

Economía Solidaria

¿Capitalismo moralizador o
movimiento contracultural?

Laura Collin Harguindeguy



330.1556 Collin Harguindeguy, Laura
C6998 Economía solidaria: ¿Capitalismo moralizado o movimiento contracultural/Laura Collin Harguindeguy.- Tlaxcala, México: El Colegio de Tlaxcala, Ciencia Básica-CONACYT, SEP-CONACYT; 2012; 443 p., cuadros.

ISBN: 978-607-7673-31-6

1. Economía solidaria-Movimientos sociales
3. Marxismo

Primera edición: 2012.

© El Colegio de Tlaxcala, A.C.

Melchor Ocampo 28

CP. 90600, San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala.

Tel: (01246) 46 4 58 74, 46 4 77 25, 46 4 77 26, ext. 202

Correo electrónico: el_colegio@coltlax.com.mx

<http://www.coltlax.edu.mx>

Diseño de portada: Alberto Saldaña Trujillo.

ISBN: 978-607-7673-31-6

Impreso en México/Printed in México

Economía Solidario: ¿Capitalismo moralizado o movimiento contracultural?

índice

Introducción	9
Presentación	13
La cultura en cuestión	21
Ardides y resistencias	30
Anticipación del colapso	41
El sentido de la Contracultura	53
Cambios de actores sociales, cambio de mirada	63
El marxismo y los nuevos movimientos sociales	66
Una mirada ampliada a las clases sociales	73
Poder y contrapoder	79
¿Abolir la Propiedad?	91
Conciencia y Subjetividad	98
Modernidad y posmodernidad	101
El sujeto de la posmodernidad	115
Movimientos sociales y movimientos sociales	137
La sociedad civil como actor social	145
La construcción de los ciudadanos y la Sociedad Civil	155
Decadencia de la Sociedad Civil	173
Las OSC y el renacimiento del concepto de sociedad Civil	188
Espiritualidad y Cambio	203
Catolicismo y solidaridad	204
La Teología de la Liberación, auge y ocaso	217
Teología de la Liberación, CEBs, y Economía de Solidaridad	230

Los actores de la economía solidaria ¿Otro mundo es posible?	241
Economía Solidaria	249
Los proyectos de economía solidaria	263
Cómo cambiar el mundo	282
El discurso	285
Definiendo la economía solidaria	295
Economía o economías, una cuestión de lógicas	316
Producir ¿para qué? Las lógicas productivas	323
Autonomía, subjetividad e interdependencia	337
Un paradigma en construcción	344
Representaciones, valores y cambio social	347
Estado de bienestar y desresponsabilización	351
Globalización y neoliberalismo	362
Las tres fuentes del pensamiento alternativo	369
Las representaciones en acción	393
Recapitulando	411
Bibliografía	421

Introducción

Este libro es producto de una investigación participativa realizada con el apoyo del Fondo Ciencia Básica-CONACYT, del cual fui responsable técnica, pero contó también con múltiples cómplices: por un lado tesis doctorales, enfocados en alguno de los aspectos que el tema comprendía, y a cuyo trabajo de campo se deben parte de los datos aquí aludidos, al tiempo que colaboraron a la construcción teórica, en las fecundas discusiones motivadas por sus avances o aportaciones; también los miembros de la Red Espacio EcoSol, de la cual formo parte, y donde las discusiones, confrontaciones y búsquedas resultaron fundamentales para entender los orígenes y preocupaciones del movimiento solidario y de sus actores, también sus contradicciones y ambivalencias; por último la de los investigadores de la Red Mexicana de Investigación y Estudio de la Economía Social y Solidaria (RE-MIESS) de la Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria (RILESS) y del Solidarity Economy Net (SEN), espacios fecundos para la discusión teórica.

A los primeros cómplices, los alumnos, agradezco varias aportaciones, por mencionar sólo algunas, el excelente trabajo de campo y recopilación bibliográfica realizado por Ana Cecilia Rodríguez Roncancio con las CEBs y la teología de la liberación. Sin la discusión con Rafael Molina Sandoval, tal vez no hubiera accedido a dilucidar el papel que asigna el neoliberalismo a la sociedad civil; a Ana Cecilia y a José Antonio Buenfil Guillermo el levantamiento de encuestas, y a María Eugenia Santana, que figura al último para remarcar su doble carácter como tesista y miembro de la red, la profundización de la discusión sobre las monedas alternativas, que amerita mayor espacio al que se le concede en este texto, y será motivo de nuevas publicaciones.

Desde su constitución he formado parte de la Red-Espacio EcoSol, en el que hemos tenido, al estilo antiguo de organizaciones estructuradas, reuniones periódicas, y encierros de discusión, que haciendo eco del trasfondo católico de los participantes, denominé *retiros espirituales*; organizamos anualmente encuentros nacionales, en los que participaron organizaciones sociales de base, integrantes de las diferentes redes, y más recientemente como co-organizadores de sendos Foros Sociales Mundiales- Capitulo México. Convoqué y organicé uno de los encuentros nacionales, y con los tesis diseñamos los instrumentos metodológicos para ese y otros de los encuentros; fui invitada como expositora en diplomados, talleres y conferencias; participo como consumidora crítica del Tianguis Alternativo de Tlaxcala, desde su constitución, donde he realizado observación y entrevistas específicas y he transformado

radicalmente mis patrones de consumo. Es decir que me sumergí en el tema de manera total, y debo confesar que no sólo como observadora, sino como conversa de lo que denominó mi *nueva religión*.

En el transcurso de mi carrera docente, en reiteradas ocasiones he sugerido a los alumnos no involucrarse en temas donde se encuentren demasiado comprometidos o inmersos, pues se corre el riesgo de no ver aspectos y perder la imparcialidad, evito decir objetividad, concepto crecientemente cuestionado. Contrariamente he adjudicado algunas observaciones de la sociedad mexicana a mi condición de no nativa. Por consiguiente, mi involucramiento con el sujeto de estudio resulta contrario a mis propias recomendaciones, por lo tanto una prueba a mi capacidad analítica y de toma de distancia. Fue necesaria de mi parte una relación esquizofrénica al ser propagandista e impulsora, y crítica mordaz a la vez. Considero que el resultado fue fecundo; al discutir con los otros miembros como un miembro más, pude convivir, al tiempo que alegar, discutir e inclusive provocar, y de esa manera acceder a las intimidades y motivaciones de los participantes. Además del uso de los instrumentos habituales -entrevistas, encuestas, talleres y *focus group*-, mantuve infinidad de conversaciones, pláticas informales, interacciones, ejercicios de uso de monedas alternativas y mercados; recibí infinidad de correos con ideas, denuncias, o reproducciones de artículos. Los talleres en los que participé, muchos de los cuales también diseñé, pueden considerarse como laboratorios o experimentos sociales, en tanto los participantes se involucran en la tarea propuesta, expresan sus opiniones, emociones, pero sobre todo representaciones y creencias, cómo se ven a sí mismos, cómo se diferencian, pero asimismo, cómo actúan. Mientras se supone que la representación de la solidaridad caracteriza al movimiento y aparece como *leit motive* en el discurso, en las prácticas y en la vida personal muchas veces se diluye, aparecen conductas y aspiraciones que en el discurso se rechazan. Accedí por tanto al nivel interno de contradicción o incongruencia.

La doble relación con el sujeto, como militante e investigadora, me llevó a revisar mis propias referencias normativas, las recibidas como mandato en mi familia, sobre todo por parte de mi padre, que se adhería al tomismo, mi paso por el marxismo militante en los setenta y la búsqueda posterior de sentido en los movimientos de rechazo a las ofertas del sistema, así como a duplicar el esfuerzo por mantener la mirada crítica, al ser participante y militante, y no caer en la apología o el deber ser, como le sucede a muchos de los participantes.

A los cómplices de las redes de investigación, reconozco la constatación de la magnitud del desafío, si pretendemos construir un paradigma alternativo, o demostrar la posibilidad de la operación de otra lógica económica en sociedades complejas. Asimismo, el encontrar cómo desde diferentes latitudes, experiencias, e inclusive formaciones, podíamos haber llegado a similares análisis, e inclusive a descubrir los mismos autores como referencia. No me

despido de ninguno de los cómplices, pues ni la investigación, ni el compromiso con la construcción de Otro mundo posible, concluyen con este libro.

§

La maravilla del proceso de investigación es que nos convierte en exploradores: se sabe de dónde se sale, pero no a dónde se va a llegar, ni qué se va a encontrar en el camino, ni cómo el proceso va a cambiar nuestras ideas y nuestras vidas. Descubrí a las ONG's cuando salieron de las catacumbas y pronto me convertí en conversa. Al poco de conocerlas, intuí sus vínculos con las iglesias, pero desentrañar los vínculos llevaría un largo trecho que aún no considero agotado. El análisis del Concepto de *Sociedad Civil*, utilizado para denominar a las ONG's, supondría una fascinante inmersión en el proceso de construcción de la subjetividad occidental, y sus implicaciones en la conformación de actores y modelos políticos, su especificidad como proceso occidental y limitado donde operan lógicas corporativas, pero también a concluir, que el uso del concepto de sociedad civil para designar a las ONG's, no resulta el adecuado para un nuevo sujeto orgánico, y más bien deviene del papel que el neoliberalismo quiere hacer jugar a las organizaciones no gubernamentales, o no lucrativas en los esquemas de *gobernanza*.

Si de cambio se trata, era necesario abordar el análisis de los movimientos sociales, sus protagonistas, y los medios de acción, para constatar la aparición de nuevos y renovados sujetos y actores. Las teorías del cambio tomaron como actores principales a las organizaciones políticas y sindicales, hoy en decadencia, en la búsqueda de los nuevos actores del cambio social y tomando en consideración la distinción de Touraine (1997) entre *movimientos sociales* y *societales*, topé con la Sociedad Civil, y en su seno la importancia aglutinante de pensamiento religioso o místico de una nueva espiritualidad, en el que entraban en combinación, articulación y yuxtaposición las teologías de la liberación con el denominado pensamiento New Age, y distintos tipos de nativísimo que retoman el pensamiento indígena mistificado. Por su parte, la búsqueda del sujeto, condujo por el camino de la exploración de las diferencias entre la modernidad y la posmodernidad, mientras que la insistencia sobre las prácticas prefigurativas, a las que los actores no denominan así, sino vida *digna* y *sustentable*, *construcción del reino*, o simplemente *estilos de vida*, llevó al concepto de contracultura. Quiénes, cómo y dónde se encuentran las contraculturas de nuestro tiempo, fue la pregunta inicial, que aún no contesto del todo.

En el análisis de la emergencia de movimientos contraculturales, primero había pensado remontarme al siglo XIX con los trasgresores vanguardistas, luego al constatar la trascendencia, y la vigencia, aun después de su muerte, de las utopías católicas, me interesé por los monasterios medievales, sobre todo por los que abrazaron la pobreza como *leit motive*, como los Franciscanos, los Carmelitas o las Clarisas, pero fue el trabajo de Ken Goffman (2004)

sobre la contracultura a través de los tiempos, el que me mostró la perspectiva más universal del constante juego del orden y el desorden como lo definiría Balandier (1989), o que cada cultura genera su contracultura. El viaje de Goffman a través del tiempo, desde Abraham y Prometeo, hasta los raves, expresa ese juego entre las tendencias discipativas de la búsqueda de la libertad y la autonomía, y la necesidad de normas y orden implícitas en las estructuras estatales o de poder centralizado y de división del trabajo, y demuestra cómo la contradicción se encuentra presente de manera permanente en la historia de la humanidad. Por un lado, la cultura hegemónica, apoyada por los aparatos ideológicos del estado (Gramsci, 1972) o instituciones disciplinarias (Foucault, 1976) -la religión, el poder la escuela- y por el otro, las formas de resistencia o rechazo. Gramsci las definiría como culturas subalternas, pero sub significa subordinada, y por tanto esconde que las contraculturas contienen una dimensión de rechazo a los valores y ofertas de la sociedad en que viven, asimismo esconde que las posiciones de rechazo no necesariamente emergen de las clases subordinadas o dominadas, sino también de las altas¹, y que suelen cuestionar las normas, las lógicas, y en ese sentido subvierten la realidad.

Espero con esta breve introducción haber justificado los aparentes saltos temáticos: el movimiento *alternativo*, que propone la consigna de que *otro mundo es posible*, y particularmente las *redes de economía solidaria* que constituyeron el referente de esta investigación, forman parte de los *nuevos movimientos sociales*, han sido definidos como parte de la *sociedad civil*, por lo tanto aparecen como actores del cambio que presuponen la existencia de un nuevo *sujeto social*, y al concentrarse en la construcción de nuevas relaciones, que tienen como referencia, tanto la vinculación con valores y espiritualidad, como la dimensión de *rechazo* a las ofertas del sistema, aparecen, en consecuencia, como *movimientos contraculturales*.

Tlaxcala, febrero, 2010

Presentación

Contundentemente a partir de la caída de muro y de manera más discreta antes de esa fecha, las muestras de inconformidad con el sistema fueron desplazando sus vías de expresión de los partidos políticos y sindicatos hacia otras formas de representación, entre las que se pueden mencionar a las ONG's (Organizaciones no gubernamentales) o OSC (Organizaciones de la Sociedad Civil), organizaciones sociales y otras expresiones, más personales como el fenómeno el auge de sectas y los denominados nuevos movimientos religiosos, así como lo que Douglas (1998) denomina *estilos de pensar*, y Ray y Anderson (2000) *creativos culturales*, con la característica de que todos manifiestamente o no, proponen nuevos estilos de vida y formas de resistencia ante el modelo económico y cultural dominante. El protagonismo de estas nuevas formas de participación se manifiesta *in crescendo* en la década de los ochentas, con la emergencia de la *sociedad civil* y las llamadas causas ciudadanas, cuyo lenguaje político novedoso, tampoco es el tradicional de los partidos políticos. En los noventas, ya implantado el neoliberalismo, al hacerse visibles sus efectos, emergen nuevos movimientos, algunos masivos y de tal empuje que derrocan gobiernos, y pueden ser interpretados en términos de *multitudes* como proponen Hardt y Negri (2002), pero que además protagonizan procesos autogestivos, de producción, servicios, caracterizados por el rechazo de los partidos y la política y el ejercicio de nuevas formas de poder y autonomía.

Desde la década de los setentas, Eco y otros (1974) plantean la posibilidad del tránsito hacia una *re-feudalización de la sociedad* por la existencia de movimientos que definían como contraculturales. En su momento aludían a la extensión del movimiento *hippie* y el incipiente movimiento ecologista. Hoy en día la polémica vuelve a tener vigencia en el contexto de la globalización, el surgimiento de los llamados *globalifóbicos*, y su tránsito posterior a la postura de la *alterglobalización*, donde destaca la existencia del Foro Social Mundial, ya con cinco ediciones, y que en Bombay congregó a 120 mil participantes. El *altermundismo*, movimiento que sustituye al de los *globalifóbicos* se caracteriza por la búsqueda de alternativas políticas y económicas al modelo vigente. Bajo el lema de *otro mundo es posible* y con la bandera del ecumenismo, proponen diferentes iniciativas que asumen a la Ecosol (Economía Social y Solidaria), como un posible modelo. Esta propuesta proporciona visibilidad a esos movimientos preexistentes en una nueva forma de protagonismo político, que contradiciendo la propuesta de Fukuyama (1992), en cuanto al fin de las ideologías, parece prefigurara el surgimiento de una nue-

¹ Todas las bohemias, contraculturas y subculturas a lo largo de la historia han tendido a ser un dominio de la aristocracia (Goffman, 2004 :93)

va ideología, ni capitalista ni socialista. El cuestionamiento al modelo comprende a su vez una crítica al paradigma científico, que incluye no sólo el desarrollo tecnológico agresivo con el planeta, sino también las premisas y conceptos de todas las ciencias, desde las del conocimiento, donde se propone, sustituir el pensamiento racional por el analógico, o partes de él, como el cuestionamiento de la separación naturaleza-cultura (Descola, 2005, Latour, 1999) pasando por el cuestionamiento de las premisas biomédicas, hasta la reflexión sobre el carácter y la función de las tecnologías. El paradigma en ciernes, dice sustentarse en los descubrimientos científicos del Siglo XX, las leyes de la relatividad, de la termodinámica, la física cuántica y otros hallazgos que cuestionarían las premisas sobre las que se construyó el pensamiento occidental, o particularmente la tradición de la ilustración que desemboca en el positivismo, decimonónico y posteriormente las teorías del desarrollo. Por el carácter holístico de la crítica, es que se define como paradigma, así como por inspirarse en conocimientos ancestrales de las tradiciones tanto orientales como nativo-americanas.

