

Territorios del saber

**Discursos y prácticas
del desarrollo globalocal**

**Olver Quijano Valencia / Javier Tobar
[Compiladores]**

Enrique Peña Forero, Julian Sabogal, Arizaldo Carvajal,
Javier Tobar, Olver Quijano V., Cristóbal Gnecco, Jairo
Tocancipá-Falla, Carlos Corredor J.

Universidad del Cauca, Colombia

Territorios del saber

**Discursos y prácticas
del desarrollo globalocal**

**Olver Quijano Valencia / Javier Tobar
[Compiladores]**

Enrique Peña Forero, Julian Sabogal, Arizaldo Carvajal,
Javier Tobar, Olver Quijano V., Cristóbal Gnecco, Jairo
Tocancipá-Falla, Carlos Corredor J.

Universidad del Cauca, Colombia

© Olver Quijano Valencia / Javier Tobar (Compiladores)
E-mail: oquijano@unicauca.edu.co; javo@unicauca.edu.co
© Universidad del Cauca Colombia

Primera edición:
Editorial Universidad del Cauca
Popayán Colombia, diciembre de 2006

ISBN: 978-958-9451-18-2

© Editorial Universidad del Cauca
Calle 5 No 4-70
Popayán Colombia

Diagramación
María Fernanda Martínez Paredes

Impresión
María Fernanda Martínez Paredes
DISEÑO GRAFICO E IMPRESIONES

Corrección ortográfica y estilo
Javier Arteaga Pazos

Diseño Carátula y Colección:
María Fernanda Martínez Paredes

Ilustración de la carátula:
Juan Carlos España

Reservados todos los derechos

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Esta compilación hace parte de los distintos procesos de investigación que adelantan los grupos de investigación “Contabilidad, Sociedad y Desarrollo”, “Desarrollo turístico”, “Gicea” y “Tull” de la Universidad del Cauca.

Publicado con el apoyo financiero de la Vicerectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca

Las ideas expuestas en el libro son responsabilidad de los autores y no representan necesariamente la posición de la Universidad del Cauca

Contenido

Javier Tobar / Olver Quijano V
Introducción: Desarrollo, sentidos y diferencia
p. 9

I. Discursos

Carácter Socio-Histórico Del Desarrollo
Enrique Peña Forero
p. 15

Antonio García Nossa.
El Pensamiento propio y la visión orgánica
Julián Sabogal Tamayo
p. 39

Desarrollo y Cultura: Apuntes para alimentar el debate
Arizaldo Carvajal Burbano
p. 69

**Sobre los Límites de la Sociedad Industrial y la Noción
de Desarrollo. Entrevista a Edgardo Lander**
Javier Tobar / Carlos Enrique Corredor
p. 105

II. Prácticas y resistencias

**Visiones y Prácticas de Diferencia
Económico-Cultural en Contextos Poscoloniales**
Olver Quijano Valencia
p. 123

**Historia en la Postmodernidad: enunciaciones
Globales y Resistencia Local**
Cristóbal Gnecco
p. 155

**Encuentros y Tensiones sobre el Retorno a la Cultura de
lo Orgánico en el Cauca Andino**
Jairo E. Tocancipá-Falla
p. 173

Resistencia Local y Autogestión en el Escenario Global
Carlos Enrique Corredor Jiménez
p. 197

INTRODUCCION

Desarrollo, sentidos y diferencia

Javier Tobar / Olver Quijano V.
Universidad del Cauca Colombia

No hay discursos inocentes, desinteresados, neutrales, tampoco discursos que no produzcan sentidos o imágenes de realidad, sentidos de verdad y que detenten formas de poder y coacción. Por ello, de ningún modo éstos son disociables de la escenificación. Todo discurso es un foco de significaciones y de acontecimientos.

Como locus de enunciación o foco de significaciones un discurso produce distintos sistemas de representación que abarcan desde las representaciones más abstractas ligadas a regímenes teórico-conceptuales, hasta la más amplia circulación de imágenes sociales y culturales. Como acontecimiento produce diferentes efectos de realidad, de sentido, formas de actuar, de subjetividad y subjetivación, topografías imaginarias que se materializan.

zan en prácticas y experiencias. Estas son sus condiciones externas, su ámbito de localización y materialización.

Igualmente, como nos lo ha enseñado Foucault, detrás de todo de discurso existe un aparato, una maquinaria de producción, un soporte institucional y un conjunto de procedimientos, técnicas y rituales que regulan, legitiman, controlan, censuran su circulación y distribución. Pero pese a la censura, el control a la hegemonía de un discurso, se presentan otras voces que disienten, que cuestionan. Para Foucault, los discursos no son simplemente “aquello que traduce las luchas o sistemas de dominación”, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha.

En este sentido, bajo el título de discursos y prácticas del desarrollo en el contexto globalocal, el presente libro configura un espacio-tiempo de encuentro y reflexión, que permite desde varias perspectivas repensar, debatir, confrontar, deshilvanar la noción de desarrollo, la cual sabemos, desde su momento fundacional, desde su misma enunciación, hasta nuestros días, abarca una historicidad y una dinámica discursiva bastante densa, sea por los diversos sentidos, que se le ha otorgado, sea, por múltiples implicaciones sociales, económicas, políticas y culturales, que le circundan.

De ahí que pensar su despliegue discursivo y comprender su carácter socio-histórico, sean parte de las finalidades de este espacio. Así que una primera vertiente de reflexión seguramente nos aproxime al ámbito discursivo del desarrollo, es decir, a algunas tonalidades y acentuaciones que disciplinas como la economía, la sociología y la antropología le han conferido a este término. No sin que con ello descuidemos las lecturas más propiamente locales.

Por ello, desde esta segunda vertiente, se intenta comprender cómo el ámbito discursivo del desarrollo de carácter hegemónico es recreado, dinamizado, resignificado, resistido por diferentes lecturas y prácticas locales. Según Arturo Escobar, se trata de comprender como los sistemas discursivos del desarrollismo, generan luchas culturales, pues en ellas están de por medio otras formas de actuar, de construir mundos, otras formas de imaginar la vida, la economía, el mundo, las cuales configuran cartografías de resistencia y otros ámbitos del decir, distintas a la globalidad y la modernidad.

Por ello precisamente se propone un espacio analítico, para otras lecturas del desarrollo, que enuncian desde lo local, desde el lugar, distintas epistemes y problemáticas, pero también alternativas que piensan de otro modo el mundo, lo *glocal* distinto al *glomus* configurado por la modernidad y la postmodernidad.

En este horizonte, se localizan los numerosos esfuerzos y las múltiples iniciativas que al margen de la “civilización” actual cuestionan y ponen en tensión los universos de referencia y las narrativas maestras para posicionar el repertorio de formaciones discursivas renovadas y prácticas de vida que van más allá del desarrollo. Estas prometen, a su vez, consolidar otros constructos teóricos y otras formas de proponer horizontes en favor de la vida y bajo perspectivas de gran significación en torno a la diferencia económico-cultural, en la que el desarrollo ya no es el principio orientador y medular de la vida socio-cultural.

En general, el desarrollo representa un constructo socio-cultural en consonancia con el carácter heterogéneo e histórico-estructural de toda formación social, premisa des-

de la cual se aprecian críticamente discursos y representaciones del desarrollo, distantes del *imago* moderno y de su profundización y universalización y en congruencia con la evidente multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos económicos, así como de nuevas superficies y espacios de existencia, donde se vislumbran críticas y alternativas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada.

La intensificación y profundización de este tipo de experiencias representa un reto y una tarea de singular importancia, no sólo para establecer y develar las formaciones discursivas y las prácticas de vida-lugar, sino también para valorar la diferencia cultural en el debate global-local, donde las narrativas hegemónicas y los universos de referencia han mostrado su incoherencia, insuficiencia, debilidad, ineficacia e inestabilidad en tanto tecnologías del poder y dispositivos normalizadores.

La concreción de este volumen ha sido posible gracias al apoyo intelectual y fraternal de cada uno de los autores, con quienes de alguna manera hemos logrado conversaciones en medio del formalismo de los actos académicos públicos como de las disertaciones (in)formales propias de los cafés, las calles y los bares, espacios donde todavía es posible combatir el desencanto, recuperar las posibilidades de experimentación creativa y movilizar las iniciativas posibles y disponibles en favor de la VIDA.

I. Discursos

CARÁCTER SOCIO-HISTÓRICO DEL DESARROLLO

Enrique Peña Forero*

La idea de desarrollo ha sido entendida de muy diversas formas, de las cuales parece pertinente destacar su identificación con los cambios en la función de producción y con el cambio tecnológico, con la acumulación de riqueza, con el crecimiento económico, con la evolución a través de estadios predeterminados y con el cambio social. El factor común es la creencia en el progreso, la cual “se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente [...] en una dirección definida y deseable, e infiere que este progreso continuará indefinidamente” (Bury, 1971: 16-17), lo que equivale a pensar la historia como un proceso con teleología propia que va concretándose a mediada que avanza el espacio-tiempo cronológico del mundo, sin consideración alguna de los espacio-tiempos históricos que construyen los

* Profesor Asociado del Departamento de Ciencias Económicas de la Universidad del Cauca. Economista Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Planificación y Administración del Desarrollo Regional, Universidad de los Andes. Autor de varias publicaciones sobre pensamiento económico y desarrollo.

Enrique Peña

actores sociales protagónicos de las diversas sociedades del planeta. Se trata de un proceso ascendente donde prima, a largo plazo, la armonía y el entendimiento entre los seres humanos y donde el optimismo emerge como la nota predominante acerca del destino de la humanidad, llamada a lograr metas sublimes.

La idea de progreso es, en suma, la expresión de un sentimiento irracional de fe en el futuro, el cual es inexistente, pues no pasa de ser una simple posibilidad sin concreción ontológica presente.

Uno de los conceptos más populares de desarrollo es el que lo identifica con los cambios en la función de producción, cambios formales en espacios abstractos que redundan en incrementos de productividad de los factores, capital, tierra y trabajo. La inconsistencia analítica de mayor relevancia es, de un lado, la imprecisión teórica del concepto de factor de producción y, de otro, la reducción del desarrollo a meras formalidades técnicas dentro de un esquema de pensamiento económico donde todos los fenómenos sociales se asumen cuantificables mediante sofisticados procesos matemáticos aplicados a modelos econométricos igualmente complejos. La presunción que soporta esta teoría del desarrollo consiste en creer que la realidad relacional de lo social se ajusta a regularidades de orden lógico mensurables con un instrumental empírico-analítico apropiado.

Una variante de esta concepción del desarrollo es la del cambio tecnológico en el sistema productivo de la sociedad, el cual debe exhibir niveles cada vez más altos de productividad, eficiencia y flexibilidad. La objeción medular que puede formularse a esta forma de entender el desarrollo tiene que ver con la magnificación de un

medio que, por lo demás, actúa en aras de un fin objetable en sí mismo, como es el incremento incesante del acervo de bienes a disposición de una sociedad específica en un espacio-tiempo histórico determinado, pues los aspectos cualitativos de orden cultural quedan excluidos sin remedio.

De igual manera, es cuestionable el hecho de referir el desarrollo sólo a la esfera productiva de la sociedad: con ello se introduce, ex profeso, una cosificación inadmisibles de las relaciones sociales y un virtual desconocimiento de la realidad relacional de lo social, así como de los costos ambientales inherentes al optimismo tecnológico, basado en el ideal de progreso, en tanto opción de futuro deseable para el conjunto de la población.

El desarrollo en cuanto acumulación de riqueza refleja el individualismo liberal como trasfondo filosófico, ya que sólo mediante los principios de propiedad privada y de libertad económica es posible concebir el concepto de riqueza, a través del cual, además, se invierte la escala valorativa aplicable a los seres humanos, puesto que dejan de valer por lo que son y pasan a depender de lo que tienen.

La identificación del desarrollo con el crecimiento económico da pie a una visión restringida del concepto en la medida en que lo circunscribe al ámbito de lo económico, olvidando el carácter integral de la realidad y asumiendo que el proceso de acumulación de capital es equitativo en lo concerniente a la distribución del ingreso, situación contraevidente, porque de ninguna manera puede equipararse un producto interno bruto en alza a una mejora proporcional en la apropiación de los frutos derivados de tal incremento; un mayor acervo de bienes y de

Enrique Peña

servicios tampoco es un indicador fidedigno del grado de satisfacción de las necesidades, deseos y aspiraciones de los distintos actores sociales, ni del intercambio orgánico que la sociedad debe establecer con la naturaleza, razones de peso para rechazar la equivalencia que pretende realizarse entre desarrollo y crecimiento económico.

Cuando el desarrollo se entiende como la evolución a través de estadios predeterminados, emerge con fuerza la idea de progreso unida a la concepción de la historia como un proceso lineal sin ninguna especificidad de orden social. De otra parte, toma cuerpo la pretensión de encontrar leyes inmutables en los procesos sociales, a semejanza de las leyes que rigen los procesos naturales, lo que no pasa de ser un esfuerzo inútil, si se tiene en cuenta la imposibilidad de ajustar, tarde o temprano, los espacio-tiempos históricos de las distintas sociedades a una secuencia determinada de antemano por quienes con anterioridad realizaron el tránsito.

La corriente de pensamiento, que entiende el desarrollo como un proceso histórico de cambio social, puede dividirse en dos vertientes: la de quienes insisten en el cambio estructural y la de quienes destacan la sostenibilidad como el principal atributo del proceso.

La primera vertiente presenta una interesante concepción del desarrollo porque, en principio, logra romper con la idea de progreso, dado que las transformaciones sociales pueden ser positivas o negativas, y toma en consideración el carácter integral del desarrollo, ya que no queda supeditado a lo económico. Sin embargo, admite un reparo al observar que considera lo social aparte de lo económico y de lo político y lo cultural, cuando, en verdad, lo social está constituido por ellos. Esta vertiente, empe-

ro, también tolera la idea de progreso cuando afirma que “el concepto de desarrollo, concebido como proceso de cambio social, se refiere a un proceso deliberado que persigue como finalidad última la igualación de las oportunidades sociales, políticas y económicas, tanto en el plano nacional como en relación con sociedades que poseen patrones más elevados de bienestar social” (Sunkel y Paz, 1988: 39), postura conceptual difícil de aceptar en la medida en que dota al desarrollo de una teleología de la cual carece y porque, además, no es claro el significado del bienestar nacional aludido si se tiene en cuenta el abigarrado número de intereses sociales que bullen dentro de una nación, las más de las veces alejados de cualquier consenso que pueda interpretarse como igualación de oportunidades.

La segunda variante, aboga por un desarrollo que contemple los costos ambientales del proceso, así como las oportunidades intergeneracionales de alcanzarlo, confiéndole, de este modo, cierto tinte teleológico y, de alguna forma, irreal, toda vez que apelar, en abstracto, a las necesidades, deseos y aspiraciones humanas es pedir demasiado al concepto, como quiera que la población es heterogénea. En realidad, es utópico pensar que las necesidades, deseos, aspiraciones y valores de todos los grupos que conforman la sociedad puedan ser satisfechos al mismo tiempo, pues ello equivale a desconocer las relaciones de poder, fundamentalmente conflictivas e inequitativas.

Al concepto de desarrollo, entonces, se le ha agregado, en tanto discurso, el adjetivo de ‘sostenible’, mediante el cual se ha querido establecer un principio de equidad intergeneracional en lo referente al ‘monto’ de recursos naturales a disposición de las generaciones futuras, de

Enrique Peña

manera que, en estos términos, gocen de las mismas oportunidades que las presentes.

En principio, el ‘desarrollo sostenible’ aparece como un discurso de gran fuerza, puesto que destaca la igualdad intergeneracional de oportunidades para el desarrollo, pero cuando se le analiza más a fondo se descubre que sigue preso de la visión del crecimiento económico, pues el énfasis que hace es, de una parte, en la naturaleza y no en la sociedad, y, de otra, en los recursos para la producción de mercancías y no en la naturaleza en cuanto sistema de vida por excelencia en el planeta, de modo que “promete nada menos que la cuadratura del círculo: identificar un tipo de desarrollo que promueva tanto la sostenibilidad ecológica como la justicia internacional” (Sachs, 1996: 21).

El desarrollo sostenible, procura la continuidad sin fin del crecimiento económico al tiempo que asume los problemas de justicia en materia de recursos para la producción son de carácter intergeneracional, pero ello equivale a presuponer total equidad entre las generaciones presentes, situación a todas luces, indemostrable. La preocupación de fondo reside en consecuencia, por la sostenibilidad del crecimiento, el cual, por su esencia, es la causa de los problemas ambientales de magnitud global que hoy por hoy aquejan a la humanidad.

De igual manera, el discurso del desarrollo sostenible enfatiza en los problemas ambientales asociados a los recursos naturales para la producción de mercancías, pero no hace lo propio con los problemas sociales derivados del crecimiento económico concentrado durante siglos en pocas naciones y en pocas manos, como son la pobreza, la exclusión, la marginalidad y el desarraigo, en la medi-

da en que engloba a la humanidad en generaciones presentes y futuras, mas con olvido sistemático de las profundas diferencias que existen al interior de ellas; de tal suerte que las responsabilidades puntuales acerca de las causas de los problemas ambientales de carácter mundial quedan diluidas, por cuanto la totalidad de habitantes del planeta pasan a tener la misma responsabilidad en los problemas. Situación francamente inaceptable si se tiene en cuenta que “el problema de la pobreza descansa no en la pobreza sino en la riqueza. E igualmente, el problema de la naturaleza descansa no en la naturaleza sino en el sobredesarrollo [...léase crecimiento económico...]” (Sachs, 1996: 43). Hecho que, por ejemplo, ha llevado a ciertos países ‘desarrollados’ a pensar que reservas ecológicas de la magnitud e importancia de la Amazonia pueden ser convertidas en ‘patrimonio de la humanidad’, lo cual, sin embargo, sólo concretaría otro gigantesco despojo histórico en la medida en que tales países ven allí una reserva estratégica de recursos naturales para su futura producción de mercancías, de tal manera que juzgan inapropiado el hecho de que la soberanía sobre tales reservas no está en sus manos.

Desde la perspectiva de las corrientes de pensamiento económico, el panorama de la dimensión ambiental del desarrollo no es esperanzadora, pues la escuela neoclásica encontró la forma de incluir la naturaleza, entendida para el efecto como una fuente de recursos para la producción de bienes y de servicios, dentro de la lógica del mercado y del sistema de precios, al punto que casi nada la diferencia de otros insumos y que también a ella le aplica, dentro de una lógica ‘perversa’, el principio de escasez, toda vez que mientras más degradados se encuentren los ecosistemas más escasos serán sus rendimientos y, por tanto, más valiosos sus aportes, encontrando la forma de

tasar en precios de mercado los distintos modos de vida del planeta.

Estas interpretaciones del desarrollo constituyen, en conjunto, el enfoque normativo del mismo, el cual parece insuficiente, toda vez que privilegia las utopías de quienes formulan las teorías, al margen del proceso socio-histórico de fondo. Estas utopías, para serlo, deben liberarse de la historia, pero tal cosa es impensable para las sociedades, las cuales, en suma, sólo son historia, la historia de los actores sociales protagónicos que con su acción forjan, paso a paso y día a día, el siempre conflictivo e inestable “orden social”.

Esta visión normativa del desarrollo hizo del progreso su ‘idea fuerza’, en tanto carga valorativa por analogía, ya que el significado del desarrollo biológico de los organismos se extrapoló a la sociedad como sinónimo de madurez, de evolución (Castoriadis, 1991: 96-100); de tal suerte que el futuro sólo puede ser siempre mejor a través de los logros de la acción conjunta de la ciencia y de la tecnología en los procesos productivos de carácter industrial, cuyo resultado es el crecimiento económico indefinido en un marco de concentración territorial de la población en grandes ciudades. Así, el trípode industrialización, crecimiento económico y urbanización se constituye tanto en el soporte como en la expresión misma del desarrollo.

El enfoque normativo del desarrollo falla en tanto es incapaz de explicar el porqué de la persistente presencia de las violencias, la intolerancia, el hambre, el pauperismo, las discriminaciones y la injusticia, entre otros “desarreglos” sociales. La raíz de tal incapacidad se encuentra en el desconocimiento del auténtico carácter socio-histórico del desarrollo, habida cuenta que sólo mediante un enfo-

que de esta índole es posible comprender la esencia de los procesos que bullen en cada una de las sociedades signadas por múltiples asimetrías y conflictos y dentro de las cuales las interpretaciones del enfoque normativo del desarrollo no dejan de ser propuestas sujetas a confrontación y debate permanentes por parte de los distintos actores sociales protagónicos, cuyos intereses, estratégicos y aparentes, no tienen que coincidir -ni de hecho coinciden- lo cual explica la razón del porqué son más discursos que prácticas sociales extendidas mundialmente.

La visión normativa privilegia el ‘deber ser’ del proceso social que tiene entre manos y no las características del proceso histórico de fondo que lo explica, su ‘ser’, además de tener una confianza plena, excesiva en realidad, en las posibilidades de la ciencia y de la tecnología para dar cuenta de los problemas sociales, en algo que puede llamarse ‘optimismo científico-tecnológico’, sin advertir que tanto la ciencia como la tecnología son, en sí mismas, portadoras de grandes problemas sociales, al punto que hoy por hoy hay quienes creen que sin una modificación sustancial de esta mirada complaciente sobre ellas la humanidad entera está abocada a una catástrofe de magnitudes colosales e irreversibles. En este sentido, se plantea que la visión dominante del desarrollo se encuentra agotada en la medida en que lo que se observa por doquier es el “*mal-desarrollo*” (Peemans, 1996: 41) en forma de crisis agrarias y urbanas, desempleo, exclusión, fragmentación social, pauperización y supervivencia informal, además de numerosas guerras y de problemas ambientales de carácter global como el efecto invernadero, la desertificación de vastas zonas del planeta, la deforestación, la extinción de especies animales y vegetales y el agotamiento y contaminación de fuentes de agua.

El mal-desarrollo constituye el paso histórico de ‘un sueño a una pesadilla colectiva’ (Escobar, 1998: 13 y Quijano, 2002), toda vez que las esperanzas de progreso fincadas en la ciencia y en la tecnología terminaron por engendrar un mundo donde es la desesperanza aprendida desde la cuna lo que signa la vida de millones de personas, cuya suerte a nadie interesa, como quiera que lo verdaderamente importante es el proceso global de acumulación de capital, concentrado en pocos países y en pocas manos.

Frente a este rotundo fracaso de la visión normativa del desarrollo, que confundió la realidad con una quimera, con una ilusión, es preciso abordar el concepto desde una visión histórica en la cual se trata, dentro del espacio-tiempo histórico de cada sociedad capitalista específica, de un proceso dialéctico de resolución y generación de conflictos de poder en cuya base figuran complejas estructuras sociales de orden simbólico, económico y político y en donde son posibles tanto los adelantos como los retrocesos, de conformidad con la dimensión en la cual se diriman tales conflictos, pues en la medida en que el ámbito de resolución de los mismos sea la dimensión ambiental, esto es, en tanto las soluciones son unilaterales y fundadas en la fuerza coactiva de las armas en desmedro de la vida de algunas personas, de su cultura o de los ecosistemas que habitan, en tanto el ámbito de resolución es la dimensión política, ello significa que es el diálogo el medio de sanjar las diferencias y que las soluciones son consensuales en función de los intereses de todos los actores sociales involucrado. Por tal motivo, parece correcto entender el desarrollo dentro de una concepción socio-histórica, como sigue: el desarrollo de la población organizada en sociedad es el proceso dialéctico de resolución-generación de sus conflictos de poder durante y en el espacio-tiempo histórico de la misma,

regido, ordenado y regulado por una relación social específica.

Una vez que la visión histórica preside el análisis del desarrollo, es válido tomar en cuenta la visión normativa por cuanto es igualmente lícito sugerir objetivos para el proceso, pero sin pensar que ellos pueden imponerse sin más, sin pasar por el inevitable conflicto en que deviene la heterogeneidad de intereses presentes en una sociedad capitalista contemporánea. En tal virtud, conviene tener en cuenta que “el desarrollo está ligado intrínsecamente a la capacidad de consolidar los vínculos sociales al interior de las colectividades que tienen una base territorial definida” (Peemans, 1996: 47), porque ello permite pensar el desarrollo “como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos” (Sen, 2000: 19), en términos de la libertad sustantiva del ser humano y no en términos de la ‘libertad de elegir’ alienada del consumidor de mercancías, lo cual, además, implica centrar la atención en los procesos sociales y no en los individuos, puesto que las ‘libertades reales’ de éstos sólo tienen sentido dentro de contextos sociales específicos y no en espacios analíticos abstractos e irreales, en los que apenas las relaciones se establecen entre individuos racionales y cosas susceptibles de ser vendidas y compradas.

Pensar el desarrollo de este modo abre la posibilidad a su planificación, entendida ésta como un subproceso intencionado de construcción del orden social, es decir, como una práctica social en la cual los actores sociales protagónicos tienen un alto grado de conciencia acerca de la teleología que anima la resolución-generación de conflictos dentro de un contexto socio-histórico determinado.

Las implicaciones de esta forma de concebir el desarrollo son importantes y, por tal motivo, es preciso detallarlas.

En primer lugar, el desarrollo está referido siempre a un modo de producción dominante, esto es, como “las fuerzas productivas con las correspondientes relaciones de propiedad y de producción” (Sunkel y Paz, 1988:150), lo cual significa que mientras persista una relación social particular que rijan, ordene y regule de una forma determinada la composición y distribución del trabajo en la sociedad, es lícito hablar del desarrollo de ésta dentro del modo de producción dominante a que se aluda (comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo, socialismo).

El paso de un modo de producción dominante a otro es producto de contradicciones orgánicas en el proceso de composición y distribución del trabajo social que determina la emergencia de una nueva relación social dominante, ordenadora y reguladora del mismo. De acuerdo con esta idea, el problema de la composición y distribución del trabajo social debe su importancia al hecho de ser éste el fundamento de la praxis del ser social del hombre, como quiera que es en los procesos de trabajo donde aplica su capacidad teleológica y plasma su atributo ontocreador.

En segundo lugar, el desarrollo de la sociedad no es uniforme a lo largo de un mismo modo de producción dominante, toda vez que el proceso dialéctico de resolución-generación de conflictos introduce modificaciones en la forma como se expresa el carácter ordenador y regulador de la relación social que lo rige. Hay, en consecuencia, fases de desarrollo dentro de un modo de producción dominante, entendiendo por fase la unidad socio-histórica de análisis en la cual la relación social dominante ordena

y regula de una forma general el proceso de composición y distribución del trabajo social y, por tanto, el conjunto de relaciones sociales.

La fase de desarrollo tiende a homogeneizar la manera cómo la relación social dominante ordena y regula de una forma general el proceso de composición y distribución del trabajo social en cada una de las distintas sociedades en las cuales impera el modo de producción en referencia. El paso de una fase de desarrollo a otra está mediado por cambios tecnológicos en la esfera de la composición del trabajo social, sin olvidar, desde luego, que la tecnología es un proceso social, ya que así es claro que esta idea no constituye ningún “*determinismo tecnológico*” (Pérez, 1986: 57). El tránsito de una fase de desarrollo a otra es traumático, habida cuenta que es producto del cuestionamiento del orden social vigente, lo que se traduce en una redefinición de las relaciones sociales, redefinición que, a su turno, repercute sobre la forma del intercambio orgánico entre la sociedad y la naturaleza.

En tercer lugar, el grado de desarrollo dentro de una misma fase de desarrollo no es idéntico para las distintas sociedades donde impera el mismo modo de producción, pues si bien la fase tiende a homogeneizar la forma general como la relación social dominante del modo de producción, ordena y regula el proceso de composición y distribución del trabajo en dichas sociedades. A tal tendencia se opone el estilo de desarrollo de cada una de ellas, esto es, la forma particular como opera y se expresa el proceso dialéctico de resolución-generación de conflictos de poder en cada sociedad concreta durante un momento o un período del espacio-tiempo histórico de la misma, regido, ordenado y regulado por una relación social específica.

Enrique Peña

El *grado* de desarrollo, por ende, es determinado por el *estilo* de desarrollo y se mide en relación con el grado de estructuralidad de los conflictos de poder (dado, por el nivel de resolución de los conflictos), de tal manera que a mayor grado de desarrollo más se alejará el nivel de resolución de los conflictos de la dimensión ambiental (sociedad-naturaleza), pues ello quiere decir que los conflictos no ponen en tela de juicio el derecho a la vida y a la existencia de los actores sociales.

En cuarto lugar, el conflicto es el eje de la dinámica del desarrollo. Lo que remite el debate al origen de la conflictividad social. En tal sentido, sólo a partir del momento en que se genera un plusproducto que excede las necesidades de reproducción de la población es lícito hablar de conflictividad: con la aparición del excedente se altera el carácter de la lucha por la existencia, ya que se desplaza desde la naturaleza a la sociedad, dentro de la cual emergen marcadas rivalidades en pos de la apropiación del excedente generado (Veblen, 1974: 226).

Cabe formular, sin embargo, una importante aclaración al respecto: es impropio atribuir carácter exclusivo a la conflictividad asociada al excedente, porque una cosa es ser el origen de la misma y otra, bien distinta, ser la única a lo largo de la historia dada por la predominancia de los diferentes modos de producción. De igual manera, es preciso indicar que el proceso dialéctico de resolución-generación de conflictos puede adoptar la forma de alianzas, indiferencias y enfrentamientos directos, según sean los intereses específicos de los actores sociales involucrados.

En quinto y último lugar, el desarrollo se manifiesta en las dimensiones ambiental, económica y política, consti-

tutivas de la supradimensión social, o sea, de la población organizada en sociedad. Razón en virtud de la cual es pertinente tener en cuenta que, por su esencia, el desarrollo es multidimensional, estos es, integral.

Para la visión histórica, la sociedad entera es el sujeto del desarrollo, de manera que éste, por esencia, es multidimensional, como quiera que involucra, por igual, las dimensiones ambiental, económica y política de toda sociedad, de modo que la adjetivación correcta del desarrollo es 'social', lo cual permite diferenciarlo del crecimiento económico, circunscrito en la dimensión económica al ámbito de la producción de mercancías; en consecuencia, la visión histórica permite distinguir, con claridad, el desarrollo social del crecimiento económico. Así, la adjetivación del desarrollo como 'social y económico' resulta del todo inapropiada por cuanto pone al mismo nivel dos conceptos con desigual grado de abstracción, en la medida en que 'lo social' denota una totalidad de la cual 'lo económico' hace parte.

En esta misma dirección es preciso advertir que, a la luz de la visión histórica del desarrollo, la dicotomía 'desarrollo-subdesarrollo' carece de sentido porque convierte el desarrollo en una meta a la cual es preciso llegar para dejar de ser subdesarrollado cuando, en verdad, cada sociedad tiene su propio proceso de desarrollo, así como tiene su propia historia, que no puede enajenar ni desconocer por más que quiera hacerlo.

Desde luego, existen distintos procesos de desarrollo, unos más afortunados que otros, pero esta indiscutible realidad histórica no debe confundirse con la dicotomía aludida. En este sentido, es necesario erradicar la locución 'país en vía de desarrollo' por cuanto adolece del mismo

error conceptual: el que induce a pensar que el desarrollo es un estadio al que más tarde o más temprano se llega.

El mayor inconveniente de la dicotomía desarrollo-subdesarrollo o de expresiones como 'país en vía de desarrollo' es el de encubrir una estrategia de diferenciación y de dominación (Escobar, 1998: 51-111 y Quijano, 2002: 59-72) mediante la cual los países 'desarrollados' toman para sí la misión de 'desarrollar' a los que no lo son, pero, por ello mismo, asumen posiciones de subyugación, opresión y exacción en aras de un hipotético e irreal proyecto salvador de desarrollo.

De este modo, el sistema centro-periferia propuesto por la CEPAL puede considerarse todavía vigente, no obstante que sea necesario cualificarlo mediante la introducción en el análisis del papel de las compañías transnacionales en la división internacional del trabajo y en el proceso global de acumulación de capital. Sin embargo, a diferencia de la falacia ideológica y conceptual presente en la dicotomía desarrollo-subdesarrollo, el sistema centro-periferia aún puede enriquecer la explicación de las relaciones asimétricas entre los países del mundo, sin sugerir, en momento alguno, que la periferia tenga posibilidades reales de convertirse en centro por cuanto la existencia simultánea de ambos 'polos' es, precisamente, la clave de la explicación. Con todo, hay que admitir también que en la CEPAL está presente la idea de progreso a través de la industrialización, lo que, de algún modo, sugiere la presencia de la visión normativa, ya que para esta escuela latinoamericana de pensamiento económico las sociedades capitalistas 'industrializadas' se convirtieron en un modelo a alcanzar.

En realidad, el mayor desafío que enfrenta el concepto de desarrollo es el de poder desligarse del proceso de acumulación de capital, de escapar de los límites estrechos de la dimensión económica, porque “hasta el presente siempre se ha confundido con la acumulación a través del papel positivo que se atribuye al crecimiento” (Peemans, 1996: 48), lo cual se evidencia en el hecho reiterado de comparar y clasificar los países de acuerdo con su nivel de PIB per cápita, inconveniente en la medida en que desconoce los problemas de distribución del ingreso y las características sociales internas de cada nación, además de centrar la atención en la categoría riqueza pero sin tener en cuenta que “mientras la economía mundial continúa su proceso de expansión y crecimiento global, una visión de conjunto del mundo permite ver que estamos avanzando hacia un colapso de la misma civilización que se está expandiendo y creciendo” (Razeto, 2000: 11) como producto, precisamente, del equivocado enfoque dado al concepto de desarrollo al haberlo confundido con sus objetivos y al asimilar éstos al crecimiento económico y a la acumulación de capital.

Si el desarrollo se aborda desde la visión histórica y no desde la normativa, aparece, en consecuencia, como el proceso social que es, pero desprovisto de cualquier teleología inmanente, de cualquier determinismo histórico, ya que, entonces, es menester admitir que son los actores sociales protagónicos de cada sociedad capitalista específica quienes determinan, en medio del conflicto interno y externo que ello implica, tanto los objetivos del proceso como los medios para alcanzarlos, derivándose de ello consecuencias sociales de todo orden.

Puesto que no interesa aquí analizar el desarrollo específico de una sociedad en los distintos modos de produc-

ción, el análisis subsiguiente se hará teniendo en mente el desarrollo dentro del capitalismo, por ser éste el imperante a nivel mundial en la actualidad y, dentro de lo previsible, en el futuro inmediato.

Esta determinación obliga a definir el significado del desarrollo en el capitalismo, en consonancia, desde luego, con la concepción general propuesta; así, para la población de las sociedades capitalistas el desarrollo es el proceso dialéctico de resolución-generación de sus antagonismos y tensiones de poder durante el espacio-tiempo histórico de las mismas, regido, ordenado y regulado por el capital en tanto relación social que origina la contradicción básica de este modo de producción: propietarios de medios de producción vs. poseedores de fuerza de trabajo, mediante la cual se genera y acumula plusvalía y se transforma el ambiente global en un mundo de mercancías donde todo tiende a tener precio. En el capitalismo, por tanto, el desarrollo es el incesante replanteamiento dialéctico de los antagonismos y las tensiones de poder que no modifica la contradicción básica de este modo de producción.

Las fuerzas transformadoras del orden social en el capitalismo se encuentran en el proceso de producción por una razón de gran importancia: la de residir en él la posibilidad de acumulación de capital y de reproducción para un porcentaje significativo de la población, esto es, el de aquellos contingentes sociales vinculados directamente al capital. De otra parte, el capital, en tanto relación social ordenadora y reguladora del modo de producción, regula, de forma indirecta, las modalidades de inserción social y de reproducción biológica de los contingentes sociales que figuran en la órbita del pauperismo, en condición de excluidos, por acción o por omisión, de la diná-

mica de producción capitalista y en condición de formas no capitalistas de producción, como quiera que influye sobre las modalidades e intensidad del trabajo social que llevan a cabo y sobre el patrón de asentamiento territorial de estos contingentes.

El enfoque socio-histórico del desarrollo permite comprender, de un lado, que en el modo de producción capitalista las relaciones sociales ordenadoras y reguladoras del desarrollo dentro de una sociedad determinada son el capital y el Estado y que, de otro lado, en el capitalismo las relaciones de la población, organizada en sociedad, con la naturaleza, son mediadas por las relaciones sociales ordenadoras y reguladoras de los mismos, es decir, capital y Estado.

Desde este punto de vista, el análisis del desarrollo conduce, indefectiblemente, al campo relacional del poder, entendido éste como la capacidad de crear y de hacer valer derechos de propiedad y de posesión mediante el control económico y político sobre las decisiones estratégicas en los circuitos de valorización y en el proceso de acumulación de capital, en los cuales el poder económico alude a la capacidad de crear los citados derechos, en tanto que el poder político se refiere a la capacidad de hacerlos valer, sea por persuasión y/o por coerción.

El capital crea la mercancía pero necesita del Estado, en tanto relación social, para regular y legitimar la relación mercantil y la relación salarial sobre las cuales fundamenta su crecimiento y acumulación en una sociedad determinada. En el campo relacional del poder, los distintos actores sociales protagónicos intentan hacer prevalecer sus intereses estratégicos sobre los de los demás, apelando para ello a las alianzas, las indiferencias tácticas y/o los

enfrentamientos directos. En últimas, el interés estratégico de cada uno de los actores sociales protagónicos reside en el hecho de pretender conservar su protagonismo social, generándose, de este modo, una relación dialéctica entre el actor social protagónico y su interés estratégico, puesto que en el espacio-tiempo histórico deben modificarse recíprocamente, so pena de perder el actor social su carácter de protagónico.

En el capitalismo el tránsito de una fase de desarrollo a otra es posible mediante la crisis, entendida ésta como el proceso socio-histórico mediante el cual la relación social que rige el modo de producción sufre una transformación orgánica, vale decir, sustancial y de largo plazo, en la forma general de ordenar y regular el conjunto de relaciones sociales.

