idea de fascismo social apunta a la creación de grandes alianzas democráticas, estructuralmente similares a las que constituyeron la base de los frentes populares en el período de entreguerras, y sugiere también la necesidad de reactivar las energías democráticas adormecidas por la creencia de que en la sociedad democrática todo es democrático. Como trato de mostrar, poco hay de democrático en las sociedades con un sistema político democrático.

Del mismo modo que la lucha contra el fascismo político fue una lucha por la democracia política, la lucha contra el fascismo social debe ser

una lucha por la democracia social. Se trata, por tanto, de un concepto de democracia mucho más amplio que el concepto que subyace a la democracia representativa. Para mí, la democracia es todo proceso de transformación de relaciones de poder desigual en relaciones de autoridad compartida.

Allí donde hay lucha contra el poder desigual, hay proceso de democratización. En mis análisis distingo seis subcampos de relaciones sociales en los que los procesos de democratización son especialmente importantes: el espacio-tiempo doméstico, el espacio-tiempo de la producción, el espacio-tiempo de la comunidad, el espacio-tiempo del mercado, el espacio-tiempo de la ciudadanía, y, finalmente, el espacio-tiempo mundial de las relaciones entre los Estados. Cada uno de los espacios-tiempo puede ser un campo de la lucha democrática contra el fascismo que se genera en su interior. En cada uno de ellos la lucha democrática adquiere una forma específica. Los tipos de democracia de los que he hablado y que están enriqueciendo el repertorio de posibilidades democráticas funcionan sobre todo en dos de estos espacios-tiempo: en el comunitario y en el de la ciudadanía.

Otros tipos de democracia tendrán que ser tenidos en cuenta para el resto de los espacios-tiempo. Sólo este vasto conjunto de luchas democráticas puede combatir eficazmente el fascismo social. Se trata de una democracia sin fin. Éste es, para mí, el verdadero programa socialista; el socialismo es democracia sin fin.

Esta concepción se hace hoy urgente, más aún cuando nos encontramos con un fenómeno nuevo —o al menos ahora más visible— que complica todavía más el contexto político de las sociedades contemporáneas. La discrepancia entre la democracia política y el fascismo social de la que acabo de hablar se combina hoy en día con otra discrepancia: la que se da entre la democracia política y un fascismo político de nuevo tipo. Es decir, estamos asistiendo a la emergencia de dos tipos de fascismo, viejos en los procesos de los que se sirven, pero nuevos en el modo en que la

democracia representativa de baja intensidad puede y acepta convivir con ambos. Por un lado, el fascismo social del que he hablado y que actúa en los seis espacios-tiempo antes identificados. Por el otro, un fascismo difuso o fragmentario que actúa en los espacios-tiempo que históricamente han constituido el campo político de la democracia, a saber: el espacio-tiempo de la ciudadanía y el de la comunidad. Es un fascismo que actúa en los intersticios de la democracia por medios antidemocráticos de desestabilización política. Hoy es particularmente visible en los países donde las clases populares y los movimientos sociales obtuvieron victorias significativas a través de la democracia representativa, victorias que les permitieron asumir el poder político del Estado. Estas victorias han sido sólidas precisamente en la medida en que fueron obtenidas a través de articulaciones entre la democracia representativa, la participativa y la comunitaria. Su robustez reside en su capacidad para ejercer el poder democrático para luchar contra el fascismo social, es decir, para eliminar las formas más extremas o violentas de desigualdad de poder social, lo que supone orientar la lucha democrática hacia un horizonte postcapitalista. En la medida en que esto ocurre y siempre que las clases dominantes no puedan retomar rápidamente el control del Estado por medio de la democracia representativa, recurren a medios antidemocráticos para desestabilizar las democracias. Entre estos medios, pueden destacarse los siguientes: control de los medios de comunicación, campañas de desinformación, manipulación u obstrucción del voto de la población objeto de fascismo social, intentos golpistas o secesionistas, corrupción de los representantes elegidos, creación de divisiones dentro de las fuerzas armadas para distanciarlas del poder legítimamente constituido, escuchas telefónicas ilegales, chantaje y amenazas, recurso a grupos paramilitares, tanto para liquidar a líderes políticos y de movimientos sociales como para mantener el control político de las poblaciones. Este tipo de fascismo tiene un carácter político porque su objetivo es el de desestabilizar el campo político, pero es difícil de identificar o nombrar porque su horizonte no contempla la superación de la democracia.

Pretende, más bien, poner la democracia a su servicio e inculcar la idea de que la democracia, cuando no está a su servicio, se vuelve ingobernable.

La democracia de nuestros días es revolucionaria en la medida en que amplía y profundiza la democracia social, al conducir eficazmente la lucha contra el fascismo social, y defiende con igual eficacia la democracia política contra los intentos de desestabilización emprendidos por el fascismo político.

P. Es una controversia clásica, pero la crisis económica global que padecemos la convierte de nuevo en pregunta obligada: democracia y capitalismo, ¿callejón sin salida, caminos de conciliación? En su sociología se sirve del método indiciario, que identifica señales y pistas anticipadoras de lo que está por venir, ¿se atreve a conjeturar el horizonte futuro que nos espera al final de la crisis? ¿Nos encontramos al final de una época o vivimos quizá un momento de restauración capitalista?

R. Los sociólogos fueron entrenados para predecir el pasado y en eso se han especializado. Los sociólogos críticos piensan en el futuro, pero casi siempre lo hacen como si el futuro fuese una extensión del presente que conocen tal como lo conocen. Sin embargo, de ser así nunca habría futuro. La única manera de abordar la opacidad del futuro es ser tan ciegos hacia él como él lo es hacia nosotros. No se trata de una ceguera total, pues el futuro también ve algo de nosotros. Nos ve como pasado, que es aquello que ya no somos.

Estamos ante cegueras parcialmente sistémicas y parcialmente estratégicas. En nuestro caso, el caso del presente que somos, que conocemos y desconocemos, la ceguera estratégica adquiere la forma de apuesta, tal como lo formuló, mejor que nadie, el filósofo francés del siglo XVII, Blaise Pascal². La apuesta es la única manera que tenemos de hacemos

² La apuesta de Pascal es un argumento que el filósofo francés plantea en sus *Pensamientos*. En resumen, sostiene que, aunque no se dispongan de pruebas objetivas de la existencia de Dios, debería creerse en él, ya que resulta más conveniente y beneficioso para uno mismo.

presentes en el futuro. De la misma manera que el ciego se guía por ruidos, voces, accidentes palpables, nosotros apostamos a partir de indicios, pistas, señales, emergencias, tendencias, latencias, con todo lo que todavía no es. El todavía-no-es³ no es el todavía no de un todo indiscriminado. Es el todavía no de algo parcialmente determinado por una aspiración realista y por una voluntad proporcionada. Es una forma específica de no ser, un *entreser*, como diría el poeta portugués Fernando Pessoa.

¿Sobre qué indicios baso mis apuestas? La frustración de la política nunca se había convertido tan fácilmente en conciencia ética; el sufrimiento de muchos nunca había sido tan visible para tantos; los condenados de la tierra nunca actuaron suscitando tanto interés –y, a veces, la solidaridad– de quien no los entiende o, si los entiende, no los aprueba totalmente; las clases populares –los solidarios de los excluidos, no necesariamente los excluidos– nunca lucharon tanto por la democracia con la esperanza de que los límites de la democracia un día se transformen en democracia sin límites o, por lo menos, en la democratización de los límites; jamás la naturaleza fue tan invocada para mostrar que no hay un solo medio para lidiar con ella de forma natural y que lo que a nuestros hábitos parece más natural es lo más antinatural de todo; los excluidos nunca tuvieron tantas posibilidades para dejar de ser mera estadística y transformarse en un nosotros colectivo; nunca las personas estuvieron tan guiadas, pero nunca mostraron tampoco tanta capacidad para no creer en quien los guía; nunca tantos objetos de derechos humanos se mostraron tan interesados en ser sujetos de derechos; nunca la democracia tuvo tanta credibilidad; incluso la de aquellos para los que no fue pensada. Ninguno de estos indicios es, por sí solo, creíble para, a partir de él, formular la apuesta. E incluso todos juntos sólo son creíbles con la voluntad de aquellos que, basándose en

3 El todavía no (*Noch Nicht*) es una categoría que Santos recupera del pensamiento utópico del filósofo alemán Ernst Bloch y sobre la que fundamenta teóricamente su sociología de las emergencias. Consiste en el conjunto de posibilidades emergentes de la realidad que, aunque no están materializadas, tienen una función anticipadora al anunciar lo que puede estar por venir.

ellos, quieran arriesgar. Esta apuesta es especial, pues no basta apostar, cruzar los brazos y esperar los resultados. La persona que apuesta debe involucrarse personalmente en la lucha por el futuro por el que apuesta. Mi apuesta personal privilegia el siguiente indicio. Nunca el capitalismo global y la modernidad occidental intentaron atrapar a tantas personas en el mundo con la retórica de los derechos humanos y la democracia; pero tampoco nunca tanta gente captó el fondo de la trampa tratando de utilizarla contra quien quiso atraparla. ¿Por qué no apostar por el éxito de este intento? Si gozara de éxito efectivo, me sentiría realizado por haber contribuido a ello. Si no, trataría de confortarme con la idea de que viví en una época en la que las alternativas estaban bloqueadas; y que sabiamente me dejé engañar para no tener que entregar mi consentimiento a la barbarie sin solución.