Desde la perspectiva de los movimientos sociales, la preocupación gira en torno a la posibilidad de un nuevo modelo de desarrollo, o en sentido más amplio de un nuevo modelo civilizatorio. A lo largo de los últimos años, el movimiento alternativo pareciera perfilarse a escala mundial, conformando redes, organizando foros y adquiriendo visibilidad, compuesto por quienes consideran necesario y urgente definir, proponer e impulsar *otra economía*, por considerar agotado al modelo capitalista dominante, pero que tampoco retoman las propuestas socialistas. Por su parte los militantes socialistas critican a los altermundistas como "poco serios", cuando no los atacan por sus vínculos religiosos. Siempre invitadas, las organizaciones y partidos de oposición, se mantienen convenientemente al margen del movimiento altermundista, con excepciones notables como el socialismo bolivariano.

El fenómeno, ya por su magnitud, o por generar sus propios *intelectuales orgánicos* (Manee, 2008), ha motivado tanto la sistematización de experiencias, como la discusión de sus características y la posibilidad de la construcción de un modelo alternativo. La búsqueda de alternativas, transita así por dos canales simultáneos: el de las organizaciones sociales y no gubernamentales que buscan espacios de participación, tanto en lo concerniente a la constitución de organizaciones de base (*grassroot*) como en el de la manifestación y la movilización política y el de los académicos interesados tanto en conocer los procesos, o proponiendo modelos. Las organizaciones, al reflexionar sobre su quehacer, buscan aprender a partir de la experiencia y sistematizar sus aprendizajes para hacerlos transferirles "...la sistematización más que entenderse como una alternativa que rechaza la investigación, define una modalidad particular de investigación, cuyo objeto es la acción social" (Martinic, 1998), mientras que los estudiosos procuran apoyar la recuperación de experiencias en un intento por sistematizar y conceptualizar. Si bien la recuperación de experiencias puede ser cuestionada por su carácter descrip-

tivo, cumple una función sustantiva en el reforzamiento y la constitución de identidades grupales, la autoestima de grupos y comunidades, o utilizando el concepto en inglés -sin traducción al castellano-, su *empowering*, así como para promover sinergias, redes, vínculos e intercambios de saberes entre organizaciones. En el campo de la conceptualización, el esfuerzo ha implicado el análisis de propuestas académicas abocadas al intento de definición de lo que significa la economía social y solidaria, pero sobre todo, la posibilidad de la existencia de otras lógicas económicas. La trascendencia de la búsqueda, en la que se coincide desde diferentes perspectivas, es el cuestionamiento de las premisas de la llamada ciencia económica, y la necesidad de agregarle el plural, para reflejar la posibilidad de la existencia de diferentes formas y lógicas económicas.

Los procesos de búsqueda que se realizan en diferentes partes del mundo, si bien comparten el convencimiento en cuanto a la necesidad de encontrar opciones, no resultan homogéneos y en algunas de las propuestas los adjetivos parecieran servir para calificar o suavizar los aspectos urticantes de la economía capitalista; es decir, para definir un capitalismo humano, con rostro social, o *civilizar* la economía (Hascoet, 2000), proponiendo: "opciones, no tanto alternativas, a la economía capitalista" (Vargas Hernández, 2002), una forma de incorporar *reglas sociales y ambientales en el funcionamiento de la economía de mercado* (Eme, Laville y Marechal, 2001). En sentido contrario, se encuentran quienes proponen que la economía capitalista precisa ser superada: "*Sob todos os aspectos, ela é predadora, exploradora, desumana e, sobretudo, mediocre*" (Cattani, 2003:9), y por lo tanto, proponer un modelo diferente de economía (Albert, 2003). Por su origen las posiciones americanas parecen tender a ser más radicales², y presentar a la economía solidaria como modelo alternativo al capitalismo, y digo americano para incluir a la red Norteamericana claramente asumida como anticapitalista;³ mientras que las provenientes de Europa, aparecen como más moderadas. Coinciden las propuestas en la necesidad de establecer cambios en las reglas del mercado, fundamentalmente la propuesta del *comercio justo* (VanderHoff Boersma, 2003, Meló Lisboa, 2003); el manejo de *dinero alternativo* (Greco, 1989, 1994, De Sanzo, Covas, y Primavera, 1998, Lietaer, 2001), la *producción orgánica*, y los productos certificados en materia ambiental (Everts, 2007; Goodall, 2005), el manejo de tecnologías alternativas, amigables con el medio ambiente, así como el *rechazo al consumismo* (Brower, 1999), el autocuidado de la salud o

2 Aunque en ocasiones se trate sólo de radicalidad discursiva, como mostraré más adelante.

3 En el discurso de apertura del primer foro de la red de economía solidaria (SEN) de EUA, realizado en las instalaciones de la universidad de Massachusetts, Emily Kawano se posicionó claramente en el campo alternativo.

las terapias alternativas (Douglas, 1998), o lo que es lo mismo, la promoción de nuevas formas de consumo y de vida, que constituirían nuevos *habitus* (Bourdieu, 1995). En este aspecto resalta la tendencia a la búsqueda de la formación de un *mercado alternativo*, que redimensione los intercambios locales, para avanzar progresivamente de lo local, a la meso economía por medio de la articulación de redes de productores y consumidores (Manee, 2008), mediante la vinculación de los emprendimientos entre sí —operando en una lógica diferente a la de la economía capitalista—, o redes de cooperación solidaria, así como llamados a la autosuficiencia, la autogestión y la autonomía. El planteamiento, puede ser catalogado como utópico (Ricoeur, 1989) y enmarcarse en tal teoría, dado que aspira a refundar la sociedad sobre otras bases; prefiero considerarlo contracultural.

En cuanto a los actores protagonistas de este movimiento, destacan los que fundan sus argumentaciones en motivos de índole espiritual, quienes provienen de la izquierda y la tradición de lucha contra la injusticia y aquéllos que proceden del movimiento ecologista, y manifiestan preocupación por el futuro de la tierra. En todos los casos se evidencia la existencia de posiciones vinculadas con la ética, y la necesidad de reformular las prácticas sociales, más que la *toma del poder* (Smith, 2008). En este movimiento asumen un papel protagónico organizaciones vinculadas con la iglesia católica, o gestadas por su intervención, así como un conjunto de creyentes que fundamentan su praxis en sus creencias religiosas (Collin y Santana, 2005). En los actos y encuentros que promueven los impulsores de estas tendencias, además de la presencia católica, se evidencian prácticas propias del movimiento New Age, que ha sido conceptualizado como un movimiento religioso difuso o de una nueva espiritualidad.

Por su calidad difusa y poco orgánica, el o los movimientos alternativos resultan difíciles de aspirar o cuantificar. Como estilo de pensar y en su dimensión de generación de prácticas sociales, el pensamiento alternativo no se limita a las organizaciones de la Sociedad Civil, o a las redes existentes, incluye también individuos. Ray y Anderson (2000), en un estudio realizado sobre la población norteamericana, definen la existencia de una transformación cultural o mutación en ciernes, protagonizada por un sector al que definen como *creativos culturales*, que comparten valores y posiciones vitales. Herederos de los movimientos políticos y sociales de los setentas, a los que no se puede catalogar como de izquierda o derecha, pero que definitivamente rechazan el *american way of life*, por lo que los califica como *new progressives* (Ray, 2002). A partir de encuestas y entrevistas, los investigadores determinan que constituyen el 25% de la población estadounidense, y el 36% de los votantes. Uno de los resultados que sorprendieron a los investigadores fue que los entrevistados se consideraban aislados o únicos, y no tenían conciencia de constituir un sector o movimiento, pero que sin embargo comparten estilos de vida, formas de consumo y de mirar la realidad.

La configuración que incorpora una dimensión de rechazo o resistencia a los valores y prácticas dominantes, permite a algunos autores considerar a este tipo de movimientos como *contraculturales*, o *alternativos*, que oponen espiritualidad a religión, y que asumen elementos eclécticos de las tradiciones religiosas, como respuesta a la falta de alternativas en la sociedad *posmoderna*. Se los cataloga como movimientos contraculturales, no tanto porque tengan una plataforma política o alguna organización, sino por mantener una posición crítica y una propuesta de reconfiguración de las normas sociales e instituciones a través de nuevos códigos de comunicación (Gusfield, 1981, 1994, Melucci, 1994), que expresan una nueva forma de *movimientos sociales* (Neitz, 1994), *fluidos o difusos* (Gusfield 1994). Su consideración como movimientos sociales parte de reconocer que ofrecen un nuevo código de valores, así como explicaciones sobre la elección de estilos de vida que expresan formas visibles de disenso social. Códigos de comunicación opuestos al pragmatismo racional y los mecanismos de control de la sociedad moderna, de carácter simbólico (Buchler 1995).

Lo que en un primer momento pudo ser conceptualizado como formas de reacción, y en su caso de resistencia, por parte de personas y grupos afectados por algunas de las formas o de los efectos del desarrollo capitalista y concretamente de su vertiente neoliberal, parecen empezar a configurarse como un movimiento de alcance internacional, que supone nuevas formas de protagonismo social y de actores sociales, muchos de ellos sin carencias económicas o problemas de exclusión, movimiento de nuevo signo en tanto no aspira a la toma del poder, sino a socavar las bases del sistema desde adentro, con prácticas de resistencia civil y configurando un sector alternativo, por fuera del sistema. El tema no sólo reclama la atención por su protagonismo creciente, sino también por la necesidad de encontrar alternativas a la exclusión, al ya evidente calentamiento global, a las crisis recurrentes, pero también a la existencia de lo que ha sido interpretado como *malestar en la cultura* (Freud, 1976), *pérdida de sentido* (Auge, 1998, 2004), o crisis civilizatoria (Peón, 2008; Arruda, 2008). En ese sentido la economía solidaria es *hija de su tiempo*. El debate, que incluye tópicos como la producción *responsable y sustentable*, el comercio *justo*, el consumo *ético*, las finanzas *solidarias* (con moneda convencional y moneda social), aparece siempre adjetivado y con carga valorativa, al tiempo que responde a situaciones críticas innegables como el calentamiento global, el crecimiento de la pobreza, la pérdida de valores, o el casino global. Por otra parte, lo que comenzó como alternativa individual de conciencia, o de ayuda a grupos postergados, comienza a manifestarse como una alternativa incluyente orientada al conjunto de la población. Crecientemente se considera a la economía solidaria como una opción, y se plantea la necesidad de articular estas experiencias impulsando cadenas de producción e intercambio, con el objeto de establecer un

nivel de *meso-economía* capaz de sustentar a crecientes sectores sociales, independientemente de su posición socioeconómica, como lo demuestran la cantidad de experiencias existentes en Nueva Inglaterra, California, Gran Bretaña, Australia y Nueva Zelanda. El escalamiento en las miras, responde tanto a factores endógenos del movimiento, como a su visibilización y articulación, a partir de contar con un espacio de expresión, pero tampoco puede ignorarse que el concepto *solidarista*, menos urticante que el socialista, ha sido incorporado por políticos y gobiernos. Renovados son los espacios en los que se recurre a mencionar a la economía Social o Solidaria como una alternativa, que en algunos casos se visualiza como un paliativo para los excluidos por el sistema, y en otros como modelo alternativo de una economía fundada en otros valores. De allí que inclusive la retomen como consigna programas gubernamentales como es el caso en México de El Fondo de Nacional de Empresas de Solidaridad (FONAES) y el FONDESO. En otros países se han creado Secretarías o Subsecretarías de Estado con dicho nombre, o encargadas de apoyar y promover la economía solidaria. En el extremo contrario, el tema de la economía Social y Solidaria tiene un espacio protagónico en el *Foro Social Mundial*, que bajo el lema: "Otro mundo es posible" agrupa año con año a líderes, dirigentes y estudiosos de los movimientos sociales a nivel mundial, y que en su reunión en Bombay congregó a 120 mil personas procedentes de 66 países (Smith J . , 2004). Por su parte, a partir de la existencia de la RIPESS (Red Internacional de Promoción de la Economía Social y Solidaria) que organiza reuniones internacionales (Lima 1997, Quebec, 2001, Dakar, 2005, Bruselas, 2009), muchas organizaciones o redes preexistentes comienzan a asumir al concepto de solidaridad como símbolo de identidad compartida.

El carácter novedoso de las propuestas y experiencias que se incorporan como parte del movimiento solidarista, radica en su dimensión *cultural* o como modelo civilizatorio. Si bien los propulsores de la Economía Social y Solidaria, se reconocen como herederos del movimiento social preexistente, la *economía popular*, el sector social de la economía (Ejididos y comunidades), y del movimiento cooperativista, mientras éstos buscaban alternativas dentro del sistema, el nuevo movimiento pretende situarse, si bien no fuera del sistema, como un subsistema que opera con otra lógica, y que en vez de reclamar concesiones, como lo hacía el modelo sindical, pretende lograr una especie de autonomía o autogestión. El asociacionismo del Siglo XIX, con sus 3 patas compartía el espíritu de su tiempo y creía en el progreso, de allí que sólo se propusiera *moralizar* al capitalismo mercantilista y se mostraba

proclive a que sus creaciones, mutuales, sindicatos y cooperativas, fueran absorbidas como funciones del estado (Gide, Apud Vuotto, 2003:60). Como señala Walras (2003:19), en su momento los objetivos del cooperativismo no incluían "suprimir al capital sino convertir a todos en capitalistas". Por el contrario, la emergencia de la actual oleada de búsquedas, navega en el mar del desencanto con el progreso y el desarrollo, y si bien mantiene el énfasis sobre los aspectos asociativos (al igual que en el siglo XIX), incorpora como componentes la eminente crisis medioambiental, producto de la orientación tecnológica empleada, la recuperación de la pluralidad cultural amenazada por las tendencias homogeneizantes de la globalización, así como la necesidad de garantizar los trabajos remunerativos para las generaciones futuras, que la industria robotizada y tecnologizada, ya no está dispuesta, ni puede generar.

Si bien centrada en la observación de movimientos sociales y organizaciones concretas, mis pretensiones siempre fueron más allá: procuro aportar a la creación de un nuevo marco conceptual para interpretar los movimientos sociales contemporáneos, al analizar la constitución de nuevos actores sociales a partir de la construcción de representaciones y valores compartidos, que inciden en la conformación de identidades colectivas, estableciendo nuevos discursos basados en códigos simbólicos, pero sobre todo, cómo afectan en la modificación de las prácticas sociales y la articulación de nuevos *habitus* contraculturales. Si bien se observaron o revisaron diferentes tipos de movimientos, como el de empresas recuperadas por los trabajadores en Argentina, y los movimientos étnicos y territoriales de Ecuador y Bolivia, participando en simposios que discutían la emergencia de una nueva izquierda⁵ en Latinoamérica, me concentré en particular en los discursos y las prácticas de un sector de los grupos que asumen como propuesta la economía Social y Solidaria, el que constituye la red-espacio Ecosol, en México, pero también las propuestas y análisis *solidaristas* de otras latitudes, tanto en la revisión de bibliografía, como en la interacción concreta con miembros de las redes de Brasil, Estados Unidos y Argentina. Si bien en los foros y reuniones los temas giran en torno a las propuestas, proyectos, o casos, nunca dejé de estar *a la pesca* de cómo inciden los imaginarios espirituales y religiosos en la crítica al sistema y la búsqueda de alternativas, tema silenciado o al menos disimulado, por los actores y protagonistas.

4 El concepto de meso economía no se refiere a la distinción propia de los economistas entre micro economía y macro economía, sino al espacio de incidencia. Mientras los proyectos iniciales de la economía solidaria eran fundamentalmente comunitarios, la noción de meso economía se refiere a la posibilidad de integración regional y entre proyectos.