En este sentido, la crisis que hace posible el cambio de fase de desarrollo es un mecanismo mediante el cual el modo de producción capitalista se reajusta para sostener el capital como relación social ordenadora y reguladora del desarrollo a través de modificaciones en “la relación salarial que es el principio de invariabilidad del modo de producción capitalista” (Aglietta, 1979: 342). Así pues, toda crisis en las condiciones de reproducción de la relación salarial puede calificarse de “crisis orgánica del capitalismo” (Aglietta, 1979: 140) y es el factor que, en últimas, explica el cambio de fase. La razón de ser de esta situación aflora con facilidad si se considera que es mediante la relación salarial que el capital se reproduce y acumula, al tiempo que determina y regula el ordenamiento social, no sólo en una sociedad en particular sino a nivel mundial, dada la predominancia del capitalismo sobre los demás modos a dicho nivel.

Para terminar, cabe sugerir que a partir de la visión socio-histórica del desarrollo social es posible abordar el estudio, con perspectiva interdisciplinaria, de, entre otros, los siguientes temas específicos: relaciones entre ética, instituciones y economía; oportunidades sociales, capacidades individuales y libertades reales; Estado, mercado, cultura y derechos humanos; riqueza, pobreza y libertad; objetivos de desarrollo social, políticas económicas, acumulación de capital y conflictividad social; ambiente, políticas económicas y calidad de vida; valores de existencia y precios de mercado; eficiencia económica y equidad social; evaluación financiera, económica y social de proyectos de inversión; régimen político, conocimiento científico-tecnológico y crecimiento económico; conflictividad social, movimientos sociales y acumulación de capital; conflictividad social, crecimiento económico y distribución del ingreso; globalización económica, políticas económicas, crecimiento económico y distribución del ingreso; régimen de acumulación de capital y modo de regulación social; economía positiva y normativa; y economía solidaria y estilos alternativos de desarrollo.

Referencias

Aglietta, Michel. 1979. *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*. Siglo XXI Editores, Madrid.

Bury, John. 1971. *La Idea del Progreso*. Alianza Editorial, Madrid.

Castoriadis, Cornelius. 1991. "Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad'". En *Colombia: el despertar de la modernidad*. Compilado por Fabio Giraldo y Fernando Viviescas. Foro Nacional por Colombia, Santa Fe de Bogotá.

Escobar, Arturo. 1998. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma, Santafé de Bogotá.

Peemans, Jean Philippe. 1996. "Globalización y desarrollo: algunas perspectivas, reflexiones y preguntas". En *El Nuevo Orden Global. Dimensiones y perspectivas*. Autores Varios. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.

Pérez, Carlota. 1986. "Las nuevas tecnologías: Una visión de conjunto". En *La tercera revolución industrial*. Editado por Carlos Ominami. Grupo Editor Latinoamericano, Rial, Buenos Aires.

Quijano, Olver. 2002. *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural del desarrollo*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Razeto, Luis. 2000. *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo. Libro IV de Economía de solidaridad y mercado democrático*. Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

Carácter Socio-Histórico del Desarrollo

Sachs, Wolfgang. 1996. "La anatomía política del 'desarrollo sostenible'" En *La gallina de los huevos de oro. Debate sobre el concepto de desarrollo sostenible*. Varios Autores. Cerec. Ecofondo, Santafé de Bogotá.

Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y Libertad*. Editorial Planeta, Santafé de Bogotá.

Sunkel, Osvaldo y Pedro Paz. 1988. *El Subdesarrollo Latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*. Siglo XXI Editores, México.

Veblen, Thorstein. 1974. *Teoría de la Clase Ociosa*. Fondo de Cultura Económica, México.

ANTONIO GARCÍA NOSSA: EL PENSAMIENTO PROPIO Y LA VISIÓN ORGÁNICA

Julián Sabogal Tamayo*

Introducción

El pensador colombiano Antonio García, afortunadamente, ha venido recuperando su importancia en el acontecer latinoamericano en tiempos recientes. El Convenio Andrés Bello ha creado en días pasados el *Programa Pensamiento Integracionista Latinoamericano* y al primer pensador que rindió homenaje en este programa fue a Antonio García, en un Seminario que tuvo lugar en Bogotá el pasado 16 de mayo, en el cual tuve el gusto de participar, y la publicación de dos de sus libros, uno de ellos llega a

* Profesor Titular del Departamento de Economía de la Universidad de Nariño. Economista, Magíster en Economía y en Administración de Empresas, Doctor *Honoris Causa*. Miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Ciencias Económicas. Autor de cinco libros y coautor de: *Historia del Pensamiento Económico Colombiano*, *El Pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de Independencia Intelectual*, *Economía Política, Hacia un mundo nuevo*. Colaborador de varias revistas nacionales e internacionales. E-mail: jst-ct@computronix.com.co.

la cuarta edición, la primera en Colombia, y otro que había permanecido inédito hasta la fecha.

En esta ponencia me propongo hablar de algunos aspectos del pensamiento del maestro Antonio, a mi entender el más importante pensador del país y uno de los más importantes de América Latina en el siglo XX.

Entre los primeros y mejores trabajos científicos de carácter regional que se han hecho en Colombia está la *Geografía Económica de Caldas*, de Antonio García Nossa. En la década de los años treinta se llevaron a cabo varios trabajos departamentales sobre problemas básicamente económicos con el nombre de *Geografía Económica*; el caso del departamento de Caldas le fue encomendado a García. En el prólogo a la segunda edición de este trabajo, hecha por el Banco de la República en 1978, el autor afirma lo siguiente:

Al aceptar el encargo del doctor Plinio Mendoza Neira, Contralor General de la República en 1935, la única condición que puse fue la de apartarme del método de simple recopilación de documentos, informes y estadísticas oficiales —empleado en la elaboración de las Geografías Económicas de Antioquia, Atlántico, Boyacá y Bolívar— para realizar una extensa investigación en la totalidad de la región caldense, en su medio físico, en su estructura social, en su economía del café, en su tradición minera, en sus formas de poblamiento, en sus procesos de urbanización o en las modalidades originales de su organización municipal (García, 1978: VI).

El resultado de esa investigación fue un libro de más de 600 páginas, unas 260.000 palabras, cuya complejidad sigue siendo un ejemplo para los estudios regionales; el

escritor Otto Morales Benítez considera que esa obra aún no ha sido superada en Colombia.

Ese solo trabajo justificaría la presencia del pensamiento de Antonio García en un evento académico como éste, sobre desarrollo regional; pero más importante aún es su planteamiento teórico fundamental de que el estudio de la realidad histórica y socioeconómica debe ir acompañado de pensamiento teórico, a la vez que indagamos la realidad social debemos crear pensamiento: es necesaria una teoría social propia. De igual manera, es importante en García la propuesta de una visión orgánica de la realidad que supere las miradas disciplinares, parciales, de la misma.

El contenido de esta ponencia es tomado en lo fundamental de mi libro *El Pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual*. Me voy a referir a los siguientes temas:

1. La vida y la obra de Antonio García
2. La necesidad de un pensamiento propio
3. El método orgánico propuesto por García
4. Conclusiones

La vida y la obra de Antonio García

Antonio García nació en Bogotá, en el barrio Las Aguas, el 12 de abril de 1912. Su padre descendía de españoles y su madre de indígenas, entre cuyos antepasados se encuentra el comunero sogamoseño Pablo Nossa. Sus primeros estudios los lleva a cabo en el Colegio de los Dominicanos de Chiquinquirá y en el Colegio del Rosario; luego inicia su carrera de Derecho en la Facultad de San-

ta Clara en Bogotá, para continuarla, hasta graduarse de abogado, en la Universidad del Cauca. Aquí se graduó en 1937, siendo su tesis de grado el mencionado libro *Geografía Económica de Caldas*.

Aún sin obtener su título profesional, García empieza una actividad intelectual y política muy intensa investigando la realidad social del departamento del Cauca, en contacto con los indígenas, campesinos y mineros de este departamento, simultáneamente con su producción literaria –tanto en prosa como en verso– y la amistad y la polémica con grandes hombres de su época como Guillermo Valencia y Baldomero Sanín Cano. Su actividad con los campesinos y los mineros es recordada en el prólogo a un libro de cuentos que publica a la edad de 22 años, donde dice: “*Mis personajes viven. A casi todos los conocí de cerca, apreté sus manos y luché junto a ellos*”.

García dedicó gran parte de su vida a la docencia universitaria. Su primera experiencia en este campo tiene lugar en la Universidad del Cauca, recién obtenido el título profesional, en las materias de prehistoria, literatura y política. De este cargo fue suspendido por tomar partido a favor del popular Catilina en contra del aristócrata Cicerón. Más tarde, se vincula a la Universidad Nacional de Colombia, donde fundó en 1943 el Instituto de Economía en la Facultad de Derecho; allí se formaron los primeros economistas colombianos con un amplio perfil histórico y social, que se graduaron en 1948. Entre esos primeros economistas podemos nombrar a Raúl Alameda Ospina, Luis Emiro Valencia, Jorge Chil y José Consuegra Higgins. Ya en 1952, cuando García tenía 40 años, en un artículo de *El Tiempo* (10 de febrero), el doctor Gerardo Molina expresaba la condición de maestro de García:

Antonio García Nossa:...

Siempre ha existido en América Latina una familia de espíritus para la cual el magisterio democrático ha sido la razón de sus afanes. Antonio García ha sentado plaza entre ellos por la constancia y la rectitud de su obra. García es un testigo apasionado, en el mejor sentido de la palabra, de la vida actual y un combatiente valeroso e íntegro. La acción gana terreno cada día en su espíritu, viajero por mucho tiempo del reino exclusivo de las ideas.

Simultáneamente, se dedicó a la actividad política, desde su presencia juvenil en las organizaciones sociales del Cauca y de otros departamentos, hasta el final de su vida. En 1943 hace su primer intento por constituir un movimiento socialista en el país; en 1945 se une a la causa de Jorge Eliecer Gaitán, siendo uno de los cerebros en la formulación del *Plan Gaitán* en 1947. En 1951, crea el *Movimiento Socialista Colombiano*. Finalmente, se une a la ANAPO Socialista, en los años setenta.

En el campo de la consultoría, García colaboró con diferentes gobiernos, fundamentalmente en asuntos agrarios, en Bolivia, Perú, Méjico, Ecuador, Argentina y Chile; también fue consultor en organismos económicos internacionales, como la FAO y la CEPAL.

Al maestro García no le fue ajeno ninguno de los campos propios del científico social, tanto en la teoría como en la práctica. Su producción escrita, más de ochenta libros publicados y muchos inéditos aún hoy, abarca los campos de la Economía, la Sociología, la Historia, la Geografía, la Antropología, la Política, la Literatura. Él mismo se refiere expresamente a la necesidad que sentía de unir la reflexión teórica con la actividad práctica:

Para quienes piensan que los hombres de universidad – tan honda y largamente ligados a ella como yo, por vocación y por afecto a las nuevas generaciones- elaboran sus conocimientos emparedados en un gabinete, ha de resultarles inusitada la orientación de mi actividad científica. La universidad puede, seguramente, recluirse para ordenar su pensamiento, pero ha de volcarse sobre los cuatro horizontes del suelo del hombre para elaborarlo (García, 1988: 1).

El maestro García fue un hombre muy conocido y reconocido universalmente. Como lo muestran las opiniones de diferentes personalidades del mundo, que no refiero por falta de tiempo, pero quiero nombrar algunas: José Umaña Bernal, el gran novelista bogotano José Antonio Osorio Lizarazo el profesor español José Manuel Ots Capdequi, el español Félix Gordón Ordaz, el profesor de la Universidad de Pittsburgh Vernon L. Fluharty, el filósofo Herbert Marcuse.

Veamos ligeramente los campos que abarcó la producción intelectual del maestro García. Por su volumen, el primer lugar lo ocupa el área de Teoría y problemas agrarios. En esta se sitúa un poco más de la cuarta parte de todos sus libros. Este es sin duda el campo que más lo ha dado a conocer, tanto en Colombia como en América Latina y el mundo. Las principales obras en este campo son: *Sociología de la reforma agraria en América Latina*, *Cooperación Agraria y Estrategias de Desarrollo*, *Dinámica de las reformas agrarias en América Latina* y *Modelos operacionales de reforma agraria y desarrollo rural*

El segundo lugar lo ocupan sus obras políticas. Aquí se sitúa un poco más de la quinta parte de sus libros. Las obras principales en este campo son: *Manifiesto al país* –

Antonio García Nossa:...

la izquierda ante el presente y el porvenir de Colombia; Estatutos y Doctrina Política del Partido Popular Socialista Colombiano; Gaitán y el problema de la revolución Colombiana y La revolución social inconclusa y el proceso histórico colombiano.

Hay una serie de obras, que yo clasifico como teórico-prácticas que proponen estrategias concretas y, simultáneamente, una reflexión teórica. Estas constituyen aproximadamente una sexta parte de su obra. Entre ellas tenemos: *Geografía Económica de Caldas, Planificación municipal y presupuesto de inversiones, La crisis del modelo liberal de crecimiento económico, De la rebelión a la organización de los pueblos débiles y Una vía socialista para Colombia.*

Una cantidad igual a la anterior está constituida por las obras que yo clasifico como de Sociología. Entre ellas: *Introducción crítica a la legislación indigenista en Colombia, Cristianismo y Socialismo – Respuesta a la Pastoral Colectiva del Episcopado Colombiano y Las comunidades tejedoras de la Mixteca alta de México.*

Las obras de Historia, que forman una décima parte de sus libros, entre ellas: *Pasado y presente del Indio y Los comuneros en la prerrevolución de Independencia.*

También están sus obras de más alto nivel teórico que, si bien no son las más abundantes, apenas alcanzan el 5% de sus libros publicados, constituyen, en mi opinión, el legado más significativo del maestro García. Estas obras son fundamentalmente cuatro: *Bases de Economía Contemporánea, La Estructura del Atraso en América Latina, La Democracia en la Teoría y en la práctica y El Realismo Dialéctico en la Historia.*

Además se ocupó de escribir biografías de héroes patriotas. *La biografía de Tomás Cipriano de Mosquera y Paez – Guerrillero del Llano.*

La Necesidad de un Pensamiento Propio

Una preocupación central muy importante del maestro García va dirigida a la elaboración de una teoría propia latinoamericana. Esto porque una condición *sine qua non* para el concomitamiento histórico y socioeconómico de lo nuestro es la independencia y ésta, a su vez, requiere un sustento teórico:

América solo puede abocar su conocimiento científico de los fenómenos de su historia o de su naturaleza cuando posea efectivamente una doble independencia: la de la economía y la del pensamiento (García, 1985: 105).

La tarea de la construcción teórica implicó una reconstrucción radical desde la propuesta de un método, pasando por la creación de nuevas categorías, hasta la elaboración de una nueva teoría social. Como él afirma, se hacía necesario empezar por:

...una recreación de nombres, ya que éstos deben corresponder racionalmente a unas realidades sociales y no ser meros residuos, palabras que afloran por vagas y equívocas ‘voces vacías’ (García, 1984: 72).

Los nombres nuevos en América eran y siguen siendo tan necesarios en las ciencias sociales como en la poesía. Sobre ésta dice el poeta William Ospina:

Quien se propusiera en la poesía atrapar a América en su turbulencia, su complejidad y su rotunda extrañeza,

Antonio García Nossa:...

necesitaría un lenguaje nuevo, un tono muy alejado de las costumbres de su época, una rudeza y unas audacias que lo harían irreconocible a los ojos de sus contemporáneos ... para ello un poeta tendría que dejar de ser solo español: tendría que hacerse también americano (Ospina, 1998: 18).

Esa era, y sigue siendo, la tarea de las ciencias sociales latinoamericanas, reconstruirse de nuevo hasta en sus partículas elementales, como única alternativa para que puedan enfrentar una realidad absolutamente, extraña a los fundadores de las ciencias sociales europeas.

La tarea de los economistas y, en general, de los científicos sociales latinoamericanos, según García, consiste en poner al descubierto el valor relativo de las ciencias sociales heredadas de los colonizadores y construir ciencias nuevas. Estas ciencias deben propender por la comprensión de las realidades particulares y, a la vez, deben ser ciencias revolucionarias. Estas son sus palabras:

A la desmitificación de las ciencias sociales articuladas a procesos de dominación social y dependencia externa sigue la elaboración de unas ciencias sociales comprometidas con procesos de liberación social y desarrollo independiente (García, 1972: 10).

Las categorías no son otra cosa que abstracciones de la realidad y, por lo tanto, responden a ésta. De allí que las categorías elaboradas en las teorías liberal y marxista pertenezcan a realidades económicas y sociales de Europa, mas no latinoamericanas. Además, las ciencias sociales tienen determinados fines. Las ciencias sociales de los países dominantes tienen el propósito de crear dominación y dependencia externas, mientras que las ciencias

elaboradas en vista a las condiciones particulares latinoamericanas deben ser liberadoras, para poder iluminar los procesos de desarrollo independiente. En conclusión, la teoría económica que se propone elaborar el maestro tiene estas características: es original, compleja y liberadora.

El propósito de Antonio García de construir una teoría del desarrollo propia para América Latina, además de evidenciarse a lo largo de toda su obra, fue expresado por él taxativamente en varias oportunidades, por ejemplo, en 1957 cuando dice:

A través de la obra teórica que he venido adelantando desde hace quince años... he insistido en la necesidad impostergable y vital de que los países débiles y atrasados... elaboren su propia teoría, su propia versión de la historia, su propia filosofía de los hechos, con el objeto práctico de que fijen su posición y sus normas autónomas de desarrollo (García, 1995: 63).

La elaboración que lleva a cabo García de una teoría del desarrollo tiene como punto de partida la crítica de las teorías existentes. Es el mismo camino recorrido por Carlos Marx, quien llevó a cabo toda una historia de la economía política al tiempo que formulaba su propia Economía Política. La crítica de las teorías europeas se adelanta no tanto con la idea de demostrar alguna falsedad en su contenido, sino con el propósito de demostrar la incapacidad de ellas para explicar la realidad histórica y socioeconómica de América Latina. La crítica del pensamiento europeo, centrada en los clásicos Adam Smith y David Ricardo, argumenta que la libre competencia predicada por los clásicos era adecuada a las condiciones europeas en las que ellos pensaron, no así a las condiciones latinoamericanas de la actualidad. Las categorías

Antonio García Nossa:...

económicas no son naturales, como los mencionados economistas ingleses lo creían; por el contrario, las categorías sociales son estrictamente históricas.

García sostiene que las condiciones históricas de la economía europea, que habrían permitido los grados de generalización de los clásicos, no tuvieron lugar en las colonias españolas.

Como se constata en la investigación histórica de la economía colonial... la organización estatal unitaria es neutralizada por el localismo económico: no sólo existen diferencias reales entre los pesos fuertes y otra clase de monedas de la nueva Granada o del Virreinato de la Plata, sino aún entre monedas de idéntico valor legal, circulantes en territorios de un mismo virreinato: por ejemplo en el Socorro y el Chocó en la Nueva Granada (García, 1984: 167).

Esta idea de García de contextualizar las teorías sociales, la toma sin duda del marxismo. De la misma manera que los modos de producción son históricos, las ideas sobre el capitalismo también lo son. Por lo anterior, es un contrasentido la aplicación mecánica de los aportes teóricos de Marx a las condiciones propias de América Latina.

En la teoría marxista hay aportes muy importantes para la interpretación de las realidades del nuevo mundo, especialmente en relación con su método. Por ejemplo, la teoría del fetichismo que nos enseña a buscar las realidades esenciales más allá de las formas aparentes de la sociedad; detrás de las relaciones de igualdad entre los países pueden esconderse relaciones de dominio o dependencia, o detrás de la igualdad de oportunidades de todos

los miembros de una comunidad se pueden esconder desigualdades por la situación de determinados grupos.

Especial preocupación mostró García por los pensadores alemanes. De Schmoller y su seguidor Wagemann toma especialmente su concepción orgánica, teniendo en cuenta que:

Esta concepción se opone a la concepción formalista y mecánica del liberalismo clásico que “no ve en la sociedad humana, en la nación, nada más que una suma de individuos” (García, 1984: 41).

Pero considera que la escuela alemana tiene la limitación para plantearse posibilidades que estén más allá del capitalismo así como una visión verdaderamente científica que supere tal limitación. Al respecto afirma que:

La política orgánica sólo puede tener pleno desarrollo en donde se cumplan tres condiciones: el predominio de un objetivo socialista o de bienestar común, la estructuración racional del Estado (en busca de una correcta división del trabajo y de una eficacia mínima en la prestación del servicio) y el uso de la técnica de la planificación (García, 1984: 55).

De esta manera, acepta el contenido de la organicidad de la Escuela Alemana, pero considera que debe ser enriquecida con un método que, en su opinión, no es otro que la dialéctica y, así enriquecida, tendría una verdadera significación en un desarrollo en beneficio de las mayorías.

García insistía en que las teorías tradicionales se han revelado impotentes para el conocimiento de América Latina. Estas son sus palabras:

Antonio García Nossa:...

Hasta ahora, la falta de claridad sobre este punto, ha hecho que el estudio de esas instituciones en América adolezca de grandes confusiones y escaso valor científico, presentándolas como una simple prolongación –a través del Atlántico- de las arraigadas socialmente en la vida peninsular. Una de las causas que explican la incapacidad para ver el hecho social americano, como hecho independiente de la matriz europea de sus instituciones básicas, es la de que ni se ha estudiado directamente nuestra constitución social, ni la historia de América se ha considerado como otra cosa (para detractores y apologistas de la política colonial española) que como un apéndice de la historia de España ...sobre la americanización de las instituciones coloniales y la elaboración de un sistema propio de relaciones económico-políticas, nada se ha intentado en firme. Los grandes analistas americanos de la historia de América han tenido una formación colonial... Estas confusiones tienen su origen en la ausencia de un estudio orgánico de la sociedad americana y en el formalismo histórico-social (García, 1984: 104-105).

Insiste el maestro en que en las condiciones latinoamericanas jamás ha existido un mercado que obedezca al *laissez faire* y, por consiguiente, la política económica de estos países debe ser de protección. Habiéndose cerrado el ciclo de acumulación espontánea de capitales, el liberalismo económico carece de función nacional en Latinoamérica (García, 1984: 51).

La influencia de los colonizadores españoles en América Latina, a diferencia de los ingleses en Norteamérica, no tendió a constituir relaciones económicas de algún tipo, porque:

La corona avalúa las Colonias por su riqueza en metales preciosos: esta es la base de la “jerarquía indiana”.

Julián Sabogal Tamayo

Por eso la organización político-administrativa de las colonias responde a esa jerarquía: primero los virreinos mineros de México, Perú y Nueva Granada... (García, 1984: 106).

El mestizaje de la esclavitud, la servidumbre y el salariado, se produjo en el sentido de encajar con un orden colonial parasitario, constituido para succionar, no para construir (García, 1984: 119).

Es decir, las formas económicas americanas, constituidas a partir de la herencia española, son hibridadas con las particularidades de las colonias y deben ser entendidas como formas nuevas, cuya particularidad es su carácter mestizo. La conclusión es siempre la misma, si se trata de formas nuevas: deben ser conocidas en sí mismas y su estudio no es posible a la luz de teorías elaboradas para realidades históricas y espaciales diferentes. Y remata el maestro diciendo que para nuestras condiciones no es válido ni el planteamiento liberal (el equilibrio se restituye automáticamente) ni el marxista (la incapacidad de autorreconstruirse del sistema lo va a llevar a su fin). En general, para las explicaciones científicas la dificultad estriba en la evolución lenta de las ciencias en comparación al ritmo acelerado de los hechos.

Las concepciones teóricas no se han modificado tan rápidamente o profundamente como esas transformaciones. Como ciencia política, la economía está mucho más atrás que los hechos económicos... aunque los grandes economistas políticos del siglo XIX no han sido superados -aún como constructores de sistemas de ideas, en el liberalismo o en el socialismo- sus esquemas de economía capitalista resultan casi del todo inadecuados, como es natural, por la sobreestimación optimista de las cualidades y la subestimación de los defectos...(García, 1984: 217-218).

El Método Orgánico Propuesto por Garcia

Aboquemos con algún detalle la propuesta metodológica de García, definido por nuestra parte como *método orgánico*. El mismo autor le atribuye a este método varias características:

1ª El método, nos dice, debe integrar partes interrelacionadas en procesos dinámicos:

...utilizando instrumentos dialécticos, se basa en el estudio de la interrelación dinámica de los hechos sociales y tiene como fin la comprensión unitaria de todos los elementos que integran un fenómeno, sin eliminar su carácter contradictorio ni pretender reducirlos a valores abstractos.

Se habla de interrelación dinámica de los hechos sociales, por cuanto importa precisar el concepto de que ni hay hechos fuera de este juego de influencias, ni hechos que son absolutamente activos o absolutamente pasivos, primarios o adjetivos por esencia. Todos los hechos sociales se influyen entre sí, con una intensidad que no puede fijarse a priori: este es el principio más importante de una teoría orgánica: el de que la interinfluencia de los hechos tiene una tal naturaleza, que convierte en una pura manía metafísica la de fijar a priori un factor esencialmente dominante, que juegue un papel de centro de gravedad de los hechos sociales. No es que se niegue la existencia de ‘hechos dominantes’ —como son los de carácter económico dentro de la vida social- sino que se niega su naturaleza inmutable, su condición de ‘causa de las causas’. De ahí que expresiones como ‘estructura’ y ‘super’ o infraestructura, para referirse a factores económicos y a factores religiosos, jurídicos, políticos, etc., pueden tomarse como

medio de explicar gráficamente las diferencias entre los factores directamente relacionados con el régimen de vida y de trabajo y los restantes, pero no como expresiones que deban interpretarse en un sentido neto y estricto (García, 1984: 42).

2ª El método debe anteponer el concepto de la totalidad al de la parte:

Aún a riesgo de incurrir en esquematismo, debe evitarse la inmersión en las cuestiones parciales, el sacrificio de la noción del todo por el conocimiento –así sea exhaustivo- de la parte (García, 1984: 35).

3ª El alcance de las ciencias sociales es histórico y espacialmente limitado:

Uno de los más difundidos y peligrosos mitos de las Ciencias Sociales consiste en la creencia de que la teoría científico-social es absolutamente universal y de que su validez desborda el marco de los espacios culturales y de los procesos históricos (García, 1972: 1).

4ª Diferenciación entre método y resultados en una ciencia social:

En última instancia, la ciencia social está constituida por dos elementos: un método y unos resultados de la aplicación del método. Uno de los más grandes errores... ha consistido en no ver y comprender estos elementos como expresiones de una realidad histórica, asignándoles unos valores absolutos. El método aparece, así, como un recetario artificial y abstracto acerca de las formas del conocimiento social y los resultados de su aplicación como una dogmática (García, 1972: 5).

En la anterior síntesis se encuentra lo que podríamos llamar la propuesta filosófico-metodológica de García. Si intentamos, con fines explicativos, descomponer la propuesta en sus elementos esenciales, podemos decir que este método se propone ver los fenómenos socioeconómicos con el siguiente enfoque: la realidad socioeconómica está compuesta de múltiples hechos interrelacionados y contradictorios entre sí; las interrelaciones de los hechos sociales y sus contradicciones no son estáticas y permanentes sino dinámicas y cambiantes; el carácter determinante de un hecho sobre otro u otros no es permanente y, por lo tanto, no puede ser definido de antemano; la abstracción o separación de un hecho social para su estudio en particular solamente proporciona un conocimiento parcial del todo: el conocimiento acabado sólo lo proporciona la visión totalizadora, sin olvidar las partes ni sus interrelaciones y contradicciones; las leyes sociales son sólo relativamente universales: las mismas cambian en diferentes tiempos y en diferentes espacios; los elementos constituyentes de una ciencia social son un método y unos resultados.

Desde mi punto de vista, este método es muy apropiado para el análisis de las regiones. Una de las características principales de una región es su complejidad y las estrategias de desarrollo regional deben ser formuladas teniendo en cuenta las condiciones concretas, tanto históricas como sociales, económicas, culturales, etc. El fracaso frecuente de las estrategias de desarrollo regional en Colombia tiene entre sus causas principales la decisión centralista de formular políticas de desarrollo desde los centros de poder, sin contar ni con las particularidades de cada región ni con la opinión de las comunidades regionales.

Para los latinoamericanos es de suma importancia la diferenciación entre método y resultados en las ciencias sociales: una cosa es el camino y otra el punto de llegada. Cuando tomamos una ciencia europea, la economía política marxista, pongamos por caso, una cosa es seguir el camino que siguió el autor en su tiempo a través de la historia y de la realidad, particularmente inglesas, y otra cosa, totalmente distinta, aceptar las conclusiones a que él llegó como válidas para las condiciones de América Latina.

Un científico social latinoamericano puede asimilar, siguiendo los pasos de los manuscritos de 1857-1858 (los *Grundrisse*), el método, el camino seguido por Carlos Marx en el proceso investigativo, así como su concepción de la realidad, su epistemología. Pero de allí no se sigue que deba aceptar las conclusiones a que ese científico europeo llegó finalmente.

Al buscar las raíces de la metodología garciista, nos encontramos con que esta nace, en lo fundamental, por influencia de dos pensadores alemanes del siglo XIX y, a la vez, en controversia con ellos, como era siempre el estilo de García; son ellos Carlos Marx y Gustavo Schmoller.

El carácter contradictorio de las relaciones entre los componentes del todo social que plantea García es de indudable estirpe marxista. Igualmente en Marx podemos encontrar el planteamiento según el cual las interrelaciones sociales tienen un carácter orgánico y no mecánico. A su vez, en la organicidad del cuerpo social está presente también la influencia schmolleriana. Esto lleva a García, al igual que a Marx, a tener una visión múltiple de la sociedad que incluye la economía, la historia, la sociología, la política, etc. En Carlos Marx no solamente encontramos

obras filosóficas y políticas, sino que las obras económicas como *El Capital* conllevan fuertes componentes filosóficos, históricos y sociológicos. Igual sucede con Antonio García: algunas de las obras de este autor son de historia o de sociología, pero igualmente sus obras económicas están cargadas de análisis propios de estas disciplinas sociales.

García acepta que los factores sociales, en sus interrelaciones, pueden ser algunos determinantes y otros determinados, pero rechaza el carácter permanente de tales determinaciones. Critica, por lo tanto, la posición de Marx, quien define *ex ante* la preeminencia de lo económico sobre lo político, cultural, etc. Es muy conocida la afirmación de Carlos Marx, frecuentemente citada, según la cual:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general (Marx, 1969: 187).

Esta definición, de una base económica que determina todos los otros factores y de una superestructura irremediamente determinada, es considerada por García como metafísica, emparentada con el principio aristotélico de la causa incausada. El factor determinante, en el conjunto de la multiplicidad de un proceso social, no puede ser

determinado de una vez y para siempre, sino en cada momento histórico concreto. Es bueno agregar, a favor del alemán, que si se lee su obra en conjunto seguramente la determinación de lo económico sobre los restantes componentes de la vida social no es tan mecánica, como puede aparecer en la cita mencionada.

Otro aspecto del método garciista tiene que ver con el conocimiento de la totalidad. El pensamiento racionalista en general, y particularmente a partir de René Descartes, ha hecho énfasis en el análisis y la abstracción como el camino expedito para llegar al conocimiento de la realidad. También Marx desarrolló su pensamiento bajo una fuerte influencia de los procesos de abstracción. Esta posición es explícita en un párrafo del prólogo al tomo I de *El Capital*:

En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos, en este terreno, es la capacidad de abstracción (Marx, 1976: XIII).

La abstracción conduce al conocimiento de la parte, pero este conocimiento es considerado insuficiente por parte de García. Es necesario abarcar la totalidad como una unidad, teniendo en cuenta, por supuesto, las partes que integran ese todo, sus interrelaciones y sus contradicciones. En otras palabras, el análisis y la abstracción son necesarios, pero insuficientes para llegar al conocimiento de la realidad social; el acercamiento hacia un conocimiento acabado se logra cuando se tiende a abarcar la totalidad, es decir, cuando se alcanza una visión orgánica del todo.

El materialismo histórico de Carlos Marx implica también un proceso ascendente de desarrollo, necesario para

todos los países, cada país debe recorrer las etapas que antes han transitado los países que ya se encuentran más adelantados. En el citado prólogo, el autor afirma al respecto: “Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir” (Marx, 1976: XIV).

Esta formulación teórica marxista es crucial para los países periféricos. Les implicaría situarse históricamente en el siglo XVIII de Inglaterra, esperando que les llegue su propia revolución industrial y su propio capitalismo desarrollado. Tal formulación era inaceptable para García, a pesar de que él se hizo algunas ilusiones con la revolución industrial a lo latinoamericano. Pero, en todo caso, ese rígido camino histórico, válido para todos los países del mundo, contradecía la visión de García sobre la relatividad de las ciencias sociales. Es verdad que Carlos Marx modificó al final de su vida estas rigideces, cuando el centro del auge revolucionario se trasladó, en cierto sentido, a Rusia y él empezó a discutir con los revolucionarios de este país nuevas alternativas y a vislumbrar las posibilidades de una marcha revolucionaria entre la comuna rural rusa y la propiedad social comunista, sin que tal economía agotara las posibilidades de la propiedad privada capitalista. Pero todo indica que estos materiales, poco difundidos, no llegaron a ser conocidos por García en la primera época de su producción teórica.

Antonio García, al enfrentarse a la necesidad de pensar con cabeza propia la realidad social de Colombia y de América Latina, en su búsqueda de puntos de apoyo, se encuentra además de Marx con el líder de la Escuela Histórica Alemana, Gustavo Schmoller. Los economistas alemanes del siglo XIX, desde Federico List, emprendie-

ron la tarea de negar la validez universal del pensamiento clásico inglés, especialmente la teoría smithiana* .

Esta nueva forma de enfocar el pensamiento económico es muy importante para García, porque ella enfrenta al economista con realidades particulares que está obligado a pensar por cuenta propia. Pone al economista frente a la realidad económica de su Nación. Este mensaje de los economistas históricos alemanes, básicamente a través de Gustavo Schmoller, fue muy bien recibido por García, pues respaldaba su idea de crear una teoría económica con alcance espacio-temporal. He aquí la concepción orgánica de los fenómenos sociales en Schmoller:

Todas las tentativas para asignar al hombre su lugar en el mundo y en la historia, para comprender el Estado y la sociedad, para conocer la acción de conjunto de las fuerzas psíquicas, para comprender la evolución de la moral, del derecho y de las instituciones, deben, como todas las tentativas hechas para abarcar en su conjunto el desenvolvimiento de la naturaleza, ir más allá del conocimiento particular al que se ha llegado, y formarse una representación del todo, indagar de dónde venimos y a dónde vamos, y reducir todo lo conocido a la unidad... Aquí es donde se engendra un ideal de la vida práctica y todas sus ideas generales, que, como garfios, retienen sus conocimientos particulares y hacen con todo una acabada construcción... (Smoller, 1905: 60-61).

Aquí encontramos claramente la organicidad de la investigación social. Se trata de unir los conocimientos particulares mediante los *garfios* de las ideas generales, para integrar un todo unitario que involucre la totalidad de los aspectos de una sociedad particular. Ya no se trata de las

* Entre los alemanes a que hago aquí referencia no se cuenta Marx, quien se puede considerar continuador de los clásicos ingleses

Antonio García Nossa:...

categorías esenciales y generales que se descubren en una sociedad y en un momento dados para luego ser extrapoladas a otras realidades y a otros momentos de la historia; se trata, en cambio, de armar *todos complejos* cuyo conocimiento no pretende sobrepasar el alcance de sus linderos temporales y espaciales.

De estas dos fuentes, toma el maestro García los materiales para construir una herramienta metodológica propia que le permitiría abarcar la tarea del conocimiento de la realidad social e histórica de América Latina; un subcontinente diferenciado histórica y socialmente del resto del mundo e interrelacionado con éste, a partir de su propia personalidad. Las dos características fundamentales del método *garciista* son en síntesis: la organicidad y la universalidad relativa.

Debo agregar, en honor a la verdad, que la comprensión que Antonio García llegó a tener de Carlos Marx tuvo sus limitaciones. Lo cual no obsta para que haya asimilado lo fundamental de la enseñanza de este pensador y que sea éste precisamente, a mi modo de ver, quien jugó el papel más decisivo en la formación de su pensamiento.

Veamos uno de los aspectos del pensamiento de Marx que, a mi entender, García no asimiló suficientemente. Veo necesario plantear también este aspecto, porque no me interesa ver a García como un hombre omnisciente, que jamás se equivoca, sino como un científico sometido a todas las vicisitudes propias de la brega con la ciencia. Esta manera de plantear el problema no solamente es más adecuado para tratar con un pensador como García, sino también más útil para las nuevas generaciones de economistas y profesionales de las ciencias sociales, sobre todo para invitarlos a repensar las ciencias y no a ver connota-

ciones religiosas en sus maestros.

Creo que García no llegó a comprender suficientemente el método dialéctico de Marx. Este método, heredado de Hegel, tiene dos componentes, consta de dos fases. Por un lado está el proceso de análisis, de abstracción, pero por otro está el proceso de síntesis, de construcción del todo, de elevación a lo concreto. En Marx, el lado abstracto queda claro desde las primeras páginas de su obra *El Capital*, como anotamos más arriba.

La abstracción, como se sabe, no es otra cosa que el aislamiento de una parte del todo con el fin de conocerla por separado. En la propuesta de Marx, ese es el camino para llegar a la esencia de los fenómenos: en el caso de la sociedad burguesa para llegar a su célula que es la mercancía, en el caso de la mercancía para llegar al valor, en el capital para llegar a la plusvalía, etc. El camino de Marx fue considerado por García como insuficiente, porque se detiene en la parte; lo cual no es estrictamente cierto. Marx no se quedó allí. Podemos encontrar muchos casos en la obra de este pensador, en los cuales él explica el camino opuesto, el de la elevación a lo concreto. Veamos un ejemplo tomado de los *Grundrisse* o Manuscritos de 1857-1858:

De lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. ...Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento

Antonio García Nossa:...

como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida... (Marx, 1978: 21).