P. La democracia radical que plantea tiene un fuerte potencial emancipador. Su análisis de la emancipación social está indisolublemente ligado a la revisión crítica del concepto de poder, reducido por la democracia representativa liberal al nicho del Estado. En lugar de ello, usted sostiene que el poder actúa a través de diferentes constelaciones que de manera combinada trabajan en distintos espacios sociales. Como contrapropuesta, elabora un mapa compuesto por seis emancipaciones sociales fundamentales. ¿Podría hablarnos un poco de este mapa y de los parámetros desde los que concibe la emancipación social?

R. Como ya he indicado, una de las grandes innovaciones de la moderna teoría política liberal consistió en concebir la idea de un campo político autónomo, el único constituido por relaciones políticas de poder y, en consecuencia, por las luchas por el poder. Centrado en el Estado, máxima expresión de las relaciones y de las luchas de poder, el campo político tiene sus propias reglas de funcionamiento que aseguran la institucionalización de los conflictos de poder, y, por tanto, el orden social al que aspiraba la burguesía después de conquistar el control del poder político. La autonomía del campo político fue la otra cara de su sumisión a los intereses de

reproducción del orden burgués. No fue originalmente pensado como un campo democrático de libre acceso a la competencia por el poder y mucho menos a la competencia por la regla de disputa del poder. Esta teoría llegó a su punto álgido de conciencia posible con Habennas y su concepción de la esfera pública, la expresión política de la sociedad civil burguesa.

La historia de las luchas de la clase trabajadora, ya sea como un colectivo de no ciudadanos en lucha por su inclusión en el orden burgués o como colectivos de obreros revolucionarios en lucha por la construcción de un orden social alternativo, fue revelando que las relaciones políticas de poder expresadas en el campo político eran tan sólo una pequeña fracción de las relaciones de poder vigentes en la sociedad y que las desigualdades de poder político no podían explicarse sin tenerse en cuenta otras muchas desigualdades de poder activas en otros tantos ámbitos de la vida social –en la fábrica, el hogar, la comunidad, el mercado, entre otros. Por supuesto, los campos sociales son potencialmente infinitos y no todos pueden ser considerados igualmente importantes en los términos de las relaciones de poder que los constituyen. De ahí el error en el que incurren las concepciones postestructuralistas. Igualmente equivocadas están las concepciones estructuralistas de raíz marxista porque resultan demasiado monolíticas –centradas en la contradicción capital-trabajo. A mi juicio, la perspectiva más correcta es la de un estructuralismo pluralista, de la que se derivan los seis espacios-tiempo a los que me he referido. A cada uno de ellos le corresponde una forma específica de relación desigual de poder: en el espacio-tiempo doméstico, la forma de poder es el patriarcado o las relaciones sociales de sexo; en el espacio-tiempo de la producción, la forma de poder es la explotación centrada en la relación capital-trabajo; en el espacio-tiempo de la comunidad, la forma de poder es la diferenciación desigual, es decir, los procesos por los que las comunidades definen quién pertenece y quién no pertenece y se arrogan el derecho de tratar de manera desigual a los que no pertenecen; en el espacio-tiempo del mercado, la forma de poder es el fetichismo de las mercaderías, el modo en que los objetos asumen vida propia y controlan la subjetividad de los sujetos

(alienación); en el espacio-tiempo de la ciudadanía, la forma de poder es la dominación, la desigualdad en el acceso a la decisión política y al control de los políticos, en cuanto que son los que deciden en el ámbito público; por último, en el espacio-tiempo mundial la forma de poder es el intercambio desigual, la desigualdad en términos de intercambios internacionales, tanto económicos, como políticos y militares.

Cada una de las formas de poder tiene, como base privilegiada y originaria, un determinado espacio-tiempo, aunque éste no actúa exclusivamente en las relaciones sociales que lo caracterizan. Más bien, cada una de las formas de poder repercute en todos y cada uno de los espacios-tiempo. Por ejemplo, el patriarcado tiene su sede estructural en el espacio-tiempo doméstico, pero está presente en las relaciones sociales de producción, del mercado, la comunidad y la ciudadanía. Las sociedades capitalistas son formaciones sociales que se reproducen por la acción combinada de estas seis formas de poder. No actúan de manera aislada. Por el contrario, se alimentan mutuamente y actúan en red. En virtud de ello, las luchas anticapitalistas, para tener éxito, tienen que luchar contra todas ellas y sólo avanzan en la medida en que en cada uno de los espacios-tiempo las desigualdades de poder van disminuyendo. Esto no significa que todos los movimientos u organizaciones sociales tengan que luchar contra todas las formas de poder. Pero para que cada uno tenga éxito en su lucha parcial es necesario que tenga conciencia de esa parcialidad y cuente con el apoyo de los movimientos y organizaciones sociales que luchan contra otras formas de poder. Es importante que haya articulación entre los diferentes movimientos y organizaciones. El poder que actúa a través de constelaciones sólo se combate eficazmente a través de una constelación de resistencias. Como sólo esta constelación es estructural, no es posible privilegiar en abstracto la lucha contra una forma específica de poder. Esto no quiere decir que las seis formas de poder sean siempre igualmente importantes y que no sea posible establecer jerarquías internas entre ellas. Lo que ocurre es que la importancia relativa y las jerarquías entre ellas sólo pueden determinarse en contextos concretos de lucha, definidos como tales

por las condiciones históricas y los efectos de la coyuntura. No olvidemos que hay estructuras –los espacios-tiempo– y que hay circunstancias y que es de la inevitable relación entre ellas que nace la contingencia.

Lo que llamamos emancipación social es el efecto agregado de las luchas contra las diferentes formas de poder social y puede apreciarse por el éxito con el que las luchas van transformando relaciones desiguales de poder en relaciones de autoridad compartida en cada uno de los espacios-tiempo.

P. En «La cuestión judía», Marx distingue entre emancipación política y emancipación humana. La primera, con la que se adquieren derechos de ciudadanía, no implica necesariamente la segunda, que remite a un horizonte de transformación social y humana profunda. En su obra, usted utiliza el término «emancipación social». Sin embargo, su idea de la emancipación reclama, en la línea de la emancipación humana, un cambio radical de las estructuras cognitivas y las relaciones sociales imperantes. ¿Cómo ve la distinción señalada? ¿Le parece analítica y conceptualmente operativa?

R. La cuestión judía es un texto notable en muchos aspectos y merece una lectura profundizada que no puedo hacer aquí. En él Marx utiliza la religión para presentar un argumento que más tarde aplicará a otras dimensiones de la sociedad civil, específicamente a la economía y, por tanto, a la sociedad capitalista. El argumento es que los judíos, al reclamar para sí plenos derechos de ciudadanía, confirmaron la separación entre el Estado y la sociedad civil que subyace a la sociedad burguesa y, en consecuencia, la dualidad entre el ciudadano –la persona moral que responde por la comunidad– y el individuo egoísta y asocial que sólo busca la satisfacción de sus propios intereses. La sociedad civil pasa a ser el ámbito en el que todas las desigualdades son posibles –donde, diría yo, en casos extremos adquieren fuerza regímenes de fascismo social–, sin por ello poner en entredicho la igualdad abstracta y formal entre los ciudadanos. La religión es un síntoma de estas desigualdades despolitizadas a las que los judíos

se someten pensando que se emancipan. En resumen, con el Estado laico los judíos conquistan la libertad religiosa, pero no consiguen liberarse de la religión. Y, relacionando este argumento con los que presentará más adelante, añade que no se liberan de la propiedad, sino que obtienen la libertad de propiedad, no se liberan del egoísmo de la industria, sino que obtienen la libertad industrial. Como Marx dice: «La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, a individuo egoísta independiente, y, por otro lado, a ciudadano del Estado, a persona moral». La emancipación política ante el Estado –que también es la emancipación del Estado ante la religión– está muy por debajo de la emancipación del hombre ante las sumisiones que lo oprimen –como es el caso de la religión.