5 Kennedy, Marie, Fernando Leyva y Chris Tilly (coords.). Symposia Critical Sociology, Panel The Third left in Latin America en 2009 *annual meeting American Sociológica! Association*, 1-8 august, Boston Mass y *Vigésima Conferencia Internacional Society for the Advance of Socio economics*, SASE / Universidad de Costa Rica San José de Costa Rica, 21 al 23 de Julio.

Los actores de la economía solidaria: ¿Otro mundo es posible?

La aparición del FSM en 2001, con una enorme capacidad de convocatoria, fue y sigue siendo, un soplo de aire fresco después del aniquilamiento de las insurgencias de los setentas; la *cruda* después de las *caídas de los muros*¹⁹⁰ y la aparente instalación del apoliticismo neoliberal y el triunfo del individualismo. La reunión podría haber tomado como himno, la canción popularizada por la negra Sosa: *como la cigarra*:

Tantas veces me mataron,
tantas veces me morí,
sin embargo estoy aquí
resucitando.

Gracias doy a la desgracia
y a la mano con puñal,
porque me mató tan mal,
y seguí cantando.

Tantas veces me borraron,
tantas desaparecí,
a mi propio entierro fui,
sola y llorando.

Cantando al sol, como la cigarra,
después de un año bajo la tierra,
igual que sobreviviente,
que vuelve de la guerra

La canción no sólo puede aludir al supuesto fin de las ideologías, de la historia y otros fines y el resurgir de la oposición, sino también la sobrevivencia física. Allí estábamos los mismos, los de los setentas, ex guerrilleros, ex obreristas, ex o aún, marxistas, ex liberacionistas: los mismos sujetos actuando con nuevos libretos. De la distinción por línea: marxistas-leninistas, maoístas,

¹⁹⁰ Utilizo el plural para resaltar que fueron varios procesos de apertura no sólo el de Berlín, también la disolución de la URSS y la conversión china.

guevaristas, se había transitado a las causas ciudadanas. Al notorio cambio de papeles se sumaba el de actitud: si el dogmatismo y el sectarismo habían animado a la mayoría de los partidarios de la izquierda setenteros, al FSM lo animaba un espíritu ecuménico. Demasiado contentos de la coincidencia, como para propiciar enfrentamientos, el reencuentro asumiría como posición manifiesta, la inexistencia de una definición ideológica o política y de un liderazgo visible. El amplio espectro de posiciones se refleja en una definición ampliamente inclusiva, "*Kind of global integration that emphasizes human needs over economic growth, environmental protection over corporate profits, and social inclusion over a competitive economic race to the bottom*" (Smith et al., 2008)¹⁹¹.

Si bien la movilización, al igual que su antecedente: la llamada *batalla de Seattle*, evidenciaba la presencia de jóvenes nuevos actores, la gran mayoría podían ser definidos como *reciclados*, y provenían de las múltiples causas en las que se desmembró la militancia radical de los setenta: feministas, ecologistas, pro-derechos humanos, que si bien aislados, con el trascurso del tiempo habían comenzado a tejer redes transnacionales, que de 200 en los setenta, habrían pasado a constituir más de 1000 en los noventa (Smith, 2004a) al tiempo que se desarrolló la cultura de trabajo en red¹⁹² y la capacidad de realizar trabajo coordinado.

Durante la realización tanto de los encuentros mundiales, como de sus versiones locales o regionales, se realizaron diferentes encuestas¹⁹³ tendientes a identificar las características y posiciones de los participantes. De las encuestas surge un perfil socio-demográfico donde si bien predominan los adultos, un 42% fueron jóvenes menores a 26 años, educados, de clase media y con empleo fijo, un tercio de los cuales eran estudiantes, el 15 % profesores, y sólo 6.% obreros o campesinos¹⁹⁴. En el caso del encuentro en Porto

191 Una especie de integración global que hace énfasis sobre las necesidades humanas, por sobre el crecimiento económico, la protección ambiental sobre los beneficios corporativos, y la inclusión social sobre la carrera competitiva por llegar a la cima (Traducción mía).

192 Smith adjudica tales características del trabajo a lo que denomina la lógica del *capitalismo informacional*, a mi juicio erróneamente, o sin fundamentar por qué adjudica un carácter capitalista a una tecnología, la de la informática.

193 Las encuestas fueron levantadas por los siguientes proyectos: *Movements Research Working Group at The University of California Riverside*, en Porto Alegre 2005; *Observatory of The Americas University of Quebec*, IBASE Instituto Brasileiro de análisis económico y social (2006), DEMOS en Florencia 2002, *Network Institute for Global Democratization Tamapere Finland*, *Fundagao Perseu Abramo* en 2001 Porto Alegre.

194 En opinión de los investigadores de la Universidad de California, la escasa representación de trabajadores demostraría la persistencia de formas sociales de discriminación, en tanto pueden viajar quienes poseen mayor libertad de movimiento y dinero para costear los viajes.

Allegre en 2005, se registraron participantes de 135 países, de casi todas las regiones, con la excepción de participantes de Europa del este. Asimismo, se verificó lo que Smith denomina la *no-gubernamentalización* de los movimientos sociales, en tanto el 39% de los participantes manifestaron pertenecer a una organización no gubernamental, 37% a movimientos sociales, 21% a sindicatos, 17% a partidos, así como algunos con más de una afiliación a la vez (70% involucrado en la acción en al menos algún movimiento social; IBASE, 2006, *apud* Smith, 2008), afiliación indicativa de que las organizaciones tradicionales *partidos y sindicatos*, fueron minoría frente a la presencia de movimientos sociales y OSC. Smith considera a este fenómeno representativo del *renacimiento de la sociedad civil*, a quienes concede las características atribuidas por los teóricos del concepto, en cuanto a capacidad de reflexión, argumentación y racionalidad.

En lo referente a posiciones políticas, los participantes de manera genérica (60% al 85%) se manifestaron identificados con la izquierda (Schonleitner, 2003: IBASE, 2006, *apud* Smith, 2008), asumidos como *políticamente activos* (85% habían participado en al menos una movilización el año anterior y el 31% en más de cinco, Smith, 2008), pero en desacuerdo con los partidos políticos mayoritariamente en Latinoamérica (58%) y en menor medida en Europa (alrededor del 20% en diferentes foros europeos). La identificación con la izquierda tampoco se reflejó en forma de ideología política, en tanto, sólo 14% se reconocieron como socialistas, 5% como comunistas, 3% anarquistas. Si bien la posición a favor de la supresión del capitalismo aparece mayoritaria (54%), los reformistas no se quedaron tan atrás (42%). Sin embargo Smith argumenta que el anti-capitalismo se incrementa cuando los datos se analizan desde una perspectiva generacional: la generación del los setenta tiende a ser más radical, que la de los jóvenes. Entre las posiciones reformistas predominan las orientadas a la eliminación de la deuda externa, la modificación o abolición de los organismos internacionales como el FMI, o la organización mundial del comercio (84%), y que sería una buena idea construir un *gobierno mundial democrático* (68 %), contrastadas con una fuerte corriente autonómica, que privilegia el plano local antes que la incidencia sobre políticas globales.

Si bien las encuestas, seguramente formuladas con los criterios tradicionales del análisis de los movimientos sociales, parecen no haber reflejado suficientemente, la categoría de *movimiento alternativo*, éste emerge en la descripción realizada por los analistas de la universidad de California desde los espacios marginales del foro, hasta alcanzar un nivel protagonice Al aplicar categorías tradicionales se puede coincidir con Juris quien divide a los participantes en cuatro categorías: movimientos institucionales, izquierda clásica, redes y movimientos autonomistas (Juris, 2008), cuando de la lectura de los diferentes artículos y libros sobre el FSM y de la participación en algunas de sus ediciones, la contradicción que emerge con más fuerza o como más dicotómica es la que opone a las formas tradicionales de hacer política,

con otra que emerge como *alternativa*, caracterizada por la construcción de nuevas formas o estilos de vida; y por ende, *nuevas subjetividades*, prácticas y pensamientos que se asumen como prefigurativos:

[...]alternative visión of politics, one that is based on direct participation and that rejects taking power in favor of a networked politics where, activists embody in their practices the type of society they want to create within a democratic civil society, prefigurative politics (Smith 2008:67)¹⁹⁵.

Traduciendo la contradicción a términos teóricos, enfrenta a la posición orientada a la *toma del poder*, con aquéllas que pretenden transformarlo desde espacios autónomos o espacios que operan con otra racionalidad. Posición que en lo personal me niego a considerar reformista y propongo catalogar como *transformista*. Si esta corriente, que fue adquiriendo creciente visibilidad en las diferentes ediciones del FSM, surgió de los márgenes, es precisamente por reflejar esa tendencia autónoma y preferir la organización de sus propios talleres, donde analizar propuestas de vida y pensamiento, incluyendo alternativas en torno a la producción, el intercambio (monedas alternativas), tecnologías de producción o servicios (para generación de energía, calor, reciclamiento) y socialización del conocimiento (medios paralelos, *free software*, *copyleft*), estrategias para la recuperación del *common*; ya recurriendo a formas tradicionales de organización comunal o a nuevas formas de descentralización y coordinación horizontal, caracterizadas como *prácticas contrahegemónicas* o formas de reapropiación del pensamiento autónomo.

La contrahegemonía supone de por sí una atención preferente hacia la lucha ético-cultural, epistémica y teórica.... prácticas contrahegemónicas son prácticas de radicalización de lo instituyente en la construcción/transformación del orden social. La contra-hegemonía, tal como la plantea Gramsci, supone la creación de una fuerza capaz de transformar las conciencias subjetivas y promover una reforma moral e intelectual que obtenga la aceptación de una cosmovisión político-social, mucho más expansiva e incluyente que la concepción dominante (Biardeau, 2007:1).

El carácter decididamente anti sistémico de las posiciones contrahegemónicas, evita que se lo pueda calificar como reformista. Si en un principio aparecieron como marginales fue porque las ideas radicales sobre autonomía, autosuficiencia se discutían en los espacios de los jóvenes o en los talleres en

los márgenes del WSF, identificados por los analistas como miembros involucrados en redes (*network based members*), o movimientos autónomos que si bien resisten la organización formal, aparecen como aliados de los movimientos populares y presentan una visión anticapitalista radical *-staunchly anti-capitalist-*, (Smith *et al*, 2008), que pretende posicionarse más allá del mercado y del Estado. Los analistas incluyen en esta categoría a los movimientos dedicados a la invasiones de tierras o edificios, a la producción alternativa de alimentos, la promoción monedas alternativas, y sistemas horizontales de intercambio (Starr, 2005), varias de las cuales se fueron alineando en lo que se definiría como economía solidaria. Del otro lado de la barrera aparecen los militantes de la izquierda, tanto marxistas como trotskistas, que navegan en las arenas del foro intentando reclutar miembros en función de sus estrategias en pro de la toma del poder, crecientemente enfocadas a los medios electorales. Si las posiciones autonómicas se encontraron en los márgenes del FSM, el perfil de los participantes con preferencia por las formas tradicionales de ejercicio de la política, presentó a personas grandes de edad y con trabajos estables, integrados a partidos políticos, sindicatos y las ONG, caracterizadas por mantener, formas representativas y estructuras verticales.

En cuanto a la naturaleza del Foro Social Mundial desde su constitución se propuso como un espacio abierto a la deliberación y contestatario, que supondría la resurrección de la esfera pública deliberativa: "... *an open meeting place for reflective thinking, democratic debate of ideas, formulation or proposals, and interlinking for effective action*" (WSF, 2001)¹⁹⁶. La definición como espacio, se ha contrapuesto a la de actor, el espacio operaría como sitio de encuentro, donde se puede realizar contactos para la acción, pero que carece de propuestas, programas y estrategias propias, que lo convertirían de espacio en actor. Al espacio deliberativo, típico de las culturas políticas tradicionales, se sumó la versión juvenil del espacio *performativo*, donde el rechazo asume la forma de burla y las propuestas de un mercado alternativo de ideas, prácticas y tecnologías.

Si bien por lo general ha prevalecido la búsqueda de acuerdos y el evadir las confrontaciones, evidenciadas en la negativa a asumir una posición o declaración colectiva, la política conciliatoria no ha evitado que se patenten tensiones entre posiciones opuestas: entre horizontalidad y verticalidad, coordinación centralizada o descentralizada, la definición como espacio o como actor y en lo relativo a establecer relaciones con autoridades, partidos y otros actores de élite.

195 Visiones alternativas de la política, una basada en la participación directa y que rechaza la toma del poder a favor de políticas en red, en las que, los activistas asumen en sus prácticas el tipo de sociedad que desean crear, políticas prefigurativas de una Sociedad Civil democrática (Traducción mía).

196 Un espacio abierto al pensamiento reflexivo, el debate democrático de ideas formulación de propuestas, y el establecimiento de contactos para la acción efectiva (traducción mía).

La tensión entre relaciones verticales y horizontales confronta a la izquierda tradicional, representada por marxistas y trotskistas que manifestaron actitudes de búsqueda de liderazgo; y de las feministas con sus pretensiones de visibilidad y protagonismo frente a los grupos autonómicos y los caracterizados como redes que no aceptan ninguna jerarquía, según la investigación realizada por la Universidad de California, en Riverside. Sin embargo, la pretendida horizontalidad también presenta problemas, por una parte la atomización del foro en una multiplicidad de *networks*, cada cual con su clientela, en vez de un espacio de deliberación. La estructura multicelular finalmente reduce la discusión a monólogos sectarios. En realidad la supuesta horizontalidad constituye más una aspiración que un hecho constatable "... *horizontal relations do not suggeste the complete absent of hierarchy but rather the lack of formal hierarchical designs* (Smith, et al, 2008:3)¹⁹⁷, escondiendo tensiones y luchas por el poder disimuladas. Similares tensiones y problemas se enfrentaron en el capítulo México que abordaré más adelante. La disputa entre verticalidad y descentralización repercutió en aspectos prácticos como en el relativo a la coordinación y el papel del Consejo Internacional, mientras algunos abogaban por una coordinación descentralizada con un papel limitado, otros, entre los que se incluyó Wallerstein, abogaban por la necesidad de estructuras claras para dirigir el procesos (Wallerstein, 2004)

La definición del espacio como deliberativo o de toma de posiciones, de igual forma generó tensiones aún no resueltas. Quienes respaldan la idea de convertir al FSM en un actor político, reclaman que la posición contraria entraña el riesgo de convertirlo en un espacio despolitizado, mientras que quienes sostienen la posición del espacio abierto, aducen que, de tomar posición, se correría el riesgo de ser manipulados. Los participantes en el foro se encuentran igualmente divididos: el 51 % a favor de asumir posiciones políticas (Chase-Dunn et al 2008, *apud* Smith, 2008), mayoría que si bien por un escaso punto supera a la mitad, los restantes consideran que entrañaría el riesgo de la división. Similar temor a ser cooptados se expresa en la relación con autoridades, partidos y otros actores de la élite. Desde la primera declaración de principios, se restringió la participación de actores institucionales, no así de las personas que podían asistir a título personal. Si bien en lo formal la posición se mantuvo, sobre todo con las visitas de primeros mandatarios, como Lula o Chávez, que se presentaron como ciudadanos, la mayoría de los foros, con excepción de Mumbai y Nairobi, contaron con apoyo gubernamental. La restricción a la participación de partidos fue abolida en el Foro de Londres, y a partir de 2004, se aceptó que la relación con partidos y gobiernos podría depender del contexto político.

197 Las relaciones horizontales no suponen la absoluta ausencia de jerarquías, sino la carencia de diseños jerárquicos formales.

El último foco de tensión entre los actores del foro se refería a cuál sería el centro de la acción, si el espacio local o el global, que durante los primeros años se resolvería con la fórmula *pensar global, actuar local*. Finalmente, encontraría un camino práctico en 2006, cuando se decidió formalmente la realización de foros nacionales, regionales y temáticos. La resolución formal fue antecedida por la realización de múltiples foros, algunos avalados por consejo internacional, otros que por su cuenta tomaron el nombre.