Podemos suponer que esta obra no llegó a ser conocida por García, al menos en los años en que empezó a plantear sus principios teóricos, puesto que la misma se publicó por primera vez en ruso en 1939, en alemán en 1953 y fue traducida al español y publicada en este idioma solamente a principios de la década de los años setenta. El método dialéctico utilizado por Marx permite la comprensión de la multiplicidad y de las contradicciones entre las partes de un todo.

Los seguidores de Marx han mostrado mucha más preocupación por el proceso de abstracción que por la presentación de la realidad concreta, como unidad de lo diverso. Uno de los alumnos sin duda más aprovechados de Marx, que fue V. I. Lenin, presentó posiciones relativamente diversas, dependiendo del problema político que tuviera entre manos, en cada momento particular. Cuando escribió su obra *El Desarrollo del Capitalismo en Rusia*, en 1898, polemizaba con los *Populistas* rusos, quienes negaban la existencia del capitalismo en ese país, argumentando el nivel de atraso económico respecto al occidente europeo. En este libro, Lenin se detiene a demostrar que el capitalismo no es necesariamente idéntico en todas partes del mundo y que Rusia sí es un país capitalista, pero su capitalismo no es formalmente idéntico al capitalismo inglés, en el cual se basó Marx para escribir su obra, *El Capital*. En otras palabras, Lenin, en esta obra, estudia una realidad concreta en su complejidad, como unidad de lo diverso, y, de esa manera, demuestra las particularidades del capitalismo ruso y la naturaleza de sus propias contradicciones. Pero hubo otras obras en

las cuales este autor se dedicó a plantear generalidades, a veces un poco mecánicas, como es el caso de *Materialismo y Empiriocriticismo*. Infortunadamente, los múltiples manuales publicados en la era soviética, que se difundieron con cierta profusión en América Latina, sólo se dedicaron a las generalidades abstractas, sin mayor preocupación por el conocimiento de lo concreto y sus contradicciones particulares. Es sabido que muchos componentes de la dialéctica expuesta en los manuales derivaba precisamente de la última obra mencionada de Lenin. De este último parece haber sido el mensaje recibido por Antonio García del marxismo en materia metodológica. Sin embargo, podemos decir a favor de García, las líneas maestras de su metodología no se ven afectadas por la debilidad en la comprensión de algunas particularidades de la teoría de Marx.

Otro aspecto del método de García, sumamente importante para los pensadores de América Latina, es su planteamiento de que las ciencias sociales sólo descubren leyes relativamente universales. Las ciencias sociales europeas del siglo XIX tienen la pretensión de universalidad, esto es válido para todas ellas, bien sea la sociología positivista, la economía política clásica o la neoclásica o la marxista. Esas son las ciencias que normalmente se enseñan en todos los colegios y las universidades de América Latina, lo cual les deja a los estudiantes, futuros profesionales, el mensaje de que su tarea científica consiste en comprender de la mejor manera las ciencias creadas por los europeos y, tal vez, tratar de verificar su validez frente a la realidad. Se olvida con frecuencia que las ciencias sociales europeas tienen la carga ideológica del eurocentrismo, que es, en última instancia, un simple mito. Como bien dice el pensador egipcio Samin Amin:

Antonio García Nossa:...

A partir del Renacimiento, cuando se constituye el sistema mundo capitalista, su centro se desplaza hacia las costas del Atlántico, en tanto que el antiguo Mediterráneo será a su vez convertido en periferia. La nueva cultura europea se reconstruye en torno a un mito que opone una supuesta continuidad europea geográfica al mundo situado al sur del Mediterráneo, el cual por ello se convierte en la nueva frontera centro/periferia. Todo el eurocentrismo reside en esta construcción mítica (Amín, 1989: 25).

Sería bueno hacer una lectura crítica del pensamiento europeo. La comprensión de la relatividad de las ciencias sociales es, por lo tanto, un punto de partida indispensable para emprender la tarea de crear ciencias propias de América Latina.

Toda la argumentación anterior, tanto respecto a la incapacidad de las teorías europeas para el conocimiento y la elaboración de estrategias de desarrollo en América Latina y en Colombia, como la necesidad de utilizar un método que alcance la complejidad de la realidad de esta parte del mundo, son aún más válidas cuando se trata de una región. La complejidad de las regiones está fuera del alcance de las abstracciones hechas por los pensadores europeos para las condiciones de su continente en el siglo XIX o principios del XX. En el desarrollo regional, siguiendo el ejemplo de Antonio García, es indispensable crear nuevo pensamiento teórico y escuchar a las comunidades involucradas al formular estrategias de desarrollo.

Conclusiones

El maestro Antonio García es el pensador colombiano más importante del siglo XX. Su amplísima producción escrita nos enseña que es necesario crear pensamiento propio y que éste debe superar las limitaciones disciplinares y alcanzar mayor complejidad teórica; una investigación económica ha de ser simultáneamente filosófica, sociológica, histórica, cultural. Es preciso también superar la idea tradicional de que el desarrollo es el crecimiento económico y pasar a entender a aquél como el mejoramiento de la calidad de vida de las personas. Colombia no será un país desarrollado porque aumenten los indicadores de PIB *per cápita* o ingreso *per cápita*, lo será el día que el ciento por ciento de sus habitantes consuman las calorías, las vitaminas y las proteínas que necesitan para una vida saludable. El día que todos los jóvenes mayores de 15 años hayan cursado al menos noveno grado. El día que todos sus habitantes puedan decidir libremente sobre sí mismos, sobre sus gobernantes y sobre el futuro de su comunidad.

El método de pensamiento propuesto por García, sobre la base de la organicidad y la universalidad relativa de las ciencias sociales, es válido para el conocimiento de la actual realidad nacional y regional de Colombia. En el conocimiento y búsqueda de alternativas de futuro de las regiones, dado su mayor grado de complejidad, tiene mayor validez aún la propuesta de García. La consigna que se desprende de las enseñanzas del maestro es: elaborar teoría con cabeza propia y escuchar a la comunidad para buscar modelos alternativos de desarrollo.

Referencias

Amin, Samir. 1989. *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI, México.

García Nossa, Antonio. 1972. *Atraso y dependencia en América Latina*. El Ateneo, Buenos Aires.

García Nossa, Antonio. 1978. *Geografía Económica de Caldas*. Publicaciones del Banco de la República, Bogotá.

García Nossa, Antonio. 1984. Bases de Economía Contemporánea. En *Antropología del pensamiento económico y social de América Latina*, tomo 4. Plaza y Janés, Bogotá.

García Nossa, Antonio. 1985. *La crisis de la Universidad*. Plaza & Janés, Bogotá.

García Nossa, Antonio. 1988. *Planificación Municipal*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.

García Nossa, Antonio. 1995. *De la rebelión a la organización de los pueblos débiles*. Humanismo y Sociedad Ltda, Bogotá.

Marx, Carlos. 1969. Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política. En *Obras escogidas de Marx y Engels*. Progreso, Moscú.

Marx, Carlos. 1976. *El Capital*, tomo 1. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

Marx, Carlos. 1978. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, tomo 1. Siglo XXI, México.

Ospina, William. 1998. *Las Auroras de Sangre*. Norma, Bogotá.

Julián Sabogal Tamayo

Schmoller, Gustavo. 1905. *Política Social y Economía Política*, tomo II. Imprenta de Henrich y Comp, Barcelona.

DESARROLLO Y CULTURA. **Apuntes para alimentar el debate***

Arizaldo Carvajal Burbano**

“El debate sobre el desarrollo se ha reabierto a
inicios del nuevo siglo. Hay más interrogantes y
perplejidades que respuestas sólidas”.
(Kliksberg y Tomassini, 2000)

“Un desarrollo disociado de su contexto humano-
cultural, es un desarrollo vacío, un desarrollo falaz
e incompleto, un desarrollo sin alma”.
(UNESCO. 1998)

* Gran parte de los aspectos de esta Ponencia los he tomado de mi libro *Desarrollo y cultura. Elementos para la reflexión y la acción*, Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano, Universidad del Valle, Cali, 2005.

** Sociólogo y Especialista en Teoría y Métodos de Investigación en Sociología de la Universidad del Valle. Magíster en Cooperación Internacional para el Desarrollo y Candidato a Doctor en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano, Universidad del Valle, Cali -Colombia. Es autor y coautor de varias publicaciones sobre sociología trabajo social y antropología.

Presentación

El objetivo de este trabajo es esbozar algunos puntos que permitan alimentar el debate sobre un campo muy significativo en la sociedad: la relación desarrollo-cultura.

Aquí se parte de ver el desarrollo y la cultura como procesos dinámicos. Y la cultura no es un factor instrumental para el desarrollo, sino una dimensión que en cierta medida orienta el tipo de desarrollo y lo potencializa. Como lo expresa José Luis Sanpedro, “frecuentemente se llega a pensar que la cultura debe ser una dimensión del desarrollo cuando es en rigor al revés: cada estilo colectivo de vivir (cultura) cuenta al desarrollo económico como una de sus dimensiones, entre otras” (citado en León, 1996:265). Esto es importante resaltarlo: cada cultura, en forma autónoma, debe decidir el tipo o modelo de desarrollo a impulsar, y no, como es común, seguir un modelo de desarrollo impuesto, que para “legitimarse” -y no fracasar- tiene en “cuenta” la dimensión cultural.

Este escrito se divide en cuatro partes: en la primera se presentan algunos apuntes sobre el desarrollo, como proceso social e histórico, como invención. En la segunda parte se analiza el tema de la cultura y la identidad, básico para una apuesta de un “desarrollo con identidad cultural”. La relación desarrollo y cultura se aborda en la tercera parte. Y finalmente, se hacen unos esbozos sobre el desarrollo local –como modelo alternativo de desarrollo- en el contexto de la globalización.

I. La Invención del Desarrollo

“El desarrollo es un producto de la imaginación de unos y otros, una imaginación que siempre es resultado de una historia social, cultural y material. Considerar el desarrollo como una construcción social e histórica es reconocer que es un producto contingente y, por lo tanto, puede ser modificado”.

(Monreal y Gimeno, 1999)

Hay que señalar que el concepto de desarrollo es polémico, polisémico y dinámico. Existe una gran controversia respecto de su comprensión y significado. Dada su complejidad, el desarrollo no puede ser definido de manera universalmente satisfactoria. Ya el Informe Brundtlandt proponía una definición que ilustraba su complejidad: “El desarrollo nunca será, ni puede ser definido de manera universalmente satisfactoria. En términos generales, se refiere a un deseado progreso social y económico y la gente siempre tendrá diferentes puntos de vista acerca de lo deseable”.

“Como cualquier otro concepto, el desarrollo es una construcción social e histórica. En este sentido, el concepto alude a un proceso de articulación social que abarca los ámbitos material, socio-político y cultural. Su contenido queda definido a partir de los medios, necesidades y valores que tiene una sociedad, por tanto es histórico” (León). Así, “considerar el desarrollo como una construcción social e histórica es reconocer que es un producto contingente y, por lo tanto, puede ser modificado” (Monreal y Gimeno, 1999).

Una mirada al desarrollo como “una construcción social”, lleva a reflexionar a Omar de León (1996) en torno a la

propia idea de desarrollo, haciendo tres cuestionamientos: en primer término la idea que señala a la técnica como única condición necesaria para el desarrollo. La segunda cuestión, más general, se refiere a la concepción del desarrollo a partir de la experiencia histórica de los países que hoy llamamos *desarrollados* y de la conversión de su situación social actual en paradigma o modelo a seguir. Y en tercer lugar, replantear la idea del desarrollo como proceso lineal relacionado con la idea de progreso. En esta misma línea, Gilbert Rist (2002) también mira el desarrollo como “una construcción de quien lo observa”. Las representaciones que se asocian con él y las prácticas que implica varían radicalmente según se adopte el punto de vista del “desarrollador”, comprometido en hacer llegar la felicidad a los demás, o el del “desarrollado”, obligado a modificar sus relaciones, sociales y con la naturaleza, para entrar en el mundo nuevo que se le promete.

Es importante la definición de la palabra “desarrollo”. Señala Rist que el principal defecto de la mayoría de las pseudodefinitiones del “desarrollo” se debe a que están basadas, por lo general, en la manera en que en una persona (o un conjunto de personas) se presenta (n) las condiciones ideales de la existencia social. Esta forma de definir tiene la inmensa ventaja de reunir, sin mucho esfuerzo, un amplio consenso a partir de valores indiscutibles. No obstante, ¡si el “desarrollo” no es más que un término cómodo para reunir al conjunto de las virtuosas aspiraciones humanas, puede llegarse inmediatamente a la conclusión de que no existe en parte alguna y que, probablemente, no existirá jamás! Y, sin embargo, el “desarrollo” existe, en cierta manera, a través de las acciones que legitima las instituciones a las que hace vivir y los signos que atestiguan su presencia.

Rist se pregunta: ¿qué es entonces el “desarrollo humano”? En todos los informes la respuesta siempre es la misma:

El desarrollo humano es un proceso que conduce a ampliar la gama de posibilidades que se ofrecen a cada uno. Son, en principio, ilimitadas y pueden modificarse con el tiempo. Sin embargo, cualquiera que sea el estadio de desarrollo, suponen que han de cumplirse tres condiciones esenciales: vivir largo tiempo y con buena salud; adquirir conocimientos, y tener acceso a los recursos necesarios para disfrutar de un nivel de vida adecuado. Si no se satisfacen estas necesidades, muchas otras posibilidades permanecerán inaccesibles.

Sin embargo, el concepto de desarrollo humano no se limita a esto. Incluye otras ideas fundamentales también como la libertad política, económica y social, y tan importantes como la creatividad, la productividad, el respeto de uno mismo y la garantía de los derechos humanos fundamentales [...].

Según esta idea del desarrollo humano, la subida de la renta, por importante que sea, no es nunca más que una aspiración entre otras. [...] El desarrollo debe ser, por tanto, algo más que una acumulación de ingresos y de riquezas. Debe estar centrado en las personas (Rist, 2002).

Una vez más, la “definición” es normativa. Se describe aquello que se espera. No contradice la definición clásica de la economía, considerada como el arte de elegir entre medios escasos para satisfacer “necesidades” ilimitadas, y propone solamente reducir la escasez para ampliar el abanico de opciones posibles.

Desde la *sociología del desarrollo* es interesante la proposición de Guy Bajoit (1996) de replantear el desarrollo, considerándolo no como un proceso de cambio social, sino como un modo de comportamiento de la socie-

dad. Desarrollarse es aumentar la capacidad para resolver los problemas de la vida colectiva de una manera eficaz y éticamente aceptable.

Dentro de esta construcción es básica la concepción de la centralidad del sujeto, que se reclama como principio orientador de cualquier proyecto de desarrollo. En este enfoque lo importante es la gente, no las cosas. Durante mucho tiempo el predominio de lo económico y de la visión economicista del desarrollo ha propiciado el olvido de los aspectos humanos, culturales y ambientales que ahora tratan de recuperarse.

Para Escobar (2002) la idea del desarrollo está perdiendo fuerza, por su incapacidad para cumplir sus promesas, y hay que “contribuir a colocar en un primer plano y a posibilitar modos de vida y construcciones de identidad alternativas, marginales y disidentes. En este proceso, quizá el “desarrollo” dejará de existir como el objetivo incuestionado que ha sido hasta el presente”

No nos atrevemos a dar una definición precisa –o real- de desarrollo; su mismo carácter de invención lo impide. Coincidimos con Goulet (1999): se necesita un concepto de desarrollo totalmente diferente, el derivado del interior de los diversos sistemas de valores que abrigan las comunidades vivas. Desde el corazón de estos valores, de estas redes de significados, de lealtades y de modelos de vida, es como deben definirse los fines propios del desarrollo y los medios más adecuados para conseguirlos.

José de Souza hace un llamado a ser solidarios. Sostiene que como nunca el imperio cumplió sus promesas de “desarrollar” a los “subdesarrollados” en los últimos 50 años, ahora ya no promete “desarrollo” sino “protección”, segu-

ridad. A continuación reproduzco un cuadro de Souza (2004:88-89), donde sintetiza los “crímenes del desarrollo”:

Conclusión

Aquí yace la “idea de desarrollo”. Sus crímenes han sido:

- Ser una farsa histórica.
- Estar erigida sobre mentiras y eufemismos.
- Prestarse a la hipocresía organizada por el más fuerte.
- Agudizar los problemas que promete resolver.
- Privilegiar las economías sobre las sociedades.
- Servir al crecimiento económico con exclusión social.
- Someterse al discurso del poder y al derecho del más fuerte.
- Vender ilusiones individuales y destruir sueños colectivos.
- Apoyar la construcción de la civilización del tener y no del ser.
- Aumentar la riqueza y el poder para pocos y la injusticia para muchos.
- Escuchar el argumento de la fuerza y no la fuerza del argumento.
- Reestructurar a las sociedades para servir al mercado, y no lo contrario.
- Fracturar a la humanidad con la falsa dicotomía del “desarrollo-subdesarrollo”.
- Crear un Estado-red corporativo supranacional –gobierno mundial- donde la autocracia corporativa reemplaza a la democracia representativa.
- Facilitar la movilidad global del capital y la vulnerabilidad local del trabajo.
- Transformar al mundo en un mercado sin sociedades ni ciudadanos.
- Generar huérfanos de la esperanza y prisioneros del desamparo.
- Ofrecer falsas premisas, falsas promesas y soluciones inadecuadas.
- Apoyar ideologías de dominación y no utopías de liberación.

Arizaldo Carvajal Burbano

- Ocultar la indeferencia, el egoísmo y la avaricia de pocos ante el sufrimiento de muchos.
- Promover los intereses de una minoría como si fueran los intereses de la mayoría.
- Servir más a la violencia y a la guerra que al diálogo y a la paz.
- Justificar interferencias –invasiones- no invitadas.
- Viabilizar la descolonización como recolonización por otros medios.
- Permitir el pasaje del colonialismo imperial al imperialismo sin colonias.
- Amputar el espíritu colectivo de los pueblos dominados y explotados.
- Legitimar crueles injusticias del más fuerte sobre los más débiles.
- Globalizar el individualismo y no la solidaridad.
- Incumplir sus promesas.

Esta “idea” ha sido juzgada y condenada.

Sus injustos crímenes fueron en contra de lo humano, lo social, lo ecológico y lo ético.

Que descanse “en paz”, por la eternidad, sin derecho a resurrección. ¡Amén!

Si el desarrollo es una invención, éste puede desinventarse y reinventarse. Es un reto para las comunidades y todos los actores del desarrollo.

II. Cultura e Identidad Cultural

“La “cultura”, con todas las ambigüedades que encierra este término, constituye en la actualidad el centro de los debates sobre el desarrollo”.

(Alfredo Valladao, 2000)

Sobre el concepto de cultura

En la concepción antropológica de cultura se presentan diversas perspectivas: como conjunto de tradiciones, mitos, artesanías, folklor (Tylor); la visión funcionalista de Malinowski, como resultado de satisfacciones primarias del ser humano, como sistema adaptativo; Lévi-Strauss y el estructuralismo, presentando un “modelo cultural universal”, una estructura de comunicación, un sistema simbólico. La cuarta corresponde a la semiótica, esto es, ver la cultura como lenguaje, gramática, como estructura de comunicación (Chomski).

Es interesante la concepción que hace Geertz sobre cultura: sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social. Es el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios. En otras palabras, cultura es “la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción” (Geertz, 1990:133). Desde esta propuesta la cultura considera a la acción social en referencia al significado que tiene para quienes son sus ejecutores.

Según García Canclini, “la cultura designa, en la actual perspectiva, la dimensión simbólica presente en todas las prácticas de todos los hombres, con lo cual a la vez que se afirma su imbricación en lo económico y social se crea la posibilidad analítica de distinguirla”. De ahí que los estudios de la cultura se refieran tanto a los “bienes simbólicos” como a la “cultura cotidiana”, donde se expresan las interacciones sociales. Llama la atención sobre la existencia de rasgos culturales pertenecientes a diferen-

tes momentos de las diversas culturas, que constituyen un escenario en el cual conviven elementos tradicionales con elementos modernos, conformando las llamadas “culturas híbridas” (1990:45).

Desde una perspectiva “institucional”, la UNESCO define la cultura como “el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social. Engloba no sólo las artes y las letras, sino también los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (citado en Claxton, 1994:6). En otras palabras, “la cultura es manera de vivir juntos (...) moldea nuestro pensamiento, nuestra imagen y nuestro comportamiento”. La cultura engloba valores, percepciones, imágenes, formas de expresión y de comunicación, y muchísimos otros aspectos que definen la identidad de las personas y de las naciones. Esta amplia definición -que contiene aspectos antropológicos del término- le sirve de marco a la idea de la dimensión cultural del desarrollo.

Si nos atenemos a una definición antropológica –expresa Rist-, la cultura puede ser considerada como una especie de *hábito colectivo*, es decir, parafraseando a Bourdieu, como un conjunto de disposiciones duraderas que son producidas por la historia y a la vez productoras de historia, que determinan prácticas y representaciones tanto más regulares cuanto que funcionan de por sí y, al mismo tiempo, se van ajustando sin cesar a las nuevas circunstancias que debe enfrentar la sociedad (Rist, 2000:131).

En este estudio la cultura se enfoca fundamentalmente desde las perspectivas simbólica y semiótica, ya que el ser humano produce sentido, y necesita sentido simbólico. Y el desarrollo y las identidades están asociados a las

gramáticas, a mundos de representación y de acción. Como lo expresa Vásquez Medel, “en las puertas del año 2000, nadie podrá sostener seriamente que la cultura es el ámbito de lo intangible, de lo etéreo. La cultura se asienta sobre soportes, sobre mediaciones encuadradas en nuestra sociedad” (1994:47).

Acerca de la identidad

En los procesos de desarrollo local continuamente se hace referencia a la identidad, a un desarrollo con identidad cultural, muchas veces sin detenerse a explicar o explicitar el sentido que se le da al término que, como veremos, destaca por su complejidad.

La semántica de la identidad nos sorprende de inmediato con su secreta complejidad de significados múltiples y de desplazamientos metafóricos (...) El concepto apunta simultáneamente a una de las experiencias más íntimas y primarias y se refiere también a una de las configuraciones más colectivas y culturales de nuestra existencia (Lisón Tolosana, 1997:9).

Así, en la construcción de la identidad es básico plantear el tema de la alteridad. Augé insiste en que la antropología trata del sentido que los humanos y la colectividad le dan a su existencia. Y el sentido social lo define mediante dos relaciones. Todo individuo se relaciona con diversas colectividades, en referencia a las cuales se define su identidad de clase en el sentido lógico del término-segmento de linaje, grupo de edad, un pueblo, etc-; pero todo individuo singular se define también mediante sus relaciones simbólicas e instituidas (“normales”) con un cierto número de otros individuos, tanto si pertenecen o no a las mismas colectividades que él (Augé, 1996:75). Identida-

des individuales y colectivas. Sí, las identidades se construyen en relación con el otro. No hay identidad sin vínculo social.

Es de resaltar que nunca todos los miembros de un grupo manifiestan o exhiben en operación idénticos *ethnic markers*; su presencia no implica ni un contenido ni una vivencia igual o similar. Es básico mirar al grupo, a la comunidad, en su heterogeneidad, puesto que no todos expresan rasgos definidores comunes como lengua, costumbres, creencias, valores, símbolos, representaciones colectivas, etc. Hay que servirse de un realismo vivencial, de estructuras organizativas amplias y flexibles. Después de todo, los miembros de un grupo participan de manera menor o mayor o nula en las representaciones simbólico-colectivas y político-valorativas, las traducen a su manera y modo y estratégicamente las manipulan si les conviene (Lisón Tolosana, 1997).

Para sociólogos como Castells o Guiddens la identidad es fuente de sentido y experiencia para la gente; identidades construidas por los propios actores.

Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas (Castells, 1998: 28-29).

Su hipótesis es que quien construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella. Un aspecto importante que señala Castells es que las identidades se convierten en

tales sólo si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido (definido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción) en torno a esta interiorización.

Cultura y construcción de identidades

Comas (1996) señala que “la relación entre cultura e identidad no es unívoca ni exclusiva, pues el individuo puede participar en muchas y variadas “culturas” y sustentar distintas formas de identidad”. Daniel Mato (2003), en su libro *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, señala que el término de *identidad* es impreciso y problemático, y su uso “frecuentemente resulta confuso, polisémico y emotivamente cargado, tanto en el lenguaje corriente como en el político” (36).

El autor orienta su estudio a examinar procesos de construcción social de identidades en tanto representaciones simbólicas. Es decir, a estudiar cómo en esas poblaciones se constituye tales tipos de representaciones, y ni siquiera tales procesos o uno de ellos en toda su extensión, sino privilegiando el análisis de cómo en esos procesos se despliegan la creatividad y expresión de individuos y grupos sociales, se presentan conflictos de intereses y se negocia y/o contiene, se impone y/o transa al respecto (37).

Mato sostiene que las identidades sociales son siempre posicionales y que su construcción es terreno de disputas. “Por ello mismo, precisamente, me parece provechoso examinar procesos de construcción social de identidades –y de otras representaciones estrechamente asociadas a la pretendida legitimidad de las mismas- a través del análisis de los predicamentos de diversos tipos de identida-

des sociales (étnicas, locales, nacionales y supranacionales) expresados en discursos y prácticas sociales, es decir, deconstruyendo ciertas identidades ya instaladas y legitimadoras de ciertos estados de cosas” (38).

Denis Goulet (1999) retoma la discusión sobre la relación entre cultura y tradición en el desarrollo. Expresa que los pobres han pensado siempre y en todas partes que el progreso económico en su sociedad beneficia generalmente a los demás y les deja más vulnerables que antes frente a fuerzas que no pueden controlar. Estas fuerzas amenazan la supervivencia misma de su cultura y sus tradiciones. Como los expertos en desarrollo empiezan a reconocer tardíamente estas trágicas consecuencias, admiten ya que para que se dé un auténtico desarrollo es necesario que no se destruyan temerariamente los valores y las culturas tradicionales (133).

Goulet señala que para poder sobrevivir, los valores tradicionales tienen que mostrar que son útiles para cada nueva generación. Demuestran que son útiles si pueden dar sentido a la vida de la gente, si guían sus acciones en el ambiente y las circunstancias del momento presente y aportan criterios para aceptar o rechazar las influencias exteriores que pesan sobre ellos. Las viejas tradiciones no se reciben acríticamente, al contrario, cada nueva generación descubre sus propias razones para ratificar lo que sus antepasados tenían por válido.

La mayoría de la gente tiene identidades que se solapan, cada una de las cuales es parcial y ninguna de ellas puede reclamar una lealtad absoluta. Además, dado que las identidades sociales no son ni estáticas ni permanentes, cambian a veces por decisiones nuevas que se toman o por dificultades nuevas que surgen (135).

Hay, por lo tanto, que concebir la cultura y la identidad cultural como algo dinámico, en continua transformación y creación, con componentes plurales y diversos (y no como algo pre-definido, fijo, estático, ya consolidado). Esto es importante tenerlo en cuenta al establecer la relación entre desarrollo e identidad, ya que el desarrollo -también como proceso dinámico- implica replanteamientos y, muchas veces, construcción de nuevas identidades.

III. Desarrollo y Cultura

“... de allí que nuestro primer y desesperado esfuerzo ha de ser el de encontrarnos con nosotros mismos y convencernos, además, de que el mejor desarrollo al que podemos aspirar será el desarrollo de países y culturas capaces de ser coherentes consigo mismas”.

(Max-Neef, 1985)

No existe un modelo único de desarrollo, sino más bien existen trayectorias que evidencian un proceso de transformación social en el que intervienen y se imbrican factores económicos, humanos, culturales, políticos, ecológicos...

Se deriva de ello el hecho de que en los últimos tiempos los modelos de desarrollo se hallan sometidos a dos tipos de reflexión. Por una parte, una reflexión, de naturaleza tanto descriptiva como teórica, sobre la existencia de una heterogeneidad de modelos de desarrollo y la convicción creciente sobre la necesidad de seguir caminos diferentes de desarrollo. Y, por otra parte, la reflexión acerca de la recuperación de la dimensión territorial en el análisis de los procesos económicos (Furió, 1996:106).

Al aceptar que las características históricas, culturales, institucionales y sociales condicionan las estrategias y los procesos de transformación de la economía y la sociedad, lo que se está señalando es que **no existe una sola vía de desarrollo**, sino diversas líneas de desenvolvimiento posibles, en las cuales los diferentes actores sociales desempeñan funciones relevantes en cada territorio concreto (Albuquerque, 1996:98).

Sí, sabemos que no existe una sola “modernidad”, sino diversas formas de modernidad, construidas de diversos modos. Como expresábamos, no hay un sólo camino que lleve a la “modernidad”; no existe un modelo único de desarrollo, sino estrategias y proyectos diferenciados de zona a zona. El tema –como lo manifiesta Rist- no es saber si las sociedades tienen que cambiar o no –porque de todas maneras cambian- sino saber si el “desarrollo” (tal como se define en el pensamiento ordinario) constituye la única forma de encarar ese cambio.

Siendo reiterativo, no hay un solo *desarrollo*. Como veíamos, hay diferentes paradigmas y modelos de desarrollo. Los nuevos paradigmas van más allá de ver el desarrollo sólo como crecimiento económico; ven el desarrollo en una forma más amplia, más compleja, donde el desarrollo tiene como meta la libertad (A. Sen), el garantizar libremente el bienestar; un desarrollo que mejore unas condiciones y una mejor *calidad de vida*. Recordemos que “cada tipo de desarrollo tiene el sello de la sociedad que lo vive”, y si no, no es sostenible.

Como observamos, hablar de desarrollo depende de cómo veamos el mundo. Sabemos que no hay modelos únicos:

Más aún, es posible recuperar el desarrollo como un espacio importante para reelaborar y trabajar la moder-

nidad, para convertirla en algo distinto. Cómo la gente resiste al desarrollo, subvierte, reelabora, pero yo creo que todos, en sus encuentros diarios en proyectos de desarrollo, saben que la gente no simplemente llega y acepta la palabra del experto e implementa su programita, sino que lo subvierte de toda forma posible, desde dedicar los fondos a otras cosas, hasta decirle al experto que va a hacer ésto, pero lo hace muy distinto. Y aquí está siempre el principio fenomenológico: toda intervención tiene que ser retrabajada por el beneficiario, por el usuario –el usuario no en el sentido utilitario, sino en el sentido de los usuarios de prácticas-, y que en este sentido siempre tenemos que personalizar e incorporar las prácticas a nuestro universo para que tengan significado dentro de ese universo (Escobar, 2002: 21-22).

Se hace necesario llamar la atención sobre la implementación de programas o proyectos de desarrollo que no se interesan por este problema de la cultura, llevando a acciones descontextualizadas, incoherentes, etc.

Decíamos que el mundo es complejo, el desarrollo mismo es un fenómeno complejo. Cultura y desarrollo son procesos dinámicos, en construcción, llenos de significados. También señalábamos que la cultura no es un factor instrumental para el desarrollo, sino una dimensión que lo orienta y lo potencializa, en otras palabras, la cultura es la que determina el modelo de desarrollo a impulsar. Y esto implica una mirada –y una intervención- amplia, llena de matices. Como lo expresa Duque (2004), un análisis de este tipo sólo es posible recuperando esas “historias no narradas” y reconociendo esos “espacios simbólicos” que definen “huellas proximales”. Y que el tipo de mirada sobre “el otro”, en cierta medida también nos determina el tipo o modelo de desarrollo para ese “otro”. Comparto con Castillejo (2000) su llamado en el sentido

de plantear una teoría sobre la construcción social de lo otro, una poética de la alteridad.

“*Los caminos se hacen al andar*”, y en su recorrido deben participar todos los actores sociales y políticos, en un proceso que lleve realmente a mejorar la calidad de vida de sus gentes. Es nuestra apuesta, nuestra *utopía*.

IV. La Reinención del Desarrollo Local en el Contexto de la Globalización

“Nuestro mundo y nuestras vidas están siendo transformados por dos tendencias opuestas: la globalización de la economía y la identificación de la sociedad”.

(Castells, 1997)

La globalización se da como un hecho; pero también el rescate de lo local, del lugar. Es el *relanzamiento de lo local en la era de lo global*. Siguiendo a Giddens (2000), la globalización influye en la vida diaria tanto como en los acontecimientos que se suceden a escala mundial. La globalización no tiene que ver sólo con lo que hay “ahí fuera”, remoto y alejado del individuo. Es también un fenómeno de “aquí dentro”, que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas. Hay que tener en cuenta que la globalización es asible en lo pequeño y lo concreto, *in situ*, en la propia vida y en los símbolos culturales. Existe una relación entre lo local y lo global. Son dos caras de un proceso. Según Kisnerman (1998), lo local nos plantea el desafío de mantener una apertura total a lo particular y una capacidad de análisis de las formas de inscripción de lo universal en lo particular, cuidando de no caer “tanto en las euforias localistas como en los determinismos estructuralistas”.

La relación local-global

La cultura se construye y se transforma a través de la complejidad de las relaciones sociales. “Como ninguna sociedad vive en un recipiente cerrado, todas están comprendidas en las redes de intercambio, se prestan técnicas, comparten representaciones, incluso cuando esos “encuentros” tienen lugar de un modo conflictivo. Así, frente a cierto culturalismo que considera a las culturas como totalidades homogéneas significantes y armoniosas, es conveniente subrayar su historicidad” (Rist, 2000:132). Respecto del *tejido intercultural*, Hopenhayn (2000) señala que asumir el tejido intercultural propio es, quizás, hoy en día el modo más auténtico de asumirse en medio de una modernidad signada por una creciente “complejidad de la identidad”. Asistimos a un escenario en que grupos locales se incorporan de manera acelerada a mercados simbólicos exógenos, lo que da por efecto una cierta “hibridez” cultural.

Sí, por todas partes escuchamos los mensajes de que estamos en la “era de la globalización”. Pero, como expresábamos, hay que tener en cuenta que la globalización es asible en lo pequeño y lo concreto, *in situ*, en la propia vida y en los símbolos culturales; la relación entre lo local y lo global, como “dos caras de un proceso”. Para Barcellona (1996), la comunidad no es “nostalgia”. Se requiere la comunicación con el otro, como base necesaria para la confirmación de la identidad. Es “la búsqueda de un terreno común más allá de la abstracción mutiladora del universalismo”.

“Lo pequeño es hermoso”, no para encerrarse en ello, sino para poder aprehenderlo y moverse con soltura y confianza, para poder adecuarlo a las necesidades espe-

cíficas de cada sujeto y de cada grupo humano; y desde esa relación de calidad poder abrirse a otras realidades más amplias (Villasante, 1998).

Un análisis del desarrollo local, de las localidades, también hay que hacerlo en el marco de unas relaciones más amplias, más globales. Aquí también es básico ver lo *glocal*.

La glocalización, neologismo resultado de la fusión de las palabras globalización y localización, “pretende reflejar la interpenetración entre ambas dinámicas y el hecho clave, negado desde las ideologías tanto del globalismo como de los diversos localismos, de que, simultáneamente, todos los colectivos humanos y todos los individuos participan en la globalidad de nuestro mundo, de cuyo ecosistema y ámbitos forman parte de forma interdependiente, y poseen también identidades específicas, culturalmente construidas y definidas, que no son estáticas ni deben ser entendidas de forma esencialista” (Moreno, 1999:109).

Pero, como lo expresa Moreno, la perspectiva “glocalística” adquiere su más pleno significado y su mayor utilidad si no la entendemos simplemente en el sentido de que lo local sea un aspecto o una concreción a pequeña escala de lo global, sino, sobre todo, como un método de penetrar en la interrelación entre las dos dinámicas opuestas, pero complementarias y en modo alguno incompatibles, de la globalización y la localización (...) En lugar de seguir proponiendo “pensar globalmente y actuar localmente”, como ha venido siendo norma obligada de la ciencia y el pensamiento occidentales durante los últimos dos siglos, tanto en su versión liberal como “socialista”, la perspectiva glocalística propone algo diferente, que consiste en pensar, analizar y actuar glocalmente (Moreno, 1999:110, 135).

En palabras de Escobar (2000), es colocar una atención igual a la localización de lo global y a la globalización de lo local. El *quid* de la cuestión aquí sería distinguir aquellas formas de globalización de lo local que se transforman en fuerzas políticas efectivas en defensa de los lugares y de las identidades centradas en ellos, así como aquellas formas de “localización” de lo global que los locales pueden utilizar para sus propios fines. Es una visión de la globalización no “globalocéntrica”, sino desde la perspectiva de los lugares y de lo local.

Lo local convertido en global debe adaptarse a los diversos contextos locales para ser aceptado. Es preciso tener claro que los procesos de reafirmación cultural e identitaria no están reñidos con la asunción y el uso, sobre todo instrumental, de elementos culturales, incluyendo los tecnológicos, que sí están ya hoy globalizados. Antes al contrario, éstos están siendo asumidos y utilizados, crecientemente, desde estrategias locales, sin que ello signifique rehusar a la identidad y los valores culturales propios, sino como instrumentos de resistencia y de reafirmación de lo local, es decir, de lo específico.

Así, estoy de acuerdo con el planteamiento de Acosta (2005), en el sentido que se requiere una “glocalización” puesta en marcha desde lo local, concretamente desde las necesidades e intereses de quienes actúan en el ámbito local, y no una glocalización desde la perspectiva global de los intereses de las empresas transnacionales o de los centros de poder político mundiales, que consideran lo local en función de sus racionalidades globales de revalorización del capital.

Teorías o modelos de desarrollo

A nivel general, podríamos hablar de unos “modelos dominantes” de desarrollo y de unos “modelos alternativos” de desarrollo.