Por eso afirma que «el límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre». Pero el pensamiento dialéctico de Marx no le permite quedarse ahí. La emancipación política es falsa en la medida en que emancipa al ciudadano de la tutela del Estado sobre su religiosidad sin emancipar al individuo de la religiosidad. Pero, al mismo tiempo, la emancipación política significa un progreso. Representa el final de la sociedad señorial, del *Ancien régime*. Es el máximo de conciencia posible de la sociedad burguesa. Dice Marx que «aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual».

Creo que este análisis sigue siendo válido y es particularmente bien entendido por quienes, como yo, han pasado parte de su vida bajo regímenes dictatoriales. La democracia política (representativa) no es falsa; es poca, insuficiente y esta insuficiencia sólo puede superarse mediante la articulación de la democracia política con otros tipos de democracia y con otros campos de democratización, articulación que designo con el nombre de democracia radical, democracia de alta intensidad o democracia

revolucionaria. El momento en el que la democratización del Estado y de la sociedad sobrepasa con éxito el límite de compatibilidad con el capitalismo es el mismo en el que la emancipación política da lugar a la emancipación social.

Globalización contrahegemónica e idea del socialismo

P. Vivimos tiempos de cambios a gran escala y en diferentes órdenes. Atravesamos, como usted dice, una fase de «transición paradigmática» en la que pueden constatarse la emergencia de nuevos manifiestos, actores y prácticas que reivindican «otro mundo posible», urgente y necesario. El Foro Social Mundial, en este sentido, pretende englobar la diversidad de personas, movimientos sociales y luchas de resistencia que forman lo que usted llama «globalización contrahegemónica». ¿Esta diversidad no necesita la formulación de un sólido macrodiscurso de alternativa que, respetando la heterogeneidad de los actores, constituya una alternativa global a la globalización neoliberal hegemónica? En caso de ser así, ¿cómo pueden armonizarse la unidad de acción y la coherencia discursiva de los movimientos con la articulación de las «pluralidades despolarizadas» de las que usted habla?

R. Con el Foro Social Mundial (FSM) las fuerzas progresistas del mundo comenzaron el nuevo milenio de manera más prometedora. Fue un momento muy importante para la creación de conciencia de que era posible organizar globalmente la resistencia al capitalismo, usando algunas de las armas –tecnologías de la información y de la comunicación– que habían contribuido a la fase más reciente del capitalismo global, la que llamamos neoliberalismo. Así pues, se hizo posible imaginar una globalización alternativa, de orientación anti o postcapitalista, construida a partir de los movimientos y organizaciones de la sociedad civil. Las protestas de Seattle en la Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en diciembre de 1999 fueron un momento importante de este proceso, pero no el primero. El primero fue el levantamiento zapatista que tuvo lugar

en Chiapas el 1 de enero de 1994 contra la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte -NAFTA, según sus siglas en inglés. Después de un breve período de lucha armada, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), recurriendo de manera muy innovadora a las nuevas tecnologías de la información, comenzó a defender formas de resistencia transnacional al neoliberalismo, así como también de lucha transnacional por una sociedad más justa.

A partir de Chiapas y Seattle, el movimiento global contra el neoliberalismo adquirió un nuevo nivel de conciencia colectiva con el primer Foro Social Mundial en Porto Alegre, en enero de 2001. Se trata de un nuevo tipo de movimiento que simbólicamente marca una ruptura con las formas de organización de las clases populares vigentes durante el siglo XX. Es un movimiento muy heterogéneo en términos de base social en el que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, dominan las organizaciones de trabajadores, aunque no se presenten como tales. Se presentan como campesinos, desempleados, indígenas, afrodescendientes, mujeres, habitantes de barrios degradados, activistas de derechos humanos, ecologistas, etcétera. Su lema común —«otro mundo es posible»— revela la misma heterogeneidad e inclusividad, que se fueron traduciendo en capacidad para articular diferentes agendas de transformación social, unas más radicales que otras, unas más culturales, otras más económicas, unas más orientadas a la transformación del Estado, otras a la transformación de la sociedad.

Esta diversidad y heterogeneidad fueron la respuesta a los fracasos de las luchas socialistas del siglo pasado, todas ellas centradas en el movimiento obrero y en la contradicción capital-trabajo. Paradójicamente, la supuesta homogeneidad sociológica de las fuerzas anticapitalistas nunca existió y, en cambio, la polarización de las diferencias políticas en su seno fue una triste constante del siglo pasado, empezando por el cisma entre socialistas y comunistas al inicio de la Primera Guerra Mundial. La tradición de izquierda se forjó, de este modo, en esa cultura política sectaria que

produce facciones (o divisiones) y que podemos definir como la propensión a transformar a los aliados potenciales en los principales enemigos en el plano sociológico –dadas las condiciones sociales de vida. Con el tiempo, politizar una cuestión pasó a significar polarizar una diferencia. La unidad sólo era creíble como expresión de una sola voz y de un solo mando.

Fue en contra de esta cultura política y para superar sus frustraciones que el FSM se presentó no sólo como contrapeso a los encuentros del Foro Económico Mundial (FEM), del Fondo Monetario Internacional (FMI), del Banco Mundial (BM) o de las cumbres de los países más ricos del planeta (G-8), sino especialmente como la celebración de la diversidad de los movimientos sociales, de las concepciones de emancipación social, de las estrategias y tácticas para lograr otro mundo posible. Y también como la celebración de la horizontalidad, es decir, de las relaciones de igualdad en la gestión de esa diversidad.

Obviamente, la diversidad y la horizontalidad tienen un coste elevado cuando se trata de construir sobre ellas un frente de lucha común contra el capitalismo. El futuro sólo se construye a partir del pasado y, en razón de ello, desde el inicio del proceso del FSM se fueron haciendo visibles algunas divisiones heredadas del pasado: ¿reforma o revolución? ¿Socialismo o emancipación social? ¿El Estado como enemigo o como aliado potencial? ¿Dar prioridad a las luchas locales/nacionales o a las luchas globales? ¿Privilegiar la acción directa o la acción institucional? ¿Cabe la lucha armada en el catálogo de formas de lucha progresistas? ¿Prioridad a los partidos o a los movimientos? A estos interrogantes se fueron agregando otros planteados por la experiencia del propio FSM: ¿partir de la lucha por la igualdad hacia la lucha por el reconocimiento de las diferencias o viceversa? ¿El FSM concebido como un espacio abierto para los movimientos sociales o como un movimiento en sí mismo con agenda política propia? ¿Cómo articular las luchas culturales o sobre el estilo de vida con las luchas económicas? ¿Cuáles son los límites del respeto o de la compatibilidad entre universos culturales tan distintos y ahora mucho más visibles?

Una cosa parece cierta: no es posible ni deseable volver a la emancipación o a la movilización ejercida por el alto mando. Nadie se moviliza si no es por sus propias razones y la democracia revolucionaria o comienza en las organizaciones revolucionarias o no empieza nunca. Por otro lado, la última década ha dejado claro que ningún movimiento social, por muy fuerte que sea, puede tener éxito en su agenda si no cuenta con la solidaridad de otros movimientos. El FSM marca el pasaje de la política de movimientos a la política de intermovimientos. Son estas observaciones las que están detrás del concepto de «pluralidades despolarizadas» y otros conceptos o propuestas que vengo haciendo, por ejemplo, los conceptos de «ecología de saberes», de «traducción intercultural» y la propuesta de creación, ya en marcha, de la Universidad Popular de Movimientos Sociales (UPMS)⁴.