Dos años después de la decisión descentralizadora se organizó el primer FSM nacional en México, que evidenció similares tensiones y contenciones a las protagonizadas en los mundiales descritas por Smith *et al* (2008). Probablemente el pecado más grave fuera la traición a su propio objetivo de constituir un espacio de diálogo, y por el contrario, aparecer como un *diálogo de sordos*. Realizado en el zócalo de la ciudad de México pretendía ser un encuentro entre movimientos, organizaciones, colectivos y población en general, para lo cual contaba con un amplio programa de actividades organizado en carpas temáticas alimentadas con actividades tales como conferencias, debates, ponencias, talleres, pláticas, actividades culturales y artísticas, proyección de videos y documentales, exhibición de productos artesanales, orgánicos, exposiciones fotográficas, así como la participación de la caravana *sin maíz no hay país*, la marcha "Otro mundo es posible" y más.

En la práctica, el foro constó de 9 carpas temáticas, una por cada tipo de participantes y un foro central donde cada grupo presentaba sus principales conclusiones. En realidad el *movimiento de movimientos* aparecía como la suma de los movimientos sociales: Sindicalismo Independiente, Movimiento Indígena, Movimiento Urbano-Popular, Ecologistas, Movimientos de Género, Derechos Humanos, Economía Solidaria, y los jóvenes con su preocupación por los temas de intercomunicación, o del derecho a la comunicación.¹⁹⁸ Cada foro o carpa operó de manera permanente durante los tres días del encuentro y una sesión en el foro central. Cada cual convocó a sus cuadros a organizar paneles y mesas y a sus seguidores a asistir. Demasiado ocupados en sostener una organización de tres días, pocos fueron los que escu-

198 El tema de los derechos humanos quedó comprendido en el foro: Militarización, Represión y Derechos Humanos, la coordinadora democrática del sindicato de la educación, organizó un foro con el tema: Otra Educación es Posible / Un Sindicalismo, Democrático y Popular es Posible; los temas de género y generacionales se concentrarían en el Foro por los Derechos Humanos de las Mujeres y los Jóvenes; pero asimismo, los jóvenes contarían con un espacio dedicado a los temas de la comunicación y el internet: Foro de Derecho a la Comunicación; el movimiento indígena el Foro Tierra, Indígenas y Autonomías; los ecologistas Foro Con la Naturaleza Otro Mundo es Posible; el movimiento urbano popular: Foro Derecho a la Ciudad y al Habitat, y por último la crítica del modelo tendría su espacio en el Foro Crisis Civilizatoria y Fin del Modelo Neoliberal y el análisis de propuestas de sociedades futuras en el Foro Economía Solidaria.

charon las presentaciones de otras mesas y menos los que participaron en discusiones transversales entre temas. Para subsanar tal situación, durante el segundo FSM realizado en México, denominado *Belem Expandida*, si bien se mantuvo la estructura de organizar carpas simultaneas en vez de división temática se asumieron ejes: político, cultural y económico, todos referidos al contexto de la crisis, en los cuales se procuró combinar temas y movimientos de manera que propiciaran el dialogo transversal, entre organizaciones y teorías. Sin embargo, seguimos divididos por clases de movimientos. Mientras los movimientos caracterizados por la denuncia, y la movilización se congregaron en el eje político, los temas relativos a la educación, la comunicación se concentraron en el eje cultural, en tanto que las propuestas alternativas y pre figurativas se agruparon en el eje económico, que congregó a las redes de economía solidaria, ecologistas y en relación con la crisis civilizatoria.

Por otra parte, se multiplicaron los espacios al realizarse simultáneamente en varias sedes la ciudad de México y los estados de Aguascalientes, Chihuahua, Durango, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Puebla, San Luis Potosí, Veracruz y Nuevo León. En la ciudad de México, el movimiento democrático magisterial decidió, sesionar en el monumento a la revolución, como parte del mismo programa y bajo el mismo nombre, y los artistas en el Faro Tláhuac. Cabe mencionar, como dato adicional que no compete tanto a la realización de los foros como a la visión externa, que si bien los dos foros realizados en México, convocaron a buen número de participantes y más si se suman los de los diferentes estados, el realizado en el zócalo, sin duda contó con visibilidad pública, que se vio disminuida al siguiente año, por haberse realizado en un recinto universitario¹⁹⁹. Los medios de difusión ignoraron ambas reuniones y si el Foro Mundial tuvo alguna cobertura fue para mofarse de las declaraciones de Chávez. La invisibilidad de los movimientos sociales pareciera ir de la mano con la criminalización creciente de cualquier movimiento de protesta.

Tanto la organización del 2008, como la del 2009, evidenciaron la permanencia de tendencias en la expresión política: por una parte la izquierda tradicional, que hace de la lucha por derechos y justicia, la denuncia y la manifestación, las armas del cuestionamiento, y por la otra, los autonomistas que apuestan a las prácticas prefigurativas y que mantienen cierta desconfianza en relación con los partidos y las instituciones de gobierno. Al respecto resulta significativo uno de los informes con respecto al Foro 2008 que circuló en la red, señalando al mismo tiempo, la simpatía y la desconfianza con respecto a lo que denomina las izquierdas partidarias.

El movimiento convivial y solidario simpatiza con las izquierdas partidarias o gubernamentales que declaran y procuran hacer efectivo su compromiso

con las mayorías excluidas. Sin duda en esta ocasión se recibió un claro apoyo del gobierno del DF en materia de logística, punto delicado que requiere una absoluta transparencia en materia de recursos y más aún, mantener efectiva la autonomía de las organizaciones sociales ante cualquier tipo de poder, sea político o económico. Distinguir para unir, no mezclar para confundir (López-llera, 2008).

La declaración resulta meridianamente clara en cuanto la distinción entre movimiento solidario-convivial, de lo que se denomina *izquierda partidista* y refleja similar tensión entre los movimientos que se caracterizan como autónomos con respecto a los que hacen del ejercicio del poder su objetivo de ser. Durante los encuentros, sin llegar al punto de tensión, de igual forma se percibió la diferencia en cuanto a estilos de presentación, el lenguaje agitativo, de denuncia inclusive vociferante, predominó en los espacios de la izquierda tradicional; mientras que los espacios alternativos operaron más como espacios para la presentación de experiencias y propuestas y para la realización de talleres donde se experimentaban las diferentes alternativas propuestas: monedas, salud, ecotecnias. Los estilos evidenciados resultan representativos de la actitud: la denuncia y la agitación tienen por objetivo movilizar a la población en contra de, con el objetivo de desplazar y sustituir al que ahora detenta el poder; en cambio la experimentación y la propuesta se orientan a la modificación de conductas como prerrequisito a la construcción de nuevas subjetividades, es decir prácticas prefigurativas o contraculturales.

Tanto en los Foros Mundiales, como en los capítulos nacionales, el protagonismo de las prácticas prefigurativas o movimientos contrahegemónicos, fue notorio destacando la corriente denominada de economía solidaria que conjuga experiencias *alternativas* de producción, circulación y consumo.

Economía Solidaria

La referencia a la economía como eje de una propuesta alternativa lleva varios años construyéndose en diversas partes del mundo y por diferentes protagonistas. En diferentes latitudes han surgido redes y proyectos que califican a su propuesta de actividad económica con adjetivos como: Social (Wautier, 2003); Solidaria (Hascoét, 2000; Manee, 2002, 2003; Singer, 2003; Gaiger, 2003; Meló Lisboa, 2003; Del Río, 1999; Razeto, 1988); Moral (Lechat, 2003, 2009); Digna y Sustentable (López Llera, 2001); Autogestiva (Alburquerque, 2003; Castro Trajano y Alves de Carvalho, 2003; Mothe, 2009); Participativa (Albert, 2003); Popular (Sarria Icaza y Tiriba, 2003); Sustentable (Milanez, 2003); Comunitaria (Esteva, 1994); Economía de Trabajo (Coraggio, 2004, 2008, 2009); Social y Solidaria (Reas, 2004). Propuestas todas que se enmarcan y coinciden con el lema propuesto por el Foro Social Mundial: *Otro Mundo es posible*.

La búsqueda de alternativas que priorizan la perspectiva económica sobre la política pareciera anticipar la desvinculación con las estrategias cen-

199 La sede principal del II FSM-Capítulo México, fue en la Universidad de la Ciudad de México.

tradas en la toma del poder para focalizar sobre las prácticas productivas y reproductivas de la vida social. Por otra parte, refleja la propia práctica de los actores, que enfrentados desde la militancia o la actividad pastoral²⁰⁰ con la realidad de quienes en su momento fueron considerados marginados y hoy decididamente excluidos²⁰¹ y a quienes la promesa de una futura redención postergada a la toma del poder, o la vida celestial, no podía representar una opción. Sin embargo, en lo personal, me niego a considerar la búsqueda limitada de alternativas al problema de la pobreza; incluye también la mirada de los disconformes con el "progreso", con el "desarrollo" y las opciones que presenta el capitalismo como sinónimo de *buen vivir*, ya en su versión liberal, de estado de bienestar, en la de capitalismo de estado o socialismo real, que Peón (2008) define como *crisis civilizatoria*²⁰².

La alusión a la crisis civilizatoria amplía la mirada para desvincularla parcialmente de la satisfacción de las necesidades materiales, que finalmente podrían ser resueltas manteniendo el actual sistema productivo basado en la reproducción ampliada y modificando exclusivamente los sistema redistributivos ya con la maximización de los mecanismos de concentración-redistribución, propios de los gobiernos socialdemócratas o socialistas o mediante mecanismos de mercado como la propuesta de la *Renta básica Universal* (Domech, 2007; Yanes, 2007). El referir a la crisis civilizatoria supone preguntarse por el *buen vivir* como lo hace Coraggio (2008, 2009), o por el sistema de las necesidades como Bolvitnik (2007), pero sobre todo, es referir la economía a la cultura y de allí la necesidad de adjetivación del concepto "economía". De allí también que los economistas involucrados en esta búsqueda comiencen a leer o releer a antropólogos como Mauss o Polanyi.

En México la búsqueda de nuevos caminos lleva más de una década. Como hitos significativos —de al menos un grupo de exploradores—, se pueden se-

200 Circula ampliamente la versión en relación con el descubrimiento de la importancia del aspecto económico por parte del entonces Obispo de San Cristóbal Las Casas: Samuel Ruiz, quien en 1974 organizó el primer encuentro indígena, y al escuchar las voces indígenas descubrió que sus principales problemas se vinculaban con el aspecto económico. En ese momento descubrió que la iglesia no contaba con la preparación para enfrentar la organización económica. De esa preocupación comenzaría a emerger la organización de los cuestionados diáconos de la diócesis, organizaciones de laicos que constituirían la base de las posteriormente consideradas ONG's, y también de la invitación a grupos de activistas universitarios de izquierda para que trabajaran en la organización económica de los campesinos.

201 El concepto de marginación, es decir, de haber quedado al margen, llevaba implícita a posibilidad de la integración, mientras que el de excluidos reconoce la imposibilidad de a integración ante un sistema que ya no necesita incorporar mano de obra.

>02 Entendemos ésta como el momento histórico de exacerbación de los grandes pro- venias que enfrenta la humanidad, que puede llegar hasta los límites extremos del co- apso total de la civilización y la vida (Peón, 2008:1).

ñar la conformación de la red de *Vida Digna y Sustentable*, en 1994, con sucesivas reuniones nacionales²⁰³ en las que además de recuperar experiencias de organizaciones y comunidades, se comenzó a discutir sobre los conceptos de identidad, seguridad, sustentabilidad y dignidad. A partir de 1999 esta red, en asociación con la SID (Sociedad Internacional para el Desarrollo²⁰⁴), amplió su escenario al ámbito centroamericano.²⁰⁵ En 2003, un grupo de personas, cada una de las cuales representaba a una o más redes, comenzaron a reunirse con el tema de las finanzas sociales, al cobijo del IMDOSOC (Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana), que evidenciaba, tal vez demasiado, los vínculos con el catolicismo y que, por otra parte, sólo asistió a una o dos reuniones. El tema dominante y que aparentemente motivó el encuentro fue la *ley de Instituciones financieras*, que afectaba el funcionamiento de las cooperativas. Sin embargo, a pesar del insistente interés por la ley, por parte de los cooperativistas, representada por la recientemente constituida ALCONA (Alianza Cooperativista Nacional), los temas pronto derivaron a un concepto más amplio de las *finanzas sociales*, la producción y el consumo, que se asumió como economía social y solidaria. En abril de 2003 se realiza un primer encuentro nacional, y en ese mismo año, el segundo en el que el grupo firmó un manifiesto por otra economía posible. Para en el tercer encuentro, el grupo se asume como promotor de la *EcoSol* y se identifica con las propuestas que bajo ese nombre participan en el Foro Social Mundial.

La propuesta para la constitución de una red de economía solidaria provino de la RIPESS (Red Intercontinental de Promoción de la Economía Social y Solidaria) y fue portada por dos integrantes de la mesa de discusión, que habían asistido a una reunión de la organización promotora realizada en Perú. La RIPESS constituida formalmente en Canadá en 2004, tiene como objetivo central la *globalización de la solidaridad*, y entre sus medios, la promoción de la constitución de redes nacionales. La RIPESS tuvo una representación formal en el FSM por primera vez de Mumbai en 2004. Como reconocen en su boletín informativo:

Desde un Foro Social Mundial al otro, la importancia concedida a la economía social y solidaria sigue creciendo. Como ejemplo, se celebran muchos talleres y mesas redondas o encuentros acerca de la economía social y solidaria, pero que no son suficientes aún, según los actores de la RIPESS (RIPESS, 2006:2).

203 Tepoztlán, Estado de México, 1994; Huitzo, Oaxaca, 1995; México, D.F., 1996.

204 La Sociedad Internacional para el Desarrollo, con sede en Roma, es la organización no gubernamental de desarrollo más antigua.

205 Se han realizado tres encuentros centroamericanos, el primero en la ciudad de México, 2002 y el segundo en Quetzaltenango, Guatemala, 2004.

Los objetivos y tareas planteados por la RIPESS para los años subsiguientes, combinan las actividades de promoción concreta de formas económicas alternativas: *nuevas relaciones de intercambio entre productores y consumidores*,²⁰⁶ objetivos coincidentes con las actividades previas de las organizaciones involucradas en la red; con políticos de posicionamiento y visibilización²⁰⁷ y con otros vinculados con la participación en la definición de políticas públicas²⁰⁸. En ese sentido, no resulta sorprendente que la reunión realizada en Copenhague en 2007 tuviera como tema la *gobernanza* y la consolidación como instancia de mediación política a escala regional (RIPESS, 2006: 9). La participación de RIPESS en la constitución de la red mexicana no fue demasiado clara en su momento, ni se discutieron sus objetivos, sin embargo, la ambivalencia entre la definición por la promoción del trabajo de base en función de nuevas prácticas, con la participación cupular en instancias políticas nacionales e internacionales, incidirían en el futuro en la operación de la red mexicana, e inclusive en su fragmentación. En realidad, visto a la distancia cabe la duda en cuanto a los objetivos de cooptación de las organizaciones de base (*grassroot-organizations*) en función de la política de gobernanza, diseñada desde los centros de poder hegemónico, sugeridas por la comisión trilateral, financiada por Rockefeller.

De manera paralela y sincrónica con las búsquedas de las organizaciones sociales y de la constitución de la red-espacio EcoSol, aparecen programas académicos, que intentan conceptualizar en torno a la nueva economía en México: el Proyecto Estrategias para la Generación de Empleo Digno y Sustentable²⁰⁹, de El Colegio de Tlaxcala; así como proyectos individuales de investigación en diversos centros académicos²¹⁰. La búsqueda de alternativas,

206 Propiciar la articulación entre lo local y lo internacional; reforzar las capacidades nacionales de acción y trabajar por desconcentrar las riquezas (Ripess, 2006:2 y 3).

207 "Participación política de la Economía Social y Solidaria para propiciar el pluralismo económico", "Favorecer el reconocimiento de la Economía Social y Solidaria y la expresión completa de sus valores"; "Participar activamente en los Foros Sociales Mundiales, y organizar en ellos actividades en relación con la Economía Social y Solidaria" (Ripess, 2006:2 y 3).

208 "Inscribir la Economía Social y Solidaria en las negociaciones internacionales"; "Alentar la soberanía alimentaria nacional y denunciar los impedimentos de la OMC"; "Incitar los Estados centrales y locales a identificar la Economía Social y Solidaria como prioridad de desarrollo", "Trabajar por influir positivamente en las políticas públicas. Por eso, es necesario elaborar principios y modalidades de co-producción (estado-sociedad civil) de las políticas públicas" (Ripess, 2006, 2-3).