Según Tegegn (2000), “el mundo se ha rendido al modelo universal, al paradigma y al discurso sobre el desarrollo dominantes. Y es precisamente la validez de este discurso lo que queremos explorar aquí: su ética y si responde o no a las preguntas que se plantea la humanidad”. Un paradigma basado en la ciencia y la tecnología; un modelo que, usando otra terminología, se denomina *neoliberalismo*. El *modelo neoliberal*, que también se lo denomina *pensamiento único*, consiste - panorámicamente- en la liberalización de la economía, una economía de mercado. Así, en este modelo sus principales núcleos temáticos son la modernización, competitividad, Estado mínimo, mundialización, contracción de lo público, mercado, primacía monetaria, desregulación, desarrollo tecnológico, empresa. Su correlato político lo expresan términos como individuo, equidad, sociedad civil, neocorporativismo, gobernabilidad, eficacia. Se trata de la construcción de una ideología, que no afecta exclusivamente al pensamiento económico, sino a la representación total de una realidad que afirma que el mercado es el que gobierna y el Gobierno, quien gestiona (Ibid).

Conocemos que estas “fábulas del mercado”, este modelo neoliberal, ha sido cuestionado, ya que en muchas partes del mundo han agravado ciertos problemas económicos, políticos, sociales, ambientales, etc., y que la pobreza y las desigualdades han aumentado en los últimos años. Como lo señala Stiglitz (2002:30), “la globalización no

ha conseguido reducir la pobreza, pero tampoco garantizar la estabilidad”.

Se ha aceptado el proceso de desarrollo como una meta necesaria y posible para todas las sociedades, sin cuestionar el desarrollo como tal; es decir, no solamente preguntar por cómo alcanzar la meta pre-establecida sino también preguntar por el contenido de la meta misma, teniendo en cuenta los diversos *sistemas de valores* de las localidades. Desde el corazón de estos valores, de estas redes de significados, de modelos de vida, es como se definen los fines propios del desarrollo y los medios más adecuados para conseguirlos; con decisiones y prácticas que hagan posible tales metas de un desarrollo integral para las regiones.

Dentro del concierto de teorías del desarrollo, se presentan teorías que reivindican la capacidad de los propios pueblos para decidir, orientar y manejar su propio desarrollo, esto es, un “desarrollo desde abajo”. Y es aquí donde teorías como el desarrollo local, el etnodesarrollo, etc., adquieren gran importancia y significado.

El desarrollo local

El desarrollo local supone la circunscripción del desarrollo a un espacio “local” determinado. Para Fabio Velásquez, hablar de desarrollo local es aludir a “ese conjunto de procesos económicos, sociales, culturales, políticos y territoriales a través de los cuales una comunidad, a partir de sus propias potencialidades y de las oportunidades que le brinda el entorno, accede al bienestar, sin exclusiones ni discriminaciones, y garantiza las condiciones para que futuras generaciones también puedan hacerlo” (Velásquez, 1998:136). En otras palabras, el de-

sarrollo territorial significa, sucintamente, la utilización de los recursos de una región por sus residentes en aras a satisfacer sus propias necesidades. Los componentes principales son la cultura regional, el poder político y los recursos económicos.

En el desarrollo comunitario, el entramado institucional y asociativo -tejido social- debe servir de base a la adopción de propuestas y elaboración de proyectos de iniciativas de desarrollo local y, obviamente, a su materialización posterior. Herreros (1990:257) expone algunos postulados o exigencias básicas del desarrollo local:

- Su dimensión de proceso
- El carácter global e integrado
- La incidencia honda o estructural de sus objetivos y actividades
- La participación de la población local
- El recurso a la educación como modo de potenciar la contribución de los “actores locales”
- El acceso a los cauces de los poderes públicos.

Mientras que las teorías y políticas del desarrollo concentrador señalan el crecimiento cuantitativo y la maximización del producto interno bruto como guías del desarrollo, las estrategias de desarrollo económico local muestran un mayor interés y preocupación por la satisfacción de las necesidades básicas en el territorio, la mejora del empleo, ingreso y calidad de vida, así como el mantenimiento de la base de los recursos naturales y medioambientales. Para González (2000:350), el desarrollo que se enfoque desde un compromiso ambiental debe cumplir una serie de condiciones:

- *Global*: que afecte a todos los sectores.

- *Local y de abajo hacia arriba*: iniciarse en la comunidad local.
- *Endógeno*: a partir de los propios recursos: naturales, culturales, folklóricos, arqueológicos, etc.
- *Integrado y sistémico*: relacionados unos aspectos con otros.
- *Flexible*: susceptible de ser reconducido.
- *Participativo*: contando con la población local.
- *Concertado*: negociado entre los diversos agentes económicos.
- *Prospectivo*: imaginando escenarios futuros.
- *Sostenible*: respetando criterios de racionalidad en el uso de los recursos del entorno.
- *Planificado*: conducido de forma organizada hacia el futuro.

Así, el *desarrollo local* es un concepto que se construye desde diferentes ámbitos, lo que conduce a configuraciones teóricas y políticas también diferenciadas. Para Carpio (2006), un evidente consenso es entender el desarrollo local como un proceso que conjuga una dialéctica de niveles tanto horizontales (dimensiones del desarrollo local), cuanto político-espaciales (local-nacional-global) como condición para su viabilidad y sostenibilidad. La dinámica territorial y la orientación democrática que se le impriman al proceso dependerán de la capacidad de concertación de los actores locales. Los elementos o dimensiones constitutivas para la construcción de una perspectiva latinoamericana de desarrollo local serían cuatro: la dimensión territorial, las identidades o dimensión cultural, la dimensión política y la dimensión económica.

El etnodesarrollo

Ante los modelos que priorizan el crecimiento económico como factor fundamental del progreso y el desarrollo -

con un tono eminentemente economicista-, el etnodesarrollo supone el reconocimiento de la necesidad de dar un nuevo enfoque a la problemática del desarrollo económico y social. Por etnodesarrollo se entiende “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil, 1981:30).

En este enfoque es importante la noción de cultura propia, o, más concretamente, la de control cultural, entendido como “la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas” (Bonfil, 1981:30). El control cultural, en tanto fenómeno social, es un proceso y no una situación estática. Así, podemos distinguir cuatro sectores dentro del conjunto total de una cultura:

RECURSOS	DECISIONES	
	PROPIAS	AJENAS
PROPIOS	Cultura autónoma	Cultura enajenada
AJENOS	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Los *recursos* son todos los elementos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social: materiales, de organización, intelectuales, y los simbólicos y emotivos. La *decisión* se en-

tiende como autonomía, es decir, como la capacidad libre de un grupo social para optar entre diversas alternativas. Siguiendo el sentido del esquema, los rubros de cultura autónoma y cultura apropiada son cualitativamente diferentes de los que corresponden a la cultura enajenada e impuesta. Los primeros quedan bajo control cultural de la sociedad.

Resulta claro que cualquier proyecto de etnodesarrollo consistirá en una ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, es decir, en el incremento de la capacidad de decisión del propio grupo social, tanto sobre sus recursos como recursos ajenos de los que pueda apropiarse. El problema, según Bonfil Batalla, queda planteado en un nivel político: impulsar o crear las condiciones para el etnodesarrollo, implica fundamentalmente fortalecer y ampliar la capacidad autónoma de decisión. Desde esta perspectiva, el reto es pasar de una cultura ajena, impuesta, a una cultura propia, donde haya un proceso de toma de decisiones desde el pueblo correspondiente. Y esto se convierte en un proceso político.

Muchas localidades, municipios, se plantean el problema del tipo de desarrollo a impulsar. El desarrollo local se puede convertir en un “modelo alternativo” de desarrollo, que, como veíamos, no sólo implica que se concrete en una localidad (lo que naturalmente no lo hace alternativo, sino sus fines, sus actores, etc). Max-Neef (1985) señala que en algunos contextos para los grupos dominantes se tienen “estrategias de desarrollo” y para los grupos marginales, pobres, “estrategias de supervivencia”. De ahí que cuando se hace una “planeación participativa del desarrollo”, no solamente es importante definir la meta, el tipo de desarrollo, de calidad de vida, el cómo y para qué, sino también con quiénes y para quié-

nes (Carvajal, 2005b). Hablar del desarrollo local como una forma de desarrollo alternativo, por ende, “implica también hablar de una participación ciudadana más participativa o más democrática, con lo que la participación no sólo sería un componente del desarrollo sino un componente de proyectos políticos mayores y, aún más, de verdaderos proyectos de sociedad” (Red Cántaro, 2005).

El desarrollo local puede ser un sueño; ojalá que este sueño –parafraseando a Olver Quijano (2002)- no se convierta en una pesadilla colectiva, como pasa con muchos modelos o proyectos de desarrollo.

El éxito de los modelos de desarrollo local –como lo señala Egüez (2005)- se basa en la enorme creatividad y capacidad que existe en los hombres y mujeres que habitan sus espacios concretos, atravesados por distintas historias, diferentes concepciones de la vida y de la sociedad y con específicas formas de producción.

Sabemos que un espacio profesional se caracteriza fundamentalmente por las preguntas que declara pertinentes. Como lo expresa Joaquín García Roca (1996) “la acción social no siempre se ejerce desde la certeza sino también desde la incertidumbre y la perplejidad”. En el campo del desarrollo y la cultura podemos hacer diversas preguntas: ¿cuál es nuestro compromiso en los procesos de desarrollo?, ¿a qué “modelo de desarrollo” le estamos apostando?, ¿pensamos la cultura como algo residual, instrumental, o como una fuerza dinámica y orientadora de los procesos de desarrollo?, ¿cómo funcionan los proyectos de desarrollo y las organizaciones en la práctica? ¿cuáles son sus intereses y objetivos?, ¿los proyectos tienen en cuenta la identidad cultural de las localidades?,

¿son los proyectos de desarrollo canales efectivos de transformación y mejoramiento de la “calidad de vida”? ¿cuál es verdadero papel de los profesionales, las instituciones y las comunidades en estos procesos?, ¿cuáles son los problemas y obstáculos que confrontan?

No es mi intención en este escrito responder a estas preguntas. Son inquietudes, reflexiones para todas aquellas personas interesadas en estos asuntos del desarrollo. Esta es una discusión que debe sobrepasar el ámbito académico, y hacerse con las propias comunidades, localidades, en un diálogo de saberes, en un debate amplio de todos los actores sociales involucrados en este campo. En otras palabras, contribuir al debate sobre el desarrollo, acercando los esfuerzos académicos al mundo práctico del desarrollo.

Referencias

Acosta, Alberto. 2005. *Desarrollo glocal. Con la Amazonía en la mira*. Corporación Editora Nacional, Quito.

Alguacil Gómez, Julio. 2000. *Calidad de vida y praxis urbana. Nuevas iniciativas de gestión ciudadana en la periferia social de Madrid*. CIS, Madrid.

Augé, Marc. 1996. *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Editorial Paidós, Barcelona.

Barcellona, Pietro. 1996. *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Editorial Trotta, Madrid.

Beck, Ulrich. 1999. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Editorial Paidós, Barcelona.

Betancourt, Lady et al. 2005. “Desarrollo, identidad y acciones colectivas”. En *Sujetos sociales, acciones colectivas y trabajo social*. Autores varios. Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano, Universidad del Valle, Cali.

Boisier, Sergio. 2003. “¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica?”. *Ciudad y complejidad*. Editado por Fabio giraldo. Fica, Bogotá.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1981. “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. *Etnocidio y etnodesarrollo*. Editado por Docip, San José de Costa Rica.

Borja, Jordi y Manuel Castells. 1997. *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Taurus, Madrid.

Carpio, Patricio (Comp). 2006. *Retos del desarrollo local*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Carvajal, Arizaldo. 2005a. *Desarrollo y cultura. Elementos para la reflexión y la acción*. Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano- Universidad del Valle, Cali.

Carvajal, Arizaldo. 2005b. *Planeación participativa: Diagnóstico, plan de desarrollo y evaluación de proyectos*. Programa Editorial Facultad de Humanidades-Universidad del Valle, Cali.

Castells, Manuel. 1998. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol 2. El poder de la identidad*. Alianza Editorial, Madrid.

Castillejo, Alejandro. 2000. *Poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Icanh, Bogotá.

Claeh (Centro Latinoamericano de Economía Humana). 2002. *La construcción del desarrollo local en América Latina. Análisis de experiencias*. Claeh-Alop, Montevideo.

Claxton, Mervyn. 1994. *Cultura y desarrollo. Estudio*. Unesco, París.

De Souza Silva, José. 2004. "La farsa del "desarrollo". Del colonialismo imperial al imperialismo sin colonias". En *La cuestión social y la formación profesional en trabajo social en el contexto de las nuevas relaciones de poder y la diversidad latinoamericana*. XVIII Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social, San José, Costa Rica. Espacio Editorial, Buenos Aires.

Duque, Aura Victoria. 2004. *Praxis, identidad y Formación en Trabajo Social. Un estudio del Sistema de Representaciones Simbólicas*. Textos de Investigación en el Trabajo Social N° 1. Conets – Universidad de Caldas, Manizales.

Egüez, Eduardo (Editor). 2005. *Buscando caminos para el desarrollo local*. Corporación Mashí, Quito.

Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma, Santafé de Bogotá.

Escobar, Arturo. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo". En *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Compilado por Andreu Viola. Editorial Paidós, Barcelona.

Escobar, Arturo. 2002. "Globalización, desarrollo y modernidad". En *Planeación, participación y desarrollo*. Corporación Región, Medellín.

Estefanía, Joaquín. 2001. *La nueva economía. La globalización*. Debate-Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona.

Furió, Elies. 1996. *Evolución y cambio en la economía regional*. Editorial Ariel, Barcelona.

García Roca, Joaquín. 1996. "Preguntas y perfiles del trabajo social". En *Ética y trabajo social*. Coordinador Francisco J. Bermejo. Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Geertz, Clifford. 1990. *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa Editorial, Madrid.

Geertz, Clifford. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Ediciones Paidós, Barcelona.

Giddens, Anthony. 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, Madrid.

Gimeno, Juan Carlos y Pilar Monreal (Editores). 1999. *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*. Los libros de la Catarata-Iudc/Ucm, Madrid.

Goulet, Denis. 1999. *Ética del desarrollo. Guía Teórica y Práctica*, Madrid: IEPALA Editorial.

Hopenhayn, Martín. 2000. “Cultura y participación: entradas para el debate”. En *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Compilado por Bernardo Kliksberg y Luciano Tomassini. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Kliksberg, Bernardo y Luciano Tomassini (Compiladores). 2000. *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Kliksberg, Bernardo (Compilador). 1997. *Pobreza. Un tema impostergable. Nuevas respuestas a nivel mundial*. Fce-Pnud, México.

León Naveiro, Omar de. 1996. *Economía informal y desarrollo. Teorías y análisis del caso peruano*. Los Libros de la Catarata-Iudc/Ucm, Madrid.

Max-Neef, Manfred. 1985. *La economía descalza. Señales desde el mundo invisible*. Fundación Fica, Bogotá.

Max-Neef, Manfred et al. 1986. *Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro*. CEPANUR, Upsala.

Mohan Matur, Hari. 1997. “Desarrollo centrado en la gente”. En *Pobreza un tema impostergable. Nuevas respuestas a Nivel Mundial*. Compilado por Bernardo Kliksberg. Fondo de Cultura Económica, Caracas.

Pérez Ramírez, Bartolomé y Emilio Carrillo Benito (coord.). 2000. *Desarrollo local: manual de uso*. Esic, Madrid.

Quijano Valencia, Olver. 2002. *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural del desarrollo*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Red Cantaro. 2005. *La participación ciudadana en el desarrollo local*. Red Cántaro, Cuenca-Ecuador.

Reveiz, Edgar. 2004. *El desenlace neoliberal: Tragedia o renacimiento*. Cid, Bogotá.

Rist, Gilbert. 2002. *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación /Universidad Complutense de Madrid- Los libros de la Catarata, Madrid.

Sen, Amartya. 2001. *El nivel de vida*. Editorial Complutense, Madrid.

Stiglitz, Joseph. 2002. *El malestar en la globalización*. Taurus, Santafé de Bogotá.

Taibo, Carlos. 2002. *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*. Punto de Lectura, Madrid.

Torres Carrillo, Alfonso. 1997. *Modernidad y nuevos sentidos de lo comunitario*. Santafé de Bogotá.

Touraine, Alain. 1993. *Crítica de la modernidad*. Ediciones Temas de Hoy, Madrid.

Unesco. 1998. Informe Comisión Mundial de “Cultura y Desarrollo”.

Vázquez Barquero, Antonio. 1993. *Política económica local*. Ediciones Pirámide, Madrid.

Velásquez, Fabio. 1998. “Gobierno local y promoción del desarrollo. Una reflexión sobre el caso colombiano”. En *Gobiernos locales y desarrollo en América latina*. Usaid/Esan, Lima.

Desarrollo y Cultura

Velásquez, Fabio y Esperanza González. 2003. *¿Qué ha pasado con la participación ciudadana en Colombia?*. Fundación Corona, Bogotá.

Villasante, Tomás R. 1998. *Cuatro redes para Mejor-Vivir 1. Del desarrollo local a las redes para mejor-vivir*. Editorial Lumen/Hvmanitas, Buenos Aires.

Viola Recasens, Andreu (Compilador). 2000. *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Editorial Paidós, Barcelona.

SOBRE LOS LÍMITES DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL Y LA NOCIÓN DE DESARROLLO. Entrevista a Edgardo Lander.

Javier Tobar *
Carlos Enrique Corredor**

En América Latina la noción de desarrollo, entendido en tanto locus de enunciación y práctica social, ha suscitado profundos y acalorados debates. En este horizonte de indagación, se han presentado un horizonte de pensamiento profuso y amplio, que ha abordado críticamente el significado del desarrollo y sus consecuencias. Entre voces disonantes, disidentes y emergentes han resonado las denuncias de la dependencia, enunciadas por Teotonio Do Santos, Aníbal Quijano, Alonso Aguilar, Celso Furtado o Antonio García para hablar de un primer escenario de repuesta. Pero como América Latina no ha cesado de convulsionar, otras voces han emergido para repensar el carácter acontecimental de este discurso, en este caso, en

* Docente del departamento de Ciencias Administrativas y director del grupo de investigación GICEA, Universidad Cauca

** Economista de la UPTC (Tunja) Profesor del Departamento de Economía de la Universidad del Cauca

una nueva configuración del mundo, diseñado globalmente por el capital.

Se trata de lecturas críticas y deconstructivas que propendan por comprender las complejidades que enmarcan la economía política contemporánea. Estos es, tratar de entender cómo las territorialidades y las subjetividades de distintas orbes han sido agenciadas, representadas, proyectadas, gestionadas y gobernadas desde discursos hegemónicos, unívocos y cómo se ha insistido en este libro teleológicos, toda vez que le subyace un sentido único del mundo y del ser humano.

En esta dirección, la siguiente entrevista, conferida por el Profesor Edgardo Lander en la Ciudad de Quito (Ecuador), ofrece un panorama general a las importantes investigaciones relacionadas con respecto a la sociedad industrial y al discurso del desarrollo como uno de sus correlatos.

Edgardo Lander es Profesor titular de la Universidad Central de Venezuela. Docente-investigador en el Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Sociología. Profesor en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales y del Doctorado en Estudios Culturales Andinos de la Universidad Andina Simón Bolívar sede Quito. Entre sus publicaciones más sobresalientes se encuentran: *Modernidad y Universalismo. Pensamiento crítico: un diálogo interregional* 1991; *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia. Ensayos sobre América Latina y Venezuela*, 1995; *La democracia en las ciencias sociales latinoamericanas contemporánea*, 1997; *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (compilador), 2000.

Javier Tobar: Teniendo presente su trabajo referido a los límites de la civilización industrial, ¿cuáles serían los límites de este tipo de sociedad?

Edgardo Lander: Cuando hablamos de la civilización industrial, en realidad nos referimos a la civilización occidental que se ha hecho dominante en el planeta. Muchos de los supuestos tanto de conocimiento como de imaginarios respecto al progreso, al futuro, al bienestar material, etc., cuajaron hace siglos en condiciones en que era poco previsible e inimaginable en un momento: determinar las condiciones que hoy existen en el planeta tierra. La población era pequeña en relación con la población que hoy tenemos en el planeta y, por supuesto, la capacidad tecnológica transformadora que tiene el ser humano respecto al planeta tierra y sistema natural en el cual vivimos se han alterado radicalmente.

En la actualidad existe la capacidad humana de destruir la vida en el planeta tierra a corto plazo. No sabemos si estamos a una semana de que eso ocurra: la situación del Medio Oriente puede rápidamente degenerar en el uso de bombas atómicas por parte de Israel. Estamos en una situación en que aparte de la situación bélica, que obviamente es una amenaza, no desaparece. Pero la forma en la cual se ha concebido esta idea de proyecto, porque en verdad es un proyecto civilizatorio, ha tenido diferentes momentos pero también unas continuidades extraordinariamente potentes. Esta idea de lo que Bacon llamó la guerra contra la naturaleza, esta idea de la naturaleza como otro para dominar, explotar y regular, y de la ciencia como la capacidad de predicción, de encontrar irregularidades, la predicción como la capacidad de control, el control como capacidad de sometimientos y explotación, esa idea de que el progreso humano, el bienestar humano están en

confrontación. Eso es una ruptura muy profunda con otros patrones culturales del resto de la humanidad y esa ruptura se ha convertido en un patrón hegemónico que todavía no domina todo el planeta, pero está cerca de ello.

Entonces, hay muchas formas a través de las cuales se puede evaluar el impacto de la civilización para ver si estamos llegando o no a los límites. El uso de la palabra límite comenzó en la década de los 70s con el informe de Roma, donde se empezó a hablar de los límites del crecimiento y de un conjunto de proyecciones. Si seguimos utilizando energía en esta dirección ¿qué pasa?...Pero hemos llegado a situaciones donde las predicciones dejan de ser tales para convertirse en realidad. A diferencia de lo que pensaba por parte de la gente que trabajó en el informe de Roma, para quienes los límites fundamentales estaban en los recursos mismos, en el subsistema productivo, digamos, en relación al sistema planetario, al sistema tierra. Pero sistema tierra es casi un sistema cerrado, los únicos intercambios son los energéticos. Aparte de eso, uno que otro meteoro que llega, pero básicamente –aparte de la actitud energética que es importante–, el resto es un sistema cerrado. La actividad económica funciona como un subsistema al interior de esto y con dos tipos de relaciones: toma recursos y energía del sistema y produce desechos de algún tipo, hoy parece ser bastante más problemático.

Los límites y la capacidad de procesamiento de los desechos, inclusive la propia obtención de los mismos recursos, aunque obviamente también hay una sobreexplotación de recursos; entonces hay múltiples formas de mirar esto y diversas formas en que se está evaluando y muchas formas de medir. No obstante, ninguna medición es exacta, toda conceptualización es polémica, todas son aproxima-

ciones porque se trata de evaluaciones de sistemas extraordinariamente complejos en los cuales, aún con los sistemas de computación más sofisticados, no se puede prever exactamente lo que pasa. Hay importantes niveles de incertidumbre, pero más allá de esa incertidumbre hay cosas que ya están absolutamente claras.

Está claro, por ejemplo, que la vida en el planeta tierra depende de la biodiversidad y que la biodiversidad está siendo reducida aceleradamente. Está claro que una de las condiciones para la vida es el agua y que la disponibilidad de agua en el planeta tierra y la disponibilidad de agua dulce limpia es una proporción muy pequeña de la totalidad que aún existe en el planeta y que esa proporción está siendo explotada de una manera no sostenible. Es decir, más allá de su capacidad de reposición nos encontramos con que hay áreas enteras de los mares de la tierra donde prácticamente parece que fueran zonas muertas, porque se ha alterado de tal manera las cadenas alimentarias que llega el momento en que ya no hay ciclo y desaparece todo, no solamente desaparece la parte más alta de la cadena alimentaria, sino que hay zonas transformadas en mares muertos. Estamos en situaciones en que nos preguntamos ¿cómo medimos eso, cómo valoramos el impacto que tiene? Hay algunas formas de aproximarse a esto en términos de lo que se llama huella ecológica, que es la idea de hacer un cálculo de consumo típico de una persona que vive en tal parte, cuánto necesita, inclusive en términos de metros cuadrados, cuantos metros cuadrados de mar para pescar, cuántos metros cuadrados de bosque para papel que consume, cuantos metros cuadrados de pasto para la carne que come, cálculos que son solamente aproximaciones para tener una idea de la sostenibilidad. Sin embargo, se llega a la conclusión de que la humanidad en su conjunto está utilizando

los recursos del planeta tierra más allá de su capacidad de reposición y que probablemente de la década de los 70 el siglo pasado se pasó al nivel en que, digamos, si uno tiene un determinada capacidad de reproducción, y eso requiere de una condiciones, digamos, el incremento de la utilización o consumo de los recursos se puede decir de alguna manera que estamos consumiendo lo que algunos economistas ecológicos llaman el “capital natural”, más allá de la capacidad de reposición.

En este sentido, somos cada vez más pobres, aun en una concepción central del ser humano y aun considerando que la naturaleza estuviese puesta por dios para el ser humano, es decir, aun en una posición absurdamente antropocéntrica, el ser humano está usando su capacidad productiva más allá del nivel de reposición. Pero este umbral ya lo pasamos como humanidad. Por otra parte, no todos los seres humanos consumen y tienen una huella ecológica similar, o sea, tenemos la situación en la cual la humanidad está usando la capacidad productiva más allá de su nivel de producción, pero existen condiciones en las que millones de personas en el planeta tierra no tienen para satisfacer las condiciones básicas y tener una vida digna, o sea, las condiciones básicas de tener techo, comida, abrigo. Siendo esto así, nos encontramos con una lógica de la propaganda, de la lógica internacional, de los organismos internacionales que plantean que el problema sería el subdesarrollo y que debemos desarrollarnos: hay que imitar a los desarrollados, cuando eso es una imposibilidad total, porque no es posible que el conjunto de la humanidad viva con los niveles de destrucción de la vida con que se vive en el norte.

Entonces, hay diferentes miradas por donde estallarán los límites. En este momento lo que está colocado sobre el tapete con mayor urgencia es lo que concierne a los cambios climáticos, los cuales dejaron de ser no sólo una predicción apocalíptica de una cosa que podría pasar en el futuro sino que también estamos viviendo sus consecuencias, las cuales no son pequeña cosa, sino que tienen una dimensión extrema en los eventos ambientales como las sequías, inundaciones. Parece que hay poca duda con respecto al aumento de la intensidad de los volcanes del atlántico y el caribe: el aumento tiene que ver con el alza de la temperatura en el mar caribe. Pero nuevamente hay extraordinarias diferencias y desigualdades en la capacidad de resistir a ésto; en una ciudad como Boston están haciendo previsiones de cuánto costara las barreras por construirse y para qué fecha habrá que construirse, para así proteger a la ciudad de la elevación del nivel del mar. Mientras para los millones de habitantes del Delta en Bengladesch y de islas del pacífico esta no es, solamente una opción. Pero da la casualidad que la dinámica causante fundamental se concentra donde hay los niveles de mayor consumo, las consecuencias van a pagarse en otro lado. Por ejemplo, hay estudios recientes sobre el impacto previsible a corto plazo (2 o 3 décadas) en la capacidad del continente africano como consecuencia de las sequías y de los cambios climáticos, digamos, consecuencias que hacen una expectativa baja y prolongada en la producción de alimentos en este continente posible.

Efectivamente, estamos en una situación donde la continuidad de lo mismo no es opción, agregado, aunque nos encontramos en un momento de mecanización de este modelo porque China y ahora la India están creciendo, la expectativa de crecimiento para este año de la India es 12.5% y estamos hablando de mil millones de personas.

La China se convirtió en el segundo consumidor de petróleo y le falta poco para sobrepasar a los Estados Unidos; este proceso lejos de detenerse se está acentuando. Entonces cualquier opción de futuro para la humanidad y cualquier opción de futuro para las comunidades tiene necesariamente que ver con esto, no podemos simplemente seguir donde estamos y olvidarnos de lo que pasó; o bueno, a lo mejor es tan angustiante y lo mejor es no preocuparnos, pero es una realidad.

De acuerdo a unos cálculos, inclusive de alguna información de la Naciones Unidas para lograr una utilización sostenible de los recursos de este planeta que garantizase a la vez unas condiciones dignas para la vida, para el conjunto de la humanidad, los sectores de mayor consumo en los países de norte (Estados Unidos, China y parte de Europa) tendrán que reducir su consumo en un 90%. Esta relación entre crisis ambiental, calentamiento e inequidad son temas que no se desconectan, parece que fueran temas diferentes y no lo son. Los altísimos niveles de consumo que ocurren en el norte son producto de una apropiación desigual de los recursos del resto del planeta y si estamos explotando los recursos del planeta más allá de su capacidad de reposición, eso quiere decir que hemos llegado a una situación nueva históricamente, que es una situación suma cero. En el imaginario liberal del progreso, se suponía ante la situación del progreso que unos estaban delante y otros detrás y los de adelante iban creando la referencia de a dónde íbamos a llegar nosotros después. Ya eso no es así, porque ya no hay posibilidad de seguir expandiendo eso. Llegamos de nuevo a suma cero, el sentido en que si unos se hacen más ricos, necesariamente otros se hacen más pobres, ya no hay vuelta. Hay expresiones muy gráficas, muy elementales de cómo opera esto. Los pescadores artesanales senegaleses tienen hoy

menos pesca disponible porque hay unos barcos factoría holandeses que pasan por donde pasan los peses que los pescadores artesanales comen, entonces el hambre de unos es el exceso de otros.

Carlos Corredor: Entonces ¿pareciese ser que el concepto de desarrollo como tal siempre está implicado en ese modelo?

E.L.: Inevitable. Tenemos 30 años inventándole adjetivos al desarrollo: desarrollo humano, desarrollo sostenible: todos son remiendos de una idea de crecimiento continuado, quiero decir, que no sea posible hacer proyectos de desarrollo para la humanidad: es posible que se siga deforestando la amazonía a nombre del desarrollo, pero no podemos mantener eso más tiempo en la inocencia, no saber qué implica hacer eso. Sabemos su consecuencia y si lo hacemos, bueno, lo hacemos a conciencia, ya no podemos hacernos los locos, o sea, antes era posible hacernos los locos, ya basta con leer el periódico y bueno. Esto nos plantea problemas de primer orden, aquí estamos en el problema de que hay millones y millones de personas en el planeta tierra que no tienen acceso a agua potable, que no tienen techo, que no tienen condiciones mínimas para resolver los problemas de salud, entonces los retos de esto no es prometer a esa gente que van a llegar a... Porque eso no es una posibilidad, los retos de la redistribución y de repensar los patrones de la buena vida y de consumo son de exigencia inmediata.

Pero eso no significa, desde el punto de vista del conocimiento, que si tú estas desde la necesidad se tenga que repensar todo. Hablando desde la economía, la forma de presentar las cuentas nacionales es una grotesca distorsión, porque están engañando constantemente. O sea, si

uno tiene el ejemplo chileno, desde el punto de vista de América Latina es el mejor ejemplo, el más extraordinario éxito del neoliberalismo como crecimiento sostenido, con tasas de crecimiento del ocho por ciento, de mejoramiento sin duda del nivel de vida de la población chilena, y, por tanto, los indicadores demuestran eso y, sin embargo, hoy los mares chilenos tienen menos vida, hoy los bosques chilenos son menores de lo que eran hace dos o tres décadas, hoy las aguas chilenas están más contaminadas de lo que eran hace una década, y mucho más grave que todo eso los glaciares que son la base de la vida de Chile y que son la fuente de los ríos se están derritiendo; entonces, no podemos llamar a eso existencia. ¿Es bienestar, somos más ricos? El nivel de locura civilizatoria, eso, bueno, y estamos completamente bombardeados. Cuando estamos en la ciencia en la universidad nos hablan de desarrollo; si son las políticas públicas, el éxito que creció el 7%, y si prendemos la televisión el consumo. O sea, todo apunta a la misma dirección, todo apunta en una dirección suicida. Digamos, los ricos del planeta no tienen la opción de salvarse de esto, pero no ven la amenaza en términos inmediatos, porque probablemente no les vendrá a ellos ninguna catástrofe en esta o en la siguiente generación y tendrán más capacidad de respuesta, pero estamos en esa situación. Creo que las cosas que digo no son apocalípticas; la realidad es apocalíptica.

J.T.: En torno a las prácticas académicas e intelectuales, digamos, en un determinado proyecto o programa ¿cómo construir discursos no solamente académicos sino en la posibilidad de transformación y cómo poder desde esos dos eventos vincular los temas del desarrollo o del posdesarrollo en contextos multiculturales?

E.L.: En contextos multiculturales es más fácil que en un contexto más urbanizado más homogeneizado porque hay memorias de otro tipo. Uno de los problemas de los patrones de la pobreza urbana de nuestras generaciones es la ruptura con la memoria: no hay referentes de pasado, y el referente futuro es el progreso, tener éxito de movilidad social. Suena bastante absurdo decirle a la persona carente de agua potable que tiene que moderar su patrón de consumo y su expectativa porque el planeta se está derritiendo. Por eso digo que los retos de la igualdad, la redistribución y de un patrón otro son necesariamente parte de lo mismo. Pienso que en el contexto donde existen experiencias culturales variadas hay mucha mayor posibilidad de acudir a reservas de la memoria, reservas de prácticas que conviertan esto no en un discurso teórico abstracto que tenga que ver con previsiones de modelos científicos o de lo que le está pasando al planeta, sino también con otras visiones, con otras valoraciones, con otras comprensiones, con otras cosmovisiones de lo humano en relación al entorno y el resto de la vida. Hablar de estas cosas, en un contexto de clase media urbana en América Latina, suena absolutamente absurdo, pero si se habla de esto en otras comunidades como en pueblos indígenas no lo es, porque es parte de mirar la vida. Son como lugares desde los cuales es mucho más posible pensar, y estoy convencido de que el tema de la memoria, de los anclajes culturales de los lugares, son potencias extraordinarias para pensar que las cosas podrían hacerse de otra manera. En entre otras cosas, porque no son problemas simplemente teóricos, discursivos, sino problemas de conciencia de clases, digamos, de que alguien tiene que enseñar que llevar la verdad, o sea, no son problemas de evangelizar, no vale mucho la pena que haya gente evangelizando sobre los riesgos del progreso.

J.T.: Digamos que en contextos multiculturales donde hay narrativas, memorias distintas a los grandes metarrelatos de occidente, como sucede en comunidades colombianas, el caso del pacífico colombiano, por ejemplo, donde se están viviendo problemáticas ambientales no derivadas por ellos sino de las prácticas capitalistas, ¿cómo articular esas narrativas, discursos y prácticas hegemónicas en este tipo de experiencias académicas que necesariamente tienen que abordar estas cuestiones porque han sido históricas, desde la misma conformación de la modernidad?.

E.L.: No, yo estoy convencido de que la velocidad de ésta máquina destructiva que está operando hoy en el planeta hace que ya no sea factible que desde ninguna parte del planeta se pretenda la construcción de alternativas por la vía de otras prácticas locales, porque no hay práctica local que sobreviva a este proceso de destrucción, o sea, las prácticas locales tienen que necesariamente estar acompañadas con la resistencia a este atropello. No creo que sean posibles procesos viables, sostenibles en el tiempo de recuperación de comunidades, de otras formas productivas, de otras relaciones que no tenga capacidad política de ponerle freno a las políticas públicas o a la capacidad de intervención internacional, porque, por ejemplo, puede haber una comunidad rica en tal recursos y llega una transnacional y lo explota y hasta ahí llegó. Esta dimensión política de la resistencia al atropello imperial, que incluye tanto las políticas públicas como la intervención de agentes internacionales, son inevitables, es decir, ya vivimos en un planeta único, ya de alguna manera lo que ocurre en un lugar afecta a otro, ya no podemos pensar en imaginarios de acumulación de fuerza, de creación, como si el tiempo fuera una disponibilidad infinita ante el futuro, por eso tenemos que resistir cosas hoy.

C.C.: El camino, entonces, es bien complejo porque tendría que forjarse procesos en los cuales generar más bien redes que pudieran empezar de una manera u otra entrar a trabajar de manera conjunta. Primero en aportar ese sentido político a la resistencia local, pero, por otra, es conectar también procesos en esa misma vía.

E.L.: A mí me parece que eso que tú dices es verdad. Primero hay una gran responsabilidad en el mundo académico porque él sigue naturalizando el orden liberal y naturalizando la idea de la economía y naturalizando este imaginario, produciéndolo como verdad, como ciencia, entonces aquí hay una corresponsabilidad, una complicidad básica, este saber juega un papel fundamental en la legitimación de que la vida es así, el orden natural de las cosas. El papel de desmontar y de desnaturalizar lo que ha sido naturalizado por la ciencia y por el conocimiento eurocéntrico etc. etc. etc, es una tarea que no se hace de un momento para otro sino que es una confrontación permanente. Pero una confrontación que con toda seguridad fracasa si no está anclada en procesos sociales, en cosas que estén pasando. Luego, como se combina la dimensión reflexiva crítica de desmontaje de desnaturalización de los patrones del conocimiento hegemónico, con las conexiones políticas que tienen que ver con la resistencia a la destrucción y a la muerte y con la prefiguración hoy de otras formas de hacerlo, porque es otra cosa que hemos aprendido, pues no vamos a esperar que alguien tome el poder y después pensamos, o sea, cómo se prefiguran prácticas en prácticas de conocimiento, asociativas, prácticas productivas, otras formas de hacer las cosas, y, bueno, no estamos empezando de ceros, hoy tenemos muchas cosas que ver. Existe MST que es un ejemplo de una extraordinaria red de organización donde están por lo menos cuatro millones de personas articuladas de alguna

manera que están construyendo otras prácticas sociales, mientras hay unas políticas de las transnacionales y del gobierno de Lula de impulsar la agroindustria y un modelo de crecimiento basado en los transgénicos etc., etc. Hay otras está pulsando en otra dirección y ahí está el tema de la democracia, el tema del planeta, el tema del control sobre la propia vida.