En lo que específicamente se refiere a la configuración de pluralidades despolarizadas, la idea subyacente es que las luchas anticapitalistas avancen mediante programas mínimos, aunque no minimalistas, más basados en acuerdos amplios y a diferentes escalas⁵ entre movimientos en lucha por diferentes objetivos –contra las diferentes formas de poder– que en programas de máximos basados en el protagonismo exclusivo de un objetivo o de un movimiento. Esto no significa que, dependiendo de los contextos de lucha, no pueda darse prioridad a un objetivo o a un movimiento. Significa que, cuando esto ocurre, la prioridad que le es otorgada se concreta en el modo en que ese objetivo o movimiento realiza las articulaciones con otros objetivos o movimientos. A título de ejemplo, si en una dada coyuntura u objetivo el movimiento ambientalista surge como prioritario, le corresponde promover las alianzas con el movimiento indígena, el movimiento feminista, el movimiento obrero o el movimiento afrodescendiente. Y si, por el contrario, la prioridad es del movimiento indígena, le compete a éste «traer para sí» las agendas

4 Para más información sobre este proyecto puede consultarse el siguiente enlace: www.universidadepopular.org

5 Se refiere a lo que técnicamente antes ha llamado ecología de la transescala, articulaciones que combinan lo local, lo nacional y lo global.

ambientales de las feministas, los trabajadores y los afrodescendientes. De este modo, en consonancia con los distintos casos de lucha ambiental, la lucha indígena, en este contexto específico, tiene que dejarse contaminar por las otras luchas. No se trata, pues, de discutir en abstracto cuál de las luchas o cuál de los objetivos es el más importante. La discusión siempre tiene lugar en un determinado contexto y es para darle una respuesta concreta. Por ejemplo, las políticas neoliberales de alienación y saqueo indiscriminado de los recursos naturales en América Latina sirvieron para otorgar prioridad a las críticas y luchas contra la acción extractora (el extractivismo)⁶ –petróleo, minerales, agua, recursos naturales– y con ellas, a los pueblos indígenas, las poblaciones más duramente afectadas. Esta lucha, para tener éxito, debe forjar alianzas con los movimientos ecologistas y obreros –mineros, por ejemplo–, hecho que, a su vez, exige cambios en la formulación de los objetivos y en la conducción de la lucha. Estas articulaciones y acuerdos responden al momento concreto y pueden re configurarse en los momentos posteriores. La pluralidad significa que la agregación de luchas, de intereses y de energías organizativas se hace con el debido respeto de las diferencias entre movimientos. Para ello, la discusión y la deliberación sobre las prioridades y las formas de lucha deben ser lo más democráticas posibles. A su vez, la despolarización resulta de entrar en el campo dialéctico de la discusión y la deliberación, aspecto necesario para tomar decisiones concretas en contextos concretos. E, incluso así, la opción de salida está siempre abierta. Ésta es una nueva forma de politizar cuestiones y realizarla llevará mucho tiempo. Apunta hacia un nuevo tipo de frentismo⁷ que mantiene intactas las autonomías y las diferencias, y no permite la gestión manipuladora de programas de

6 Entiéndase, en este contexto, la acción extractora capitalista practicada en muchos países del Sur, es decir, la actividad de empresas transnacionales orientada a sacar y explotar el máximo de productos minerales, animales o vegetales de la manera más rápida posible.

7 Se refiere aquí a una forma organizativa y de acción que requiere articulaciones políticas flexibles entre los distintos movimientos sociales, así como entre los movimientos y otros agentes del cambio social.

máximos y programas de mínimos. Por eso he dicho antes que las luchas contrahegemónicas avanzan sobre la base de unos programas mínimos, pero no minimalistas. Es decir, la construcción de la articulación y de la agregación tiene un valor y una fuerza independientes de los objetivos o las luchas que se agregan. Es en esta construcción que reside el potencial desestabilizador de las luchas: en la capacidad de promover el pasaje de lo que es posible en un momento dado hacia lo que está emergiendo como tendencia o latencia de nuevas articulaciones y agregaciones. A menudo, son las luchas más periféricas o los movimientos menos consolidados en un determinado momento los que llevan consigo la emergencia de nuevas posibilidades de acción y transformación.

P. En relación con la pregunta anterior, ¿ha supuesto el último Foro Social Mundial de Belém do Pará (2009), en el que usted ha participado activamente, avances reales en la adopción formal de posiciones unitarias de consenso transformadas en discursos programáticos, planes de acción y posiciones políticas firmes que orienten la agenda específica de las próximas luchas contrahegemónicas y marquen el paso de la resistencia a la ofensiva?

R. El impacto del movimiento a lo largo de esta década terminada ha sido mucho mayor del que se imagina. Para citar sólo algunos ejemplos. Fue en el primer Foro Social Mundial que se discutió la importancia de que los países de desarrollo intermedio con grandes poblaciones—tales como Brasil, India, Sudáfrica— se agruparan como forma privilegiada para alterar las reglas de juego del capitalismo global. Uno de los principales participantes en los debates sería poco después el articulador de la diplomacia brasileña. Y ellos forman parte del BRIC —Brasil, Rusia, India y China— y del G-20. La llegada al poder en América Latina de presidentes progresistas no puede entenderse sin el fermento de la conciencia continental por parte de los movimientos generada en el FSM. El obispo Fernando Lugo, hoy presidente de Paraguay, llegó al primer FSM en autocar por no tener dinero para pagar los costes de un viaje en avión. La lucha trabada con éxito

contra los tratados de libre comercio se generó en el FSM. Fue en función de la movilización del FSM que el FEM de Davos (Suiza) cambió de retórica y de preocupaciones políticas –la pobreza, la importancia de las organizaciones no gubernamentales y de los movimientos sociales. Fue también la presión de las organizaciones del FSM especializadas en la lucha contra la deuda externa de los países empobrecidos por el neoliberalismo la que condujo al Banco Mundial a aceptar la posibilidad de condonación. Podría dar muchos otros ejemplos.

Al principio, el FSM fue una novedad total, por lo que atrajo la atención de los grandes medios de comunicación. Después, el interés mediático se desvaneció y, en buena parte por eso, se fue creando la idea de que el FSM estaba perdiendo ritmo y capacidad de atracción. En realidad, el FSM se ha diversificado mucho a lo largo de la década con la organización de foros regionales, temáticos y locales. De ahí que se haya decidido celebrar una reunión mundial cada dos años –la próxima será en 2011 en Dakar (Senegal). Se han intensificado las articulaciones entre movimientos similares en diferentes partes del mundo, como, por ejemplo, entre los movimientos indígenas o entre los movimientos de mujeres.

Diez años más tarde, es necesario hacer un balance para tomar el pulso al movimiento. En este momento hay varias propuestas, algunas de las cuales tienen por objeto volver el movimiento más vinculante en términos de iniciativas mundiales. Algunas de ellas se limitan a los movimientos y organizaciones sociales. Es el caso de la propuesta formulada recientemente por el vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, de crear una Internacional de los Movimientos Sociales. Otras apuntan a superar la división entre movimientos y partidos progresistas. Es el caso de la propuesta, también reciente, del presidente de Venezuela, Hugo Chávez, de crear la Quinta Internacional, congregando a los partidos de izquierda en todo el mundo.

P. Define el socialismo como «democracia sin fin». De manera prudente, no habla del socialismo en singular, sino de los socialismos del siglo XXI.

¿Qué perfil deberían tener estos socialismos? ¿Cuáles son los desafíos que debe asumir la izquierda actual en el marco de la crisis del reformismo socialdemócrata y del socialismo transformador? ¿Le parece que la renovada presencia de la izquierda política que está experimentando el continente latinoamericano cumple con estas condiciones?

R. Tres precisiones previas. Primera, izquierda es el conjunto de teorías y prácticas transformadoras que, a lo largo de los últimos ciento cincuenta años, resistieron a la expansión del capitalismo y al tipo de relaciones económicas, sociales, políticas y culturales que genera, y que se hicieron con la convicción de la posibilidad de un futuro postcapitalista, de una sociedad alternativa, más justa por estar orientada a la satisfacción de las necesidades reales de los pueblos, y más libre, por estar centrada en la realización de las condiciones del ejercicio efectivo de la libertad. A esa sociedad alternativa se la llamó genéricamente socialismo. Hablar del socialismo del siglo XXI significa hablar de lo que existió y de lo que aún no existe como si fueran partes de la misma entidad. No estoy seguro de que ésta sea la mejor forma de imaginar el futuro, aunque creo que el análisis desapasionado y crítico del socialismo del siglo XX, a pesar de ser urgente, aún no se ha hecho y, probablemente, todavía no se pueda hacer.

Segunda precisión: una sociedad es capitalista no porque todas las relaciones económicas y sociales sean capitalistas, sino porque éstas determinan el funcionamiento de todas las otras relaciones económicas y sociales existentes en la sociedad. Inversamente, una sociedad socialista no es socialista porque todas las relaciones sociales y económicas sean socialistas, sino porque éstas determinan el funcionamiento de todas las otras relaciones existentes en la sociedad.

Tercera precisión: no estamos viviendo una crisis final del capitalismo. Los movimientos y organizaciones sociales cuentan hoy con una experiencia social enorme que les hace mirar con cierta reserva todos los anuncios de crisis finales del capitalismo. El capitalismo tiene una capacidad enorme

de regeneración. Los partidarios más acérrimos del neoliberalismo ni siquiera parpadearon a la hora de aceptar la mano auxiliadora del Estado para resolver la crisis financiera de 2008, lo que en algunos casos implicó nacionalizaciones, la palabra maldita de los últimos treinta años. Cuando analizamos las profundas crisis de nuestro tiempo, sea la crisis financiera, la crisis ecológica o la energética, no sabemos si lo que más nos impacta o sorprende es la gravedad de las crisis o la manera en que están siendo «resueltas». ¿Cómo ha sido posible transferir tanto dinero de los ciudadanos a los bolsillos de delinquentes financieros personalmente muy ricos sin provocar una convulsión social? ¿Cómo es posible que el capitalismo más salvaje y amoral triunfara en la Cumbre de la Organización de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático celebrada en diciembre de 2009 en Copenhague? Tener en mente esta dosis de realismo es fundamental para profundizar en las agendas transformadoras y construir nuevos radicalismos.