209 Félix Cadena Barquín, El Colegio de Tlaxcala, con Financiamiento de Fondo Mixto del Gobierno del Estado y el CONACYT (FOMIX).

210 Santana, María Eugenia. Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias. Doctorado en Ciencias Sociales CIESAS OCCIDENTE. PROMOCIÓN 2004-08 Mención honorífica y recomendación de publicación, Agosto 2008.

transitó así por dos canales simultáneos: el de las organizaciones sociales, no gubernamentales que examinan fórmulas para resolver necesidades de los beneficiarios y el de los académicos interesados tanto en conocer los procesos, como en la posibilidad de participar en ellos, reforzándolos o proponiendo opciones. Pero también, la posibilidad de aportar a la constitución de nuevos modelos de sociedad. Las organizaciones, al reflexionar sobre su quehacer, buscan aprender, a partir de la experiencia; así como sus aprendizajes para hacerlos transferibles, mientras que los estudiosos procuran apoyar la recuperación de experiencias en un intento por sistematizar, discutir, conceptualizar y proponer modelos. La presencia de académicos interesados en el tema derivaría en la constitución de una red de investigadores, la REMIESS (Red Mexicana de Investigación y Estudio sobre Economía Social y Solidaria).

El concepto de solidaridad, elegido para tipificar un nuevo tipo de economía tiene, como todos los conceptos, la posibilidad de definición teórica; también tiene connotaciones relativas a su contexto y su uso. La primera connotación remite a su uso por dos importantes actores de la esfera mundial y en el plano nacional como nombre del principal programa social por un ex presidente de triste memoria. En el contexto internacional fue creada por Lech Waleska, quien usó el nombre para denominar a su movimiento sindical y por parte de otro polaco: Karol Józef Wojtyła, posteriormente Juan Pablo II²¹¹, ambos militantes católicos pero además, ambos eficientes oponentes de lo que fuera el socialismo real. Este contexto referencial al término una doble diferenciación, la solidaridad se opone al espíritu capitalista, pero también al espíritu del socialismo, que es autoritario.

La otra connotación de esta asociación remite a su vinculación con la Iglesia católica y se enmarcaría en lo que significan los marcadores o términos ideológicos que identifican y distinguen, que permiten a los actores identificarse entre sí y diferenciarse, tales como el uso de términos como: *bien común, dignidad y solidaridad*. Al revisar los diferentes espacios en que los católicos militan, se ve el uso recurrente de estos conceptos. Si uno busca la palabra solidaridad en Internet, también se relaciona con comunicaciones y publicaciones católicas, como *solidaridad.net*. Al igual que en todas las declaraciones de la democracia cristiana, el concepto de *bien común* se ha hecho recurra

211 El primero de mayo del 2000, Juan Pablo II con frágil voz, dijo rotundamente 100.000 trabajadores: «En tiempos de globalización, hay que globalizar la solidaridad. Hay que restaurar la dignidad del hombre y la mujer. Hay que abrir los ojos sobre la brecha y la discriminación. Hay que reducir o condonar la deuda de los países más pobres. Hay que afrontar los desequilibrios económicos. No es justo que los pobres se alimenten con la comida que cae de la mesa de los ricos».

Los objetivos y tareas planteados por la RIPESS para los años subsiguientes, combinan las actividades de promoción concreta de formas económicas alternativas: *nuevas relaciones de intercambio entre productores y consumidores*²⁰⁶ objetivos coincidentes con las actividades previas de las organizaciones involucradas en la red; con políticos de posicionamiento y visibilización²⁰⁷ y con otros vinculados con la participación en la definición de políticas públicas²⁰⁸. En ese sentido, no resulta sorprendente que la reunión realizada en Copenhague en 2007 tuviera como tema la *gobernanza* y la consolidación como instancia de mediación política a escala regional (RIPESS, 2006: 9). La participación de RIPESS en la constitución de la red mexicana no fue demasiado clara en su momento, ni se discutieron sus objetivos, sin embargo, la ambivalencia entre la definición por la promoción del trabajo de base en función de nuevas prácticas, con la participación cupular en instancias políticas nacionales e internacionales, incidirían en el futuro en la operación de la red mexicana, e inclusive en su fragmentación. En realidad, visto a la distancia cabe la duda en cuanto a los objetivos de cooptación de las organizaciones de base (*grassroot-organizations*) en función de la política de gobernanza, diseñada desde los centros de poder hegemónico, sugeridas por la comisión trilateral, financiada por Rockefeller.

De manera paralela y sincrónica con las búsquedas de las organizaciones sociales y de la constitución de la red-espacio EcoSol, aparecen programas académicos, que intentan conceptualizar en torno a la nueva economía en México: el Proyecto Estrategias para la Generación de Empleo Digno y Sustentable²⁰⁹, de El Colegio de Tlaxcala; así como proyectos individuales de investigación en diversos centros académicos²¹⁰. La búsqueda de alternativas,

transitó así por dos canales simultáneos: el de las organizaciones sociales y no gubernamentales que examinan fórmulas para resolver necesidades de los beneficiarios y el de los académicos interesados tanto en conocer los procesos, como en la posibilidad de participar en ellos, reforzándolos o proponiendo opciones. Pero también, la posibilidad de aportar a la constitución de nuevos modelos de sociedad. Las organizaciones, al reflexionar sobre su quehacer, buscan aprender, a partir de la experiencia; así como sistematizar sus aprendizajes para hacerlos transferibles, mientras que los estudiosos procuran apoyar la recuperación de experiencias en un intento por sistematizar, discutir, conceptualizar y proponer modelos. La presencia de académicos interesados en el tema derivaría en la constitución de una red de investigadores, la REMIESS (Red Mexicana de Investigación y Estudio sobre Economía Social y Solidaria).

El concepto de solidaridad, elegido para tipificar un nuevo tipo de economía tiene, como todos los conceptos, la posibilidad de definición teórica pero también tiene connotaciones relativas a su contexto y su uso. La primera connotación remite a su uso por dos importantes actores de la esfera política mundial y en el plano nacional como nombre del principal programa social por un ex presidente de triste memoria. En el contexto internacional fue tomada por Lech Waleska, quien usó el nombre para denominar a su movimiento sindical y por parte de otro polaco: Karol Józef Wojtyła, posteriormente Juan Pablo II²¹¹, ambos militantes católicos pero además, ambos eficientes oponentes de lo que fuera el socialismo real. Este contexto referencial añade al término una doble diferenciación, la solidaridad se opone al espíritu del capitalismo que es competitivo, es decir, lo opuesto etimológicamente a solidario, pero también al espíritu del socialismo, que es autoritario.

La otra connotación de esta asociación remite a su vinculación con la iglesia católica y se enmarcaría en lo que significan los marcadores o términos icónicos que identifican y distinguen, que permiten a los actores identificarse entre sí y diferenciarse, tales como el uso de términos como: *bien común, dignidad y solidaridad*. Al revisar los diferentes espacios en que los católicos militan, se ve el uso recurrente de estos conceptos. Si uno busca la palabra solidaridad en Internet, también se relaciona con comunicaciones y publicaciones católicas, como *solidaridad.net*. Al igual que en todas las declaraciones de la democracia cristiana, el concepto de *bien común* se ha hecho recurren-

206 Propiciar la articulación entre lo local y lo internacional; reforzar las capacidades nacionales de acción y trabajar por desconcentrar las riquezas (Ripess, 2006:2 y 3).

207 "Ser el portavoz de la Economía Social y Solidaria para propiciar el pluralismo económico", "Favorecer el reconocimiento de la Economía Social y Solidaria y la expresión completa de sus valores"; "Participar activamente en los Foros Sociales Mundiales, y organizar en ellos actividades en relación con la Economía Social y Solidaria" (Ripess, 2006:2 y 3).

208 "Inscribir la Economía Social y Solidaria en las negociaciones internacionales"; "Alentar la soberanía alimentaria nacional y denunciar los impedimentos de la OMC"; "Incitar los Estados centrales y locales a identificar la Economía Social y Solidaria como prioridad de desarrollo" "Trabajar por influir positivamente en las políticas públicas. Por eso, es necesario elaborar principios y modalidades de co-producción (estado-sociedad civil) de las políticas públicas" (Ripess, 2006, 2-3).

209 Félix Cadena Barquín, El Colegio de Tlaxcala, con Financiamiento de Fondo Mixto del Gobierno del Estado y el CONACYT (FOMIX).

210 Santana, María Eugenia. Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias. Doctorado en Ciencias Sociales CIESAS OCCIDENTE. PROMOCIÓN 2004-08 Mención honorífica y recomendación de publicación, Agosto 2008.

211 El primero de mayo del 2000, Juan Pablo II con frágil voz, dijo rotundamente ante 100.000 trabajadores: «En tiempos de globalización, hay que globalizar la solidaridad. Hay que restaurar la dignidad del hombre y la mujer. Hay que abrir los ojos sobre la pobreza y la discriminación. Hay que reducir o condonar la deuda de los países más pobres. Hay que afrontar los desequilibrios económicos. No es justo que los pobres se alimenten con la comida que cae de la mesa de los ricos».

te desde que el PAN gobierna. Por otra parte, el concepto también traza una frontera, al invitar a una organización social a un foro que incluye la palabra solidaridad, con tono despectivo contestan: esos son los católicos.

La relación se confirma desde la práctica, al analizar la conformación de los grupos que participan en las redes definidas como solidarias. En el caso de México, la mayoría de los grupos de la red EcoSol tienen vínculos con la iglesia (Collin y Santana, 2005), en otros países el dato se infiere por asociación. Los integrantes de la red brasileña publican en *voces*, editorial vinculada a la iglesia y especializada en textos teológicos. En el caso europeo, los autores que discuten el tema de la economía social, también aparecen en la discusión de temas teológicos. La Red norteamericana de reciente fundación y que realizara su primer encuentro en Amherst, Massachusetts; en marzo de 2009, al parecer también tiene vínculos con las iglesias, como se comentó extra muros, mientras que González Madrid adjetiva al Foro Social Mundial de Porto Alegre como el Foro Mundial de la Teología de la Liberación (González, 2007:15).

Como genérico el término incluye a los *solidarios* como parte del movimiento católico, o al menos vinculado a los católicos y a otras iglesias y los diferencia de los movimientos que provienen de otras tradiciones, sobre todo la liberal, la libertaria y la materialista, opuestas a las iglesias, no tanto a la religión. Los marxistas por lo general ignoran o desprecian al movimiento solidario, tanto por identificarlo con el *opio de los pueblos*, por su orientación a lo *micro* en la dimensión productiva; como por la tendencia autonomista y en cierto sentido anárquica, que choca con la perspectiva industrialista, concentradora y centralista; o en términos propios del "centralismo democrático", propio de los partidos comunistas y heredados por la mayoría de los marxistas que se asumen como leninistas. Tal vez por eso, libertarios anarquistas que ven con simpatía el movimiento alternativo como Michel Albert (2003), participan en el FSM y buscan la confluencia con el movimiento solidario. En vez de recurrir al concepto de solidaridad, prefieren el de participación, economía participativa (PARECON). El panorama de los actores del campo alternativo aparece, por el momento como un sujeto medio amorfo, que suma diferentes perspectivas y donde los actores en pro de la pluralidad y la apertura tienden a esconder sus raíces. Si el movimiento de la teología de la liberación, desde su nombre reconocía sus orígenes, y a su vez generó otras agrupaciones, con nombres igualmente claros de su identidad, como *crístianos por el socialismo*, en el caso del movimiento solidario, los vínculos con la iglesia se mantienen disimulados, y en no pocas ocasiones, la filiación como integrantes o ex integrantes de alguna orden religiosa, aparece después de

mucho tiempo²¹². El campo alternativo, manifiestamente en crecimiento, aparece por el momento como un campo heterogéneo:

Del lado de la subjetividad, el debate sobre las opciones alternativas sólo podía hurgar en el ahora disperso, además de heterogéneo, universo de subjetividad crítica, donde se encuentran, principalmente, la herencia de la teología de la liberación, las primeras propuestas de crítica del eurocentrismo, los bordes críticos del propio materialismo histórico, el nuevo social-liberalismo, y el anárquico (no es una redundancia) regresó del viejo debate anarquista, libertario y comunitario. Esto es, no en un sistemático debate teórico/político en curso (Quijano, 2008:13).

Quijano, lo refiere como la propuesta de crítica al eurocentrismo a su propia posición. Expresa una tendencia etnicista, que anima a movimientos indígenas en toda América Latina, movimientos que participan del movimiento alternativo. En mi opinión, faltarían los movimientos de espiritualidad alternativa como los de tipo *new age* y la cuestión sería, a quiénes incluye con el concepto de social-liberalismo, pues en el caso de México, ese término, solo que mediante la inversión del orden, fue acuñado por Salinas de Gortari, para definir su programa de atención social.

La definición en cuanto a los actores del cambio social no resulta tan sencilla, pues participan en campos o arenas en disputa. Las contradicciones se presentan también al interior de los aparentes conjuntos, estableciendo redes dinámicas. Los que usan el concepto solidario, por lo general, se identifican con la doctrina social de la iglesia, pero la iglesia no aparece como monolítica, por el contrario en su seno se refleja la sociedad y las oscilaciones van de derecha a izquierda y la parte solidaria se alinearía y se alinea por lo general con la izquierda; y es heredera de la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres y sus brazos operativos de la CEBs, pero aún dentro del este conjunto, se presentan divisiones.

La teología de la liberación que proclama la opción preferencial por los pobres, se incluye en una tradición de rechazo a la acumulación que Lowy (1999), califica como el espíritu anticapitalista del catolicismo²¹³ y que a mi juicio, se enmarca en una tradición utópica de la iglesia. La tradición utópica, al optar por los pobres y la pobreza, en ciertos aspectos o en muchos aspectos, se encuentra cerca de otras ideologías de "pobres" como el socialismo y el anarquismo y concretamente con el marxismo, que con las versiones de

212 En Brasil pareciera que la relación con la iglesia tiene mayor visibilidad tal vez por la conducción centralizada por parte de un teólogo reconocido como es Boff, la constitución de una organización nacional: fe y política, y el papel que esta tendencia jugó en el triunfo de Lula; véase De Almeida 2000.

213 El autor plantea que Weber debió haber escrito otro capítulo o libro, sobre el tema, pero que queda implícito en su texto.

derecha de la iglesia, tal como describe Lowy. Históricamente, la reacción al liberalismo que dio origen al mutualismo, el sindicalismo y a los partidos socialistas y socialdemócratas a principios del Siglo XX, incluyó su ala laica materialista (marxista) y su ala espiritualista o religiosa; o como la nominaron Marx y Engels: *socialista utópica*, opuesta a lo de ellos que adjetivaron como "científicos". En los setenta la insurgencia liberacionista, volvió a acercar a ambos contingentes: laicos y religiosos convivieron en más de un movimiento guerrillero. Hoy en la era de la globalización vuelven a juntarse en el Foro Social Mundial y a nivel nacional con la participación o relación del espacio EcoSol, con el movimiento de rechazo al supuesto resultado de las elecciones del 2006, y la participación en la Convención Nacional Democrática, así como en La Otra Campaña, zapatista. Es decir que políticamente los integrantes de la red se alinean a la izquierda, pero la izquierda pareciera a su vez separarse en creyente y atea.

Desde la perspectiva teórica, la separación parece remitir a la oposición al autoritarismo. Desde la literatura católica o producida por los católicos, critican la vocación autoritaria manifiesta del socialismo y su tendencia al totalitarismo a la que se contraponen con la noción de libertad. El argumento parece extraño, si se recuerda el autoritarismo eclesial de la Edad Media, donde sólo se podía ser católico o hereje, y a éstos no les iba muy bien. En los orígenes del capitalismo, la bandera de la libertad aludía a la independencia con respecto a la iglesia, la libertad de conciencia, que programáticamente se tradujo en la separación de la Iglesia del Estado. Es más, el capitalismo triunfante y el liberalismo se volvieron jacobinos, marginando a la iglesia de los asuntos terrenales, con lo cual perdió parte de su poder "desde arriba", pero también, comenzó a perderlo sobre la feligresía. Ante este peligro reaccionó Pío XII al emitir la Encíclica *Rerum Novarum*, donde proponía disputar la hegemonía abanderando las causas de los trabajadores y haciendo lo que hacía la izquierda, organizar sindicatos, mutuales y cooperativas. La iglesia habría perdido el *poder*, pero no quería perder la *influencia*.²¹⁴ Así, pareciera que cuando los católicos hablan de libertad se refieren a la libertad de seguir siendo católicos, como cuando se opone educación laica *versus* libre y libre también es religiosa.²¹⁵

214 Si bien la influencia es considerada como uno de los atributos del poder, en este caso los diferencia para señalar que el poder implica un *status* institucional; en cambio, la influencia constituye un atributo, que puede permanecer o alimentarse aún cuando se pierda la posición hegemónica.