J.T.: Respecto a la naturalización de los relatos y de los conceptos, que experiencias diferentes a la propuesta de Arturo Escobar, replantean descentramiento del concepto de desarrollo? A este nivel discursivo qué discursos o enfoques que usted conoce, digamos, le parecen interesantes?

Yo creo que lo más interesante es lo de Arturo. Es una visión que no es abstracta, teórica sino que está articulada con procesos políticos, sociales, concretos, en lugares, igualmente concretos, y eso es lo que hace que el trabajo de Arturo sea tan rico y fructífero. Pero uno puede ver que aunque tengan lenguajes diferentes, por ejemplo, vuelvo nuevamente al MST, esta cosa entre el modelo de la agroindustria y el modelo del MST son dos modelos agrícolas, pero que esos dos modelos agrícolas son dos modelos civilizatorios porque son dos formas diferentes de entender la producción, dos formas diferentes de entender la forma de estar en la naturaleza, dos formas diferentes de entender el papel de la diversidad biológica, dos formas diferentes de evaluar el impacto de los transgénicos, dos formas diferentes de entender la concentración por la democratización de la propiedad de la tierra, dos formas diferentes de entender el patrón global de la inserción de Brasil en el mundo global, de entender lo que es seguridad alimentaria, de entender lo que es formas de articulación internas. Uno puede ver que independientemente de

que el MST tenga un discurso que suena en muchas ocasiones muy marxista–ortodoxo, en realidad entre el discurso y la práctica hay una diferencia muy sustantiva.

C.C.: Pero necesariamente está superada la idea del Estado como un escenario principal de transformación, y cómo esa nueva estructura es capaz de crear otras prácticas sociales para activar transformaciones que vayan más allá del mismo.

E.L.: Soy escéptico en relación a recetas que intenten dar cuenta de todo. La vía colectiva hoy está atravesada por planos muy diferentes y en diferentes coyunturas, en diferentes contextos, un plano puede ser más importante que otro; lo que no creo que se pueda hacer es construir una teoría general de la transformación, como pretendió hacer el leninismo, pues la vida no es así, no opera así; si uno se imagina la resistencia y la construcción de un orden alternativo exclusivamente a partir de prácticas locales no da cuenta de la guerra. Porque desde ahí no puede responder a eso. Por ejemplo, si uno imagina la transformación exclusivamente desde los procesos estatales como en el caso de Venezuela, allí hay un conjunto amplio de menciones desde el cual no puede dar cuenta, porque está atravesado por una serie de profundas contradicciones.

II. Prácticas y resistencias

VISIONES Y PRÁCTICAS DE DIFERENCIA ECONOMICO- CULTURAL EN CONTEXTOS POSCOLONIALES¹

Olver Quijano Valencia*

¹Para efectos de la presente reflexión, lo poscolonial no significa la superación/sucesión contundente de procesos de colonización y por consiguiente la asistencia a un nuevo período histórico libre de sujeciones, dependencias, ataduras, condicionamientos, disciplinamientos e intervenciones del otrora Tercer Mundo por actores hegemónicos globales. Lo poscolonial no postula un paisaje libre y desprovisto de “colonialidad global” y de “globalidad imperial”. El “prefijo ‘post’ (Ribeiro G, en Escobar, 2006:256) sugiere la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos (...)” y en consecuencia otras formas de investimento, intervención e interpelación en un espacio-tiempo donde la complejidad, la pluralidad de mundos y existencia y la pérdida de perspectiva de discursos y prácticas con pretensiones universalizantes, omnicomprendivas y totalizantes, son decididamente determinantes. Así, la reflexión instalada en el horizonte de la teoría poscolonial, pretende señalar un esfuerzo en el marco de un “inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura (...) donde la dimensión política y crítica es consustancial. Lo que ha permitido la alteración de los modos académicos de análisis superando las fronteras disciplinarias (Gruner, 2002).

* Doctorante en Estudios Culturales latinoamericanos en la Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, Magíster en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos, Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos, Contador Público y con estudios en Antropología.. Profesor Asociado Universidad del Cauca Colombia, Miembro Académico del Centro Colombiano de Investigaciones Contables C-CINCO, Coordinador del grupo de investigación “contabilidad, sociedad y desarrollo” –reconocido y clasificado por Ciencias -categoría A-. Autor y coautor de varios libros y ensayos acerca

Olver Quijano Valencia

A Isabel Cristina Martínez (†),
A los sueños y los afectos que dejaste por rastro.

Nunca más un “otro” absoluto
A. Escobar (2006)

I

Es ya frecuente escuchar y leer que un nuevo fantasma recorre el mundo: el de la globalización y, con él, la ideología y práctica del capital corporativo y del mercado mundial, que a su paso dejan, entre otras derivaciones, un agresivo plan de intervenciones no sólo político-militares, sino también morales, psicológicas, jurídicas, productivas, y ante todo una especie de administración biopolítica como ‘nueva’ forma de gestión de la vida en su complejidad o una suerte de “dominación de pleno espectro” (Negri y Hard (2004). El fenómeno ha terminado por imponerse como un hecho evidente e inevitable, tanto en la dinámica académica como en la vida cotidiana, convirtiéndose en marco referencial y narrativa o régimen discursivo con efectos de verdad para nuestro tiempo. Tal configuración en la que la vida se convierte en objeto y objetivo del poder en sus diversas manifestaciones, constituye un eslabón del proceso de normalización y disciplinamiento que ha acompañado la historia y evolución de la humanidad, se ha afianzado y cualificado en los umbrales de la modernidad y ha sido decisivo, a su vez, en la emergencia y afianzamiento del capitalismo como sistema económico-social con pretensiones universales y totalizantes.

Esta premisa es compartida y presentada insistentemente por pensadores de gran centralidad en el debate con-

de teoría, educación e investigación contables, antropología, política, sociedad y desarrollo. E-mail: oquijano@unicauca.edu.co ; olver67@yahoo.com

temporáneo, para quienes el fenómeno globalizador supone y evidencia la “profundización y universalización de la modernidad”, es decir, una intensificación y exacerbación de los principios, prácticas y asunciones de la modernidad, esta vez, en la totalidad de los paisajes, espacios, escenarios e intersticios. Sobre el particular, autores como Anthony Guiddens (1994: 15,57,152,163) desde un análisis institucional de la modernidad entendida como “los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales”, plantea cómo “en el mundo en general, hemos entrado en un periodo de alta modernidad que ha roto las amarras de la seguridad de la tradición”. Así, “una de las fundamentales consecuencias de la modernidad, es la mundialización (...) La modernidad es universalizadora”. De ahí que “el periodo que vivimos actualmente es un periodo de gran modernidad”, entonces; “no hemos ido “más allá” de la modernidad, sino que, precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización”. Estas derivaciones o consecuencias previstas o imprevistas, suponen no el ocaso de occidente sino su afirmación como actor hegemónico y por tanto (des)ordenador del escenario mundial, por medio de la globalización/profundización de la modernidad y sus (re)configuraciones en términos geopolíticos, epistémico/epistemológicos y existenciales.

Una variante de esta percepción la protagonizan pensadores como J. Habermas, para quien la modernidad consiste y subsiste como un proyecto inacabado e inconcluso que requiere desarrollos para completarse en los espacios y tiempos que nos asisten. La modernidad al constituirse en problema de la historia universal, se asume como patrón en una relación inevitable con la racionalización -

modernidad/racionalismo occidental-, la cual no fue posible por fuera de Europa. De ahí que en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, reconozca tal conexión a partir de la premisa weberiana en la cual se indaga acerca de “porqué fuera de Europa “ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de occidente””(Habermas,1989:11). Hoy, la cultura moderna ha llegado como solución al conjunto de espacios socio-culturales y naturales, penetrando los valores de la vida cotidiana; en palabras del autor, “el mundo de la vida está infectado por la modernidad”, lo que denota más que su carácter inconcluso, su condición de imperativo contemporáneo. En suma, “el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado (...). El proyecto pretende reconectar diferencialmente la cultura moderna con la praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales” (Habermas,1991:29).

Al parecer -según estos y otros autores- no existe hoy ningún tipo de movilidad y desplazamiento más allá de la modernidad euro-usa-centrada, pues sus desbordes muestran cómo “en muchas sociedades, la modernidad es *algún otro lugar* del mismo modo en que lo global es una *onda de tiempo* con la que uno debe encontrarse sólo en su presente”. Ciertamente, a pesar de reconocer cómo la globalización es “un proceso profundamente histórico, desparejo y, hasta podríamos agregar, generador de localidades (...) las diferentes sociedades se apropian de manera distinta de los materiales de la modernidad” (Appadurai, 2001:25). En síntesis, la modernidad y sus dispositivos (desarrollo y modernización) nos habita en todos los lugares, esta vez según este autor, más práctica, vivencial y menos disciplinaria.

Esta versión monolítica de la globalización como intensificación y ahondamiento moderno, expresa finalmente la ausencia de un afuera de la modernidad, pues al parecer algunas manifestaciones y hechos múltiples o heterogéneos no son más que formas de producción, gobierno, reacomodo y refuncionalización, siempre inscritas en la narrativa y práctica moderna de occidente. Esta premisa se identifica asimismo en reflexiones brillantes y sugerentes como las registradas por Negri & Hard (2001:202,253) en los últimos años, para quienes pareciera que en el contexto actual “ya no hay más afuera”, y “el espacio de la soberanía imperial es liso”, lo que contradictoriamente presenta la emergencia de nuevas formas de soberanía global (la multitud) que intentan investimientos e impugnaciones, eso sí, desde adentro, no obstante su afirmación acerca de que en medio de la nueva subjetividad, “el objetivo primario no es entrar sino salir de la modernidad”.

Esta suerte de universalización y naturalización de la modernidad tiende a homogeneizar el paisaje no obstante sus variaciones, colores y prácticas - asumidas como casos fronterizos de lo mismo -, las que parecen seguir brotando del euro-usa/etnocentrismo y de su pretensión por racionalizar el mundo de la vida. Dicha prédica no sólo puede encontrarse en muchos intelectuales de derecha, centro e izquierda tanto europeos como norteamericanos, también ha sido alentada y nutrida por pensadores de latitudes otrora tercermundistas, quienes todavía preconizan ideas diversas alrededor de expresiones que hablan de “modernidad periférica”, “modernidad en América Latina”, “modernidad periférica heterogénea”, “modernidades alternativas”, “modernidad plural”, “modernidad reelaborada”, y un largo etcétera, para indicar como “la misma modernidad se presenta aquí no sólo desigual

sino también *inconclusa*” (Richard, 1994: 214)². En palabras de García-Canclini, “en nuestro continente los avances de la modernidad, no han llegado del todo, ni a todos”. Estas lecturas a pesar de tener una locación y una perspectiva analítica particular, no logran suscitar contundentes desprendimientos de la matriz moderna y del afán universalista de la modernidad, pues contrariamente parecen contribuir a su legitimación y configuración como imperativo incombustible.

Como en una taquilla de un cine o de un gran teatro, Bauman (2004:2-3) utiliza la expresión “localidades agotadas”, para manifestar que en ausencia de espacio disponible, las localidades se han agotado, y, en síntesis, “el mundo está agotado”, “no hay un afuera, ni una vía de escape, ni sitio para refugiarse, ni espacio para aislarse y ocultarse” (...) “La globalización” es el término que comúnmente se utiliza para dar cuenta de esa extraña experiencia del “mundo que se agota”. Para este autor, en medio de una sociedad sitiada y de una modernidad líquida, asistimos a un “planeta globalizado, donde no hay un “afuera”, no hay “tierra de nadie” a la cual “los otros” puedan ser deportados”.

Las ya profusas lecturas del fenómeno para América Latina, mayoritariamente se inscriben en tal perspectiva, es decir, en la asunción de la modernidad como calle de di-

² En este sentido, habría que aclarar, como muchos analistas ya lo han indicado, que algunos de estos esfuerzos intentan desarrollar revisiones críticas de la modernidad en contextos como los latinoamericanos, es decir, de “sus particularidades de constitución y variedades de desarrollo, de sus fallas de programas o incumplimiento de metas, de sus accidentes de transcurso, de sus movimientos resolutivos y disolutivos. Relectura estratégica ya que aquí la modernidad aún no termina de pensarse a sí misma, y sigue - por lo tanto - abierta a nuevas confrontaciones de sentido surgidas de las alternativas del presente que revirtualizan el pasado según apuestas de futuro” (Richard,1994:215)

rección única y sin desviaciones sustantivas ahí que “las culturas en América Latina, en su desarrollo contemporáneo, no expresan un orden –ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni estatal, ni de carisma, ni tradicional, ni de ningún otro tipo- sino que reflejan en su organización los procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una modernidad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización de los mercados simbólicos a nivel mundial”, toda una “auténtica torre de Babel”, “una constelación más de la modernidad occidental” (Brunner,1994:49,70). Esta afirmación es importante en la medida en que destaca el carácter “histórico-estructuralmente heterogéneo” de América Latina, no deja de reconocer la imposibilidad de un afuera de la modernidad, pues lo que existe en tal contexto no es otra cosa que la modernidad no colmada históricamente, o a lo sumo un “caleidoscopio”, una hidra o “monstruo de múltiples cabezas”, que expresan “tiempos culturales truncos y mixtos de pre-post-modernidad” (Achugar, 1994:246-247). Estas manifestaciones parecen hacer parte de las “fuerzas modernas anti-modernas” (Grosfoguel,2006:162) tan jerárquicas, autoritarias y anti-democráticas como la Modernidad eurocéntrica.

Estas son pocas y tal vez algunas de las más representativas voces que hablan de la modernidad como teleología y otras veces como teología, de la cual es (im)posible escapar, pues el paisaje está preñado de su espíritu y (re)definido a las luz de sus asunciones, principios y prácticas. El fenómeno se presenta, entonces, como una gran máquina que produce y controla tanto los paisajes biofísicos como socio-culturales, definiendo en consecuencia la subjetividad.

Empero, desde otro tipo no sólo de lecturas, sino de evidencias manifiestas en centros urbanos y distintas

ruralidades, así como en voces, susurros y hasta silencios de diversas poblaciones, la realidad latinoamericana y de otros escenarios otrora tercermundistas, paulatinamente se convierten en una especie de “*precipicios de la(s) teoría(s)*”, pues la modernidad y la globalización no sólo son resistidas, adaptadas, travestidas y confrontadas, sino también soslayadas, es decir, el *imago* moderno no determina, por el contrario termina o en su defecto se transforma en otra manifestación. En concreto, frente a la “profundización y universalización de la modernidad” en tiempo y espacios globa-locales, se moviliza la idea y práctica de la *pluriversalidad* y *diversalidad*³ como espacios plurales, donde no sólo hoy otros mundos son posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles.

En palabras de A. Escobar (2006:11,14), “estamos hablando de mundos en plural, es decir, una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos económicos, (...) de nuevas superficies y espacios de lucha desde donde podrían vislumbrarse críticas y alternativas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada. Estos espacios están profundamente vinculados a la cultura y al lugar, relacionando íntimamente política de la diferencia y política del lugar”, donde la(s) economía(s), la(s) existencia(s), la(s) epistém(e)s, los sujetos y el poder, se

³ La diversidad postulada según Ramón Grosfoguel (2006) por Edward Glissant, se asume como “un universal radical descolonizante anti-capitalista diverso” o un universal concreto que construye un universal descolonizador por medio del respeto y de la integración sin desaparición de las luchas ético-epistémicas particulares contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada, desde una diversidad de proyectos ético-epistémicos; todo un llamado a construir un universal que sea pluriversal, un universal incluyente que avanza en aspectos como la redistribución, el reconocimiento –aún sin conocimiento- y la descolonización.

(re)configuran a partir de sus singularidades, proyectos y urgencias, como muestra de que las superficies no son uniformes y homogéneas, y los proyectos con pretensiones totalizantes no logran cubrir los diversos espacios biofísicos y socio-culturales. En el marco de estas apreciaciones enfrentamos procesos de edificación de prácticas de diferencia cultural, ecológica, económica y por tanto existenciales, cuya comprensión requiere de la superación de la canonización epistemológica euro-usacéntrica y por tanto de un nuevo equipamiento cognoscitivo estratégico y defensivo.

II

Las ideas y prácticas derivadas del presunto imperio de las totalidades han dado pie al posicionamiento de la modernidad como forma de sociabilidad y epicentro para la configuración científica, haciendo que en apariencia “no exista un afuera de la modernidad”, y, por tanto, hoy no exista “un afuera del imperio”. Sin embargo, son varias las direcciones en las que se mueve el debate y los hechos, mostrando la complejidad misma de la modernidad, de una parte como narrativa dominante con implicaciones sociológicas, históricas, epistemológicas, culturales con vocación expansionista, que hablan de la “modernidad en singular” y la “modernidad con mayúsculas” y que se expresaría en nuestros tiempos-espacios en una exacerbada globalización. De otro lado, podría afirmarse que el actual panorama ofrece tanto “topografías diferentes de la modernidad” (Herlinghaus/Walter, 1994:11-47), como nuevas-viejas zonas de contacto, confrontación y negociación cultural, que inobservan y/o desbordan los confines de la modernidad ya señalada. Esta tendencia se ubica en los denominados “procesos de

descentramiento de la modernidad”, expresada en posturas analítico/hermenéuticas como la posmodernidad, la teoría poscolonial y el programa modernidad-colonialidad⁴. Uno de los principales intereses se centra en planteamientos de la postura modernidad/colonialidad, con la que comulgan muchos pensadores latinoamericanos, ya sea para promover “otras modernidades”, “modernidades alternativas (Escobar,2002) o para aceptar la existencia de “topografías diferentes a la modernidad”, con claras manifestaciones y estrategias epistémico-epistemológicas, políticas y existenciales. De modo general, los planteos de esta perspectiva se mueven entre las premisas siguientes: a).- la pluralización de la modernidad referida a formas en que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y re-integradas en los modos

⁴ Estos importantes y provocadores procesos de descentramientos de las narrativas intra-europeas y euro-centradas de la modernidad, tienen consecuencias centrales, las que, según Eduardo Restrepo (2003:5-6) son las siguientes: “La primera consecuencia es que no existe una modernidad en singular, sino que existen múltiples modernidades y que es pertinente etnografiar e historizar las múltiples prácticas y las disímiles representaciones que constituyen estas modernidades. No hay modernidades incompletas o a medio hacer, no hay una que sea la modernidad verdadera y otras que son modernidades derivadas o diletantes. Al contrario, lo que existen son modernidades en plural. Las diferencias y los contrastes que se encarnan en ellas ameritan ser comprendidas etnográficamente y en los procesos y relaciones de poder que las han consolidado como tales. Entonces la pregunta ya no es ¿cómo llegar a ser moderno?, sino ¿cómo se han articulado las modernidades concretas en los diferentes lugares y bajo ciertas relaciones de poder? La segunda consecuencia, como ya lo sugería, es que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, por lo tanto la unidad de análisis es la modernidad/colonialidad. No podemos analizar un elemento dejando al otro por fuera. La tercera consecuencia, es que desde la diferencia colonial, en tanto afuera constitutivo de la modernidad, se pueden adelantar análisis de la modernidad que son imposibles desde espacio de interioridad. La última consecuencia que resaltaré es que en los análisis de la modernidad, como dice Chakrabarty (2000) se debe “provincializar a Europa”, esto es, hay que entender a Europa como una localización concreta, no pensar que lo que ocurre en Europa es universal, sino entender que son procesos que están articulados necesariamente con decisiones políticas”.

de vida local, resultando en modernidades múltiples, locales y mutantes (Arce y Long, 2000, en Escobar,2005:25); y b).- La existencia de nuevas geografías y/o “topografías diferentes de la modernidad” expresadas en lo ‘periférico’, en los intersticios de los grandes paradigmas, donde hoy se despliegan con fuerza nuevas dinámicas de la cultura” (Herlinghaus, 1997). En general, se trata de (re)conocer la heterogeneidad histórico-cultural-estructural (Quijano, 2004) de nuestro espacio-tiempo en el que algunos segmentos sociales han construido contrarrelatos y cosmovisiones ante la dificultad de las narrativas occidentales para explicar y guiar a la sociedad en su pluralidad y en una especie de simultaneidad de temporalidades y espacialidades culturales diversas.

Estos planteamientos, con localizaciones específicas, adquieren relevancia en la medida en que representan los *loci*, los cuales se (re)(de)construyen experiencias y prácticas soportadas en las capacidades y potencialidades de actores locales, en medio de un repertorio de formaciones discursivas renovadas, otras lógicas y epistemes prácticas y localizadas, interpelaciones, investiduras del poder, entre otros aspectos que ponen de manifiesto una especie de ‘formaciones sociales emergentes’, “microambientes de alcance global” (Sasen,2003), modalidades de resistencia, luchas culturales o luchas de interpretación (...), inaugurando y/o afianzando procesos de desplazamiento y desprendimiento; muestra de cómo las partes no necesariamente están supeditadas al todo y cómo es posible pensar-actuar desde la diferencia (Quijano V, 2006:11-12).

En el marco de estas tensiones que registra el debate contemporáneo, es prudente advertir que tales giros y (dis)continuidades tienen como antecedentes a la moder-

nidad y sus distintos dispositivos de captura y disciplinamiento –desarrollo, modernización, cientifización-, y se mueven en la discusión sobre la triada globalización, economía y cultura, hoy enriquecida sugerentemente con consideraciones en torno a la diferencia económica, ecológica, cultural y epistémica en consonancia con la pluralización intensa o la evidencia de “mundos plurales”.

Examinemos en esta búsqueda y a modo de síntesis lo relacionado con el desarrollo en tanto dispositivo y elemento de disciplinamiento que permite posicionar la idea de la desarrollalización de distintos paisajes socio-naturales y socio-culturales, independientemente de la diferenciación cultural. Como es bien sabido, el desarrollo en tanto ideario, práctica y patrón civilizatorio, está inevitablemente asociado no sólo al discurso occidental de la modernidad, ni al credo formulado por EEUU y Europa durante los años siguientes a la segunda guerra mundial, sino también a la idea de progreso que subyace -a pesar de las posturas que la sitúan en el siglo XVII y XVIII- al mundo clásico y medieval, escenarios histórico-temporales donde el hombre, por naturaleza, inaugura la búsqueda siempre creciente de felicidad y perfectibilidad.

El progreso representa una construcción histórica que especialmente en la Modernidad adquiere matices mayoritariamente económicos, a la vez que se articula a formas de dominio imperial/colonial propias de un capitalismo mercantil y de una economía abierta desde donde se postula un destino unilineal, direccionado, irreversible, cierto, inevitable y deseable, ubicando a la ‘edad de oro’ en el horizonte del futuro, hacia donde la sociedad avanza irremediamente. El desarrollo ha estado entonces ligado íntimamente a ideas inicialmente de progreso

y, de manera posterior, a la modernización, procesos en los que los pueblos han ingresado al mito de la evolución ascendente, inevitable, necesaria y deseable.

El desarrollo cuyo sustrato descansa en una sobreestimación de lo económico se convierte en discurso, evangelio, estrategia y práctica para el reconocimiento y desconocimiento de la diferencia, proceso en virtud del cual el 'mundo retrasado' será colonizado y salvado. El desarrollo al tener compromisos con la dominación se convierte en un asunto de geopolítica global, articulado a formas de dominio imperial, moderno y (neo)colonial, a la vez que se constituye en un universo de referencia y en una narrativa maestra capaz de controlar y regular los países y sus recursos; es decir, cumple un papel medular en el dominio imperial y (neo)colonial, instalando de este modo una especie de *naturalización de las relaciones sociales y del poder*, donde la denominada *sociedad liberal de mercado* constituye una tendencia natural de desenvolvimiento histórico y la forma más 'avanzada' y 'normal' de existencia humana, la cual es "colonizada por el discurso y la práctica del desarrollo"; convirtiéndose así en un instrumento poderoso para normatizar el mundo (Escobar,1996:59), para regular al 'otro' extraoccidental.

De esta manera, desarrollo y cultura, más que una relación social e histórica, han sido y se comportan como una tensión socio-histórica que cambia en correspondencia con los procesos y proyectos que han pretendido hegemonizarse y posicionarse como totalidades universales. Es decir, la cultura y el desarrollo en tanto conceptos y prácticas móviles, han caminado en consonancia con las formas que han configurado históricamente el poder. Aproximaciones relacionadas con esta perspectiva analítica se encuentran en los trabajos de Arturo Escobar

(1996), (1999), (2005), (2006) cuyos propósitos podrían resumirse en lo siguiente: a).- examinar el establecimiento y consolidación del discurso del desarrollo y su aparato desde los albores de la segunda guerra mundial hasta el presente; b).- analizar la construcción de una noción de “subdesarrollo” en las teorías del desarrollo económico de la segunda posguerra; c).- demostrar cómo funciona el aparato a través de la producción sistemática del conocimiento y el poder en campos específicos, tales como el desarrollo rural, el desarrollo sostenible y mujer y desarrollo; y d).- señalar formas de cómo imaginar un régimen de representación “posdesarrollo”, y de cómo investigar y llevar a cabo prácticas alternativas en el contexto de los actuales movimientos sociales del tercer mundo(Escobar, 1996:32-33).

Escobar nos recuerda en otros de sus trabajos (2002) las teorías y/o paradigmas del desarrollo de gran visibilidad en las ciencias sociales contemporáneas (la liberal, la marxista, y la pos-estructuralista). Para él, el “concepto clave del paradigma liberal, que viene desde Adam Smith, John Locke, Hobbes hasta Milton Friedman o Jeffrey Sachs y los filósofos morales liberales de hoy, es una teoría que se centra en el papel del individuo en la sociedad y en el mercado. El materialismo histórico, por otro lado, se centra en el trabajo y la producción y por lo tanto su cuerpo teórico es completamente distinto al del pensamiento liberal. La teoría posestructuralista, finalmente, se centra en el análisis del lenguaje, las significaciones y las representaciones”. Para estas perspectivas, las grandes preguntas objeto de análisis y debate aluden a ¿cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales individuales? La teoría marxista hace una pregunta diferente: ¿cómo funciona el desarrollo en tanto

ideología dominante? y, por tanto, ¿cómo puede desarrollarse una sociedad a través de un cambio de ideologías y de relaciones de producción? El posestructuralismo se pregunta acerca de ¿cómo llegaron Asia, África y América Latina a ser representados como subdesarrollados? y ¿cuáles han sido las consecuencias de ese acto en el lenguaje?

Asimismo, desde el horizonte de las ciencias sociales que hablan del desarrollo como concepto y práctica, Escobar (2005) relaciona los tres grandes momentos teóricos surgidos a partir de la segunda guerra mundial, a saber: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con premisas sobre crecimiento y desarrollo, la teoría de la dependencia (años 60 y 70) como crítica de la modernización, no del desarrollo, según la cual el subdesarrollo está causado precisamente por las relaciones de vinculación de los países del tercer mundo con la economía mundial (dependencia externa y explotación interna) y finalmente las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural (años ochenta y noventa).

Este autor insiste en mostrar cómo no todo lo que emerge en la triada modernidad, globalización y desarrollo se conforma y corresponde con el credo y el libreto del capitalismo. Así, Escobar postula positiva y sociopolíticamente al Tercer Mundo como “fuerza subversiva, no alineada”, desde donde siguiendo a Nandy (1989), es posible “crear un espacio al margen de la actual civilización global para una ecología política del conocimiento que sea plural y novedosa”. En este sentido, aspectos como la hibridación pueden servir para la contrastación de evangelios, universos de referencia y narrativas maestras y el repertorio de formaciones discursivas renovadas y prácticas de vida que van más

allá del desarrollo y prometen, a su vez, consolidar otros constructos teóricos y otras formas de organizar perspectivas en favor de la vida. Esta concitación desemboca en la idea del postdesarrollo, la “era del postdesarrollo” postulada por autores como Rist (1997), Rahnema y Bawtree (1997), Escobar (2005) (2006) y subsidiariamente un sinnúmero de pensadores que preconizan desde prácticas de lecturas renovadas, la posibilidad más que de una era o un estadio temporal concreto, un horizonte teórico, político y crítico de gran significación en torno a la diferencia económico-cultural, en la que el desarrollo ya no es el principio orientador y medular de la vida socio-cultural.

El postdesarrollo, producto de la intensa discusión presenciada en la década de los noventa alrededor del fracaso del desarrollo en sus prácticas y en su arquitectura discursiva, se postula como una importante reacción al influjo economicista, monolítico y monoteísta, incapaz de protagonizar el paso definitivo centrado en el sujeto y la diferencia y no en el algoritmo. Podría decirse que el énfasis del postdesarrollo se hace por la necesidad de crear, ampliar, visibilizar y movilizar otras representaciones y significaciones que desborden el desarrollo como evangelio, así como destacar otros actores, otros lugares y procesos en los que la vida se gestionan al margen de los evangelios desarrollistas y economicistas; esfuerzos que a su vez dan cuenta de discursos, epistemes y epistemologías que rompen con la canonización de las ciencias modernas. En este empeño se ubican análisis y prácticas emanadas de nuevas herramientas de análisis como la teoría feminista, el postestructuralismo, los estudios culturales en sus diversas manifestaciones, los estudios ambientales, la crítica poscolonial y de la subalternidad, entre otras, desde donde se hacen aproximaciones críticas al fenómeno bajo la contribución

interdisciplinaria que centra su atención en la economía política, la ecología política y el análisis cultural.

Producto de estas contribuciones son las posturas que hablan de la heterogeneidad del desarrollo o de éste como manifestación socio-histórica el que inobserva el *telos* occidental y se configura a partir de las singularidades y urgencias particulares. Igualmente, se aprecia la existencia de “*un abanico más amplio de formas de vida posibles*” (Appadurai,2001), que en el Tercer Mundo, y especialmente en América Latina, se inscriben en un emergente y efervescente proceso de revalorización, revitalización y reforzamiento de las identidades y de múltiples lógicas, por las cuales se construye y se otorga sentido al mundo, al sistema-mundo.

En este horizonte y de manera reciente, por ejemplo en América Latina, se da gran visibilidad a prácticas y procesos que revelan múltiples formas de resistencia activa al desarrollo como muestra de lo que está ocurriendo en muchas comunidades. “Innumerables trabajos han caracterizado los modelos locales de economía y el ambiente natural que han sido mantenidos por los campesinos y las comunidades indígenas, en parte arraigados en el conocimiento y prácticas locales. La atención que se le ha otorgado a la hibridación cultural, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de las prácticas que se originan en muchas matrices culturales y temporales, y la medida en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales y prácticas económicas” (Escobar,2000:127). La intensificación y profundización de este tipo de experiencias representa un reto y una tarea novel, no sólo para establecer y develar las formaciones discursivas y las prác-

ticas de vida-lugar, sino también para valorar la diferencia cultural en el debate global-local, donde las narrativas maestras y los universos de referencia han mostrado su incoherencia, insuficiencia, debilidad, ineficacia e inestabilidad en tanto tecnologías del poder y dispositivos normalizadores (Quijano V, 2002:128).

En esta dirección, y en especial en el propósito y la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos –economías-, de reivindicar procesos de transformación del capitalismo en los lugares y de mostrar la impertinencia del tratamiento de diversas formas de relación bajo la codificación y canonización euro-usacéntrica y económica, se agita la reflexión y la práctica acerca de la diferencia cultural, ecológica y económica, como expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones en pro de la (re)olución y agencia de conflictos existenciales, epistémico-epistemológicos, ecológico-distributivos, políticos y culturales. En estas elaboraciones ya no importan tanto las totalidades y las narrativas maestras –modernidad, globalización, desarrollo-, sino los procesos que emergen del retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

Estos nuevos-viejos giros con alto potencial interpelador propios de la heterogeneidad histórico-estructural que caracteriza la constitución de nuestra sociedad, dan cuenta de serias implicaciones en torno a reconocer la existencia de investimentos internos en el horizonte (neo)colonial de la modernidad, el capitalismo y la globalización, como en la conformación del poder colonial/moderno e imperial, los que a su vez muestran en particular en el mundo de la economía y el desarrollo cómo “se puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino

que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto significa repensar la diferencia desde la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia” (Escobar,2006:90). Es desde este horizonte analítico y existencial donde se evidencia la invisibilización de prácticas y discursos con anclaje en la diferencia económica por parte de la economía (neo)clásica, se abordan el examen a la(s) economías(s) no como esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino como constructos socioculturales o en su defecto se muestran cierto tipo de relaciones sociales enmarcadas forzosamente bajo el canon y la codificación económica parroquial de occidente, en donde lo social y lo político se hace economía y la economía se circunscribe a la financiarización.

III

La economía, ha representado ciertamente una manifestación más del proyecto moderno/imperial/colonial, desde donde se concibe como disciplina y práctica totalizante, universal y, por tanto, totalitaria y “profundamente reaccionaria” (Negri/Hard,2004:184), en tanto ha desconocido e invisibilizado otras singulares expresiones económicas, o en caso extremo, las ha reducido a expresiones del mismo mapa. Así, otras realidades económicas han sido soslayadas o tratadas como inmaduras, inferiores, subordinadas, residuales, subdesarrolladas y al margen de las tendencias económico-desarrollistas y capitalogocentrista modernas que hoy recorren a modo de políticas (neo)liberales estándar los distintos paisajes biofísicos y socio-culturales.

En efecto, el eurocentrismo epistémico ha definido a la economía como una disciplina universal, disciplinaria/reaccionaria y profundamente autoritaria, enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de occidente; por tanto, “la disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica, social y cultural que en el transcurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos” (Ferraro, 2004:9). Lo que conocemos como economía es, pues, “una forma de construcción social de la realidad, una forma de “leer” la realidad social” (Heilbroner,1990:103 en Batista,2006), “una construcción del mundo y no una verdad objetiva, incuestionable acerca de él. La Economía es un discurso que construye una imagen particular de la economía” (Escobar,1995:61-62). Es esta particular visión del mundo o esta economía la que ha hecho imposible el análisis y (re)conocimiento de otras realidades cuyo anclaje radica en la diferencia económico-cultural.

No obstante, la antropología económica muestra cómo la economía no es una esfera autónoma y separada de la sociedad y cómo contrariamente la cultura termina siendo un modelador o determinante de la economía, en la que “ningún objeto o cosa tiene existencia o movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle ... y la producción es un momento funcional de una estructura cultural (Sahlins,1988:170). En palabras de Gudeman (1986), la economía es un sistema cultural, los procesos de subsistencia están culturalmente moldeados y los seres humanos en todas partes configuran su vida material. La economía se entiende como cultura y es desde esta premisa como ya no la economía sino las econo-

mías deben estudiarse a partir de sus contextos y singularidades, en las cuales seguramente las categorías occidentales no sólo dificultan su entendimiento sino que seguramente lo imposibilitan.

En esta perspectiva pueden inscribirse trabajos de autores como Gudeman (1986), Sahlins (1988), Bird (2004), Ferraro (2004), Batista (2006), Escobar (2006), (Gibson-Graham, 2006), etc, para quienes, en síntesis: 1).- la disciplina económica no es universal y responde a los cánones epistemológicos y morales de occidente, 2).- la visión y el “punto ciego” de la economía no permite (re)conocer la existencia de otros discursos y prácticas económicas como productos socio-históricos., 3).- la economía y aún los negocios, son formas específicas y concretas de desenvolvimiento socio-cultural, y, por tanto, ligada a espacios, tiempos y relaciones de determinado tipo., 4).- el uso de la teoría económica occidental dificulta, complica, distorsiona y tal vez no posibilita el estudio y comprensión de otras economías, y, 5).- no en todas partes se pueden ver hombres y mujeres económicos, ni todos los campos y espacios de la actividad sociocultural son mercados.

En tal sentido, a manera de ejemplo y frente a la emergencia de nuevas-viejas formas de agencia que hoy integran otros procesos, y concretamente en la relación economía y cultura evidenciados por la antropología económica, pienso en cómo la(s) economías(s) “otras”, parafraseando a Nurit Bird-David (2004), no parten de esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino que son “modelos generados en otras partes, sobre esquemas tomados del mundo social y humano. Así, siguiendo a la autora en mención, son expresiones distantes de la predominante economía neoclásica enraizada en la

cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de occidente, donde las propuestas-modelos son universales o totalitarios, mientras que los otros son locales, en su lengua y su alcance. En esta perspectiva no sólo se inscriben propuestas indígenas (caso comunalidad o Ayllu en Bolivia, reciprocidad en Colombia, prosperidad agrícola Vs ancestralidad en Africa, etc), sino también algunos modelos rurales (caso Colombia) y aún variantes de la economía occidental que asumen “entrar y salir” del mercado como entidad no determinante, demostrando cómo “no hay “economía”, sino “economías” que varían espacial y temporalmente o que la economía es social o culturalmente construida” (Batista,2006:11)⁵.

Pero toda vez que la complejidad de este campo de estudio se incrementa, los esfuerzos desplegados por la antropología económica han sido igualmente puestos en cuestión, pues “la mayoría de los antropólogos provienen de una cultura burguesa cuyas nociones ideológicas centrales se inscriben en y son reproducidas por la teoría económica neoclásica. Bajo la vigilancia y el asidero intuitivo de esta teoría económica predominante en Occidente, se ha desarrollado la antropología económica” Sin duda, los intentos por tratar de entender las economías bajo los cánones de la teoría (neo)clásica, han dejado un balance inquietante el que podría según Bird-David (2005:101,105) resumirse de la siguiente forma:

⁵ Uno de los ejemplos de enorme singularidad tiene que ver con propuestas que postulan el tránsito de la eco**NO**mía a la eco**SI**mia, cuyo sustrato es el sistema de intercambios en el marco de triángulos vitales sin la mediación del dinero. Debo estos planteamientos a Guaira Miguel Calapy, dirigente indígena de Cotacachi, expresados en una charla que sobre Economías sin dinero, desarrolló sugerentemente en la sesión del 24 de agosto de 2005 en el marco del doctorado en Estudios Culturales universidad Andina Simón Bolívar Quito (E).