Dicho esto, es preciso pensar con audacia los caminos por donde se pueden radicalizar los programas mínimos no minimalistas –las reformas revolucionarias de André Gorz. En mi opinión, las palabras audaces son tres: desmercantilizar, democratizar y descolonizar.

Desmercantilizar significa dejar de pensar⁸ la naturalización del capitalismo. Consiste en sustraer grandes áreas de la actividad económica a la valoración del capital –a la ley del valor–: economía social, comunitaria y popular, cooperativas, control público de los recursos estratégicos y de los servicios de los que depende directamente el bienestar de los ciudadanos y de las comunidades. Significa, sobre todo, impedir que la economía de mercado amplíe su radio de alcance hasta transformar la sociedad en una sociedad de mercado –donde todo se compra y todo se vende, incluso los valores éticos y las opciones políticas–, como está ocurriendo en las democracias del

8 El término usado en el original portugués es «des-pensar», con el que Santos se refiere a la práctica epistemológica mediante la cual se lleva a cabo un cuestionamiento radical de ciertas categorías que deben volver a ser pensadas desde nuevos parámetros.

Estado de mercado. Desmercantilizar significa, asimismo, dar credibilidad a los nuevos conceptos de fertilidad de la tierra y de productividad de aquellos hombres y mujeres que no colisionen con los ciclos vitales de la madre tierra: vivir bien en lugar de vivir siempre mejor.

Democratizar significa des-pensar la naturalización de la democracia liberal representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática (demodiversidad); encontrar nuevas conexiones entre la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria; y, sobre todo, ampliar los ámbitos de la deliberación democrática más allá del restringido campo político liberal que, como he dicho, transforma la democracia política en una isla de democracia que convive con un archipiélago de despotismos: en la fábrica, la familia, la calle, la religión, la comunidad, en los medios de comunicación, los saberes, etcétera.

Descolonizar, por último, significa des-pensar la naturalización del racismo –el racismo justificado como resultado de la inferioridad de ciertas razas o grupos étnicos y no como su causa– y denunciar todo el vasto conjunto de técnicas, entidades e instituciones sociales que lo reproducen: los manuales de historia, la escuela, la universidad –qué se enseña, quién enseña y a quién–, los noticiarios, la moda, las comunidades cerradas, la represión policial, las relaciones interpersonales, el miedo, el estereotipo, la mirada sospechosa, la distancia física, el sexo, la música étnica, las metáforas y chistes habituales, los criterios sobre lo bello, lo adecuado, lo apropiado, lo bien pronunciado, lo bien dicho, lo inteligente, lo creíble, la rutina, el sentido común, los departamentos de relaciones públicas o de reclutamiento de empleados, lo que cuenta como saber y como ignorancia, etcétera.

Desmercantilizar, democratizar y descolonizar significa, en última instancia, refundar el concepto de justicia social incluyendo en la igualdad y en la libertad el reconocimiento de las diferencias –sin caer en el relativismo ni el universalismo como punto de partida–, la justicia

cognitiva –la ecología de saberes– y la justicia histórica –la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno. Cuanto más amplio sea el concepto de justicia adoptado, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y entre los que no pueden olvidar.

P. Una cuestión importante a la hora de teorizar la transformación social es el papel del sujeto protagonista. ¿Cree usted que los movimientos por una globalización alternativa constituyen el nuevo sujeto histórico, más concreto y plural, capaz de efectuar la transformación emancipadora de la realidad? Más en concreto, ¿le parece viable, en las actuales circunstancias, la creación de una red global de actores lo suficientemente madura para alumbrar desde abajo una alternativa propiamente socialista radical?

R. Los sujetos históricos son todos los sujetos que hacen la historia. Hacen historia en la medida en que no se conforman con el modo en que la historia los ha hecho. Hacer historia no es toda acción de pensar y actuar a contracorriente; es el pensar y el actuar que fuerza a la corriente a desviarse de su curso «natural». Sujetos históricos son todos los rebeldes competentes.

En el siglo pasado estuvimos muy marcados por la idea de que el sujeto histórico de la transformación socialista de la sociedad era el obrero industrial. Las divisiones en el movimiento obrero y la pérdida de horizontes postcapitalistas, combinada con el surgimiento de movimientos sociales que se presentaban como alternativas más radicales tanto en el plano temático como en el cultural y el organizacional, crearon la idea finisecular según la cual el obrero ha dejado de ser el sujeto histórico teorizado por Marx y que, o el concepto dejaría de tener interés en general, o era necesario pensar en sujetos históricos alternativos. Me temo que, así formulada, esta pregunta confunde más que aclara. Si nos fijamos en la composición sociológica de los movimientos sociales podemos observar

que en su base hay casi siempre trabajadores y trabajadoras, a pesar de que no se organicen como tales ni recurran a las formas históricas del movimiento obrero –sindicatos y partidos obreros. Se organizan como mujeres, como campesinos, como indígenas, como afrodescendientes, como inmigrantes, como activistas de la democracia participativa local o de los derechos humanos, como homosexuales, entre otros colectivos. La cuestión importante no es la pérdida de la vocación histórica de los trabajadores. Es más bien la cuestión de saber por qué en los últimos treinta años los trabajadores se movilizan menos a partir de la identidad vinculada al trabajo y más a partir de otras identidades que siempre tuvieron.

Los factores que pueden contribuir a dar una respuesta son muchos. Se han producido transformaciones profundas en la producción capitalista, tanto en el ámbito de las fuerzas productivas como en el ámbito de las relaciones de producción. Por un lado, los avances tecnológicos en los procesos de producción, la revolución en las tecnologías de la información y la comunicación y el abaratamiento de los transportes alteraron profundamente la naturaleza, la lógica, la organización y las jerarquías del trabajo industrial. Por otro lado, el capitalismo «se globalizó» –entre comillas, porque siempre ha sido global– para evadir la regulación estatal de las relaciones capital-trabajo, objetivo que en buena parte ha conseguido. Era sobre esta regulación que se asentaba la identidad sociopolítica de los trabajadores en cuanto tales.

La desregulación de la economía significó, entre otras cosas, la desidentificación obrera. Fue un proceso dialéctico, pues la desidentificación causada por las alteraciones en la esfera de la producción también favoreció el éxito de la desregulación. A su vez, la desidentificación obrera abrió espacio para la emergencia de otras identidades hasta entonces latentes o incluso activamente reprimidas por los propios trabajadores. Progresivamente, las identificaciones alternativas se volvieron más creíbles y eficaces para canalizar la denuncia del deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores, del agravamiento de las desigualdades de poder

y de la injusticia social causada por la nueva fase del capitalismo global, convencionalmente llamada globalización o neoliberalismo.

Las identificaciones alternativas no estaban igualmente distribuidas o disponibles en el vasto campo social del trabajo y las asimetrías sociales se pusieron de manifiesto en los tipos de demandas que adquirieron más visibilidad y en las regiones del mundo en las que se revelaron más eficaces. En muchos casos, ni siquiera es correcto hablar de identidades alternativas porque los grupos sociales que se apropiaron de ellas no habían tenido antes ninguna identificación que no fuera la basada en los procesos y en la fuerza de trabajo. En estos casos estamos frente a identidades originarias que en un determinado momento histórico se transformaron en recursos activos de identificación colectiva y reivindicativa. Este cambio fue propiciado por transformaciones en el ámbito cultural ocurridas entretanto, y que fueron, ellas mismas, resultado de relaciones dialécticas. Por un lado, la movilización política a partir de las «nuevas» identidades reveló la existencia de otras formas de opresión antes naturalizadas y las proveyeron de una dimensión ética y de la política que antes no tenían. Revalorizaron lo que antes estaba desvalorizado: las mujeres eran consideradas inferiores y menos capaces de realizar el trabajo industrial de más valor; los indígenas no existían o eran pueblos en extinción, tal como ocurría con otras especies de la naturaleza; los campesinos eran un residuo histórico y su desaparición sería un signo de progreso; los afrodescendientes eran el infeliz y marginal resultado de un proceso histórico globalmente portador de progreso; la preocupación por el medio ambiente era reaccionaria porque celebraba el subdesarrollo; los recursos naturales existían en la naturaleza y no en comunidades humanas, eran infinitos y, por tanto, explotables sin límite; los derechos humanos eran una nebulosa política dudosa de la que lo único rescatable eran los derechos de la ciudadanía por los que el movimiento obrero tanto había luchado; los derechos colectivos eran una aberración jurídica y política; la paz era un bien pero el complejo militar industrial no lo era menos; la democracia era algo positivo, pero con muchas reservas, ya fuera porque desviaba la atención y las energías necesarias para la

revolución o porque daba a los excluidos la peligrosa ilusión de formar parte algún día de los incluidos, lo que, de ocurrir, sería un desastre para el orden social y la gobernabilidad.