215 Cuando era niña y asistía a una escuela religiosa, me obligaron a asistir a manifestaciones en pro de la educación libre, no podía entender la contradicción: cómo podía ser considerada libre una educación donde obligaban a aprender religión.

Así como desde los católicos se produjo un acercamiento a la izquierda; desde la otrora militante izquierda se ha producido una apertura a la espiritualidad, fundamentalmente las llamadas *New Age*, orientalista y religiones nativas. Si el primer elemento de diferencia o de separación con respecto a los marxistas es el énfasis en la libertad; el segundo y vinculado con el anterior es el énfasis en la "dimensión humana", es decir un humanismo, que se opone al estatismo. En parte se inscribe en el mismo esquema anterior, se opone al estatismo porque el estatismo se opone a la iglesia, es contraria a dos tipos de estado que expulsaron a la iglesia del gobierno: el estado liberal y el estado socialista. Sin embargo, también se evidencia un afán de control por quienes son miembros o se encuentran vinculados casi orgánicamente a la iglesia católica, como describe de Almeida para el caso de Brasil y la formación del movimiento Fe y Política como corriente dentro del PT.

La presencia de organizaciones vinculadas con la Iglesia católica en la conformación de la *Red Mexicana de Economía Social Solidaria* resulta evidente: de los participantes permanentes en el grupo coordinador o promotor, sólo tres no provienen de organizaciones vinculadas con la Iglesia, la mayoría, por lo tanto tiene algún tipo de vinculación religiosa,²¹⁶ mientras que ALCONA (Alianza Cooperativista Nacional), agrupa a parte del movimiento cooperativista de larga raigambre católica. Las siete redes nacionales que trabajan en *Economía Solidaria*²¹⁷, por su parte, han convocado a las organizaciones miembros de sus respectivas redes, a la participación en encuentros nacionales y regionales, así como en actividades académicas de formación en economía social, que fueron construyendo una identidad compartida. Entre las organizaciones participantes igualmente se evidenció la presencia de organizaciones de inspiración católica, especialmente notoria fue la presencia de

216 Entre las organizaciones de base de los participantes se encuentran: CENAMI, Ceps-Caritas, Centro de Estudios Ecueménicos, FES (Fundación de Economía Solidaria), Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares, Cristianos por el Socialismo.

217 Las redes son: *Agro me rea dos*, involucrada en el *comercio justo* dentro y fuera del país; inició con la comercialización de café orgánico y prosiguen con otros productos; *ALCONA (Alianza Cooperativista Nacional)*, surgida como colectivo en respuesta a las modificaciones de la ley de crédito público, agrupa a cooperativas de ahorro y crédito y otras de producción como la de refrescos "Pascual"; CEE (Centro de Estudios Ecueménicos), que opera como una red de animadores en apoyo de las organizaciones de base, con 35 años de vida; CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), red de las misiones religiosas en grupos indígenas en todo el país; *Coalición Campesina*: red de productores campesinos principalmente en el norte del país que se combina con mexicanos y otros grupos nativos en el sur de los Estados Unidos, vinculadas con la iglesia; *Promoción del Desarrollo Popular/Vida Digna*, con 40 años de existencia, trabajan por la autonomía local, y la emisión de un dinero comunitario; *IMDOSOC/ Red de Finanzas Sociales*, fomenta de la ética social empresarial y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia.

Caritas, con representantes de El Salvador, Arquidiócesis de México y Veracruz.

En función de caracterizar a un movimiento como éste, es posible recurrir a diferentes indicadores. Varios de los analistas de movimientos sociales de la actualidad prefieren recurrir a lo que se denomina *causas ciudadanas* y proponen tipificarlos en cuatro grandes bloques: los *movimientos pacifistas*, entendidos como movimientos por la democracia (Giddens, 1999); los *movimientos ecológicos* (Fernández Buey, 2005), los *movimientos feministas* (Castells, 1999) y *étnicos e identitarios* (Castells, 2004). Sin embargo, también es posible abordarlos desde una perspectiva de modelo y ubicar a los que rechazan frontalmente —a veces en forma violenta— al capitalismo y no aceptan nada que tenga que ver con él ni con el Estado; de las respuestas que están "dentro" del sistema, como los microcréditos y el movimiento cooperativista. Los intentos por crear un sistema nuevo, una reforma radical o una alternativa totalmente diferente al capitalismo, pueden identificarse como una propuesta contracultural o contrahegemónica (Biardeu, 2007). El problema con la Economía Solidaria es que, por una parte, que el término ha sido objeto de apropiación por parte de actores diversos en cuanto a ideología y orientación, desde el papa Juan Pablo II, hasta el presidente Salinas de Gortari en México; por la otra, el que dentro de la red constituida con ese nombre en México, y en otras partes coinciden y coexisten versiones diferentes e inclusive contradictorias. Por un lado una corriente reformista que coincide con el movimiento cooperativista y el comercio justo, que pretende suavizar al capitalismo, en la cual caben inclusive los empresarios con conciencia social, una corriente de rechazo a los valores y prácticas del sistema, que podría catalogarse como contrahegemónica, con otra que aspira a ser hegemónica y coquetea con los poderes nacionales y transnacionales. Aparentemente el único aspecto compartido es la relación previa o actual con corrientes de la iglesia, que fundan la acción sobre bases espirituales o morales.

Coincidiendo en una denominación común, el colectivo carece de una definición unívoca o consensuada en torno al concepto de economía social y solidaria. Por una parte se encuentra una tendencia que podría ser calificada como continuista, en la medida en que considera como social la continuación o ampliación de lo que ya venían haciendo. Parte de esta tendencia se expresa en la propensión a identificar a las cooperativas con la EcoSol, o a la inversa la pretensión de las cooperativas de ser los auténticos representantes de la economía solidaria. La inercia se expresa en el discurso ambiguo, sin demasiada precisión conceptual por el momento. Por lo general, en vez de definiciones conceptuales se recurre a la enumeración de prácticas que incluyen: las finanzas éticas y solidarias, el Comercio Justo, (RIPESS, 2005). La siguiente declaración, concretada en Caracas en el marco del VI Foro Social Mundial y II Foro de las Américas, es típica de la tendencia a la enumeración, al que agrega el tema de las monedas alternativas:

Los temas centrales que se están trabajando desde la Economía Solidaria son de transformación económica tales como producción responsable, comercio justo, consumo ético, finanzas solidarias (con moneda convencional y moneda social), intercambio de saberes, servicios de proximidad. Impulsando cadenas de producción e intercambio. El fundamento de la Economía Solidaria se sustenta en la construcción de cadenas de valores éticos que dan su verdadero sentido a la actividad de producción de bienes y servicios más allá de del mero valor económico (RIPESS, 2006).

Si bien prácticas como el comercio justo, el consumo ético, constituyen respuestas a problemas recientes, el marco en el que se vuelcan recurre a viejos lenguajes: la enseñanza de valores de la *Economía Solidario* y de los *Valores Cooperativos*. Como se puede observar, las definiciones en torno a la economía solidaria, no sólo enumeran prácticas sino que, en vez de definiciones sustantivas, pueden ser consideradas, *definiciones adjetivadas: responsable, justa, ética, solidaria*. Adjetivos que remiten a lo que representa el principal factor distintivo del movimiento y el núcleo de su vínculo con el pensamiento religioso, el énfasis en los *valores éticos* y la *centralidad de la persona humana*. A la enumeración de prácticas, las diferentes declaraciones suman algunas demandas políticas como la *anulación de la deuda del Tercer Mundo* y la *soberanía alimentaria*, al tiempo que dejan intuir los medios de acción que privilegian lo que podría definirse como *cabildeo*, en tanto manifiestan su voluntad de influir sobre el diseño de *políticas públicas*, priorizando el campo de IOJ organismo internacionales como *Banco Mundial, el FMI, la OMC, la OIT y la ONU*. Si bien, al declarar la necesidad de la *promoción de la Economía Social Solidaria*, parecieran asumirse como actores, en función de disimular el protagonismo de las cabezas, la declaración asume hablar a nombre de otros bajo el eufemismo de *reforzar la capacidad de acción de los pueblos* (RIPESS, 2005). Si bien, comparte el tono general con otras de las declaraciones de la Red internacional de Economía Solidaria, resulta interesante señalar las diferencias de la declaración de La Habana, realizada en el marco del // *Encuentro Latinoamericano de Economía Solidaria y Comercio Justo*, en febrero de 2007. Con similar espíritu de las demás declaraciones, cuando define a la economía solidaria como: "una forma distinta de hacer economía, centrada en las personas", pareciera esconder un reclamo al sistema socialista del país sede:

- a) La organización de base como el eslabón fundamental del proceso económico;
- b) la participación en forma autogestionaria;
- c) la sostenibilidad ecológica como proceso permanente;
- d) la asociatividad para la producción comunitaria como estrategia de empoderamiento de hombres y mujeres de nuestra región, para afrontar el reto de ser sujetos de su propio desarrollo;
- y e) las entidades de promoción, formación e investigación;
- f) comercio justo Sur-Sur (Declaración de la Habana, 2007).

Caritas, con representantes de El Salvador, Arquidiócesis de México y Veracruz.

En función de caracterizar a un movimiento como éste, es posible recurrir a diferentes indicadores. Varios de los analistas de movimientos sociales de la actualidad prefieren recurrir a lo que se denomina *causas ciudadanas* y proponen tipificarlos en cuatro grandes bloques: los *movimientos pacifistas*, entendidos como movimientos por la democracia (Giddens, 1999); los *movimientos ecológicos* (Fernández Buey, 2005), los *movimientos feministas* (Castells, 1999) y *étnicos e identitarios* (Castells, 2004). Sin embargo, también es posible abordarlos desde una perspectiva de modelo y ubicar a los que rechazan frontalmente —a veces en forma violenta— al capitalismo y no aceptan nada que tenga que ver con él ni con el Estado; de las respuestas que están "dentro" del sistema, como los microcréditos y el movimiento cooperativista. Los intentos por crear un sistema nuevo, una reforma radical o una alternativa totalmente diferente al capitalismo, pueden identificarse como una propuesta contracultural o contrahegemónica (Biardeu, 2007). El problema con la Economía Solidaria es que, por una parte, que el término ha sido objeto de apropiación por parte de actores diversos en cuanto a ideología y orientación, desde el papa Juan Pablo II, hasta el presidente Salinas de Gortari en México; por la otra, el que dentro de la red constituida con ese nombre en México, y en otras partes coinciden y coexisten versiones diferentes e inclusive contradictorias. Por un lado una corriente reformista que coincide con el movimiento cooperativista y el comercio justo, que pretende suavizar al capitalismo, en la cual caben inclusive los empresarios con conciencia social, una corriente de rechazo a los valores y prácticas del sistema, que podría catalogarse como contrahegemónica, con otra que aspira a ser hegemónica y coquetea con los poderes nacionales y transnacionales. Aparentemente el único aspecto compartido es la relación previa o actual con corrientes de la iglesia, que fundan la acción sobre bases espirituales o morales.

Coincidiendo en una denominación común, el colectivo carece de una definición unívoca o consensuada en torno al concepto de economía social y solidaria. Por una parte se encuentra una tendencia que podría ser calificada como continuista, en la medida en que considera como social la continuación o ampliación de lo que ya venían haciendo. Parte de esta tendencia se expresa en la propensión a identificar a las cooperativas con la EcoSol, o a la inversa la pretensión de las cooperativas de ser los auténticos representantes de la economía solidaria. La inercia se expresa en el discurso ambiguo, sin demasiada precisión conceptual por el momento. Por lo general, en vez de definiciones conceptuales se recurre a la enumeración de prácticas que incluyen: las finanzas éticas y solidarias, el Comercio Justo, (RIPESS, 2005). La siguiente declaración, concretada en Caracas en el marco del VI Foro Social Mundial y II Foro de las Américas, es típica de la tendencia a la enumeración, al que agrega el tema de las monedas alternativas:

Los temas centrales que se están trabajando desde la Economía Solidaria son de transformación económica tales como producción responsable, comercio justo, consumo ético, finanzas solidarias (con moneda convencional y moneda social), intercambio de saberes, servicios de proximidad. Impulsando cadenas de producción e intercambio. El fundamento de la Economía Solidaria se sustenta en la construcción de cadenas de valores éticos que dan su verdadero sentido a la actividad de producción de bienes y servicios más allá de del mero valor económico (RIPESS, 2006).

Si bien prácticas como el comercio justo, el consumo ético, constituyen respuestas a problemas recientes, el marco en el que se vuelcan recurre a viejos lenguajes: la enseñanza de valores de la *Economía Solidaria* y de los *Valores Cooperativos*. Como se puede observar, las definiciones en torno a la economía solidaria, no sólo enumeran prácticas sino que, en vez de definiciones sustantivas, pueden ser consideradas, *definiciones adjetivadas: responsable, justa, ética, solidaria*. Adjetivos que remiten a lo que representa el principal factor distintivo del movimiento y el núcleo de su vínculo con el pensamiento religioso, el énfasis en los *valores éticos* y la *centralidad de la persona humana*. A la enumeración de prácticas, las diferentes declaraciones suman algunas demandas políticas como la *anulación de la deuda del Tercer Mundo* y la *soberanía alimentaria*, al tiempo que dejan intuir los medios de acción que privilegian lo que podría definirse como *cabildeo*, en tanto manifiestan su voluntad de influir sobre el diseño de *políticas públicas*, priorizando el campo de IOJ organismo internacionales como *Banco Mundial, el FMI, la OMC, la OIT y la ONU*. Si bien, al declarar la necesidad de la *promoción de la Economía Social Solidaria*, parecieran asumirse como actores, en función de disimular el protagonismo de las cabezas, la declaración asume hablar a nombre de otros bajo el eufemismo de *reforzar la capacidad de acción de los pueblos* (RIPESS, 2005). Si bien, comparte el tono general con otras de las declaraciones de la Red internacional de Economía Solidaria, resulta interesante señalar las diferencias de la declaración de La Habana, realizada en el marco del // *Encuentro Latinoamericano de Economía Solidaria y Comercio Justo*, en febrero de 2007. Con similar espíritu de las demás declaraciones, cuando define a la economía solidaria como: "una forma distinta de hacer economía, centrada en las personas", pareciera esconder un reclamo al sistema socialista del país sede:

- a) La organización de base como el eslabón fundamental del proceso económico;
- b) la participación en forma autogestionaria;
- c) la sostenibilidad ecológica como proceso permanente;
- d) la asociatividad para la producción comunitaria como estrategia de empoderamiento de hombres y mujeres de nuestra región, para afrontar el reto de ser sujetos de su propio desarrollo; y
- e) las entidades de promoción, formación e investigación;
- f) comercio justo Sur-Sur (Declaración de la Habana, 2007).

A pesar de la *autogestión* y de la *asociatividad comunitaria*, implicaría una crítica velada a las estrategias de *planeación centralizada* y de *colectivización forzosa* del régimen socialista, pero además, la declaración, a diferencia de las anteriores, asume un tono más latinoamericano, reflejado en la apelación comunitarista y el agregado a la propuesta de comercio justo, el complemento de lugar sur-sur. Si bien estos elementos aparecen como una característica real de los proyectos que impulsan los miembros de la red, ni la asociatividad ni la autogestión constituyen atributos específicos de una economía, constituyen sólo modalidades. La mayoría de los proyectos de desarrollo de la comunidad, propios de la *Alianza para el Desarrollo*, y muchos de los impulsados desde el gobierno en México, bajo la denominación de *políticas participativas*, podrían haber compartido la declaración de la Habana. En el Foro Social Mundial de Nairobi (2007), las *Redes y Organizaciones de Economía Solidaria*, reiteran la orientación hacia valores, así como la enumeración de prácticas:

[...] valores de equidad, cooperación y solidaridad, y para dar visibilidad a las alternativas económicas, sociales y culturales que representan las iniciativas de economía solidaria, comercio justo, financiación ética, iniciativas de sostenibilidad ecológica, servicios solidarios, iniciativas de trueque, de diversidad cultural y de educación popular, economía feminista y todas las expresiones de economía local y economía solidaria (RIPESS, 2007).