“los antropólogos han utilizado predominantemente la teoría económica neoclásica sin impugnar la atención que la teoría prestaba al individuo y a su tropo esencial, el ‘hombre racional y en necesidad’. La adaptaron a sus casos, por ejemplo, ampliando los objetivos del individuo motivado por la necesidad para incluir el prestigio, tener a otros como deudores, y la excelencia en las actuaciones ceremoniales. O, puesto que a menudo trabajaban a partir de situaciones no monetarias, se centraron en el ‘tiempo’ como un ‘recurso escaso’ que debe ser asignado entre los objetivos que compiten entre sí y utilizado como común denominador del valor. O, tratándose de situaciones en las que las personas suelen obedecer a la tradición, teorizaban sobre la toma de decisiones, y la elección entre valores, que quedan implícitos en lo que, a primera vista, parece ser sencillamente seguir la tradición”⁶

En otras palabras, la labor de la antropología económica no ha logrado escapar de la matriz y el horizonte en la cual se inscribe la economía y los modelos económicos

⁶ Estas apreciaciones se ubican en el debate protagonizado entre formalismo y sustantivismo como parte de los momentos o perspectivas que sobre el particular se ha registrado en los umbrales del siglo XXI. Según Bird-David (2005) “El primero está asociado con las conocidas polémicas entre formalistas y sustantivistas que alcanzaron su auge a finales de los años 60. Esta polémica es actualmente objeto de análisis para la historia de la antropología económica (donde se incluye, desde luego, cómo la polémica allanó el camino a la actual inquietud de los culturalistas por el ‘hombre racional’) o incluso como tema para un análisis cultural propiamente dicho. Esta polémica ya no puede considerarse como el eje del estado del arte en antropología económica, pues en el curso de los últimos tres decenios, la disciplina la ha superado con creces. El segundo enfoque ha adoptado como estructura organizativa la división entre las economías capitalista y tribal y, dentro de las últimas, las divisiones entre ‘modos de subsistencia’ de diversos géneros ecológicos (cazadores recolectores, horticultores, ganaderos y campesinos; como lo ha hecho parcialmente Sahlins, 1972, and Plattner, 1989). En el complejo marco del mundo contemporáneo, las economías se encuentran estrechamente interconectadas (una tendencia que cobra impulso, y cuyos orígenes se remontan al siglo XIV, y tal vez incluso antes, Wolf 1982). Las comunidades culturales interactúan estrechamente y se influyen mutuamente”.

occidentales, pues aunque las lecturas critican los “modelos universales” y rechazan la aplicabilidad-utilidad de la teoría económica fuera de los sistemas económicos basados en el mercado (Batista,2006:15)), se sigue pensando desde el adentro de la economía en tanto constructo occidental, lo que no facilita una lectura acertada del fenómeno (social?, cultural?, económico?...) en contextos diversos y extremadamente singulares. De esta manera, distintas formas existenciales, relacionales y vitales han sido vistas bajo la codificación económica, es decir, ajustada al modelo en el que siempre aparecen los hombres y mujeres económicos, muestra de cómo modelos o expresiones (no)modernas terminan siempre haciendo parte del mismo mapa⁷. Ciertamente, “el proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas del mundo. Se puede hablar de un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica alrededor de ejes eurocéntricos” (Escobar, 2006:88).

La teoría económica de uso recurrente y hegemónico es una forma cultural occidental particular de asumir la economía, la que a su vez soslaya otras formas de pensar y practicar la realidad económico-cultural e integra/reduce diversas manifestaciones relacionales al repertorio capitalogocentrista. Repensar la economía en lo concreto

⁷ Esta tendencia se registra no sólo en el campo de la economía, pues cómo claramente lo ha señalado el profesor Julián Sabogal (2004:15): “En la vida social de América Latina, como en *Cien Años de Soledad*, muchas cosas carecían de nombre y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo. Era preciso bautizarlas para conocerlas, pero la inmensa mayoría de los científicos sociales latinoamericanos, en vez de cumplir con su tarea de bautistas, como era su obligación, resolvieron tomar una ruta más cómoda llamando las nuevas cosas con viejos nombres europeos. Pero la complejidad latinoamericana no se avino jamás con la simplicidad de las categorías en las que han pretendido atraparlas”

y en sus lugares de producción se presenta como imperativo, toda vez que, parafraseando a Escobar (2006, 178), los sujetos en sus espacios existenciales pueden llegar a crear economías locales a través de prácticas socio-culturales articuladas estratégicamente en occidente pero que no tienen nexos parentales o no son familiares con él. Una de estas manifestaciones y proyectos hace alusión a la necesidad de configurar “visiones y lenguajes de economía diversa”, donde el lugar se asume como “la posibilidad de entender las economías locales como lugares con identidades y capacidades económicas altamente específicas y no como simples nódulos de un sistema capitalista mundial” (Gibson-Graham, 2006:9)⁸.

En efecto, el capitalismo al no ser estrictamente monolítico y uniforme, también es de algún modo transformado y muchas veces desustancializado como expresión de innumerables prácticas de diferencia -política, económica, epistémica-, no constitutivas del capitalismo global y totalizante, que evidencian la necesidad de desoccidentalizar nuestro imaginario y nuestras prácticas, así como de provincializar a Europa y sus legados, para dar mayor cabida a las crecientes luchas por la diferencia.

⁸ Concretamente, el proyecto de estas geógrafas inscrito en el horizonte de “construcción de economías comunitarias en el lugar” se identifica como el proyecto “Mujer y políticas del lugar” y tiene como sustrato los siguientes elementos: 1).- La desconstrucción de la hegemonía del capitalismo para dar entrada a un espacio discursivo sobre la extensión y diversidad de la actividad económica no capitalista en todo el mundo., 2).- La producción de un lenguaje de la diferencia económica para ampliar el imaginario económico, haciendo visibles e inteligibles las diversas y proliferantes prácticas que la preocupación con el capitalismo ha obscurecido., 3).- El difícil proceso de cultivar sujetos (nosotros y otros) que puedan desear y habiten espacios económicos no capitalistas, como una visión de la “economía comunitaria” como un espacio ético y político del devenir y, 4).- la práctica de construcción de economías comunitarias en el lugar (Gibson-Graham, 2006:3).

Estos propósitos recogidos en procesos de indagación que involucran esfuerzos académicos y además políticos, se inscriben en una de las áreas que largamente han permanecido fuera de varios proyectos⁹, como es la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos –economías/ecosimías-, en correspondencia con el hecho de que el plan del capital enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación en la que permanentemente se generan investimentos, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital. En este horizonte se sitúa el potencial que encierra el cúmulo de luchas por la defensa de la diferencia y las distintas lógicas de producción cultural y de prácticas socio-económicas y políticas.

En los casos del post-desarrollo, las economías, las ecosimías y en general los hechos, discursos y prácticas de diferencia económico-cultural, como ya lo han advertido algunos de los defensores más visibles del primer caso, se trata de opciones para pensar más allá del desarrollo y de (re)crear y posicionar otras representaciones, otras lógicas, así como otros discursos y prácticas no sólo en torno al desarrollo y la economía, sino también sobre cultura, ecología y política. En síntesis, se trata, como lo habrían postulado varios autores, de “heurísticos para reaprender a ver y re-determinar las realidades de comunidades de Asia, África y América Latina. (...) Un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes” (Escobar, 2006:173), en medio de la pro-

⁹ Uno de tales proyectos ha sido sintetizado por el profesor Arturo Escobar a través del “programa de investigación modernidad/colonialidad”, el cual a pesar de registrar importantes desarrollos, presenta la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos –economías- como una de las áreas que todavía permanece por fuera de dicha iniciativa.

liferación de los márgenes y donde las minorías se comportan como conjuntos “difusos” no numerables, no axiomatizables (Deleuze y Guattari,2000:473).

Los interrogantes que podrían iluminar futuras reflexiones y trabajos de mayor envergadura hacen alusión a sí, es posible en medio de la diversidad cultural/epistémica y ante las multiplicidad de miradas y lecturas, insistir exclusivamente en las expresiones paradogmáticas de la ciencias sociales modernas o contrariamente, los procesos sociales emergentes, los distintos modos de acción y relación con el mundo, y en síntesis las multiplicidades de fuga o de flujo, pueden configurar horizontes y vectores de insurgencia epistémico, económica, ecológica y cultural, donde no sólo la impugnación sea axial, sino ante todo donde la existencia sea nuestra gran posibilidad y la vida se contraponga a la canonización occidental de la economía y el desarrollo. En estos términos, se hace imprescindible el abordaje de procesos de desprendimiento de la modernidad/colonialidad y del capitalismo para posibilitar el emprendimiento de nuevas-viejas formas de agencia-resistencia en el contexto de los discursos y prácticas de diferencia económico-cultural o de otras formas de relación en tanto asaltos frontales al capitalismo global y totalizante.

Referencias

Achugar, Hugo. 1994. "Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia". En Herlinghaus, Hermann y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín.

Bauman, Zygmunt. 2004. *La sociedad sitiada*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Appadurai, Arjun. 2001. *La Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce-Fondo Cultura Económica, México.

Batista Medina, José Antonio. (2006). "Economía cultural: elementos para un análisis cultural de lo económico y para una crítica de la economía (ortodoxa)". *Porik An.* 11: 124-155

Bauman, Zygmunt. "El imperio del individuo". Entrevista a Zygmunt Bauman. En: <http://www.forociudadano.com/ideas/BaumanImperioIndividuo.htm>

Brunner, José Joaquín. 1994. "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana". En Herlinghaus, Hermann y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2000. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, 4ª. Edición, Valencia.

Escobar, Arturo. 2006. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Icanh – Universidad del Cauca, Popayán.

Escobar, Arturo. 2005. "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social". En MATO, Daniel (coord). *Políticas de economías, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*.

Caracas: Facultad de ciencias económicas y sociales, Universidad Central de Venezuela.

Escobar, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo”. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. 1.

Escobar, Arturo. 2002. Globalización, modernidad y desarrollo. En: Corporación Región (ed). *Planeación, Participación y Desarrollo*, Medellín: Corporación Región.

Escobar, Arturo. 2000. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En: Lander, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, Argentina.

Escobar, Arturo. 1999. *El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Cerec – Icanh, Bogotá

Escobar, Arturo. 1996. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá.

Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. FLACSO Ecuador – Abya Yala.

Giddens, Anthony. 1994. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza editorial, Madrid.

Grosfoguel, Ramón. 2006. “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía

desde la diferencia colonial”. En Cesaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal, Madrid.

Grunner, Eduardo. 2002. “Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad”. En: <http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca2.php?palabra=Estudios%20poscoloniales>

Gudeman, S. 1986. *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Taurus, alfaguara S.A., Buenos Aires.

Habermas, Jürgen (1991). “Modernidad versus postmodernidad”. En Viviscas, Fernando (comp). Colombia: el despertar de la modernidad. *Foro nacional por Colombia*, Bogotá.

Herlinghaus, Hermann. 1997. “Entre posmodernidad latinoamericana y postcolonialismo angloamericano”. En *Diálogos de la Comunicación*: 49.

Herlinghaus, Hermann y Mónica Walter (comp). 1994. *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin.

Gibson-Graham, J.K. 2006. “La construcción de economías comunitarias: las mujeres y la política de lugar”. En W. Harcourt y Arturo Escobar, eds. *Mujer y Política de Lugar*. En imprenta, México: UNAM.

Negri, Toni y Michael Hardt. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Edic. Debate, Barcelona.

Negri, Toni y Michael Hardt . 2001. *Imperio*. Ediciones desde abajo, Bogotá.

Quijano, Aníbal. 2004. “¡Qué tal, raza!”. En *Boletín Río Abierto* No 11, <http://rioabietoperu.org/boletin/11/artoculo9/htm>

Quijano, Aníbal. 2000a. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Journal of world-systems research*, V1, summer/fall. P 342-386, New York.

Quijano, Aníbal. 2000c. “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. En módulo “Conocimiento y globalización neoliberal”, doctorado en estudios culturales latinoamericanos, Universidad Andina “Simón Bolívar”, 2005, Quito (E).

Quijano, Aníbal. 1989. “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”. En Sonntag Heinz (Editor). *¿Nuevos tiempos, nuevos contenidos?*”. *Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*”. UNESCO, editorial Nueva Sociedad, Caracas.

Quijano Valencia, Olver. (2006). “Recorre la civilización el mismo camino del sol?. Crítica poscolonial, racismo e insurgencia epistémico-existencial”. Ponencia presentada en el seminario “pensamiento crítico contemporáneo”, marzo 6 al 9 de 2006, Cochabamba Bolivia.

Quijano Valencia, Olver. (2005). “De la cancelación a la producción y exaltación de la diferencia”. En: *Avances de investigación económica, administrativa y contable*. Sello Editorial Universidad de Medellín.

Quijano Valencia, Olver. (2002). *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural al desarrollo*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán Colombia.

Rahnema, Majid y Victoria Bawtree (edit). 1997. *The post-development reader*. Londres, Zed books.

Restrepo, Eduardo. 2003. "Modernidades, subalternidades y escuela: a propósito de las antropologías del mundo". Conferencia en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

Richard, Nelly. 1994. "Latinoamérica y la postmodernidad". En Herlinghaus, Hermann y Monik Walter (comp), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin.

Rist, Gilbert. 1997. *The history of development*. Londres, Zed books.

Sabogal Tamayo, Julian. 2004. *El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual*. Plaza & Janes editores – Universidad de Nariño, Bogotá.

Sahlins, Marshall. 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona.

Sassen, Saskia. 2003. *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Edición Traficantes de sueños, Madrid.

HISTORIA EN LA POSTMODERNIDAD: Enunciaci3nes Globales y Resistencia Local

Crist3bal Gnecco*

La historia es una invenci3n moderna. La modernidad fue un proyecto moral violento (su *deber ser* fue un argumento teol3gico, pol3tico, cultural, econ3mico; es decir, una empresa moral total) que edific3 su sue1o ut3pico desde un referente, el pasado, que sirvi3 de punto de partida para ser superado o, en algunos casos, densificado. La historia racionaliz3 el sentido del tiempo, d3ndole una direcci3n y consagrando un destino. La historia fue un invitado central en el banquete moderno, un invitado VIP. Pero el papel de la historia ha sido devaluado por la l3gica postmoderna que descansa en la fragmentaci3n; la postmodernidad unifica la experiencia del tiempo suprimiendo los planos temporales.

El tiempo postmoderno es un tiempo sincr3nico (detenido); un eterno presente que consagra la disoluci3n de las

* Departamento de Antropolog3a, Universidad del Cauca

cadenas sintagmáticas de sentido temporal. Si la postmodernidad es el *locus* cultural en el cual se consagra la realización del proyecto moderno (es decir, el final de ese proyecto) es entendible que la utopía pueda ser desechada (ya no hay nada que soñar) y, con ella, el lugar de su origen, la memoria (el sueño que no debe ser soñado, porque ya no es sueño sino realización, ya no tiene que verse en el espejo retrovisor del tiempo). Sin embargo, en esta charla quiero explorar que esta enunciación global (la muerte de la historia) es enfrentada por resignificaciones históricas que ocurren, básicamente, a nivel local; este hecho, que para la retórica postmoderna es francamente anacrónico, un poco de ruido en medio de la armonía dominante, se convierte en una posibilidad de resistencia, no sólo en un lugar de empoderamiento (étnico, sin duda, pero también de otras formas de asociación e identidad) sino en un medio de constitución de sentido, quizás ya no en la perspectiva moderna sino como horizonte alternativo que imagina otros mundos posibles.

La devaluación de la historia oculta que la lógica moderna no sólo cortejó al pasado sino que usó sus mejores artes de seducción para atraerlo a sus redes de sentido. La obsesión de la modernidad con el pasado, sobre todo manifiesta en el nacionalismo, y su promoción de los aparatos mnemónicos, desde los museos hasta los programas de historia y arqueología, han sido señaladas como dos de sus contradicciones más notorias, como anacronismos patéticos. Por ejemplo, un modernista fascinado por las capacidades de transformación desatadas por la burguesía, Karl Marx, sostuvo que la revolución que habría de inaugurar el futuro tendría que hacer caso omiso del pasado:

La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado sino, solamente, del porvenir. No pue-

de comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado (Marx 1973:410).

En cambio Walter Benjamin, un marxista acusado de poca coherencia dialéctica, se apartó de Marx y escribió sobre la lucha de clases en Alemania:

La social democracia creyó legítimo asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando, de esta manera, los tendones de su mayor fortaleza. Este entrenamiento hizo que la clase trabajadora olvidara su odio y su espíritu de sacrificio porque ambos están nutridos por la imagen de sus ancestros esclavizados más que por la imagen de sus nietos liberados (Benjamin 1968:260; cursivas añadidas).

El sentido de esta última frase (“nutridos por la imagen de sus ancestros esclavizados más que por la imagen de sus nietos liberados”) es revelador: para Benjamin (un modernista a ultranza) el bosque utópico hunde sus raíces en el cieno histórico; no puede proyectar sus ramas hacia el cielo (el punto de llegada) si no está sólidamente aferrado a un encantamiento que es, simultáneamente, su límite y su tragedia. En cambio, Marx pasó por alto que la utopía se alimenta de la memoria (como referente seguido y densificado o como desastre que se rechaza), que ambas se miran en el mismo espejo, que son los dos lados de la máscara de Jano; la memoria es el referente simbólico del gesto utópico, el lugar del cual éste parte para imaginar un punto de llegada. La utopía surge de la memoria; muere sin ella. Aunque modernidad y utopía son conceptos afines; aunque ambos se edificaron sobre el mundo de lo posible; aunque la modernidad como experiencia subjetiva empezó cuando el futuro reemplazó al pasado, cuando la nostalgia se transmutó en sueño po-

sible (la edad de oro no estaba atrás, como pretendieron el clasicismo y el romanticismo, sino adelante, en los tiempos por venir), la utopía no existe sin la memoria; el futuro no existe sin el pasado.

El proyecto moderno, cuyo horizonte utópico movió a las burguesías del mundo a su realización, parte de un lugar temporal, el pasado, desde donde edifica su legitimidad y su sentido. Benjamin, consciente de esta simetría, escribió en una de sus tesis sobre la filosofía de la historia:

Un cuadro de Klee llamado Angelus novus muestra un ángel mirando como si se estuviera alejando de algo que contempla fijamente. Sus ojos miran detenidamente, su boca está abierta, sus alas desplegadas. Así concebimos el ángel de la historia. Su cara está vuelta hacia el pasado. Allí donde percibimos una cadena de eventos él ve una sola catástrofe que acumula destrozo tras destrozo y los arroja a sus pies. Al ángel le gustaría quedarse, despertar a los muertos y recomponer lo que ha sido destrozado. Pero una tormenta sopla desde el Paraíso; se ha enredado en sus alas con tanta violencia que el ángel ya no las puede cerrar. Esta tormenta lo empuja, irresistiblemente, hacia el futuro al que vuelve la espalda, mientras la pila de escombros frente a él crece hacia el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso (Benjamin 1968:257-258).

¿Cómo es posible que una racionalización cultural basada en una moral (el progreso) que descansa sobre una teleología vuelva sus espaldas tan ostensiblemente para complacerse en la contemplación del pasado? La respuesta convencional es que esa obsesión dudaría lo mismo que durase el proyecto moderno, es decir, moriría con su realización. Esa duración, a su vez, se mostró condicionada

a dos contingencias: (a) la unión temporal entre modernidad y nacionalismo, cuyo usufructo del pasado se basó en su teatralización (característica, pero no exclusiva, de los gobiernos populistas) a través de la creación y ritualización de imágenes fundantes; y (b) la densificación y legitimación del orden contemporáneo (cf. García 1989). El pasado otorgó a la nación, la entidad política que mejor ejemplifica la trascendencia moderna, la continuidad necesaria para no aparecer como una transgresión descarnada de la sacralidad que había reemplazado; lo nuevo encontró en lo histórico una densidad profunda (Anderson 1983:11). La suerte de la primera contingencia está unida a la suerte de los Estados nacionales, es decir, su ocaso y fin están atravesados por la neutralización de esos entes trascendentes que la modernidad inventó para controlar y limitar las singularidades y libertades desatadas por el humanismo renacentista. La escenificación contemporánea del pasado ya no ocurre como densificación sino como efecto de superficie, como una historia vaciada de la historia; la tradición está amenazada por la fluidez y la velocidad de los flujos globales de individuos, bienes, capitales e información (*sensu* Appadurai 1996). Esta nueva lógica también cancela el fundamento utópico de la modernidad: lo que estaba por realizar ya está realizado; ya no hay necesidad del futuro como trascendencia, como horizonte de posibilidad.

La tradición y la teleología ahora son narrativas devaluadas cuya eventual exaltación se condena como un anacronismo que se opone a la hibridación temporal y al imperio del presente. Ante estos avatares el pasado adopta ahora un papel más bien discreto, si se lo compara con sus grandes apariciones en la opera de la historia moderna. El final de las contingencias es la realización del proyecto moderno; esa realización se conoce como

postmodernidad. La paradoja absoluta del fin del sueño moderno es que su obsesión instrumental con el pasado concluye al mismo tiempo que su fundamento utópico. Pasado y futuro se cancelan mutuamente en un juego de sombras; sólo sobrevive el presente. Cuando desaparece el destino también lo hace el origen. La devaluación de la historia en las sociedades contemporáneas fue bien expresada por Gilles Lipovetsky (1990:305-306) en un libro que, no en vano, se llama *El imperio de lo efímero*:

El reino del pasado no ha sido abolido; se halla neutralizado, sometido como está al imperativo incuestionable de la satisfacción privada de los individuos ... Asociada al desarrollo del capitalismo, de la nación, el Estado, de las ciencias, se ha establecido una lógica temporal inédita: la legitimidad del pasado fundador, característica de las sociedades tradicionales, ha dado paso a la de la organización del porvenir... podemos definir la época moderna por su configuración y legitimación del porvenir, a condición de añadir que, paralelamente, se ha desarrollado un tipo de regulación social que garantiza la preeminencia y la legitimidad del presente.

Pero la producción cultural no ocurre como abstracción sino como práctica: modernidad y postmodernidad bien puede ser metarrelatos pretendidamente universales pero su realización en contextos específicos con tradiciones vernáculas no ocurre como reemplazo sino como hibridación. La lógica cultural, ha dicho Aníbal Quijano (1990), es una coproducción en la cual hegemonías y subalternidades se enfrentan, se domesticar, se parasitan, se anexan y se traducen mutuamente. En esos contextos la historia puede ser un lugar de producción de sentido. La búsqueda del sentido histórico es una forma de resistencia, una utopía: el pasado aparece como un lugar llenado por la significación del deseo. Quiero ejemplificar

esta discusión con tres casos concretos: uno es colombiano, el otro del mundo Maya y el tercero de África.

La concepción del pasado de las comunidades indígenas andinas fue dramáticamente transformada por la conquista española, especialmente por la violencia ideológica (pero también física) generalizada, ejercida por la iglesia católica. Aunque nunca sabremos cómo concebían el pasado esas comunidades antes del advenimiento de la colonización europea es legítimo sostener que (a) la iglesia creó una concepción del pasado que condenó los tiempos pre-europeos con un evolucionismo moralista enunciado desde el proyecto civilizador; y (b) que esa concepción está cambiando junto con el empoderamiento político y cultural de las sociedades nativas. Aunque puede argumentarse que las comunidades indígenas colonizadas tenían teorías sobre la alteridad que pudieron incluir clasificaciones dicotómicas del yo y del otro similares a las occidentales (esto es, el yo como civilizado, primordial y ejemplar y el otro como salvaje, referenciado y negativo) la manera como representaron su pasado hasta hace poco (y, en algunos casos, conciben todavía) como incivilizado fue producto del colonialismo europeo. Las connotaciones peyorativas atribuidas a los habitantes del pasado (no necesariamente los otros sino, también, sus propios ancestros o, mejor dicho, los *ancestros vueltos otros*) fueron extendidas dondequiera que ocurrió la dominación colonial. El aparato histórico colonial no sólo sometió a las historias locales (y su parafernalia asociada, como templos y artefactos votivos) y a los historiadores locales (por eliminación física o por sumisión retórica) sino que creó nuevas historias al imponer nuevos comienzos; los tiempos (y sus habitantes) anteriores al advenimiento del nuevo génesis (presentado en términos y

apariciones místicas) fueron condenados y cargados con significaciones negativas.

Sin embargo, en las dos últimas décadas ha ocurrido un cambio en las comunidades indígenas que tiende hacia la potenciación o, en algunos casos, restauración de los vínculos con tiempos ancestrales, incluyendo sus referentes materiales. Los guambianos, por ejemplo, temían a los *pishaus*, los reputados habitantes antiguos de su territorio pero recientemente los han convertido en sus ancestros reverenciados (Dagua *et al.* 1998). Las evidencias materiales excavadas por una investigación arqueológica colaborativa fueron dotadas con nuevos significados en el contexto de la lucha étnica por la auto-determinación y la revitalización cultural. De considerar “los huesos y objetos de tumbas como muy peligrosos, pues pueden enfermar o matar a la gente que entre en contacto con ellos” y que “muchos dicen que no son de los guambianos sino de los *pishaus*” (Vasco 1992:181) los guambianos pasaron a afirmar que “toda la cerámica y todas las huellas que se encuentran en nuestro territorio son de nosotros mismos y no de otros distintos... los *pishau* son nuestros ancestros y no gentes extrañas” (Vasco 1992:188). En un manifiesto publicado un año después de que se hicieron estas precisiones, co-producido por un antropólogo y dos respetados líderes guambianos, cualquier duda sobre la afiliación cultural de los *pishaus* fue despejada:

Los *pishau* no eran otras gentes, eran los mismo guambianos... Ahora los historiadores blancos vienen a decirnos que las huellas de los antiguos que quedan en nuestro territorio no son de los *pishau* sino de los *pijao*, que fueron nuestros enemigos. Con ese cuento quieren arrebatarlos a nuestros anteriores, quieren cortar nues-

tras raíz y separarla de nuestro tronco para poder afirmar su mentira de que no somos de aquí (Vasco *et al.* 1993:14-15).

El manifiesto deja en claro que la consideración de los *pishaus* como enemigos extranjeros fue una imposición colonial y que su recuperación simbólica y física como ancestros es una inversión semántica de la mayor importancia. Hay otra razón que explica porqué puede ocurrir esta inversión: el *otro malo* (como antes eran considerados los ancestros) es temido pero también es admirado y es fundamental en el simbolismo de la resistencia (Taussig 1987). El *otro malo* encarna los poderes que enfrentan el orden colonial. La alteridad es un lugar de resistencia potencial; el *otro malo* ejemplifica lo temido y castigado por el yo, un oscuro hueco moral en el cual el *otro bueno* siempre puede caer. Pero el *otro bueno*, sin importar que tanto miedo pueda tener, encuentra en el *otro malo* un modelo, una moral positiva, el icono de la resistencia. Los ancestros engañaron a los españoles enterrándose en el inframundo; este no fue un signo de cobardía sino de ingenio y les permitió evitar la subyugación colonial. Enterrarse o sumergirse (como los mitos Nasa cuentan sobre Juan Tama y otros héroes fundacionales), esto es, descansar/esperar pacientemente hasta que llegue el momento propicio para regresar, es una marca panandina de los mesías, ansiosamente esperados por la elaboración simbólica de las sociedades indígenas. Así, la categorización negativa del *otro malo* es, simultáneamente, su signo de pureza, la firma del “verdadero” nativo.

El segundo caso proviene del mundo Maya. Kay Warren (1996), una antropóloga norteamericana que ha sido testigo del proceso de re-historización de las comunidades Maya, fundamentalmente en Guatemala, describió la for-

ma cómo un grupo de lingüistas nativos leyó, recientemente, los *Anales de Kaqchikel*, un texto escrito en 1524, la mayor parte en una transcripción alfabética de la lengua Maya de la época. Mientras para la historia nacional guatemalteca los *Anales* consagran la derrota indígena y la conquista española, signando la suerte que habrían de sufrir las comunidades nativas, para los lingüistas muestra la “historia oficial Maya, una visión del pasado sobre los orígenes de un gran pueblo indígena, su cosmología común, sus experiencias de la invasión armada europea y, críticamente, su continuidad genealógica y su supervivencia a través de los siglos” (Warren 1996:91). El pasaje del texto que describe la impresión causada en los Mayas por el primer encuentro con los españoles es sugerente. Una traducción “oficial” de este pasaje señala que “en verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras eran extrañas. Los señores los tomaron por dioses”; la traducción indígena es contraria: “Realmente eran aterradoras cuando llegaron, no eran conocidos. Los caciques supusieron que eran seres no naturales” (Warren 1996:106). Aquí no se trata de un simple problema de traducción sino de una lectura de la historia desde el presente y el futuro: mientras la traducción “oficial” subordina a los indígenas (y marca su sometimiento colonial a la Iglesia y el Estado), la traducción nativa re-significa el encuentro y lo sitúa en un terreno fértil para la lucha contemporánea.

Una parte voluminosa de los *Anales* se refiere a las genealogías Mayas. Las traducciones “oficiales” las ignoraron o las resumieron; al fin y al cabo se trataba sólo de listas de nombres con poco interés. En cambio, la lectura de los lingüistas las privilegiaron porque allí encontraron el sentido de la continuidad cultural. En palabras de Warren (1996:101) “los asuntos familiares son, de nue-

vo, los asuntos de una nación... La continuidad en descendencia, cultura y lenguaje se está construyendo como un reto a las historias de conquista y asimilación”.

El último caso que quiero mencionar viene de más lejos. En *La invención de África* Valentín Mudimbe (1988) señaló el rumbo del pensamiento africano contemporáneo y su relación con el colonialismo occidental. Hasta el inicio de los procesos de descolonización política en la década de 1960 África y sus habitantes habían sido representados sólo por europeos, siguiendo la afirmación de Marx (1973:490), sobre los campesinos parcelarios franceses del siglo XIX: “No pueden representarse sino que tienen que ser representados”. Un misionero belga, Placide Tempels, quien escribió un libro sobre la ontología Bantú desde la perspectiva de la filosofía occidental, resumió la arrogancia del representador que representa al representado (porque éste es incapaz de representarse a sí mismo): “Nuestro trabajo es proceder a esa clase de desarrollo sistemático. Nosotros somos quienes podremos decirles, en términos precisos, cuál es su concepto más íntimo del ser” (citado por Mudimbe 1988:139). La opinión de Mudimbe (y de varios otros filósofos africanos) es que “el análisis y entendimiento de las experiencias africanas deben estar formados sobre la base de una historia particular (Mudimbe 1988:175); es más, “la atmósfera de la década de 1950 significó una nueva valorización del discurso africanista, esto es, la promoción de otro centro: la historia y su actividad ideológica... la invención de una historia africana coincide con una evaluación crítica de la historia del yo” (Mudimbe 1988:176, 177). Este yo africano, liberado del yugo retórico del representador europeo, empieza a auto-representarse y su lugar privilegiado de representación (su punto de partida, su lugar de llegada) es la historia, tanto en su dimensión de lo que fue y no

debió haber sido (el colonialismo) como en su dimensión de lo que fue, debió haber sido y podrá ser de nuevo (los mundos posibles de las naciones descolonizadas). La historia devaluada en las postmodernidad aparece como el lugar central de la restauración africana: “Como una responsabilidad africana esta *gnosis* [que sitúa, contesta y ataca el colonialismo] emerge en la preeminencia gradual y progresiva de la historia” (Mudimbe 1988:183).

En estos tres casos es prominente la necesidad del horizonte histórico para la edificación del horizonte utópico, aquello por lo que se lucha. En estos tres casos la historia aparece en dos planos simultáneos, distintos pero inseparables: (a) como génesis de sentido colectivo (la historia es el lugar de los ancestros, que guían y significan la utopía); y (b) como memoria de eventos negativos que se quiere pervertir (como *pervertere*: trastornar, voltear), es decir, como memoria de los desastres del colonialismo. En otras palabras, la historia aparece como insumo básico para la acción (que es, ni qué decirlo, arrastrada por el pensamiento utópico). Esto ya lo había notado un visionario, Friedrich Nietzsche (2000), en un pequeño libro que llamó *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. El libro, publicado en 1874, fue su *Segunda consideración intempestiva*. Título curioso, excepto si uno piensa en el sentido original de intempestivo, estar fuera del tiempo. ¿En qué medida estaba el pensamiento de Nietzsche sobre la historia fuera de su tiempo? Dejaré que lo diga: hay “que actuar de una manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo y, yo así lo espero, a favor de un tiempo venidero” (Nietzsche 2000:34). A los hombres históricos:

El espectáculo del pasado los empuja hacia el futuro,
inflama su coraje para continuar en la vida, enciende su

esperanza de que lo que es justo puede todavía venir, de que la felicidad los espera al otro lado de la montaña hacia donde encaminan sus pasos. Estos hombres históricos creen que el sentido de la existencia se desvelará en el curso de un *proceso* y, por eso, tan sólo miran hacia atrás para, a la luz del camino recorrido, comprender el presente y desear más ardientemente el futuro... La cultura histórica es algo saludable y cargado de futuro tan sólo al servicio de una nueva y potente corriente vital (Nietzsche 2000:45, 48).

Nietzsche postuló la existencia de tres tipos de historia: monumental, anticuaria y crítica. Las dos primeras le merecieron repudio porque están asentadas en el pasado y son contemplativas. La historia crítica, en cambio, es el lugar de la acción, de la imaginación de mundos posibles;

... sólo aquel a quien una necesidad presente oprime el pecho y que, a toda costa, quiere librarse de esa carga siente la necesidad de la historia crítica, es decir, de una historia que juzga y condena... La voz del pasado es siempre la voz de un oráculo. Tan sólo si eres arquitecto del futuro y conocedor del presente la comprenderás (Nietzsche 2000:58, 103).

La historia es un límite (como algo acontecido), sobre todo la historia colonial, sobre la cual se reflexiona, desde la cual se parte. La historia liga las luchas del pasado (de resistencia, de enfrentamiento al orden colonial) con las del presente y el futuro: las legitima, les da sentido de continuidad. La *Segunda Declaración de Barbados de 1977* recomendó el análisis histórico y el estudio de la historia para entender las situaciones de explotación y dominación de los pueblos indígenas. Sin embargo, las resignificaciones históricas locales que confrontan la

enunciación global no ocurren como resurrección de la historia nacional. Se trata, en el mejor estilo de Nietzsche, de historias críticas que “leen” el registro documental con otros ojos, lo que equivale a decir que lo leen desde otros presentes y futuros que ya no son la cárcel de la identidad nacional sino la proliferación de formas de identidad alternativas. Las nuevas historias surgen de una reflexión sobre los resultados de las prácticas coloniales y la manera como dieron forma al simbolismo de las sociedades que dominaron; también surgen de una reflexión sobre las posibilidades de un tiempo de descolonización en el cual los sentidos coloniales son contestados y transformados. Los sentidos históricos que resultan de los procesos de re-significación no son primordiales ni esenciales sino producto de la interacción centenaria con las culturas hegemónicas y de la forma como el ejercicio de la vida política ha sido transformado a nivel local.

Aunque la historia es uno de los campos de batalla en los cuales se escenifican los grandes dramas de la identidad hasta hace poco el Estado era el único de los actores de la vida social plenamente consciente de este hecho. Los aparatos exclusivistas y monopólicos de producción de sentido histórico relacionados con los discursos nacionales produjeron un discurso sobre el pasado que, aunque no fue uniforme y cambió con los matices de los proyectos de identidad, alcanzó un alto grado de consenso sobre su papel: la configuración de una memoria colectiva en torno a la imagen de una nación homogénea y de un Estado de y para todos. La historia nacional, distanciada y auto-complaciente, desconoció los sentidos locales del pasado y se concentró en la escritura de narrativas universales que negaron o devaluaron las historias no académicas. La historia fue concebida como una disciplina sobre el pasado. Esta precisión semántica llevó a la disci-

plina a ignorar, cuando no a negar, la conexión que muchas historias locales establecen entre la vida contemporánea (y sus deseos y expectativas hacia el futuro) y los referentes que se atribuyen al pasado

Para terminar me gustaría reflexionar sobre el papel de la historia en la resistencia local contra las enunciaciones globales desde las *Tesis en la filosofía de la historia* de Benjamin. En una de ellas señaló:

... nuestra imagen de la felicidad está indisolublemente ligada a la imagen de la redención. Lo mismo se aplica a nuestra visión del pasado, que es la preocupación de la historia. El pasado lleva consigo un índice temporal por el cual se refiere a la redención (1968:254).

Puede decirse que esta es una idea mística, compartida por las religiones monoteístas (no en vano Benjamin era judío): la redención está en el centro de su tejido teológico. Puede decirse, incluso, que una preocupación de esta clase estaría fuera del mundo de la filosofía política, más aún tratándose de un marxista auto-designado. Pero sigamos: “sólo una humanidad redimida recibe la totalidad de su pasado –es decir, sólo para una humanidad redimida su pasado se vuelve citable en todos sus momentos” (Benjamin 1968:254). Para Benjamin la redención es el combustible fundamental del cohete utópico porque el pasado se llena de sentido desde el presente: “Las imágenes del pasado que no son reconocidas por el presente como una de sus propias preocupaciones amenazan con desaparecer de una manera irrecuperable... La historia es el sujeto de una estructura cuyo sitio no es el tiempo homogéneo y vacío sino el tiempo llenado por la presencia del ahora¹”

¹ Nietzsche (2000:102) escribió algo similar: “Tan sólo desde la más poderosa fuerza del presente se puede interpretar el pasado. Tan sólo con el máxi-

(Benjamin 1968:255, 261). La historia no es el recuento de las cosas que sucedieron sino de las que debieron haber sucedido. Esa moral es, por supuesto, modelada por la utopía:

Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo como ‘realmente fue (Ranke). Significa retener una memoria cuando brilla en un momento de peligro... El peligro afecta tanto el contenido de la tradición como a quienes la reciben. La misma amenaza se cierne sobre ambos: convertirse en herramienta de las clases dominantes... Sólo el historiador [capaz de separar la tradición del conformismo] tendrá el don de avivar la chispa de esperanza en el pasado y está firmemente convencido de que *incluso los muertos* no estarán a salvo del enemigo si éste gana. Y este enemigo no ha dejado de ser victorioso. (Benjamin 1968:255)

Por casi dos siglos el “enemigo” fue la historia nacional que no sólo apropió, eliminó y domesticó las historias locales sino que se arrogó el monopolio de la representación de los otros. Ahora el enemigo es otro, esta vez cubierto por el vistoso traje del sentido ahistórico. Pero las resistencias locales a esa enunciación global encuentran en la historia su origen y su destino. Las comunidades locales apelan a la historia en varios sentidos, en contra (y a pesar) de los mandatos postmodernos: (a) como densificación cultural; (b) como lugar de reflexión sobre el porvenir; y (c) como construcción y cohesión de tejido social. Así se despliega la historia en acción y se representa un viejo drama, montado una y otra vez en el teatro de la cultura: la construcción de significados culturales a partir de la escenificación del pasado.

mo esfuerzo de vuestras más nobles cualidades adivinaréis lo que del pasado es grande y digno de ser conocido y preservado. Lo semejante con lo semejante” (cursivas en el original).