Estos procesos, como he dicho, estuvieron dialécticamente vinculados a las transformaciones del capitalismo en este período. Por un lado, la lógica de la acumulación ampliada hizo que cada vez más y más sectores de la vida quedasen sujetos a la ley del valor: desde los bienes esenciales para la supervivencia –como, por ejemplo, el agua– al cuerpo –*Homo prostheticus*–: extensiones electrónicas del cuerpo, industria del cuidado corporal, tráfico de órganos, etcétera; desde los estilos de vida –los consumos físicos y psíquicos «necesarios» para la vida en la sociedad de consumo– a la cultura –industria del ocio y del entretenimiento–; desde los sistemas de creencias –las teologías de la prosperidad– a la política –tráfico de votos y decisiones tomadas por vía de la corrupción, *lobbying*, abuso de poder. Con todas estas transformaciones, el capitalismo fue mucho más allá de la producción económica en sentido convencional y se convirtió en un auténtico modo de vida, en un universo simbólico-cultural lo suficientemente hegemónico como para impregnar las subjetividades y las mentalidades de las víctimas de sus clasificaciones y jerarquías.

La lucha anticapitalista se hizo más difícil y para poder ser eficaz en el plano económico tuvo que adquirir una dimensión cultural e ideológica. Por otro lado, y para sorpresa de muchos, la acumulación ampliada, lejos de erradicar los últimos vestigios de la acumulación primitiva –las formas de sobreexplotación, pillaje, esclavitud, confiscaciones posibles por medios «extraeconómicos», militares, políticos–, la fortaleció, tal como había previsto Rosa Luxemburgo, y la convirtió en una realidad cruel para millones de personas que viven en la periferia del sistema mundial, tanto en la periferia global –los países más fuertemente sometidos al intercambio desigual– como en las periferias nacionales –los grupos sociales excluidos en cada país, incluso en los países centrales, el fenómeno que se ha llamado

«Tercer Mundo interior». Muchos de los que viven bajo el régimen del fascismo social están sujetos a formas de acumulación primitiva.

Éstos son algunos de los factores que pusieron en cuestión no sólo el papel protagonista del movimiento obrero, sino también la propia idea de sujeto histórico. Las formas de opresión reconocidas como tales y la manera en que se viven hoy son numerosas, estando muy diversificadas en la intensidad y en las luchas de resistencia que plantean. La interrelación global entre ellas también es más visible. La pluralidad de acciones y de agentes anticapitalistas y anticolonialistas es hoy un hecho ineludible a la hora de pensar en las alternativas al capitalismo y al colonialismo.

No está claro cuál es el sentido que hoy en día hay que atribuir a la expresión «alternativa socialista radical». En primer lugar, porque, como hemos visto, el objetivo actual del socialismo es impreciso o contestado. Muchos de los movimientos que luchan contra el capitalismo o contra el colonialismo no definen sus objetivos como socialismo. En segundo lugar, porque tampoco está claro qué se entiende por «radical» en referencia al socialismo. Uso el adjetivo «radical» cuando me refiero a la democracia porque me permite darle un contenido específico: el de las luchas articuladas por la democratización en cada uno de los seis espacios-tiempo señalados. Más allá de cierto límite, el éxito de estas luchas es incompatible con el capitalismo. La democracia revolucionaria es la que sabe pasar este límite e imponerse más allá. Lo hace mediante la creación de subjetividades, mentalidades y formas de organización tan intensamente democráticas que la imposición dictatorial del capitalismo se convierte en una violencia intolerable e intolerada.

El éxito de las alternativas socialistas se mide por el grado, más o menos intenso, con el que hacen que el mundo sea menos confortable para el capitalismo. El problema es que este efecto está lejos de ocurrir de manera lineal, algo que resulta muy difícil de concebir en teoría y de valorar en

política. Las inercias políticas y teóricas derivan de esta dificultad. La creencia en la linealidad nos lleva a seguir creyendo en propuestas y modelos hace tiempo inviables a la vez que nos impide identificar el valor propositivo de luchas y objetivos emergentes. Las alternativas socialistas –prefiero siempre el plural– tienden a surgir de una confluencia virtuosa entre la identificación de lo que ya no es posible y la identificación de lo que todavía no es posible.

Interculturalidad, plurinacionalidad y poscolonialidad

P. Usted ha acuñado el concepto de «multiculturalismo emancipatorio» o también «multiculturalismo progresista». ¿Podría explicar en qué consiste esta posición teórica y en qué se diferencia de las otras versiones del multiculturalismo?

R. El multiculturalismo de los últimos treinta años es el resultado de los cambios antes mencionados. Se trata del reconocimiento de la diversidad cultural de los grupos sociales, un hecho que asumió importancia política cuando la inmigración hizo evidente esta diversidad en los países capitalistas centrales, en los que se produjo la teoría hegemónica, incluyendo la teoría crítica hegemónica. La facilidad con la que el multiculturalismo fue aceptado como nueva dimensión de las relaciones sociales se debió a dos factores principales. Por un lado, el multiculturalismo desplazó la energía contestataria del ámbito económico-social al ámbito sociocultural, hecho que, de algún modo, contribuyó a considerarlo inofensivo y hasta funcional para la reproducción del capitalismo. Por otra parte, en los países centrales –de Europa y América del Norte– el multiculturalismo se entendió principalmente como la expresión de la tolerancia de la cultura occidental hacia otras culturas. Ahora bien, sólo se tolera lo intolerable o aquello que no nos interesa o no nos concierne. En ninguno de los casos se admite la posibilidad de la transformación de la cultura occidental como resultado del contacto con otras culturas, es decir, la posibilidad de transformación y enriquecimiento mutuo como resultado de diálogos promovidos a partir del reconocimiento de la copresencia de varias culturas en el mismo

espacio geopolítico. A esta concepción del multiculturalismo la llamo multiculturalismo reaccionario. Es la concepción dominante en los países centrales y el contexto de su vigencia es la inmigración procedente de las antiguas colonias, en el caso de Europa, o de América Latina, en el caso de Estados Unidos.

En contraste con esta posición, he venido proponiendo el concepto de «multiculturalismo emancipador» o, más recientemente, el concepto de «interculturalidad descolonial». Este concepto parte de las experiencias de las víctimas de la xenofobia, el racismo, el etnocentrismo y las organizaciones a través de las que se expresa su resistencia. Conviene tener en cuenta que la interculturalidad descolonial se basa en las siguientes ideas.

Primera, la modernidad occidental, en su versión hegemónica, es capitalista y colonialista. El colonialismo no terminó con el fin del colonialismo político, sino que, por el contrario, se mantuvo, y hasta se intensificó en tres campos de relaciones: en las relaciones entre las antiguas potencias coloniales y sus ex colonias, en las relaciones sociales y políticas dentro de las sociedades excoloniales –en la forma en que minorías étnicas y, a veces, mayorías étnicas fueron discriminadas en el período posterior a la independencia– y, por último, en el interior de las sociedades colonizadoras –sobre todo en las relaciones con comunidades de inmigrantes. El capitalismo y el colonialismo son dos modos de opresión distintos, pero se pertenecen mutuamente y las luchas contra ambos deben ser articuladas. Es importante destacar este punto porque las actuales corrientes de estudios culturales llamadas poscoloniales han tendido a entender el colonialismo como un artefacto cultural desligado del capitalismo y, por lo tanto, de las relaciones socioeconómicas que sostienen la reproducción del colonialismo.

Segunda, y relacionada con lo anterior, la injusticia histórica originada en el colonialismo coexiste con la injusticia social propia del capitalismo. Por esta razón, el reconocimiento de la diferencia cultural que subyace a

la demanda intercultural –la lucha por la diferencia– no es posible sin una redistribución de la riqueza –la lucha por la igualdad–, ya que las víctimas de la discriminación y del racismo son casi siempre las más afectadas por la distribución desigual de la riqueza social.