La constante referencia a valores, como definitorias de la diferencia se repite en México; por ejemplo el decálogo presentado como propuesta para ser adoptado por la Red, por José Luis Gutiérrez, incluye las siguientes ideas: "*Abundancia, nueva palabra, nuevo espíritu, asociacionismo, trabajo en redes, valores culturales locales, consumo y producción responsables, mecanismos propios de intercambio, consumo y producción sustentables, democracia, globalización integradora*" (Gutiérrez, 2005), ninguno de los cuales define una economía diferente. Por su parte, Lópezllera (2006), a quien, en lo personal, considero el pensador más lúcido de la red mexicana, plantea la necesidad de la *construcción de un Sujeto orgánico*, para poder transitar a una *nueva etapa civilizatoria*. Al definir las características que habrán de definir al nuevo sujeto orgánico también apela a valores, a los que atribuye un carácter innato: "Los innatos valores de entrega, solidaridad y creatividad existencial, altruismo y la convivialidad". Al hacerlo pareciera pretender invertir la naturalización del *Homo economicus*, competitivo, por la del *homo solidarius*. La *naturalización* de cualquier tipo de conducta, olvida que los sujetos históricos son sujetos construidos. Ni el comportamiento solidario, ni el competitivo constituyen atributos esenciales o propios de la naturaleza humana, sino que son producto de una construcción social. Cada sociedad valoriza, mediante la cultura determinados tipos de conducta, creando los sujetos sociales. Sin embargo, al aludir la necesidad de una *mutación*, de una

nueva manera integral de "poder ser" y relacionarnos, así como de transitar a una nueva etapa civilizatoria, se posiciona en el campo de la búsqueda de alternativas diferentes. Por el contrario, las declaraciones de las redes y de los participantes antes mencionadas, ya enumerando acciones o valores no parecen hacer una crítica radical al capitalismo, sino a formas de conducta y por lo tanto abonarían a la posibilidad de moralizar el capitalismo. Podría permitir inferir que el modelo de sociedad que proponen es el descrito por Weber, con el trabajo y el esfuerzo como valores, la familia como unidad económica y la práctica de la democracia a nivel comunitario. La etapa de capitalismo ético, o pre-capitalismo, que tanto Arendt, (1993), como Seligman (1992), consideran como la realización efectiva de la idea de Sociedad Civil y que ambos identifican con los puritanos de Nueva Inglaterra.

Herederos de la *teología de la liberación*, de la *opción preferencial por los pobres* y de la *educación popular*, el discurso de la EcoSol aún no puede desembarazarse de cierto sectarismo, y de una actitud moral. El sectarismo se expresa cuando se ubica como opción para "todos y todas las empobrecidas y excluidos" (FSM, 2006); al hacerlo limita su propuesta a una opción paliativa de la pobreza y no se presenta realmente como paradigma o modelo; por otra parte, excluye a amplios sectores de la población que participan por razones ideológicas, si bien pueden pertenecer por origen a la clase media o alta, o de los países desarrollados y en general lo que se ha denominado movimiento *New Age*, típicamente clase mediero (Gutiérrez-Zúñiga, 2000), que por sus características contraculturales, se constituyen sin duda como aliados naturales. El pensamiento maniqueo, herencia tomista y dialéctica que separa pobres-excluidos, de integrados-ricos, depositando en los primeros valores positivos y negativos en los otros, sólo admite la participación del otro por mala conciencia o culpa. En ese sentido retoma la idea caritativa cristiana, contraria a la noción de solidaridad que incluye la reciprocidad, como noción vinculante. Es este sustrato caritativo el que se trasluce en el lenguaje moral: "producción responsable", "comercio justo", todas emanadas de las virtudes cardinales, o que recurre a un lenguaje, que busca su inspiración en tradiciones ancestrales idealizadas como expresión verídica de utopías:

La economía solidaria puede inspirarse de los pueblos originarios de América latina y a sus valores ancestrales, tales como: la tierra, casa común de la humanidad; la vida humana integrada a los ecosistemas; concebir a la persona y a la comunidad como parte del universo; construir a partir de la historia de los pueblos y de su cosmovisión; valorar el trabajo humano; compartir la tecnología y los saberes; utilizar colectivamente las potencialidades; formas de acumulación de sabiduría colectiva más que riqueza material (Ortiz Roca, 2007).

Como se puede observar, el texto además de mitificar el pasado prehispánico, atribuyéndole valores que no coinciden con la datación etnohistórica,

resulta más metafórico que propositivo, destacando la referencia a valores, en este caso calificados como *ancestrales*, a los que agrega *valorar el trabajo humano*, sin definir cuál trabajo, pero que puede inferirse que desvaloriza el trabajo de las máquinas (si es que puede calificarse lo realizado por una máquina como trabajo), el rechazo de la *riqueza material*, y las referencias a la *vida integrada a los ecosistemas o de concebir a la persona y a la comunidad como parte del universo*, que suenan más *new age*, que *ancestrales*, pero que no definen una alternativa diferente. Otros conceptos retóricos propios de la oposición materialismo-espiritualismo, de la iglesia católica, refieren a la "centralidad de la persona humana" (RILESS, 2006), y a la promoción de "valores-éticos", término por cierto redundante, que impide establecer parámetros concretos para definir un tipo de economía, o de *otra economía* como propone la red brasileña de Socio Economía Solidaria (Cattani, 2003; Cattani, Coraggio y Laville, 2009), y que ha sido asumido por la mayoría de los participantes de las redes. La alusión a *otra economía*, parece acercarse a una definición por oposición o contradicción, si es *otra* sería diferente al capitalismo, pero también al socialismo, sin embargo, aún no se precisa el contenido de esa otra economía. Por lo general, desde la perspectiva teórica se argumenta que se trata de un *concepto en construcción*, mientras que desde la visión operativa se defiende la *pluralidad* de las prácticas posibles. Inclusive se cuestiona el lema del Foro Social Mundial y se propone su cambio por uno que incorpore el plural: *otros mundos son posibles*. De nada sirve acordar, por ejemplo que se trata de otro modelo o la necesidad de una *mutación* (López Llera, 2006); si en la práctica muchas de las organizaciones y de sus asesores siguen viendo a sus proyectos como estrategias de sobrevivencia o de tránsito hasta que las empresas sociales logren entrar al mercado, tal como lo hicieron en su momento las cooperativas. Tampoco sirve demasiado reconocer que no se trata de una política para pobres, sino de una *opción de vida*, otra lógica económica y un modelo cultural, como propone otro grupo de los participantes, si no se definen las bases del modelo cultural, o se define medianamente, por qué opción de vida se va a optar. Los viejos militantes siguen aferrados a sus antiguos clichés, una *economía centrada en el hombre*, liberación de las potencialidades del ser humano, declaración que suscribiría cualquier empresario, que haya adherido a los modelos *toyotistas*. Todas ellas, manifestaciones en las que priva el lenguaje moral, pero que no aciertan a definir los rasgos o elementos distintivos entre una y otra economía.

Al reconocerse la pluralidad y la ambigüedad conceptual, un sector propuso articular la red de investigación y estudio,²¹⁸ con tal objeto se organizaron

varios foros²¹⁹ con escasos resultados en términos de la generación de consensos. Poco se discutió y acapararon la palabra algunos cooperativistas educados en la autocomplacencia y deseosos de mostrar sus logros. Poca crítica, poco análisis y escasos logros, dado que cada cual continuó con su idea preconcebida. Pareciera que el movimiento no quiere, o no puede, trascender el discurso declarativo, que lo mantienen cerca de la iglesia. Recientemente la red se reestructuró, y comienza a provocarse la discusión teórica.

Si bien en función del carácter incluyente, que forma parte del espíritu que anima los movimientos altermundistas y en particular, la llamada economía solidaria, se evita, por lo general, establecer una definición taxativa, se puede intentar una aproximación a partir del análisis interpretativo de las formulaciones que realizan sus partidarios. En general resultan recurrentes y reiterativas las apelaciones a juicios que implican valores y posturas críticas, más que conceptos económicos, es decir que apelan a una actitud de rechazo. Una de las figuras recurrentemente utilizada es la de *economía centrada en el hombre*. La frase críptica, por cierto, conlleva una crítica expresa al actual modelo que por oposición estaría centrada en el lucro, la acumulación y el dinero. En segundo lugar, en cuanto a recurrencia se encuentran las referencias al consumo responsable, en oposición marcada y señalada al consumismo alienante, despersonalizante.

Los proyectos de Economía Solidaria

Parafraseando el lenguaje metafórico, propio de los discursos religiosos, puedo comenzar este análisis de los proyectos de la economía solidaria con la frase *por sus obras los conoceréis*. Si bien, revisando algunos de los textos producidos por los participantes, se intenta mostrar una imagen de homogeneidad, en realidad como propone Razeto (1988), hay de todo *en la viña del señor*. Proyectos que pueden denominarse utópicos prefigurativos, proyectos de economía popular, otros de la vieja tradición cooperativista y otros que pretenden responder a las tecnologías de punta y adaptarse a la lógica neoliberal. Demostrativa de la tendencia incluyente que pretende colocar en el mismo costal experiencias animadas con lógicas diferentes es el siguiente párrafo que en algún momento suscribí:

Los miembros de la red parten de la idea de que la comercialización (la intermediación entre la oferta y la demanda) es un servicio que debe estar controlado por la propia sociedad organizada para la redistribución y la equidad. La Red *Ecosol* se propone recuperar la escala humana y personalizada del comercio. Crear *mercados sociales y solidarios* donde el trabajo, la cultu-

m i o í d e s t i n a c i o n a p o r t a t a r e p a r a q u e p u d i e r a n p a r t i c i p a r l o s " e s t u d i o s o s " n o a c a d é -

219 Se constituyó la Red Mexicana de investigación y Estudio sobre la economía Social y Solidaria que convocó a dos reuniones nacionales y una Latinoamericana.

ra, la energía y el medio ambiente vuelvan a ser el centro de gravedad y no el dinero. La estrategia del "comercio justo", desarrollada desde hace varios años entre consumidores de los países del norte y los productores del sur, es considerada como un precedente que puede servir para multiplicar experiencias de relación equitativa entre campo y ciudad, entre regiones y entre niveles de producción, distribución y consumo. Por eso la Red se orienta a la creación de un mercado alternativo, donde productores y consumidores establezcan relaciones de convivencialidad, se involucren valores como la importancia del trabajo invertido en un producto y opere la ofrenda y el don (Villarreal, 2001). Éstas son algunas ideas y afirmaciones compartidas por los miembros de la Red *Ecosol* y que aspiran a ir conformando una *comunidad de cultura*; es decir, las imágenes del mundo que —en términos de Habermas (1999)— otorgan coherencia al grupo en la diversidad de sus orientaciones de acción, y permite a sus integrantes configurar racionalmente sus vidas. La economía solidaria se propone como un modelo diferente al hegemónico. (Collin y Santana, 2005).

Si en términos generales, la descripción pareciera coherente, desmenuzada en sus partes, comienzan a emerger las contradicciones, pero por encima de las contradicciones, las ambivalencias. De todas las críticas posibles, la más evidente es que concentra la mirada sobre el nivel de la circulación y por lo tanto en los mercados o las formas de comercio, pues si bien refiere a la centralidad del trabajo, pareciera quedar implícito que la forma de producción no resulta importante, sino la forma de circulación. Contradice la definición de Arruda en cuanto a que la Economía Solidaria sería: "... una forma ética, recíproca y cooperativa de producir, intercambiar, financiar, consumir, comunicar, educar, que promueve un nuevo modo de pensar y de vivir" (2004). La omisión de la forma de producción se relaciona con la premisa implícita en que lo que se ofrece viene de los pobres y los pobres en sí no son capitalistas, o lo que es peor, la presunción de que los pobres no pueden producir de manera capitalista, por ser intrínsecamente buenos o por carecer de capital. Ya se deba a la mitificación de los pobres o por no entender que la lógica del capital -si bien presupone la existencia de capital, va mas allá, de la posesión de capital, constituye una lógica productiva-, pareciera soslayarse la importancia de los marcos conceptuales en la conformación de un *habitus*, una manera de ver el mundo y de la inserción en él. El considerar que el tipo de sujetos determinan la forma de producción, constituye un error metodológico con repercusiones en la práctica. Los pobres pueden ser tan explotadores como los ricos, prueba de ello son los abusadores de la mendicidad, los que administran a los pepenadores y otros ejemplos, que al igual que los nacidos ricos, pueden optar por traicionar a su clase, como la mayoría de los líderes revolucionarios, que no emergieron de las filas del proletariado, empezando por el Conde de Saint Simón, o el empresario Engels. El error práctico se evidencia en la ceguera de los animadores, cuando los beneficiarios manifiestan actitudes competitivas.

En tanto por ambiguo el discurso no permite diferenciar posiciones, es preciso recurrir a la hermenéutica, infiriendo los motivos de las prácticas. Por eso propongo clasificar los proyectos de acuerdo con las lógicas implícitas que los animan y por lo tanto sus intenciones y dejando de lado a sus protagonistas.

En el primer grupo o conjunto de proyectos que denominé *utópico-pre-figurativo*, se encuentran los proyectos que tienen como referencia a la autonomía y la autogestión, con componentes de autosuficiencia, expresados en acciones destinadas a disminuir la dependencia con respecto al mercado formal, tanto en el nivel comunitario o mediante la construcción de redes o asociaciones. Incluye los proyectos de autosuficiencia o soberanía alimentaria, generalmente con el adjetivo de orgánicos, los de auto cuidado de la salud, el manejo de ecotecnias para la producción o la vivienda, el manejo en común de recursos naturales y lo relativo a su conservación y cuidado, así como la producción de satisfactores y servicios bajo la lógica de la reciprocidad. Como técnicas suelen recurrir al trueque, a las monedas alternativas (Lietaer, 2001; Primavera, 2002; Santana, 2008) y a las tecnologías amigables con el medio ambiente, así como la organización de mercados asociativos entre productores y consumidores bajo la lógica convivial. En México y en otros países amerindios, suelen expresar contenidos revivalistas, o formas de resistencia de las culturas de los pueblos originarios. Tendencia *retro* no exclusiva de los pueblos originarios, presente también en países anglosajones cuando proponen la recuperación del concepto y la práctica del *common*, que supone el manejo colectivo de recursos *propiedad de la humanidad* como el agua, el aire o los recursos naturales. Igualmente nuevas experiencias asociativas entre productores y consumidores, en mercados alternativos, que involucran el manejo de monedas alternativas. Sin embargo, y para no caer en el reduccionismo que limita lo alternativo a las formas de intercambio, cabe mencionar que estudios críticos sobre las experiencias en mercados, o con uso de monedas alternativas, han demostrado que las técnicas empleadas no garantizan los objetivos, y puedan ser manipuladas para fines de acumulación, como sucediera en Argentina con la red global de trueque, donde la versión empresarial del PAR, reprodujo las peores lacras del capitalismo, acaparamiento de productos, emisión de circulante sin base productiva, inflación, soborno, trabajo asalariado, y centralización, nefasto papel que le cupo a la Red Global de Trueque:

[...] red del tipo empresarial, que aprovechando la tremenda crisis social, montó el gran negocio de la "venta" de créditos en escala masiva, sin importar la contraparte productiva que debe corresponderse con la emisión de los créditos. De esta manera, se llegó a casos en que un litro de aceite llegara a costar 1.000 créditos o más (Martino, 2003).