Referencias

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities*. Verso, Londres.

Appadurai, Arjun. 1996. Modernity at large. *Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations*. Schocken, Nueva York.

Dagua, Avelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos. Hijos del arcoiris y del agua*. CEREC, Bogotá.

García, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.

Lipovetsky, Gilles. 1990. *El imperio de lo efímero*. Anagrama, Barcelona.

Marx, Karl. 1973. El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En *Obras escogidas* de Karl Marx y Friederich Engels, Tomo I, pp 404-498. Editorial Progreso, Moscú.

Mudimbe, Valentín. 1988. *The invention of Africa*. Indiana University Press, Bloomington.

Nietzsche, Friedrich. 2000. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Edaf, Madrid.

Quijano, Aníbal. 1990. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. El Conejo, Quito.

Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, colonialism and the wild man*. University of Chicago Press, Chicago.

Cristóbal Gnecco

Vasco, Luis Guillermo. 1992. Arqueología e identidad: el caso guambiano. En *Arqueología en América Latina hoy*, editado por Gustavo Politis, pp 176-191. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.

Vasco, Luis Guillermo, Avelino Dagua y Misael Aranda. 1993. En el segundo día la gente grande (numisak) sembró la autoridad y las plantas con su jugo, bebió el sentido. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por Francois Correa, pp 9-48. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Warren, Kay. 1996. Reading history as resistance: Maya public intellectuals in Guatemala. En *Maya cultural activism in Guatemala*, editado por Edward Fisher y McKenna Brown, pp 89-106. University of Texas Press, Austin.

ENCUENTROS Y TENSIONES SOBRE EL RETORNO A LA CULTURA DE LO ORGÁNICO EN EL CAUCA ANDINO

Jairo E. Tocancipá-Falla*

Las reflexiones que quiero compartir con ustedes se refieren al renovado interés que la agricultura orgánica ha tomado en los últimos veinte años, en particular el café orgánico, cuyo resurgimiento en algunas comunidades andinas del Cauca inspira un análisis y exámen sobre las relaciones sociales entre lo global y lo local ó lo que Robertson llamó “glocalidad” (1995:329). El artículo se divide en cinco secciones. En la primera parte se aborda la discusión alrededor del concepto de cultura, destacando la importancia de precisar este concepto en relación

* PhD, Profesor Asociado adscrito al departamento de Antropología. Coordinador del Grupo de Estudios Sociales Comparativos (GESOC). El autor agradece a los grupos de investigación organizadores de este evento por su amable invitación para participar en el Seminario “Discursos y prácticas sobre el desarrollo en el contexto global/local” realizado en Popayán el 25 y 26 de mayo de 2006.

con el problema planteado y las condiciones a las cuales nos referimos. La segunda sección describe lo que denominamos “el locus de lo orgánico” y que para el área rural asocia nociones como tradición local. En la tercera parte referimos a los encuentros sobre el retorno de lo orgánico, destacando dos versiones del mismo fenómeno que se desarrolla en el ámbito local (Sur del Cauca) y global (países del norte). Este encuentro de valores y concepciones sobre lo orgánico introduce el problema del cambio social en las localidades rurales, lo cual se analiza en una cuarta sección sobre modernidades, glocalidad y tensiones entre esquemas interpretativos de la realidad social. Finalmente, concluimos destacando la coexistencia entre dos esquemas de valores, una centrada en el cambio social que se representa en nociones de lo modernos, el desarrollo, el progreso y el otro que se expresa en los valores locales, la conservación de los recursos y la defensa de un sistema de vida local. Esta congruencia de encuentros y tensiones invita a reconsiderar estados “puristas” de lo local-tradicional y de lo global-moderno.

Discusiones sobre el concepto de cultura(s)

Al referirnos al concepto de cultura, nos introducimos en una amplia discusión que en años recientes los antropólogos y otros académicos han venido cuestionando severamente. Básicamente, lo que se cuestiona en esta idea de cultura es su carácter totalizador, esencialista, coherente y homogeneizador que se le atribuye a una de sus definiciones clásicas. Un ejemplo de esta discusión es resumida por Cristoph Bruman (1999), quién escribió un artículo sobre la pertinencia del concepto de “cultura” y las críticas que derivan en el campo disciplinario de la antropología y especialmente en la tradición estadouni-

dense (cfr también Clifford, Marcus et al. 1986; Kuper 2000; Sahlins 2001). Buena parte de estas discusiones también informan de la manera cómo académicos e investigadores en América Latina abordan problemáticas sociales que asocian conceptualmente el tema de la(s) cultura(s). Su empleo variado ha colocado en evidencia cómo esta idea ha dejado de ser una categoría reservada para los antropólogos y ha pasado a ser un instrumento de conceptualización para actores diversos como los funcionarios del estado, los políticos, los publicistas y por supuesto los grupos sociales, quienes en su conjunto han encontrado en “la cultura” una estrategia para reclamar derechos sociales, y, por supuesto, para legitimar formas de “desarrollo”. Para efectos de este ejercicio quisiera concentrarme en la idea de que la complejidad de un concepto polivalente como la cultura debe explicitarse y precisarse al menos en correspondencia con el contexto local, y particularmente con respecto al problema que se quiere ilustrar. Para ser consecuentes con la invitación presentada por los organizadores de este evento referida al título de “discursos y prácticas” del desarrollo, quisiera detenerme en estas dos categorías y su vínculo con la idea de la cultura de lo “orgánico”.

En el caso de los discursos y las ideas, la noción de cultura presenta una faceta claramente asociada con el lenguaje y sus efectos prácticos en los grupos sociales. Al respecto, las interacciones sociales entre personas de distintos contextos y las apropiaciones de ideas, objetos, valores que derivan de tales interacciones nos colocan en el plano de las culturas (en plural). En este sentido, la idea de Sapir (citado en Brumann 1999:S5) sobre el papel de las interacciones y la cultura es revelador (traduzco): “El verdadero locus de la cultura está en las interacciones de individuos específicos y, sobre el lado subjetivo, en el

mundo de los significados en los cuales cada uno de estos individuos podría abstraer inconscientemente para sí mismo su participación en estas interacciones”. Esta apreciación que no es tan nueva, su mismo maestro Franz Boas ya la había planteado, sugiere que en el cambio social y cultural la primera instancia de interacción ocurre a partir de sujetos e individuos y no sólo en la interacción entre culturas o sociedades completas. En nuestro caso, la idea de lo “orgánico” ejemplifica claramente esta relación (volveré más tarde sobre este punto) en la que una comunidad de productores encuentra correspondencia con otra comunidad de consumidores en países del norte. Pero antes veamos porqué la idea del “retorno a la cultura de lo orgánico”.

Tradición y “locus” de lo orgánico

La idea de un retorno supone una condición pre-existente que en algún momento dejó de ser prominente y que tiempo después empieza a ser re-establecido o retomado. Este es el caso que quiero referir a cierta noción de lo “orgánico” arraigada en la tradición de algunas o, posiblemente, muchas comunidades de los andes colombianos y particularmente en el sur del Cauca. Durante mi investigación sobre las identidades cafeteras en períodos de crisis, tuve la oportunidad de concentrarme en dos poblaciones rurales del municipio de Sucre que históricamente fueron pobladas mediante procesos colonizadores desde comienzos del siglo XX: la cabecera del corregimiento del Paraíso y la vereda del Fresno. Como dato inicial quisiera destacar que la población en estas dos localidades es campesina de ascendencia indígena (especialmente pueblo Yanacona) y de migrantes colonos procedentes de municipios vecinos como Bolívar, La Vega, Mercaderes, Patía;

al igual que de otros departamentos como Huila, Nariño, Putumayo y Valle. La relación con las poblaciones indígenas todavía se puede apreciar en los apellidos más comunes de las familias que habitan la zona: Mamián, Luna, Gironza, Trochez, Magín, entre otros. Mientras Paraíso formaba un núcleo de viviendas habitado por unas 310 personas, el Fresno era caracterizado por casas dispersas habitadas por unas 439 personas (CINDAP 2001) con disposición de parcelas, donde los moradores cultivan principalmente café, plátano, yuca, fríjol, entre otros productos de pancoger. La mayor parte de familias en El Paraíso, sin embargo, tienen sus parcelas cerca al poblado en las áreas que rodean al mismo o en veredas vecinas. Ambas localidades se encuentran ubicadas en el rango de los 1600 a 1800 m.s.n.m. en el llamado Macizo Colombiano sobre el flanco occidental de la cordillera central y desde donde se observa el valle del Patía y la cordillera occidental.

La primera impresión de alguien que llega por primera vez al Paraíso es de apreciar un poblado que como muchos de la región andina se muestra tranquilo, apacible y silencioso en el filo de la montaña. Hace unos años, uno de los transportadores de la zona me refirió una historia sobre esta condición alejada y detenida del poblado en el espacio y el tiempo, algo que Johannes Fabian (1983) ya ha discutido sobre la forma cómo los antropólogos y las sociedades configuran la “otredad”. En esa ocasión, nuestro amigo transportaba a una funcionaria de alguna institución estatal que precisaba como muchos agentes externos alguna diligencia en la zona. Cuando se aproximaban al poblado, ella exclamó: “Si este es el Paraíso, cómo será el infierno” En su condición de buena ciudadina empezaba a validar en su mente la noción de lo alejado, lo escondido y, por supuesto, lo tradicional. Esta concep-

ción, sin embargo, no es exclusivamente urbanista y algunos pobladores de Sucre también refieren al Paraíso como un poblado “tradicionalista”. Diferentes razones fueron dadas: carecían de infraestructura básica y servicios (electricidad fue instalada en los 1990s), la mayor parte de la población no tenía educación básica formal (algo que el Estado y no pocas Ongs argumentan para intervenir socialmente localidades del municipio); y la presencia de grupos religiosos como los evangélicos, entre otras tipificaciones, contribuían a la consolidación de esta imagen. Irónicamente, la capacidad para organizarse fue una característica importante en esta definición, una característica que contrasta con la de los Sucreños (en la cabecera), quienes se presentaban más resistentes a la formación de organizaciones comunitarias y con cierto grado de satisfacción de necesidades que contrastaban con las del Paraíso y el Fresno. Esta impresión de Paraíso como un “locus” de lo tradicional también operaba para muchos trabajadores sociales en el municipio de Sucre, quienes consideraban la zona como un lugar con bastante receptividad a los agentes de cambio, debido a la habilidad y disposición de las personas que tienen para atenderlos durante sus visitas técnicas y, sobre todo, por el interés en “organizarse” comunitariamente respondiendo así a los diferentes programas que agenciaban en el corregimiento y en el municipio. Las mingas o el sistema de “mano prestada” (aplicados para procesos productivos y de cosecha, trabajos comunales como arreglo de caminos, construcción de casas, organización de festivales, etc.), el consumo de alimentos basados en el maíz y los apellidos con ascendencia indígena fueron también argumentados como componentes de lo tradicional y de una cercanía con lo indígena. Estas apreciaciones sobre un “locus” de lo ancestral coinciden con la de los especialistas cafeteros en la zona, quienes consideran al Pa-

raíso como una región tradicional en términos productivos.

Desde los procesos de colonización que la región presencié desde mediados del siglo XX, el café ha llegado a convertirse en un producto importante para los moradores del Paraíso y El Fresno. Han aprendido a través de sus padres y abuelos cómo sembrar y cultivar los arbustos y conocen muy bien su ciclo productivo. La importancia del conocimiento transmitido a través de generaciones, las prácticas culturales que emplean con abonos orgánicos, la consideración de las fases lunares para la siembra y la producción, el escaso mercadeo de productos agroquímicos, etc., cuentan como condiciones pre-existentes que tipifican cierta tradición de lo “orgánico”, anclado en la historia local. En general, por las condiciones locales, Paraíso aparece en el imaginario local y regional como un “locus” de lo tradicional. Sin embargo, este imaginario de un lugar que guarda una tradición, aislada y confinada, que tipificaría una concepción cerrada y autónoma de la cultura, no es consecuente con la dinámica local que enseña diferentes interacciones e intercambios de ideas y prácticas que han sido asimiladas y apropiadas en la zona.

Encuentros sobre el retorno de lo orgánico

En la última década, y a partir de la llamada crisis cafetera (1989-2004), considerada como una de las más agudas hasta ahora conocidas, y consistente en la reducción de precios de grano por la ruptura del pacto cafetero y del surgimiento de Vietnam como un gran país productor, los cafeteros en general tuvieron vivencias difíciles, especialmente en la zona cafetera (Castillo 1998; Montenegro

1998; Ramirez, Silva et al. 2002; Osorio 2003). Aquí, la historia local y la identidad social basada en lo “orgánico” aparecen para los productores de Sucre, y específicamente en el Paraíso y el Fresno, como una estrategia posible para enfrentar la denominada crisis cafetera y aprovechar las oportunidades que derivan de la misma.

Dos mayores de la región, Adriano y Presentación Mamián, por ejemplo, creen todavía que el café Arábigo era de mejor calidad que la mayoría de los cafés actuales. Al compararlos, justifican su argumento: “el Arábigo era un café espectacular. Se diferencia de los cafés de hoy en día, porque son ‘encogidos’ por emplear mucho fertilizante. Parecen un balón, chiquitos. Sirven pa’nada. En ese tiempo el Arábigo crecía en medio de lianas. Era un café excelente [...] pero la roya vino y casi lo acaba”. (Adriano Mamián, Marzo 1 de 2003). Estos comentarios de la historia local, sin embargo, no fueron meras anécdotas del pasado. Durante muchas visitas realizadas a la zona, y especialmente a las fincas, encontré que el conocimiento basado en la técnica tradicional todavía seguía aplicándose, aunque algunas ideas y conocimientos tecnológicos de zonas cafeteras también se aprendieron de los técnicos, instituciones y programas desarrollados en la zona.

La idea de lo “orgánico” también tuvo un componente basado en lo práctico y que también se puede analizar desde un punto de vista cultural. Al respecto, la definición de *habitus* del sociólogo francés Bourdieu es sugestiva. El *habitus* son “sistemas de disposiciones o el resultado de una acción organizada con un significado cercano a expresiones como estructura; también designa una forma de ser, un estado habitual (especialmente del cuerpo) y, en particular, una predisposición, tendencia, pro-

pensión o inclinación”(Bourdieu 1977:214). El efecto práctico del habitus tiene carácter actual y un criterio de actualidad: “las prácticas producidas por el habitus, como el principio de estrategia generador, habilita a los agentes para enfrentar lo imprevisto y las condiciones siempre cambiantes” (72, mi traducción), es decir, el habitus se mantiene como una disposición que permite estabilizar al individuo, adaptarlo a ciertas condiciones; características que se equiparan en algún nivel con el concepto de cultura y que hoy aparecen referidas en los textos contemporáneos de antropología.

La idea de habitus y su relación con lo “orgánico” se ejemplificó durante el período de cosecha de café cuando ayudábamos a un líder de la región. Mientras descansábamos de la jornada en uno de los surcos de un cafetal, mi amigo Porfirio tomó un manojito de lo que parecían malezas, y señaló: “esto no es maleza, es abono. A nosotros nos han enseñado a ‘palear’ la maleza que en un terreno de estos termina botando y erosionando el terreno”. “Por eso es importante”, continúa, “trabajar a lo haragán”; es decir, rozando alto, dejando algo de la maleza en su raíz, lo que permite sostener la tierra en terrenos que son en su mayoría en pendiente². Las hojas también contribuyen a proteger la tierra. Porfirio me contó cómo aprendió de su experiencia y de un trabajo realizado en el corregimiento de la Carbonera, municipio de Bolívar, hace unos años donde se tomó un área de 6 metros como área de control y observación por un espacio de tres meses, y donde se detectó que en el acto de palear se barría aproximadamente una tonelada de tierra. “Nosotros somos or-

² Al rozar también se erosiona, como ocurría en el pasado con prácticas como el “paleo”. Pero éste no es el caso cuando se emplea el estilo de “boca de tierra” que es “dándole bajito” ó muy superficial como señala Porfirio. Al dejar la raíz y apenas el tallo la acción erosiva se reduce.

gánicos (...)", enfatizó, y concluyó, "de nosotros depende el futuro de la tierra". Esta filosofía práctica, sin embargo, no es asimilada por todos los habitantes en el Paraíso y El Fresno, pues otras personas en el corregimiento "buscan beneficios inmediatos y a toda costa mostrando su ambición, sin importarles la conservación de la tierra que es en últimas la que le da sustento a las familias" (Porfirio, Marzo 2003). "Se han dado cambios en algunas personas quienes trabajaban con químicos pero todavía existen otras en la región que no son conscientes de cultivar con abonos orgánicos", afirma Porfirio.

Desde el punto de vista discursivo y práctico, la idea de lo orgánico también tuvo su arraigo en los países del norte. De acuerdo con Raymond Williams, la noción de lo orgánico en la tradición anglosajona y en su sentido moderno apareció en el siglo XVIII "cuando adquirió un referente dominante a cosas vivientes y en crecimiento" (mi traducción. 1976: 227). Posteriormente, el concepto fue contrastado con lo mecánico, comparación seguramente derivada de la revolución industrial, y que vinculó un sentido con "lo organizado" y con "organismo". La extensión a tipos de sociedades puede ser claramente observada en el concepto de tipología que se aplicó en disciplinas como la sociología (cfr Weber 1944) y la antropología (ver una discusión en Tocancipá-Falla 2005). Más recientemente, nos dice Williams, una de las acepciones del término orgánico refiere a la producción de alimentos, con un "énfasis en lo *natural* más que los fertilizantes artificiales" o producción basada en métodos tecnologizados. Esta última acepción [que nos interesa] se halla vinculada con una crítica generalizada de la sociedad industrial." (Williams 1976:229). Hoy es posible establecer que la apropiación de esta idea de lo orgánico fundado en las condiciones de producción constituye uno

de los eslabonamientos más actualizados del sistema global actual vigente de un capitalismo que vincula lo local, antes que establecer un marginamiento. El vínculo de comunidades de productores y consumidores es uno de los grandes encuentros de nuestra vida contemporánea. Si bien antes estos vínculos eran posibles, hoy la singularidad de los productos agrícolas que buscan expandirse a través de los mercados se funda en un ethos o una cultura de la producción que se extienden hacia una comunidad de consumidores que comparten un sistema de valores similar. Dos antropólogos que han trabajado en México en la región de Chiapas coinciden con esta aseveración: “el café orgánico es típico de los productos de la economía global, ‘la economía de los signos’ (expresión de Lash & Urry 1994), donde el contenido simbólico y estético de las mercancías gradualmente se han convertido en componentes fundamentales” (Castillo 1998:144).

Sin embargo, la primera mención de la expresión de lo “orgánico” en el sur del Cauca no provino exclusivamente de los productores locales. Al respecto, un antecedente relacionado con el retorno a lo “orgánico”, ocurrido en 1989 durante una visita a la Asociación de Productores de Alimentos de Sucre, Asprosucre, una organización campesina dedicada a la producción y mercadeo de productos agrícolas, puede ilustrar mejor nuestro ejemplo. En esta ocasión tuve conocimiento de la visita de un Ingeniero agrónomo (contratado por la compañía holandesa Max Haavelar), quién empezó a mencionar los beneficios de cultivar “café orgánico”³. Las palabras claves en

³ Mientras el primer cultivo orgánico de café ha sido reseñado en Chiapas (México) en 1967, su exportación y ampliación hacia países consumidores sólo se establece en 1985 cuando una cooperativa de productores en México logra exportar los primeros volúmenes a Europa (UNCTAD/WTO 2002). La venta de café orgánico certificado en escala mayor aparece a mediados de los 1990s (Lewin, Giovannuci et al. 2004).

ese tiempo eran organización social, agricultura sostenible y mercado justo. En años sucesivos, más específicamente a comienzos de la década del 2000, Asprosucre lideró un proceso de producción y mercadeo de café orgánico bajo la sombra de la Cooperativa de Productores del Sur del Cauca (Cosurca), el cual ha llegado a convertirse en una de las formas asociativas más destacadas en la producción de café orgánico bajo el esquema de mercado justo en Colombia. En años recientes el desarrollo del café orgánico en el municipio de Sucre ha venido reflejando la misma tendencia que se ha dado a nivel internacional: “las características de mercado orgánico indican que estos productos han ganado una considerable consciencia en los consumidores y se han desplazado de una fase introductoria a una fase de crecimiento” (mi traducción. Giovannucci & Koekoek 2003:46). En este sentido, la iniciativa del café orgánico tuvo como objetivo motivar a los agricultores para que se inclinaran por la agricultura orgánica frente a la demanda internacional de productos limpios de químicos. Mediante el programa de caficultura orgánica, Asprosucre y Cosurca organizan reuniones y actividades alrededor de sus objetivos asociados con lo “orgánico”, como son la elaboración de pilas de compost y sostenimiento de los cultivos. Estos programas incluyen cursos diseñados a enseñar cómo preparar la pila de compost orgánica, cómo obtener certificación y cómo sostener los cultivos con criterios y valores ecológicos. El proceso se inicia con las visitas a fincas por el técnico autorizado y previa concertación con el dueño de la tierra. Una vez programada la cita, el técnico realiza la visita respectiva en campo donde toma nota de la familia, área, tipos de cultivos, formas de siembra, tipo de abonos empleados, características de las fincas vecinas (si abonan con químicos, o no) y disposición de la familia para iniciar el proceso de con-

versión o fortalecer el sistema de agricultura tradicional. Igualmente, existe el grupo de gestión cafetera (anteriormente conocidos como grupos de amistad) promocionado por la Federación y los comités regionales de cafeteros, el cual realiza actividades parecidas, pero que, según los integrantes, “les falta un poco más de colaboración y apoyo de las entidades”. Muchas de las personas que participan de estos grupos son miembros de la Asociación de Productores de Alimentos de Sucre (Asprosucre), que viene surgiendo después de ciertos problemas organizativos.

La entrada del café orgánico a través de organizaciones como Asprosucre tuvo una función fundamental asociada con el mismo producto: existe un proceso de certificación de fincas que indica que el agricultor efectivamente sigue los lineamientos en cuanto a cuidados y usos de materiales orgánicos en la siembra y producción del café. El número de personas interesadas en este tipo de agricultura ha aumentando en los últimos años. Así, de acuerdo con un reporte de Asprosucre realizado al 10 de junio del año 2003, se indica que en todo el municipio de Sucre existe un total de 167 agricultores con un total de 271 hectáreas dedicadas a la caficultura orgánica. De este total, existen 44 agricultores del corregimiento de El Paraíso, equivalente al 26% del total municipal y con un área de aproximadamente 55.7 hectáreas, lo que significa casi el 21% del total del área registrada en este tipo de café para el municipio. En cuanto a la producción, el total aportados por los agricultores del corregimiento de El Paraíso para dicho año es de 26.440 kilogramos, correspondientes a un 22.4% del total de la producción del municipio de Sucre en este tipo de café (ver tabla 1)

Tabla No 1. Caficultores dedicados a la caficultura orgánica por localidad en el corregimiento de El Paraíso y por año de conversión, 2003

Localidad/ Vereda	No de Productores Orgánicos. I año	%	Área (has)	%	Producción (en kgs)	%
Paraíso (Cabecera)	1	3	2.0	5	700	4
El Carmelo	10	36	9.9	26	3078	16
El Fresno	12	43	20.6	51	8878	47
El Mirador	5	18	7.4	18	6324	33
Total	28	100	39.9	100	18980	100
II año						
Localidad/ Vereda	No de Productores en II año	%	Área (has)	%	Producción (en kgs)	%
Paraíso (Cabecera)	3	23	4.2	35	735	12
Carmelo	1	8	1.3	12	1270	20
El Fresno	1	8	1.0	8	295	4
El Mirador	5	38	2.7	23	2157	33
La Chepa	3	23	2.6	22	2013	31
Total	13	100	11.8	100	6470	100
III año						
Localidad/ Vereda	No de Productores en III año	%	Área (has)	%	Producción (en kgs)	%
El Fresno	1	33	1.4	35	275	28
La Chepa	1	34	1.8	45	490	49
El Carmelo	1	33	0.8	20	225	23
Total	3	100	4	100	990	100
Gran Total (Orgánicos y Conversión)	44	100	55.7	100	26440	100

Fuente: Asprosucre (2003) Reporte oficial de caficultura orgánica. Sucre, Junio 10, 2 p.

Estas cifras tentativas indican el tipo de tendencia que actualmente el café orgánico ha venido ganando en el municipio y en la región del sur del Cauca en los últimos años. Para muchos productores, esto supone una mayor consciencia sobre la importancia de producir “orgánicamente”, teniendo en cuenta principios de conservación de la tierra y los recursos, preceptos que hoy definen lo orgánico a nivel internacional: “aquellos que abogan por la agricultura orgánica creen que la agricultura convencional, con su uso de químicos, no será sostenibles a largo plazo en la medida que conducirían a la degradación de suelo y polución del medio, acarreado riesgos de salud tanto para productores como consumidores”(mi traducción. UNCTAD/WTO 2002:69). De esta manera, y con el ejemplo planteado en el caso de El Paraíso, se muestra el encuentro de discursos y prácticas de dos comunidades que aparentemente se muestran distantes pero que se acercan alrededor de lo “orgánico”. El “locus” de lo tradicional debe ser repensado entonces. Pero no todo se encuentra en esta dirección ya que también existen tensiones entre modelos y otras formas de producción y de interpretación de la realidad social que toman direcciones distintas a lo orgánico.

Modernidad, glocalidad y tensiones entre esquemas productivos e interpretativos de la realidad social

Dado el número de agricultores que están registrados en el programa de agricultura orgánica, es claro que sigue dominando la agricultura comercial, basada en los abonos químicos y la búsqueda de altos rendimientos, en cuyo esquema se encuentran una buena parte de agricultores, y auspiciada principalmente por la Federación Nacional de Cafeteros. Esta tensión entre cultivos orgánicos y

modernizadores tiende a ser resuelta mediante la cooptación de valores singulares que han dado lugar a la categoría de “café especiales”, un cauce que la institucionalidad cafetera ha empezado a explotar muy bien para sortear la crisis del período ya señalado.

En general, la adopción del cultivo de café orgánico se corresponde con los cambios que el café experimentado en los últimos diez años y que enfatizan una relación más amigable con el medio ambiente. Aunque este cambio no ha sido general para todos los productores, pues muchos aceptan que la conversión todavía sigue siendo una práctica difícil y dispendiosa, persiste la tendencia a adoptar este esquema interpretativo o de *habitus*, para seguir la observación de Bourdieu. Las exigencias de certificación, sin embargo, revelan que muchos de los principios que hoy se aplican a una agricultura orgánica y a una caficultura sostenible y amigable con el ambiente y los grupos humanos ya se encontraban en la experiencia de hombres y mujeres que décadas atrás empezaron a colonizar la vertiente occidental de la cordillera central de los Andes.

Al igual que muchos hombres y mujeres del macizo colombiano, ello (a) s entendieron que la tierra y los recursos son la base fundamental de la vida. Las nuevas condiciones tecnológicas, el aumento de la población y la creencia de que nuevas enfermedades están siendo causadas por un mal uso del conocimiento tecnológico que se aplica a la agricultura en general, están favoreciendo a muchos hombres y mujeres el retorno al mundo de lo orgánico. Es posible pensar, entonces, que las nuevas siembras que conservan estos parámetros de conservación del medio se han establecido quizás más como una esperanza de vida que de una moda. Este aspecto se entiende

más aún cuando se mira la situación difícil que viene sufriendo el campo colombiano, y, especialmente, lo relacionado con la crisis cafetera que recientemente acaba de transcurrir para los caficultores en el departamento y en el país.

Estas premisas ecológicas acerca de lo orgánico, sin embargo, no se transfirieron en el “vacío” desde unas organizaciones internacionales a unos productores cafeteros supuestamente “pasivos”. La región conocida como tradicional y poblada por pequeños productores, ya contaba en buena parte con las condiciones que estas organizaciones estaban buscando. En un contexto más amplio, el Cauca, en general, es tipificado como un territorio cafetero tradicional rezagado en buena parte de los desarrollos tecnológicos, especialmente aquellas zonas periféricas a la zona centro, y en comparación con otras regiones del llamado eje cafetero. Más que una transferencia completa de valores ecológicos de una organización internacional particular a una región específica, fue el encuentro de ideas que vinieron de un contexto externo con experiencias y nociones locales arraigadas en las tradiciones sociales y culturales de los pueblos andinos. En este orden, otros esquemas interpretativos de la producción como el sistema tecnológico que desarrollan múltiples organizaciones a través de programas de producción “eficientes” hacen contrapeso y colocan tensiones sobre cuál sistema adoptar. Aquí la tensión entre el acceso a los mercados, lo colectivo, lo individual, entre otros aspectos, aparecen de manera notoria, convirtiéndose así en nuevos retos que muchas comunidades rurales tienen que afrontar hoy en día.

Conclusiones

En este artículo se ha querido explicar las razones de por qué nos referimos al “retorno a la cultura de lo orgánico” en algunas comunidades andinas del sur del Cauca y los encuentros y tensiones que derivan de este retorno. Hemos dicho que la cultura en su modalidad discursiva y práctica, siguiendo dos facetas planteadas por Sapir y Bourdieu, respectivamente, permiten entender al menos dos nociones de lo “orgánico”. El “locus” o el lugar de la tradición, precisada en El Paraíso y El Fresno, basada en la historia local y en las condiciones que así tipifican este tipo de localidades andinas. Podría decirse también que esta noción se funda en el “locus” de la tradición de los países productores y aparece de manera dominante. La otra noción de lo “orgánico” deriva de una perspectiva similar pero anclada en los países del norte donde la idea de lo natural frente a lo sintético o artificial también convoca una forma de comunidad de consumidores. Desde el punto de vista discursivo y las prácticas vimos que las ideas son transmitidas y actualizadas a través de personas que viajan a distintos lugares. La constante de la historia general de cómo el café se difunde a través de viajeros, colonizadores y funcionarios gubernamentales desde África hacia Europa y las Américas sigue siendo una constante en este sentido y más a nivel local. En este trasegar se producen encuentros como el que hemos descrito aquí, pero también se muestra la coexistencia de distintos conocimientos y modos de cultivar el café, señalando tensiones y contradicciones que se da entre distintas formas de conocimiento especializado y tradicional. Desde este punto de vista, la conceptualización de lo tradicional debe ser re-pensada más allá de un estado puro que refleja la condición “típica” de los campesinos cafeteros del sur del Cauca.

Esta valoración aparentemente romántica en el uso de los recursos no está exenta de un aprovechamiento económico del cultivo. Por el contrario, la inclinación hacia lo “orgánico” se puede entender como una forma negociada de adaptar los valores locales con un sistema económico capitalista generalizado que presiona intensivamente sobre las poblaciones rurales. En este contexto, la relación entre lo tradicional y lo moderno aparece de manera explícita. Esta división dualista, empero, puede ser perturbadora para entender claramente las dinámicas sociales en la zona. Al respecto, el trabajo de Ferguson (1985:669) nos ofrece un argumento que ayuda a clarificar aún más las premisas presentes entre estas dos categorías: “El error del dualismo, entonces, no es que introduzca una división dentro de una impecable red de la totalidad, sino que tal división es arbitraria y ausente. Debemos observar no por las “esferas” delimitadas y definidas por las premisas historicistas, sino por las densidades locales de interconexión, clusters menores que no son ni autónomos, ni delimitados, sino que tienen, sin embargo, una cierta coherencia”. En este sentido, el concepto de tradicional merece ser reevaluado y reconceptualizado, una tarea que todavía espera por ser desarrollada. La relación entre lo tradicional y lo moderno es también limitada en escala. El valor de lo orgánico vino, de un lado, de organizaciones europeas interesadas en promocionar y apoyar a los cultivadores que venían trabajando el llamado “café sustentable”. No obstante, este discurso no era la fuerza dominante en la expansión de este sistema axiológico. Existieron otras fuerzas sociales preexistentes en la historia local, la cual contribuyó a reforzar esta idea procedente de países del norte.

En síntesis, los poblados de origen indígena del Paraíso ejemplificaron un modo específico de relacionarse con la

producción del café bajo el esquema de lo orgánico. “Ser orgánico” es un producto de la interacción de estas fuerzas. Ellas interceptan para producir un conjunto de valores aplicados a todo el proceso de producción de café, el cual provee cierta identidad dentro de un marco nacional, regional e internacional. En esta dialéctica entre la situación cafetera y las identidades locales, los distintos roles que personas y organizaciones desempeñan en este panorama son cruciales. Estas valoraciones que conjugan lo tradicional y lo moderno en una escala entre lo global – local tienen otros espacios sociales de relación que confirman parte del sistema ya analizado. Por el papel marginal que ocupa en la literatura especializada del café, sin embargo, creo que este tipo de relaciones, encuentros y tensiones, merecen describirse y analizarse, y en este sentido considero que existe mucho trabajo investigativo por hacer en casos que mantiene condiciones similares a los campesinos caficultores del sur del Cauca.

Referencias

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

Brumann, C. 1999. "Writing for Culture. Why a successful concept should not be discarded." *Current Anthropology* 40(Supplement): S1-S27.

Castillo, J. E. R. 1998. *El Café en Colombia. Un análisis independiente*. Ancora Editores, Bogotá.

Castillo, R. A. H. 1998. "Global processes and local identity." *American Anthropologist* 100(1): 136-147.

Cindap. 2001. Esquema de Ordenamiento Territorial del Municipio de Sucre. Alcaldía Municipal de Sucre, Sucre.

Clifford, J., G. E. Marcus. 1986. *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar*. University of California Press, Berkeley.

Fabian, J. 1983. *Time and the Other*. Columbia University, New York Press.

Ferguson, J. 1985. "The Bovine Mystique: Power, property and livestock in rural Lesotho." *Man, New Series* 20(4): 647-674.

Giovannucci, D. and F. J. Koekoek (2003). *The State of Sustainable Coffee: A study of twelve major trends*. Feriva, Cali.

Kuper, A. 2000. *Culture. The Anthropologists' account.* Mass London, Harvard University Press, Cambridge.

Lash, S. and J. Urry. 1994. *Economies of Sign and Space.* Sage, London.

Lewin, B., D. Giovannuci. 2004. *Coffee Markets. New Paradigms in Global Supply and Demand. Agriculture and Rural Development Discussion Paper 3.* Washington, The International Bank for Reconstruction and Development / Agriculture and Rural Development Department.

Montenegro, S. 1998. *La Crisis del Café. Nueva Historia de Colombia.* A. T. M. (Dir). Planeta. VIII. Economía y Regiones, Bogotá.

Osorio, N. 2003. *Impact of the coffee crisis on poverty in producing countries. Document ICO Ref: ICC 89-5 Rev. 1. 11th of September.* Colombia, International Coffee Council, Eighty-ninth session, Cartagena.

Ramirez, L. F., G. Silva. 2002. *El Café, Capital Social Estratégico. Informe Final Comisión de Ajuste de la Institucionalidad Cafetera.* Federación Nacional de Cafeteros - Minhacienda, Bogotá.

Robertson, R. 1995. *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. Global Modernities.* M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. Sage, London.

Sahlins, M. 2001. "Dos o tres cosas que sé sobre el concepto de cultura." *Revista Colombia de Antropología* 37: 290-327.

“Encuentros y tensiones Sobre ...

Tocancipá-Falla, J. 2005. “El retorno de lo campesino: una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en la antropología.” *Revista Colombia de Antropología* 41: 7-41.

Unctad/Wto, I. T. C. 2002. *Coffee. An Exporter’s Guide*. International Trade Centre (Itc), Geneva.

Weber, M. 1944. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Williams, R. 1976. *Keywords. A vocabulary of culture and society*. Fontana Press, London.

Entrevistas

Adriano Mamián. Caficultor del Paraíso. 1º de Marzo 2003

Porfirio Mamián. Caficultor del Paraíso. 10 de Marzo de 2003.

RESISTENCIA LOCAL Y AUTOGESTIÓN EN EL ESCENARIO GLOBAL.