La interculturalidad descolonial, en tercer lugar, se basa en el reconocimiento de las asimetrías de poder entre las culturas, reproducidas durante una larga historia de opresión, pero no defiende la incomunicación, la indiferencia y mucho menos la inconmensurabilidad entre ellas. Considera, por el contrario, que es posible el diálogo intercultural siempre que sean respetadas determinadas condiciones que garanticen la autenticidad del diálogo y el enriquecimiento mutuo. Este diálogo no es posible si no se modifican las condiciones dominantes de tolerancia de la cultura autodesignada superior en relación con las otras culturas presentes. La tolerancia conduce a la guetización de las otras culturas.

P. Partiendo del reconocimiento de la pluralidad de culturas y de la existencia de diferentes proyectos de emancipación social, habla de la necesidad de realizar un trabajo de traducción e interpretación no sólo entre culturas, sino también entre los movimientos sociales que forman la globalización contrahegemónica. ¿Qué es lo que está en juego con el diálogo intercultural y el diálogo intermovimientos? El diálogo entre culturas y movimientos puede funcionar como un puente para construir inteligibilidad y solidaridad recíprocas, pero también como un foco de tensión que puede implicar riesgos. ¿Qué condiciones deben reunirse para favorecer un diálogo intercultural productivo?

R. He defendido que la diversidad del mundo y de las fuerzas que intentan transformarlo no puede ser captada por una teoría general. La teoría general no tiene la pretensión de abarcarlo todo, sino que defiende que todo lo que ella no es capaz de abarcar es insignificante o irrelevante. Esta última pretensión hoy es insostenible dada la relevancia de muchas de las prácticas transformadoras durante los últimos treinta años no previstas por

la teoría crítica. Una nueva teoría general que trata de incluir estas prácticas acabará por considerar insignificantes o irrelevantes otras prácticas que mañana la sorprenderán, tal como ocurrió con la teoría anterior. Suelo decir que no necesitamos de una teoría general. Necesitamos, como máximo, una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general, lo que llamo universalismo negativo. Esta teoría general negativa, por así llamarla, no es más que el reconocimiento consensual de que nadie ni ninguna teoría tiene recetas universales para resolver los problemas del mundo o construir una sociedad mejor.

Sin embargo, lo que la teoría general no unifica tiene que ser de alguna manera unificable, porque de lo contrario no será posible luchar eficazmente contra los sistemas de poder desigual. Dicho de otro modo, las luchas sociales emancipadoras, al responder a las necesidades de grupos sociales excluidos, oprimidos, discriminados, a menudo se enfren tan con otra necesidad derivada de la misma lucha, la de sumar fuerzas, buscar alianzas y articulaciones con otras luchas contra otras formas de exclusión, opresión o discriminación a fin de aumentar su eficacia transformadora. La necesidad de unificación es, de este modo, siempre contextual y parcial y responde a necesidades prácticas y no a exigencias teóricas. Naturalmente, esta necesidad puede y debe ser teorizada, pero la teorización será siempre contextual y parcial. No será una teoría de vanguardia, sino más bien una teoría de retaguardia, orientada al fortalecimiento de las condiciones de eficacia de las articulaciones que se imponen como necesarias. En resumen, una teoría que reflexione sobre las articulaciones necesarias y los procedimientos a reforzar.

Defiendo que la alternativa a la teoría general es el procedimiento de la traducción intercultural e interpolítica. Se trata de un procedimiento que tiene como objetivo general aumentar el interconocimiento entre los movimientos sociales y maximizar así sus posibilidades de articulación. Este planteamiento general puede dividirse en tres objetivos específicos: 1) profundizar la comprensión recíproca entre movimientos/organizaciones

políticos y sociales; 2) crear niveles de confianza recíproca entre movimientos/organizaciones muy diferentes que hagan posibles acciones políticas conjuntas que impliquen invertir recursos y asumir riesgos por parte de los diferentes movimientos y organizaciones involucrados; 3) promover acciones políticas colectivas basadas en relaciones de autoridad, representación y responsabilidad compartidas y en el respeto de la identidad política y cultural de los diferentes movimientos y organizaciones implicados.

A diferencia de la teoría general, el procedimiento de traducción no establece jerarquías en abstracto entre los movimientos o entre las luchas y mucho menos determina la absorción de unos por otros. El procedimiento de traducción trata de volver porosas las identidades de los diferentes movimientos y luchas presentes de manera que tanto lo que les separa como lo que les une se haga cada vez más visible y sea tenido en cuenta en las alianzas y articulaciones necesarias. Traducir significa siempre afirmar la alteridad y reconocer la imposibilidad de una transparencia total. El procedimiento de traducción es un procedimiento de aprendizaje mutuo. No es educación para adultos, porque los participantes son todos adultos y están todos educados. Tampoco es formación de cuadros porque no hay formadores ni personas en formación. Y tampoco es educación popular porque todos son simultáneamente alumnos y educadores. Es un diálogo entre actores políticos formados y educados que, a partir de las luchas en las que están implicados, sienten la necesidad de des-educarse y de des-formarse para hacer avanzar los movimientos en los que participan.

La traducción aplicada a los movimientos y las luchas sociales no es un procedimiento nuevo. Es una acentuación o nuevo énfasis. Consiste en otorgar centralidad y prioridad a procedimientos dispersos adoptados con diferentes grados de convicción y consistencia por los movimientos y organizaciones, muchas veces a merced de necesidades coyunturales y opciones tácticas. La traducción intercultural e interpolítica intenta transformar necesidades coyunturales en opciones estratégicas.

Se comprende que el procedimiento de traducción sea interpolítico. Se trata de partir del reconocimiento de que los movimientos y organizaciones sociales, más allá de ser subsidiarios de tradiciones de resistencia y de lucha específicas, van creando, a través de su práctica, lenguajes para formular demandas e identificar adversarios, preferencias por ciertos tipos de acciones en detrimento de otros, prioridades en lo que respecta a los objetivos y alianzas para alcanzarlos. Aunque rara vez sea reconstruido así, este conjunto tiende a ser una política y una forma de hacer política dotado de cierta coherencia. No sorprende que ofrezca resistencias y exprese inseguridad cuando se enfrenta con la necesidad de dialogar con otras políticas y modos de hacer política. Estas resistencias e inseguridades están en la base de mucha frustración en las alianzas y fracaso en las acciones intermovimientos. La traducción, al asumirse como interpolítica, reconoce estas diferencias y procura que el debate entre ellos disminuya las resistencias y la inseguridad.

El procedimiento de traducción es también intercultural porque trata de responder a los cambios culturales producidos en los últimos treinta años en las luchas de resistencia contra el capitalismo, el colonialismo y el sexismo. Las luchas más innovadoras se llevaron a cabo en el Sur Global y involucraron a grupos sociales y clases que habían sido ignorados por la teoría crítica dominante –casi toda producida en el Norte Global. Estas luchas enriquecieron el repertorio de las reivindicaciones y de los objetivos, los formularon con lenguajes nuevos referidos a universos culturales muy distintos a los de la modernidad occidental. Con esto dejaron claro que la emancipación social tiene muchos nombres y que los diferentes movimientos están anclados en diferentes culturas, son portadores de diferentes conocimientos y diferentes mezclas entre conocimiento científico y popular. Un posible diálogo entre ellos tiene que tener en cuenta esta realidad y celebrarla, en lugar de ver en ella una carga que impide la articulación entre los movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Esta tarea no es fácil, aunque es inevitable.

La traducción intercultural entre movimientos sociales es un caso específico de diálogo intercultural y está sujeto a los riesgos que éste comporta. El diálogo intercultural sólo es posible en la medida en que se acepte la posibilidad de simultaneidad entre contemporaneidades distintas. No es una condición fácil en la región occidental del mundo contrahegemónico dada la concepción lineal que subyace a la modernidad occidental. Para esta concepción, a la que llamo monocultura del tiempo lineal, sólo hay una manera de ser contemporáneo: coincidir con lo que es contemporáneo para la modernidad occidental. En vista de ello, los procedimientos de traducción intermovimientos en los que participen movimientos impregnados por la cultura occidental presuponen que éstos progresivamente se van a descontemporaneizar, hasta el punto de reconocer que hay otros modos de ser contemporáneo y que el diálogo horizontal con ellos es posible y deseable. Aunque de manera diferente, los movimientos culturalmente no occidentales deberán pasar por procesos de descontemporaneización siempre y cuando, como punto de partida, no reconozcan otra contemporaneidad, excepto aquella que les ha sido transmitida por la tradición histórica de su cultura.