Carlos Enrique Corredor Jiménez*

*Debemos construir otra historia,
donde la ternura y la razón tengan cabida
sin olvidar que no hay fuerza capaz,
que pueda detener el curso de la vida.
O es que acaso se ha extinguido la miseria,
La explotación del hombre es cotidiana herida,
la tarea sigue siendo compañeros,
transformar todas las dimensiones de la vida.
Para que los hombres construyan sus caminos
y del pan y la alegría sean dueños
por eso no podemos renunciar a seguir siendo
intransigentes militantes de los sueños
(Militantes de los Sueños)
Patricio Guerrero*

El presente artículo busca resaltar la importancia creciente que tiene la autogestión en las resistencias locales a la globalización neoliberal. Sus construcciones como mecanismo de respuesta contrahegemónica, de adaptación local a las imposiciones globales o de sobrevivencia reúnen a

* Economista de la UPTC (Tunja), Profesor del Departamento de Economía de la Universidad del Cauca.

un creciente número de grupos humanos que no encuentran respuesta a sus aspiraciones de vida dentro de la “aldea global» o son relegados de la posibilidad de participar en ella. La singularidad de las prácticas que aquí se presentan abre una ventana para asomarnos a caminos de sociedad más allá del capitalismo, del proyecto de modernidad y la razón de occidente. Las respuestas locales son de una amplia diversidad, desde ambientalistas en los países centro, que renuncian a ser negados en el capitalismo y generan nuevas formas de existencia en un reencuentro con la vida rural, hasta grupos de hombres y mujeres de barrios marginados de cualquier ciudad latinoamericana que despliegan, desde una imaginación desesperada por la sobrevivencia, formas de solidaridad que resignifican su papel como generadores de vida en la creciente marginalidad del capitalismo. Muchas de estas experiencias asumen, como Sherezade en el relato oriental de *las mil y una noche*, la necesidad de reinventar diariamente imaginarios, historias y cuentos en medio de los cuales surgen nuevos relatos que permite no finalizar la historia y hacen posible no perecer al designio que el capitalismo les plantea.

La autogestión, a pesar de estar presente en la cotidianidad de nuestro entorno, es ignorada de manera sistemática por las referencias académicas. Sólo ha sido referida como un simple mecanismo de trabajo en la medida que se articula a la planeación del desarrollo estatal y se hace compatible con la propuesta de crecimiento económico. El cooperativismo que ha sido históricamente la forma de autogestión más institucionalizada, al ser presentada como opción de participación de los pobres en el mercado y de articulación con el contexto de la competitividad, es despojado de su capacidad crítica sobre el capitalismo, que fue propio en su origen dentro del socialismo utópico

europeo. Hoy la autogestión es rescatada y puesta como estrategia fundamental de muchas voces y prácticas que se levantan para enfrentar la globalización neoliberal y se hace con un rasgo fundamental: ser una práctica social en la que el ser humano y su relación con el entorno sean reconstruidas desde un humanismo ecologista, como interacción de una teoría de acción y una práctica para la transformación de la cotidianidad.

Una semblanza del sistema mundo global.

Con el título de «rebelarse es necesario» la comunidad virtual del campo antiimperialista planteó la siguiente pregunta: ¿sobrevivirá el mundo hasta el 2100? Los argumentos se acompañaron de cifras y estadísticas que pueden ser corroboradas desde estudios oficiales.

Su descripción se inicia con las consecuencias del cambio climático sufrido como un proceso irreversible con graves consecuencias, entre otras, la escasez de agua en casi todo el planeta dentro de los próximos 50 años. Así lo evidencia el hecho que la quinta parte de la población mundial padece la falta de agua potable y cinco millones de seres humanos mueren cada año a causa de aguas contaminadas. La desertificación y la degradación de superficie de tierra fértil degradada irreparablemente llegó a una extensión de dos mil millones de hectáreas, lo cual significa un aumento del hambre dentro de pocas décadas. Si se siguen desarrollando estos procesos África perderá dentro de cincuenta años la mitad de sus tierras cultivadas. De igual manera, el avance sobre la selva afecta cuatro quintos de los recursos allí existentes, esto a su vez acelerará la degradación del suelo y pondrá en riesgo los manantiales.

El escenario de comportamiento no es sólo sobre la naturaleza, también se refleja en la organización social; el campo antiimperialista argumenta que *«cien países con una población de 1.000 millones de personas (una cuarta parte de la población mundial) viven en la miseria absoluta. Mientras tanto los principales 285 multimillonarios del mundo tienen una fortuna que supera la renta de la mitad más pobre de todos los habitantes de la tierra»*. Así se puede ver cómo un 20 % de la población mundial que tiene acceso a la renta más alta se apropia del 86% del consumo privado, entre tanto, el 20% más pobre sólo consume el 1,3% de los productos mundiales. Las desigualdades muestran cómo en África una familia hoy consume 20% menos de lo que consumía hace 25 años y cómo más de 600 millones de hombres y mujeres no tienen un techo donde vivir. Las condiciones de vida están profundamente afectadas si se toma en cuenta que:

1.400 millones de personas no tienen acceso a agua potable y servicios higiénicos básicos; el 65% de la población mundial nunca en su vida ha hecho una llamada telefónica mientras que en todo Manhattan hay más conexiones telefónicas que en toda África; otro 40 % de la población mundial no tienen acceso a energía eléctrica. Los gastos para alimentar los animales domésticos en los EE.UU y Europa superan los gastos para combatir el hambre en el «Tercer Mundo». Los norteamericanos gastan 8 billones de dólares para artículos cosméticos cada año, los Europeos 11 billones para helado. Esto sería más que suficiente para garantizar una educación elemental, agua potable y servicios higiénicos a 2.000 millones de individuos en el mundo que no lo tienen. (Campo Antiimperialista, 2002)

El diagnóstico del campo antiimperialista relaciona este estado de cosas con la manera cómo el capitalismo en su

consolidación, y, con él un modelo de civilización, destruye las bases mismas de la vida a dos niveles: a través del saqueo de los recursos naturales, por una parte, mientras, por otra parte, condenando la mayoría de los seres humanos a condiciones de vida miserables. De allí que el argumento que plantea de «rebelarse» se hace como el llamado más idóneo para cambiar este panorama. En esencia, el campo antiimperialista *«sirve al propósito, a animar todas las formas de lucha contra la injusticia, a crear las condiciones para un frente antiimperialista unitario, a reconstruir las bases para una alternativa revolucionaria global»*(*Campo Antiimperialista, 2002*).

Se puede compartir la lectura del campo antiimperialista sobre la necesidad de una rebelión en contra del capitalismo y su forma de actuar sobre los seres humanos y la naturaleza, lo que queda en cuestión es la idea de poder construir un frente único, que genere una alternativa revolucionaria global. Los caminos de transformación que se abren hoy en contra de la globalización neoliberal son diversos, muchas veces pequeños e invisibles, y no se basan única y fundamentalmente en la contradicción con la distribución de los frutos de progreso o las reivindicaciones de una vanguardia que dirige y orienta el proceso de transformación. Son, por el contrario, críticos de la idea de progreso y de la posibilidad que la lucha se restrinja a las directrices y mandatos de un partido, son procesos por la vida de manera integral, por reconocer que existen singularidades y la diversidad. Son los elementos esenciales de la utopía que vuelve a ser el centro sobre el que muchos seres humanos construyen sus caminos para andar en una búsqueda aún incierta, pero necesaria, de otras formas de sociedad. Parte de esas aspiraciones cuentan con nuevos actores, nuevas posibilidades y formas de ac-

tuación que no responden a la vieja idea de la izquierda y su proyecto de transformación.

Los caminos de búsqueda ecológica.

Es evidente que uno de los ejes de mayor articulación para los procesos de globalización se argumenta desde el deterioro del medio ambiente, mostrado como un problema universal, a partir del discurso de desarrollo sostenible y su aspiración de encontrar un modelo que no discuta la racionalidad del capitalismo pero que dé respuesta al deterioro progresivo de los medios de vida que el mismo sistema ha ocasionado. Esta nueva realidad haría necesaria una valoración para identificar dos tipos de crisis en el capitalismo. La primera tiene que ver con las relaciones de producción, donde surge la contradicción capital - trabajo y la realización de las mercancías para hacer posible la extracción de la plusvalía. La segunda crisis está en cómo el capitalismo, por su racionalidad, tiende a agotar las condiciones de producción y reproducción material, lo cual hace inviable no sólo el capitalismo sino la existencia misma de la humanidad. La búsqueda de utilidad a toda costa generó un comportamiento de extrañeza con la naturaleza, en el que se la ve como simple fuente de recursos para la producción de mercancías (mentalidad que la llevó a la crisis ambiental). Las soluciones que el capitalismo ha planteado a la crisis no se hacen viables, pues son demasiado costosas para que sean asumidas por las regulaciones del mercado, por el Estado o por los mismos capitalistas (O'Connor, 1998)

Las realidades del problema ambiental no sólo requieren de un tipo de cambio en la producción: reclaman un cambio en nuestro comportamiento general, un consumo que

no sea el reflejo de la imposición del mercadeo y la publicidad; el argumento muestra que el modelo de producción propio del desarrollo capitalista no sólo es devastador e inservible, sino que sus propias leyes vitales prevén la destrucción del planeta y de las bases para la supervivencia de la especie humana. Desde esta concepción el pensador libertario Murray Bookchin (2002: 20) plantea:

...Ya es hora de que nosotros, los verdes, propongamos una visión libertaria... algunos movimientos han tratado de conseguir objetivos verdes actuando desde arriba a través de leyes, y siempre se han visto obligados a ceder, abandonando una posición tras otra...el objetivo principal se desvanecerá frente a los objetivos a corto plazo. Los compromisos de los males menores nos llevarán a males aún peores... Ahora razonan en términos de mal menor, siempre de mal menor, de males siempre menores, que al final les conduce al peor de los males. Esto es lo que la historia nos ha enseñado desde siempre.

...Debemos proponer estas nuevas alternativas, estas nuevas instituciones fundadas en una democracia local..., en lugar de la corrupta y ya repudiada política de partido, que hace a las personas cínicas, indiferentes, siempre más encerradas en su propia esfera privada. Los anarquistas que están de acuerdo deberían reunirse y desarrollar sus objetivos en un punto crítico, en un lugar crítico, y formar reuniones, grupos de afinidad en zonas donde puedan obtener ciertos resultados, resultados notables, no movilizarse en zonas de gran resistencia, donde con toda seguridad serán aniquilados, derrotados, desmoralizados.

Dentro de estas propuestas se encuentra el anarcoecologismo, el cual tiene un especial significado en la construcción de una contracultura que se configura en el escenario del país con mayor preponderancia en el

capitalismo global como Estados Unidos. Eugene, una pequeña ciudad del estado de Oregon con 125000 habitantes, acoge un creciente grupo de luchadores de las más variadas tendencias, que proponen y practican formas de vivir y resistir, más allá de las multinacionales, el capitalismo y los idearios que éstos proponen. Lideradas por Jhon Zerzan, un ex profesor de Berkeley que instauró en un barrio de la ciudad las primeras propuestas para vivir en armonía con la naturaleza y con la recuperación de formas de asociatividad buscando otras relaciones entre seres humanos y naturaleza, su lucha se encuentra representada en su expresión:

Volver al origen y empezar de nuevo para apropiarnos del aire que respiramos, las palabras que utilizamos, la tierra que vivimos, nuestra horas, nuestros sentimientos, todo aquello de lo que hemos sido desposeídos por el reloj, la máquina, el consumismo y, en general, por una civilización basada en la acumulación de capital que ha hecho al ser humano un esclavo que ama y trabaja a golpe de silbato. (Zerzan citado por Arango, 2000: 115)

Este movimiento anarcoecologista se ha articulado al movimiento antiglobalizante y desarrolla su práctica en relación con gran cantidad de posibilidades e intereses, sus luchas van desde la confrontación con las grandes empresas madereras, las multinacionales, las cadenas de almacenes de consumo, las instituciones financieras, hasta la lucha por mantener granjas en las que los excedentes producidos se socializan colectivamente, para que cualquiera tenga acceso a los alimentos producidos por las misma comunidad. En el mismo lugar y bajo la misma concepción se pueden encontrar pequeños empresarios arruinados por la multinacionales; jóvenes Hacker que hacen uso de las tecnologías y a través del internet bus-

can bloquear las actividades de los bancos o instituciones estatales; redes de consumo justo con contactos de cooperativas en Chiapas; y educadores populares que de manera voluntaria enseñan y socializan su conocimiento, entre otros.

En la práctica, el ejercicio presentado en Eugene muestra que en el caso ambiental existen dos perspectivas políticas para abordar el problema ecológico. Un ecologismo elitista que se preocupa por la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales causados por la abundancia y el ecologismo popular que propende por el acceso comunal a los recursos naturales, contra la amenaza del mercado o del Estado. (Martinez Alier, 1992:10) Allí, en las comunidades libertarias de Eugene, se reacciona contra la degradación ambiental causada por la pobreza o el intercambio desigual, es una forma de ecologismo popular consolidado a partir de prácticas que desde la cotidianidad han postulado una confrontación al capitalismo. Desde la ecología popular, la problemática se constituye en una lucha por mantener formas de racionalidad económicas contrarias al capitalismo, conectadas con la variedad de problemas que el sistema presenta.

En esa misma dirección contrahegemónica al capitalismo se encuentra la experiencia desarrollada por el trabajo ecofeminista de Vandana Shiva, una físico nuclear que abandona su carrera para construir de manera conjunta con las mujeres campesinas el proyecto Navdanya en un provincia de la India. Su propuesta organizado como un modelo cooperativo campesino tiene una lucha por mantener y socializar semillas nativas de la india, que sea coherente con formas de producción en las que se garantice prioritariamente el acceso de alimentos para las comunidades locales. El proyecto ha generado un banco de se-

millas en el que los pobladores tienen acceso a éstas sin que medie un interés por el dominio o el cobro por propiedad sobre las mismas. Su propuesta busca generar una confrontación con las multinacionales de semillas transgénicas que pretenden el dominio sobre las dediciones de los agricultores de cómo y qué sembrar, para que sean las comunidades las que decidan soberanamente qué y cómo sembrar, generar la autonomía suficientes sobre cultivos, alimentos y formas de producción tecnológica que recobre el sentido de un trabajo campesino para la vida. En palabras de Vandana Shiva (Zwick, 2001: 15).

La meta de *Navdanya* es cubrir al país con bancos de semillas e iniciativas de agricultura orgánica. *Navdanya* no reconocerá las patentes sobre la vida, incluyendo patentes sobre semillas. El objeto es construir un sistema de comida y agricultura que esté libre de patentes, libre de químicos, y libre de ingeniería genética. Este movimiento reclamará nuestra libertad por la comida.

Así, la lucha por la comida es la lucha en contra de las transnacionales que deterioran las posibilidades mismas de subsistencia, cuando hacen suyo el material genético y por esta vía la producción de alimentos, las multinacionales condenan a muchos países del llamado tercer mundo a problemas de acceso a alimentos. El utilizar la autogestión como proceso de construcción de banco de semillas promovidos por *Navdanya*, plantea una revitalización de la práctica comunitaria, que en muchos casos no se hace desde las estructuras convencionales del mercado sino mediante mecanismos culturales de préstamo y renovación solidaria de semillas y saberes que en el entorno local han estado históricamente presentes como patrimonios colectivos, los cuales son hoy el instrumento

principal y de mayor dinamismo en la lucha por otros sentidos de vida.

También hay un lugar en esta configuración del ecologismo para el trabajo realizado por la Confederación Campesina de Francia y Organización Vía Campesina. Uno de sus gestores, José Bové, es un campesino francés que ha liderado gran parte de los levantamientos en contra de los tratados de libre comercio y la OMC. Su lucha en contra de los tratados de libre comercio y su impacto sobre las comunidades rurales, se extiende hasta una resistencia al uso de transgénicos en la producción de alimentos. Sus acciones son una mezcla de discurso, práctica y activismos, que quedó evidente luego de su charla en el foro mundial social (2001), cuando encabezó una protesta para la destrucción de un semillero de soja transgénica de propiedad de la poderosa transnacional Monsanto - que controla el 90 por ciento de la comercialización de semillas en el mundo-, lo que le costó varios meses de cárcel en Francia. La propuesta de Vía Campesina es impulsar la solidaridad y la unidad en la diversidad entre organizaciones de pequeños agricultores, para promover relaciones económicas basadas en la igualdad y la justicia social, la preservación de la tierra, la soberanía alimentaria y la producción agrícola sostenible.

Recuperación de espacios para la vida, otras formas de territorio urbano.

Tal vez el subtítulo más pertinente para este caso habría sido escribir con K la recuperación, en un reconocimiento a la propuesta de los okupas que en España han ganado un lugar dentro de la generación de alternativas de vida

urbana y que se han extendido por muchas partes del mundo como una manera de socializar el espacio urbano en contra de la propiedad privada, el modelo de urbanización y la exclusión de muchas personas al acceso a vivienda y espacios públicos. El movimiento nacido de referencias punk generó la necesidad de lugares para que fueran bases de actividades políticas y de intercambio de ideas alternativas a las pautas culturales dominantes.

Sus antecedentes están en el contexto europeo que en las décadas del 70 y el 80 observó el nacimiento de grupos, identificados como squatters¹, en Inglaterra, Holanda, Dinamarca y Alemania en los cuales se conjugaban las necesidades de alojamiento y reunión de grupos, la organización de comunidades alternativas y la existencia de comunas hippies y que en todos los casos hizo surgir una lucha por un espacio para estos proyectos. El no aceptar la propiedad privada sobre construcciones urbanas y la búsqueda de lugares abandonados o deshabitados para que se ubicaran estas iniciativas empezó a funcionar en contra de la autoridad y con procesos que se hicieron cercanos a la ilegalidad. La proliferación de estas prácticas no sólo se dio en la Europa capitalista, llegó hasta la estructura socialista de Alemania del Este, en Berlín su capital; un movimiento de reivindicación del espacios para proyectos alternativos al régimen comunista alcanzó a cobijar 170 bloques de casas con todo tipo de servicios. La Italia de los años setenta fue uno de los frentes de lucha por el espacio urbano con mayor trascendencia, una oleada de ocupaciones extendida a viviendas, locales vacíos, fábricas, ayuntamientos, centros escolares y universitarios, fueron motivadas tanto por el partido comunista como de frentes más radicales de la izquierda. (Martínez,

¹ El término tiene el significado de ocupante ilegal.

2006). Estos antecedentes comparte con el movimiento okupa ideales de trabajo y características similares.

La reivindicación de actividades alternativas conocido como okupa en España tiene la característica fundamental de ser una lucha desde una contracultura que no ve en las propuestas del capitalismo ni en las reivindicaciones tradicionales de la izquierda una opción. Su preocupación por hacer una postura radicalmente diferente de la vida urbana desde la asociatividad y la autogestión fue apareciendo en centros culturales creados en casas vieja abandonadas o en construcciones no habitadas sin que llamara la atención autoridades, académicos o la prensa.

La lucha central está en no considerar la vivienda como mercancía y la necesidad de valorar el techo y el espacio como un derecho, mientras el precio de las viviendas excluye cada vez más población, éstos okupas urbanos no se resignan a permitir que sea el mercado mobiliario quien determine cómo y dónde vivir, llevan años ocupando edificios abandonados, expresando un antagonismo entre el valor social de las viviendas y su uso como medio de enriquecimiento privado. Sus denuncias muestran que:

.... mientras la ciudad crece desmesuradamente con criterios mercantiles, los centros históricos se despueblan y decenas de miles de viviendas quedan cerradas, abandonadas o inutilizadas por sus propietarios. Y cuando por fin se elaboran planes de rehabilitación, se hacen de acuerdo a intereses especulativos, y no al bienestar o la mejora de la calidad de vida de quienes allí viven, de tal forma que se construyen nuevas viviendas que a veces nunca llegan a habitarse, mientras ya hay miles de ellas construidas pero vacías (Martínez: 2006).

Carlos Enrique Corredor Jiménez

Las posibilidades de lograr éxito está en la capacidad de no renunciar a vivir socialmente, sus ocupaciones siempre terminan en desalojos por parte de la autoridad. Estos desalojos generan nuevas ocupaciones en las que vuelve a ser posible encontrar otros caminos, compañeros y escenarios en los cuales se pueda vivir colectivamente. Su vida transcurre en una constatación de ilegalidad vinculada con el agenciamiento de procesos contraculturales en los que la música, la literatura, la identidad sexual o la pintura se conjugan para hacer de las casas okupas verdaderos centros culturales alternativos, en los que la política tradicional ha perdido un interés y se muestran en la mayoría de los casos muy cercanos a los procesos anarquistas como los expresa la K de su nombre.

Mercado e intercambios de otro modo.

La cada vez más aguda situación económica y social que atraviesan muchas comunidades y personas, producto del modelo económico imperante, plantea la necesidad de buscar espacios para la generación de otros valores y prácticas que hagan posible la humanización de la sociedad actual. Desde muchos lugares las comunidades generan prácticas que dan salida al momento actual e imaginativamente logran procesos de subsistencia desde los elementos fundamentales de la cotidianidad. Uno de estos procesos consiste en la posibilidad de generar intercambios en los que no esté presente el dinero como factor determinante para hacer la socialización de productos.

La experiencia más conocida y difundida en esta línea es la Red Global de Trueque, nacida en 1995 en la localidad de Bernal, cerca de la ciudad de Buenos Aires, como una

iniciativa de un grupo de ecologistas que preocupados por la calidad de vida y el crecimiento acelerado del desempleo proponen crear un Club del Trueque en el que una reunión de vecinos todas las semanas se convocaban para realizar intercambios de productos, luego se agregaron servicios y en pocos meses la experiencia se expandió y se difundió hasta llegar a la ciudad de Buenos Aires. El proceso empezó a funcionar con cálculos de transacciones en una libreta centralizada, luego se transformó en un «tiket trueque» con posibilidad de ser intercambiando entre los miembros y luego termina convirtiéndose en una moneda paralela denominada «crédito»². Toda esta evolución se dio con el crecimiento nuevos club de trueque en muchos lugares que demandó una forma más ágil y practica de hacer transacciones. El desarrollo permitió que se hicieran transacciones entre clubes y se empezó a configurar un gobierno solidario para el funcionamiento de los créditos, que luego de dos años tenía presencia en varias provincias argentinas, y con la necesidad de organizar clubes o Nodos como parte de una Red que compartieran unos principios básicos.

A tres años de su creación, la Red Global de Trueque albergaba a más de 100.000 personas en Argentina y era una de las iniciativas de resistencia a la globalización de la economía con mayor reconocimiento en varios foros internacionales en los que era invitada como ejemplo y experiencia de trabajo. Lo singular del proyecto y la aplicabilidad del mismo a muchos contextos locales llevó a que se multiplicara las nuevas experiencias requirieron de un sistema de capacitación que fue creciendo en la medida que encontró una amplia solidaridad entre quienes participaban en la Red.

² Se denominó crédito por la idea de confianza que generaba entre los participantes en los clubs.

El crecimiento en número de clubes y Nodos dio pie a cierta masa crítica, con reflexiones no sólo prácticas sino también académicas, que empezaron a darle un sentido de mayor profundidad en cuanto propuesta económica y social; de igual manera, surgió una gran variedad de procesos que desde su experiencia encontraron caminos propios de aplicación ya no sólo en Argentina sino también en otros países del continente. Para principios del año 2000, la Red tenía presencia presente en 14 provincias argentinas y contaba con réplicas en Uruguay, Brasil, Ecuador, Colombia, El Salvador, Canadá, Perú, Chile y Bolivia.

Dos aspectos son fundamentales como estructuras centrales de propuesta de la Red Global de Truque. El primero es el concepto de trueque multirecíproco, que contrario a entender el trueque como un intercambio de mercancías entre dos personas sin la intervención de dinero, propone un truque en el que se puede tener acceso de múltiples satisfactores, con una clara concepción solidaria en el intercambio. Tal vez se tendría que reconocer que más que un trueque es un verdadero mercado paralelo³. La segunda característica fundamental que permite asociar el trueque como un proceso de autogestión es la idea del prosumidor, un término que retoma la primera parte productor y la última parte consumidor, para poner de relevancia que no sólo se requiere una transformación en la producción para construir otra idea de sociedad, también es fundamental un consumo que parta de otras realidades y propuestas. Este concepto contradice una dicoto-

³ Si bien el trueque se entiende como un intercambio de mercancías entre dos individuos sin que exista dinero de por medio, la red global de truque no tienen ese sentido estricto, pues participan muchas personas en nodos organizados y se construye intercambio a partir de una moneda; la diferencia fundamental está en que la moneda es controlada colectivamente y en hacer posible la circulación de bienes y servicios en estructuras de mayor solidaridad.

mía presente en la teoría económica ortodoxa según la cual la sociedad es una sumatoria de productores, por un lado, y consumidores, por otro. De allí que el renacimiento del trueque no tiene que ver sólo con la falta de dinero, es una práctica social diferente en la que hay una valoración distinta de los bienes porque supone una afirmación de sociabilidad diferente a la homogeneización propuesta desde el ideal capitalista.

Recontextualización de las utopías.

Es claro que gran parte de los procesos que estamos viviendo tienen una relación con la desesperanza que nos plantea el momento actual, una crisis de las ideologías pero también de las utopías. Por un lado, las ideas de crecimiento aplicadas en los modelos de desarrollo no logran dar cuenta de caminos de transformación para la complejidad del mundo social, el paradigma neoclásico que es la guía fundamental de estas elaboraciones, se construyó como una ortodoxia de equilibrio donde el mercado es el fin y la esencia de cualquier organización social, reduce la sociedad al mercado y cuando se plantea problemas desde la política o la sociología ha intentado trasladar las concepciones de equilibrio para explicar los complejos problemas que en estos campos sucede. La ortodoxia monetarista ha llevado a que cualquier ámbito de la vida social sea pensado en función de la competitividad como la nueva promesa del mercado global y el único conducente al progreso y, por ende, al bienestar⁴.

⁴ Aún cuando el sentido de bienestar es complejo en la órbita de trabajo neoclásico, éste es reducido simplemente a la opción de un bienestar individual que termina siendo sinónimo de consumo y por tanto el fin de toda sociedad es producir o generar ingresos que a la vez produzcan altos niveles de consumo.

La visión contraria a la neoclásica con mayor desarrollo teórico y con una clara postura en relación con la sociedad y su necesaria transformación es la concepción marxista, para muchos un referente del pasado con poca capacidad de convocatoria, pero que en realidad requiere ser tomada en cuenta como propuesta capaz de dar un panorama amplio de análisis de lo social y que desde allí se logre proponer una transformación. De igual manera se hace más evidente la necesidad de construir una verdadera transformación cuando se valora el aporte de lo ambiental, que más allá de las mediciones tecnócratas exige de una análisis integral y de las reales dimensiones que un sentido de progreso ha traído; es tal vez lo ambiental la puerta que nos muestre caminos a seguir para restituir el orden de una sociedad en armonía con la naturaleza.

Se debe mirar con detenimiento cuál es la propuesta a construir; en la que el socialismo recobre su esencia, desde una postura no dogmática y dentro de una verdadera concepción democrática que permita y haga posible retomar las ideas de socialismos no oficiales condenados como el socialismo utópico, en contraposición con la concepción ideológica en la que el marxismo se planteó como el único socialismo válido para transformar la realidad social⁵. Esta vieja discusión expuesta por Paul Ricoeur (1989) nos recuerda que la utopía es el «órgano metódico para lo nuevo», «condensación objetiva de lo que está por venir», por lo que todas las grandes obras culturales tienen implícitamente un trasfondo utópico.

La utopía es una crítica de la ideología dominante en la medida en que es una reconstrucción de la sociedad pre-

⁵ Las referencias que desde el mismo Marx y Engels se hicieron al llamado socialismo utópico lo ubicaron como una manera no científica de pensar la transformación y por tanto incapaz de ser portador de una nueva sociedad.

sente mediante su desplazamiento y una proyección de sus estructuras en un discurso de ficción. En esto difiere del discurso filosófico de la ideología, que es la expresión totalizadora de la realidad dada y su justificación ideal. La utopía desplaza y proyecta esta realidad bajo la forma de una totalidad no conceptual, ficticia, de una figura producida en y por el discurso, pero que funciona a otro nivel y en otro régimen que el discurso político, histórico o filosófico (Ricoeur 1998:34).

Es la utopía esencialmente una invitación a la acción, una postura vinculada con la transformación: movilizar esfuerzos en procura de un cambio en el que el ser humano actúa fundamentalmente como sujeto capaz de modificar su realidad para anteponer un proyecto nuevo idealizado pero como opción de camino.

La concepción de un nuevo ideal, expresado en la acción de los grupos de seres humanos que desde diferentes ángulos contradicen el modelo globalizador neoliberal, tiene dos propuestas teóricas que permiten aproximarnos a una nueva recontextualización de la utopía. El primero es el concepto de Desarrollo a escala humana de Max Neef (1986), y el segundo es el concepto de economía de solidaridad expuesto por el sociólogo Luis Razeto (2000).

Max Neef presenta una crítica a la manera cómo se ha pensado el desarrollo, pues éste ha generalizado la palabra sin cuestionar su verdadero contenido y sin ir más allá de una discusión teórica y conceptual; para ello se requiere clarificar el concepto a fin de identificar los distintos enfoques con los que se puede abordar este tema. Una primera interpretación, promulgada por la CEPAL y conocida como *desarrollismo*, centra el problema en los desajustes de tipo económico originados en un muy pre-

cario proceso de industrialización en los países periféricos. La promoción desde el Estado posibilita contrarrestar el atraso histórico de un mundo con una injusta división internacional. Este escenario promovió la política de sustitución de importaciones generalizada en América Latina, la cual condujo a altos niveles de proteccionismo e intervencionismo de estado. La segunda propuesta se planteó para superar los rezagos del desarrollismo, centró en el crecimiento económico la posibilidad de alcanzar el «Desarrollo», por ello los países deben centrar sus esfuerzos en el control de la inflación, el crecimiento del PIB, el control del déficit fiscal y la consolidación de una apertura de mercados. Este enfoque con sustento en la teoría neoliberal magnifica las bondades del mercado como fundamento y principio de la sociedad.

Estas dos visiones del desarrollo han determinado que en América Latina el discurso sea abordado por los economistas como único referente. En general, se ha relegado el verdadero sentido y razón de ser del término, el desarrollo entendido como *el bienestar del ser humano*. La propuesta de pensar un desarrollo centrado en el hombre busca a) repensar la historia para hacerla desde los individuos del común. b) Trabajar por entender la complejidad de la sociedad real y no simplemente la de los modelos reduccionistas y simplificadores y c) desmitificar el conocimiento y el poder que éste genera. De forma general, la propuesta de una nueva visión del desarrollo no busca fabricar un modelo determinado: es más una propuesta para ser asumida y entendida como una construcción permanente.

Partir de reconocer un sesgo en las interpretaciones de la sociedad requiere repensar los diagnósticos hasta ahora elaborados de la sociedad, los cuales parten de conoci-

mientos que fragmentan la realidad; éstos deben ser asumidos de una manera más holística, pues los problemas de salud, económicos, político, psicológicos y sociales no son problemas aislados, están inmersos en una realidad multidisciplinaria, en un mundo complejo en el que seguimos pensando de manera parcelada. A estas lecturas han contribuido las categorizaciones absolutistas de los discursos del Desarrollo economista, los rezagos de estos discursos quebrantan las barreras de sus propias disciplinas y se convierten en patologías de la sociedad. Problemas como la inflación, el desempleo y la deuda externa han traspasado los elementos económicos y se convierten en verdaderas enfermedades colectivas con implicación psicológicas y mentales, hoy vivenciadas por un gran número de ciudadanos latinoamericanos. Los desplazados, el miedo y los discursos sin contenido son patologías políticas que transgreden lo individual, generando construcciones sociales sin posibilidades de consenso y avance. Estos elementos abren la probabilidad de pensar colectivamente nuevos espacios de edificación donde se racionalice la sociedad y sus interpretaciones. Plantear una nueva racionalidad debe partir de la manera cómo se entiende lo económico y sus implicaciones en la sociedad, recobrar el fundamento de la sociedad sobre necesidades humanas y sus satisfactores.⁶

Haciendo una reflexión particular a través de estas necesidades encontramos cómo la sociedad ha impuesto pautas de consumo que no logran satisfacer plenamente todas las necesidades humanas. Esta interpretación es una aproximación más integral y multidisciplinaria para afron-

⁶ Las aproximaciones que Max Neef hace a las necesidades humanas parte de cuatro dimensiones en cuanto a la existencia – ser, tener, hacer y estar – y nueve posibilidades para lo axiológico– protección, subsistencia, afecto, participación, entendimiento, ocio, creación, identidad y libertad.

tar un enfoque de desarrollo centrado en el hombre. Otro aporte importante está dado por la interacción de los procesos organizativo con la tecnología y el medio ambiente, así como la valoración de la autogestión y participación como elementos que contribuyen integralmente al desarrollo. En este orden de ideas, lo valioso de la organización no está en el tamaño o en el número de socios sino en la capacidad que tenga para resolver las necesidades⁷ de los asociados a través del desarrollo de satisfactores sinérgicos⁸, en el caso de promociones exteriores a las dinámicas de la comunidad no tienen el valor de construir la visión del desarrollo que contradiga los esquemas tradicionales. Esta visión ayuda a entender que la autogestión constituye una posibilidad mas allá de lo económico, pues fortalece la participación y la identidad de las personas que trabajan en estos esquemas organizativos.

Los modelos autogestionarios y la visión del desarrollo que estos comprometen han sido trabajados recientemente por el sociólogo chileno Luis Razeto (2000), quien en uno de sus trabajos hace un balance general sobre la incapacidad que han tenido las propuestas de Desarrollo para superar problemas como la pobreza, el hambre, el deterioro ambiental. Este fenómeno es explicable por una mirada en la que no se cuestiona las teorías del desarrollo capitalista. Los postulados parten de ignorar las formas de trabajo propias de las comunidades dentro de las cuales cabe resaltar las propuestas asociativas, vigentes de

⁷ Una visión sobre lo engañoso del tamaño con las verdaderas necesidades del desarrollo lo plantea en el concepto de lo invisible, sin ser tomados en cuenta por las autoridades, las comunidades logran construir sus propios caminos para superar los problemas (Max Neef 1985).

⁸ Los satisfactores sinérgicos son aquellos que al resolver una necesidad humana potencializan otras necesidades humanas.

manera natural en las diferentes formas organizativas humanas. Una nueva racionalidad requiere repensar la sociedad para encontrar en ésta la forma de producir, distribuir y consumir con solidaridad. En ese sentido, los procesos del desarrollo deben partir por redescubrir la interacción de los seres humanos con el entorno natural y social. El fundamento para estas propuestas está dado por el Factor “C,”⁹ el que Razeto ubica como centro de la gestión solidaria. A los factores productivos tradicionales de tierra, trabajo y capital, este último representado en tecnología, se debe sumar la gestión y el factor C, el cual tiene la posibilidad de sustituir cualquiera de los demás factores, y es a la vez transversal a la manera como trabajan éstos. Para Razeto es de particular interés el entender porqué la academia tradicionalmente no ha trabajado la autogestión como referente posible en las sociedades como la latinoamericana donde la solidaridad está presente en forma natural.

La propuesta generada por Razeto no plantea superar el mercado o construir un Estado que lo reemplace, lo que se requiere es mejorar y valorar todos los factores presente en las relaciones económicas, pues estas lecturas le han dado una relevancia al capital como principal factor y es bajo esta óptica que se ha racionalizado y pensado el problema de las organización económica. Es la solidaridad un camino para reinterpretar las relaciones económicas especialmente en sectores excluido y marginados en los cuales la solidaridad surge como una manifestación que desvirtúa y contradice la racionalidad que la economía establece para las relaciones sociales. Esta solidaridad se manifiesta de manera diversa:

⁹ Su nombre se deriva de las iniciales de las palabras Cooperar, Compartir, Colaborar, Comunidad que están presentes en los modelos solidarios.

Carlos Enrique Corredor Jiménez

... parte de distintas situaciones y problemas que involucran a inmensas multitudes de personas: los pobres y marginados, los privilegiados y los ricos, los trabajadores, los que quieren participación, los que aspiran a una sociedad mejor, los que promueven el desarrollo, las mujeres, las familias, los que están preocupados por los problemas ecológicos, las etnias y los pueblos originarios, los que buscan vivir una fe y el amor fraterno, Desde estas distintas situaciones, al interior de estos grandes grupos humanos, surgen grupos de personas que haciéndose cargo de problemas reales y actuales de su propia realidad, empiezan a experimentar nuevas formas económicas centradas en el trabajo y la solidaridad (Razeto, 1997:211)

Para Razeto es una conciencia crítica de la situación lo que lleva a plantearse un nuevo modelo de trabajo donde surge la solidaridad y no está dada por factores exógenos a su realidad. En este sentido, la propuesta de la economía de solidaridad parte de las condiciones endógenas de grupos con necesidades y reivindicaciones puntuales donde se construye una alternativa a su realidad, pero desde dimensiones que se amplían más allá de los procesos económicos.

Referencias

Arango J., Mario. 2000. *Economía Solidaria una Alternativa Económica y Social* Segunda Edición. Cooimpresos Fondo Editorial Cooperativo, Medellín.

Bookchin, Murray. 2002. *Apuntes de una ecología libertario*. Consultado. En: www.cgt.es/spcgta/bookchin.htm.

Ricoeur, Paul. 1989. *Ideología y utopía*. Editorial Gedisa, Barcelona.

Martinez Alier, Joan. 1992. *De la economía Ecológica al ecologismo popular*. Editorial Icaria, Barcelona.

Max Neef, Manfredo. 1985. *La Economía Descalza Señales desde un Mundo Invisible*. Nordan Comunidad, Santiago de Chile.

Max Neef, Manfredo. 1986. *Desarrollo a Escala Humana una opción para el futuro*. Ceapur, Santiago de Chile.

O'conoor, James. 1998. *Las Condiciones de Producción. Por un Marxismo Ecológico. Una introducción Teórica*. En Marx y el Siglo XXI hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso. Editado por Renan Vega C. Editorial Antropos, Bogotá.

Razeto, Luis. 2000. *Desarrollo y perfeccionamiento de la economía en el Tiempo*. Universidad Bolivariana de Chile, Santiago de Chile.

Razeto, Luis. 1997. *Los Caminos de la Economía de Solidaridad*. Editorial Lumen Argentina, Buenos Aires.

Zwick, Luisa. 2001. *Multinacionales les roban las semillas a los pobres: Vandana Shiva y Trabajadores Católicos protestan contra RiceTec en Alvin Texas*. En Trabajador Católico de Houston, Vol: 21, No. 1.