Otra dificultad derivada del diálogo en el presente es la referida al pasado de intercambios desiguales entre la cultura occidental y las culturas no occidentales. ¿Cuáles son las posibilidades de diálogo entre dos culturas cuando una de ellas fue víctima en el pasado de opresiones y destrucciones perpetradas en nombre de otra cultura? Cuando dos culturas comparten tal pasado, el presente compartido en el momento de iniciar el diálogo es, en el mejor de los casos, un equívoco y, en el peor, un fraude. Las tareas de traducción intercultural pueden enfrentarse con el siguiente dilema: como en el pasado la cultura dominante hizo que algunas de las aspiraciones de la cultura oprimida se volvieran impronunciadas, ¿es posible tratar de pronunciarlas en el diálogo intercultural sin por ello reforzar la impronunciabilidad?

Centrándome en el caso específico de la traducción entre conocimientos y prácticas de lucha, pienso que el éxito de la traducción interpolítica e

intercultural depende de la adopción de los siguientes principios: 1. *De la completitud a la incompletitud*. La completitud —la idea de que la cultura o la propia política proporciona respuestas a todas las preguntas— es a menudo el punto de partida de algunos movimientos. La traducción avanza en la medida en que la completitud va dando lugar a la conciencia de incompletitud cultural, es decir, la idea de que existen deficiencias en la cultura o en la propia política y que éstas pueden ser parcialmente superadas con las contribuciones de otras culturas o políticas.

2. *De las versiones culturales estrechas a las versiones culturales amplias*. En general, las culturas y las opciones políticas tienden a ser internamente diversas y algunas de sus versiones reconocen mejor que otras las diferencias culturales y políticas, conviviendo más fácilmente con ellas. Son estas versiones, las que presentan un círculo de reciprocidad más amplio, las que mejor se adecuan al trabajo de traducción intercultural.

3. *De los tiempos unilaterales a los tiempos compartidos*. La necesidad de traducción intercultural e interpolítica es el resultado del fracaso de la alternativa comunista y de la emergencia del Sur Global, en el contexto de lo que llamamos globalización, y particularmente en el campo de la globalización contrahegemónica. Aunque es una idea generalmente compartida, este resultado aún no ha sido interiorizado por todos los movimientos. Por esto no todos han visto la necesidad de traducción recíproca para consolidar alianzas y construir acciones colectivas intermovimientos. La discrepancia entre los que están en esa posición y los que se impacientan ante la urgencia de construir una política de intermovimientos es una de las mayores dificultades de la traducción, dado que el tiempo de los últimos no puede ser impuesto al tiempo de los primeros.

4. *De los socios y los temas impuestos unilateralmente a los socios y temas seleccionados por consenso*. El procedimiento de la traducción siempre es selectivo con respecto a los socios que participan y a los temas objeto de traducción recíproca. Al igual que ocurre con los tiempos, aquí también

las selecciones, tanto la de los socios como la de los temas, tienen que ser compartidas.

5. *De la igualdad o la diferencia a la igualdad y la diferencia.* Hay movimientos más centrados en la cuestión del reconocimiento de las diferencias y otros más centrados en la lucha por la igualdad. Esta diferencia resulta del hecho de que en las sociedades contemporáneas coexisten dos principios de distribución jerárquica de las poblaciones: los intercambios desiguales entre iguales –la explotación de los trabajadores por parte de los capitalistas es el ejemplo paradigmático en las sociedades capitalistas– y el reconocimiento desigual de las diferencias, del que el racismo, el sexismo y la homofobia son ejemplos paradigmáticos. La traducción intercultural e interpolítica avanza en la medida en que se conciben y concretan acciones colectivas intermovimientos que combinan la lucha por la igualdad con la lucha por el reconocimiento de las diferencias.

En mi experiencia como teórico social y activista he tenido la oportunidad de participar en varios ejercicios de traducción entre movimientos. En América Latina, la necesidad de traducción interpolítica e intercultural es hoy más urgente que nunca. Los avances democráticos de las últimas décadas reclaman el paso de una política de movimientos a una política de intermovimientos. En algunos países o contextos urgen alianzas entre el movimiento indígena y el movimiento feminista; en otros, entre el movimiento obrero y el movimiento de las poblaciones afectadas por el extractivismo o por la violencia política; en otros, entre el movimiento campesino y el movimiento indígena o entre éstos y el movimiento ecologista, por poner algunos ejemplos.

P. El ex secretario general de las Naciones Unidas, Boutros Ghali, afirmó que todos somos, al mismo tiempo, iguales y diferentes. Una de sus preocupaciones es la de articular de manera equilibrada el principio de igualdad junto con el principio de la diferencia. ¿Qué nos hace iguales? ¿Qué diferentes?

R. Hace mucho formulé la relación entre la igualdad y la diferencia a través del siguiente imperativo intercultural: tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

P. *En los últimos tiempos está trabajando sobre el concepto de «plurinacionalidad». ¿La construcción de la interculturalidad y de la poscolonialidad se deriva de la idea de plurinacionalidad? ¿Cómo se relaciona la plurinacionalidad con la democracia radical y la participación social? ¿Cuáles son las ideas centrales de los Estados que, como Bolivia y Ecuador, han fundado recientemente constituciones plurinacionales, interculturales y poscoloniales?*

R. Las ideas de interculturalidad y poscolonialidad no presuponen necesariamente la idea de plurinacionalidad. La presuponen cuando la identidad étnica —y a veces religiosa— de grupos sociales que reclaman la interculturalidad y la poscolonialidad se afirma como nación étnico-cultural en oposición a la nación cívica, fundada en un ideal social homogeneizador. Éste fue traído por el colonialismo europeo y fue la base de la supresión de la diferencia cultural y de la expropiación colonial. Sucede, por ejemplo, en algunos países africanos —Etiopía, Nigeria, Sudán, entre otros—, en Canadá y en muchos países latinoamericanos, de los que Bolivia y Ecuador son hoy el mejor ejemplo. En estos últimos está en curso un proceso de refundación del Estado moderno, pues la idea de un Estado-nación monocultural está muy arraigada. En ambos casos, las transformaciones en curso nacieron de fuertes movilizaciones sociales que adoptaron como bandera de lucha un nuevo proceso constituyente y una nueva Constitución y en ambos países el movimiento indígena tuvo un papel central en estas movilizaciones. Las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador representan un nuevo tipo de constitucionalismo muy diferente del moderno. Yo lo llamo constitucionalismo transformador. A diferencia del constitucionalismo moderno, no es un producto de élites, consagra el principio de la coexistencia entre la nación cívica y la nación étnico-

cultural, rompe con el modelo monolítico de institucionalidad estatal y crea varios tipos de autonomías infraestatales. Entre otras muchas innovaciones, cabe destacar, en el caso de Bolivia, la consagración de los tres tipos de democracia indicados –representativa, participativa y comunitaria–, hecho que contiene un enorme potencial para la radicalización de la democracia y, en el caso de Ecuador, la consagración del *sumak kawsay* –el buen vivir, en quechua– y de los derechos de la naturaleza –Pachamama– como principios de organización económico-social. Son procesos políticos muy tensos porque el proceso de democratización abierto gestiona los impulsos contradictorios de las fuerzas socialistas, que persiguen radicalizar la democracia, y los de las fuerzas fascistas, que buscan detener el proceso de democratización por medios antidemocráticos y violentos.

P. Para finalizar, ¿cuál es, para Boaventura de Sousa Santos, la gran «utopía concreta» –en los términos de Ernst Bloch– del siglo XXI?

R. Dado que la comprensión del mundo excede, en mucho, la comprensión occidental del mundo, es posible que la transformación del mundo ocurra por caminos no previstos o imaginados en el catálogo de la emancipación social preparado para el mundo por las fuerzas progresistas de Occidente. Es, pues, muy posible que la utopía concreta se esté concretando sin que la gente se dé cuenta porque no tenemos ojos para verla, ni emociones para sentirla, ni deseos para deseársela. Tal vez no será lo suficientemente grande como para que la veamos, ni lo suficientemente concreta como para que la sintamos, ni lo suficientemente utópica como para que la deseemos. La utopía concreta es la que está siendo llevada a cabo por sujetos concretos con historias concretas. La utopía concreta es la experiencia encarnada de una apuesta concreta por un futuro por concretar. En realidad, cada uno de nosotros sólo reconoce la utopía con la que está comprometido de manera concreta. Y, ciertamente, quien no está comprometido con ninguna no podrá responder a esta pregunta y además pensará que la pregunta es un disparate. La utopía concreta no se deja formular en abstracto. Está emergiendo de la gran creatividad moral y política de aquellos de los que

nada de creativo, moral o político se espera. Hoy se asoma en una remota aldea de Chiapas o de los Andes, mañana en un barrio popular de Caracas o de Johannesburgo, después en un gran suburbio popular de Río de Janeiro o Bombay. Si puedo identificar esta emergencia es precisamente porque estoy personalmente comprometido con el *todavía no* que ésta expresa.