Por lo tanto, las experiencias no se definirían por las técnicas empleadas, sino por los fines de la producción: qué se produce y para qué se produce, y por lo tanto la lógica de la producción. Es en este nivel donde operaría el concepto de la *lógica de la reproducción social de la existencia*, que Coraggio (2009) transforma en la *reproducción social ampliada de la existencia*, y supone que se produce para satisfacer necesidades, y no en función de obtener una ganancia, por lo tanto implica la producción de bienes de uso, más que de mercancías. Implícitamente remite a priorizar el interés colectivo sobre el individual, ya se trate de la unidad doméstica, de la familia, o de la comunidad, al tiempo que entender que las necesidades de cada vecino pueden constituir demandas de bienes y servicios y por lo tanto generar un mercado local, bajo la lógica de la reciprocidad.

Las nuevas y antiguas relaciones se encontrarían en múltiples proyectos comunitarios (aunque muchas veces el término sólo remita al *locus* y no a la participación de todos los habitantes), pero definitivamente no en todos los proyectos que se definen como comunitarios, colectivos o asociativos. La forma organizativa no constituye un elemento suficiente y evidente para la distinción. El criterio de distinción a partir de las lógicas productivas aplicadas, consistiría en la diferenciación de los proyectos que operan con criterios y aspiraciones de mercado de los que obedecen a las necesidades de *reproducción social ampliada* o comunitaria. La idea es trascender la producción de mercancías -que requiere la búsqueda desesperada de compradores- como medio para luego adquirir los satisfactores, privilegiando la producción de bienes y servicios que mejoren la vida colectiva. Cito los objetivos de un proyecto comunitario como representativos de la orientación analizada:

Fortalecer los modos y técnicas de producción bajo el enfoque del sistema milpa, parte de la cosmovisión indígena campesina... Encontrar alternativas a la alimentación en calidad y cantidad, el aprovechamiento de plantas medicinales para prevenir y controlar enfermedades (2009)²²⁰.

Proyectos que apuestan a incrementar la calidad de vida, mejorando la calidad de lo que se consume, sistema al parecer bastante más eficiente que el ingreso monetario, en tanto se ha constatado que las remesas en vez de mejorar la dieta la han empeorado al incrementar el consumo de productos chatarra, colocando a México en el primer lugar en el mundo en cuanto a obesidad infantil. Si la disminución de la calidad de la alimentación con el incremento del ingreso resulta evidente y la forma más visible de la perversidad de la satisfacción de necesidades mediante dinero, la crítica puede ha-

220 Omite la fuente, a petición de los interesados.

cerse extensiva a ejemplos en todos los campos y los supuestos bienes que el mercado ofrece como *satisfactores*.

Se encontrarían en esta categoría los proyectos asesorados por Barkin y su equipo de producción de carne de cerdo *light* (libre de colesterol), huevo mejorado con omega 3, la ya clásica experiencia de San Juan Pueblo Nuevo (Bofil-Poch, 2002), los caracoles zapatistas, proyectos organizados por mujeres como los de CEDESA (Yasui, 2008), o comunitarios como los de la organización Vicente Guerrero en Tlaxcala (Rodríguez Roncancio 2009)²²¹, entre otras experiencias que se podrían citar, en el caso de México. Algunas de las características comunes a estas experiencias incluyen la orientación al incremento de la calidad de vida, a través de la mejoría de los productos que se consumen; bajo esa lógica, la producción se orienta primero a la satisfacción de las necesidades de consumo, y de intercambio local mediante mecanismos de reciprocidad, o intercambios y que limitan la venta exclusivamente a *lo que sobra* (evito utilizar la palabra excedente, que sería la apropiada en tanto ésta ha sido desvirtuada). Por lo general, priorizan las decisiones colectivas sobre las individuales (aunque no excluyen los proyectos familiares) y la organización horizontal, sin embargo, a diferencia de lo que sostiene Gaiger (2003) en Brasil y Coraggio (2009) en Argentina, no siempre suponen propiedad colectiva de los medios de producción, es más tal componente puede convertirse en conflictivo. La propiedad o apropiación colectiva opera como sustrato con gran naturalidad cuando forma parte de la cultura como en el caso de los bienes comunales, en México, con su doble naturaleza histórica y jurídica. Histórica pues sus orígenes se remontan a la época prehispánica (Serrano, 2009) y jurídica al ser una de las formas contempladas por la Ley Federal de Reforma Agraria, como en el caso de San Juan Nuevo²²², sin embargo vale la pena mencionar que si bien la propiedad de recursos (el bosque) nunca se cuestionó el reparto de utilidades; sí y fue en ese momento en que la autoridad de los mayores se impuso restringiendo el reparto individual en función de la reinversión colectiva orientada por la necesidad de garantizar fuentes de trabajo legítimo para todos los miembros de la comunidad. En los casos donde la propiedad común fue producto de una adquisición bajo las le-

221 Todos presentados como estudios de caso en el 2 Coloquio Internacional de Economía Solidaria, Tlaxcala; noviembre 2009.

222 En San Juan Nuevo, después de años en los que el bosque de propiedad comunal estuvo concesionado a particulares, en los setentas los comuneros decidieron explotarlo por sí mismos y repartir las utilidades entre los miembros de la comunidad, al observar los ancianos que los jóvenes gastaban las utilidades en "trago" y sin ninguna inversión, apelaron a su autoridad tradicional para prohibir el reparto de utilidades, y en vez de eso, utilizarlo para multiplicar las actividades productivas y generar ingresos o trabajo legítimo para toda la población. Años después, no sólo constituye un modelo de aprovechamiento forestal sustentable, sino también de diversificación productiva.

yes civiles que protegen la propiedad privada por lo general se han suscitado conflictos, divisiones y disputas por su apropiación, confirmando la propuesta de Mauss; en cuanto al carácter cultural de las formas de apropiación y propiedad y de la persistencia simultánea de diferentes formas, sin necesidad de encasillar o privilegiar, por ejemplo, la propiedad colectiva. De la decisión de los ancianos en San Juan Nuevo se intuyen dos apreciaciones teóricas: por un lado se trata de un ejemplo claro de *enclastramiento*, es decir donde las decisiones económicas aún se encuentran inmersas en el sistema de las relaciones sociales, por lo tanto se respetan las decisiones colectivas de acuerdo con el sistema tradicional, la segunda en relación con el trabajo, en tanto la preocupación central a futuro. Los ancianos purépechas de San Juan Nuevo, con su decisión, enuncian una racionalidad económica, evidentemente más racional que la *rational cholee*, desde una perspectiva colectiva la función de la economía sería la de garantizar el bienestar general y que todos tengan acceso a los bienes y al trabajo que les permita el acceso a esos bienes, en vez de la irracionalidad de producir mucho y luego necesitar consumir vorazmente o destruir lo producido, para que la máquina productiva siga operando y unos pocos estén concentrando la riqueza. Casos como el de San Juan Nuevo Parangaricutiro resultan arquetípicos de lo que constituyen las lógicas comunitarias donde el interés colectivo se sobrepone al individual; en su momento, Wolf (1967), los calificó como *cióse corporate community*, y efectivamente pueden ser cuestionados por limitar la libertad individual, o de ejercer la tiranía comunitaria, en la fórmula de Touraine (1997). El otro problema en cuanto a modelo es que se aplica a espacios comunitarios definidos y con fuertes lazos de identidad ligados por la cultura, por lo tanto, la pregunta pendiente remite a qué hacer en las sociedades complejas y en los espacios urbanos.

En los espacios urbanos, además de los proyectos de transformación a los que regresaré, tal vez los ejemplos más fructíferos de construcción de relaciones de reciprocidad son los esquemas de asociación entre productores y consumidores, en mercados de productores. Los mercados alternativos u orgánicos, promovidos por investigadores de la Universidad Autónoma de Chapingo,²²³ donde el mercado retoma su función como espacio convivial, de contacto personalizado, constituirían uno de los ejemplos; sin embargo, los participantes, al menos en el caso del tianguis alternativo de Tlaxcala, siguen manteniendo la distinción entre productores y consumidores, y apelando más a cuestiones de salud que a lógicas de reciprocidad. Los consumidores en este esquema, han sido invitados a incorporarse a la certificación partici-

pativa, que supone verificar en campo el no uso de agroquímicos, y la biodiversidad de las parcelas, pero aún no trasciende a otros planos. Al parecer es en algunas de las redes de productores orgánicos de Estados Unidos, donde el esquema asociativo ha logrado superar la distinción entre consumidores y productores y transitar a la relación entre asociados.

El fortalecimiento de las economías locales aparece como consigna de múltiples proyectos, sobre todo, de los que apelan al uso de monedas locales o comunitarias. Una economía local fuerte y vigorosa constituye un antídoto contra la delincuencia, en tanto aporta a crear relaciones de interdependencia y vínculos orgánicos en una comunidad. Las monedas alternativas contribuyen al fortalecimiento de las economías locales en la medida que permiten el ingreso a la esfera de la circulación no sólo de los bienes tangibles, sino también de los servicios personales o profesionales. La propuesta no es nueva, le anteceden experiencias de *monedas locales* complementarias, en los 30, tanto en Europa como Estados Unidos. Algunas adoptaron mecanismos de interés negativo, para desestimular la acumulación del dinero. En los 80 en Canadá, Michael Linton desarrolló los sistemas de intercambio compensado LETS, aún vigentes, y adoptados en otros países sobre todo en Europa. En 1992, Paul Glover desde Ithaca propuso la moneda "*horas*". Lietaer (2005), sostiene la existencia de cuatro mil monedas locales. En 1995 surgen casi al mismo tiempo El tianguis Tlaloc en México y el Club de Trueque en Argentina, sistema de cuentas similar al canadiense que pasan a utilizar "billetes" como las horas de Ithaca, denominados "créditos" en Argentina y Tlalocs en México (Collin, 2009, Santana, 2008). Desde ese momento varias han sido las experiencias que intentaron incorporar la moneda alternativa en las transacciones en México, y en la mayoría de los encuentros se realizan talleres para estimular su uso. En Aguascalientes, se está intentando desarrollar una tarjeta electrónica para las operaciones. Sin embargo, aún ninguna de esas experiencias ha logrado fortalecer una economía local o establecer un círculo de consumidores y productores. La experiencia con mayor impacto fue el Cajeme en Sonora, que por la naturaleza de su promoción, incorporó a empresarios y comercios establecidos. Las dificultades derivan, en parte, de la inexistencia de bienes suficientes como para el abasto de manera que sea interesante acudir a tales intercambios, pero por otra parte, a que en los tianguis donde se han intentado poner en funcionamiento estos mecanismos, los productores acuden en busca de clientes y no a la realización de intercambios, menos en busca de servicios. Mientras no sea posible establecer la circulación en un núcleo de *prosumidores*, como los denomino la red argentina de trueque, tomando el concepto de Alvin Tofler (1979), es decir, participantes que a la

vez ofertan y consumen bienes o servicio, las monedas alternativas no serán más que un detalle curioso, agregado a los intercambios²²⁴.

Un cuestionamiento frecuente a estas propuestas es en relación a si supone la cancelación de todo intercambio o que ya no se produzcan mercancías, es decir bienes hechos para la venta y no para el consumo. Barkin (2009) parece considerar que el intercambio debería reducirse exclusivamente a lo que se produce localmente. En mi perspectiva, de lo que se trata es de invertir la relación, producir en primer lugar en función de la necesidad, es decir, del consumo, y al hablar de consumo no limitado exclusivamente a la posibilidad de tener animales y huertas a nivel doméstico (tanto en el medio rural como en el urbano: terrazas verdes, huertos verticales, huertas colectivas en terrenos baldíos), sino también la recuperación de sanas prácticas que existían hasta hace dos generaciones: cocinar en la casa en vez de comprar comida hecha o preparada, tejer y coser, reparar las cosas que se descomponen en vez de convertirlas en basura, cuidar a los hijos en familia o mediante tandas, es decir, disminuir la necesidad de dinero y la obsesión por el dinero y de esa manera, incentivar las relaciones familiares y el valor simbólico de lo realizado. Tal transformación, no constituye sólo una forma de estrategia de sobrevivencia, "porque el dinero no alcanza". Se trata de un proceso de valorización: revalorar las propias capacidades como activos. Implica un cambio de valores: ¿Qué vale más lo producido por nosotros o lo que compramos? El mercado, para imponerse sobre las familias requirió de un proceso de valorización análogo: el devaluar, despreciar y colocar, como símbolo de atraso, los productos de trabajo de las personas. Invertir la relación implica un combate por retomar los espacios que hemos ido cediendo al mercado, confiando en las propias capacidades. El primer paso, por lo tanto consiste en la producción de bienes de uso pero también intangibles, para la satisfacción de las necesidades.

En segundo lugar, el estímulo al mercado local mediante el intercambio recíproco. Implica hacer de las necesidades personales y de la familia, demandas de trabajos de proximidad y motivo de intercambios locales que afiancen las relaciones de reciprocidad e interdependencia con vecinos. A mayor intercambio recíproco, mayor interdependencia, complejidad y riqueza. La circulación virtuosa, supone que un elemento que ingresa recorre internamente al conjunto o la mayor parte de la red alimentándola. La circulación virtuosa genera economías locales fuertes y trabajo legítimo. Si el dinero circula localmente, el beneficio circula en ese plano, de lo contrario el trabajo local termina en la casa matriz de alguna lejana corporación. En la circulación perversa, un elemento que ingresa en la red se fuga casi inmediatamente, es

como tener una pérdida en la red eléctrica o en el agua. Si la red no es capaz de retener localmente, se pierden trabajos y capacidades locales, las personas se empobrecen y los que tienen ingresos suficientes requieren construir bardas para defenderse de los vecinos que carecen de trabajo o empleo. El impulso al mercado local de bienes y servicios, también supone una lucha, la conquista de los mercados siempre ha implicado guerras, sostiene Luis Lópezllera (Lópezllera M., 2001), implica deconstruir una serie de ideas preconcebidas tanto en cuanto a la conveniencia de comprar en los supermercados, como en que es mejor lo realizado por una maquina que el trabajo de una persona, en vez de apostar a una robotización creciente, *asesina de trabajo*. Privilegiar la producción intensiva en mano de obra a nivel local, en función de la demanda local, por un lado y recuperar el mercado local en su función de intercambio de productos, pero también como espacio convivial, de intercambio cultural, de esparcimiento, de encuentro entre personas, en vez de pasear con un carrito por pasillos anónimos. Bien han sido definidos los supermercados como no-lugares (Auge, 1993), iguales en todas partes del mundo, estériles, sin contacto físico, sin palabras, cuando mucho: "¿encontró todo lo que necesitaba?", y sin identidad.

La siguiente inversión en la lógica es la de dejar en tercer lugar y una vez satisfechas las necesidades a escala local o regional, la producción o los productos para mercados lejanos. Sin duda existen productos que no pueden ser producidos a nivel local, por las condiciones climáticas u orográficas, como el café, el vino o el aceite de oliva, y que además, su producción no puede ser consumida localmente en su totalidad, que requieren de mercados lejanos. Esto siempre ha sido así, el problema no son los productos "exóticos", sino cuando el productor depende *exclusivamente* de los mercados externos. En el momento en que se convierten en mono productores (muchas veces siguiendo las recomendaciones de expertos), comienzan a depender de la venta del producto para su reproducción y de los precios de éstos. De esta manera se convierten en vulnerables frente a las maniobras especulativas de los mercados internacionales, como bien lo saben los productores de café. Contrariamente la combinación de la producción para el consumo, para el mercado local, y para intercambios lejanos fortalece y salvaguarda a los productores. La idea de la diversificación y la complementariedad en el espacio local coincide con los análisis sobre biodiversidad, generados por los biólogos en relación con los ecosistemas y de los agrónomos sobre los sistemas productivos, a los que se agregan recientemente los estudios sobre vulnerabilidad. Ante la creciente aparición de supuestas catástrofes naturales, los estudiosos del tema han generado el concepto de *resiliencia*, que es la capacidad para sobrellevar y superar una situación de desastre. Concluyeron que la capacidad de *resiliencia* se incrementa en la medida que una ciudad o territorio de abastecimiento básico a menos de tres horas de distancia. La importancia de la diversificación como estrategia y como potencia productiva en sí misma emerge de los estudios etno-ecológicos:

-224 Para un análisis detallado de las prácticas con monedas alternativas en México véase (Santana 2008), y una comparación entre ambos sistemas (Collin 2009).

Éstas se centran en producir alimentos en cantidades moderadas de una amplia gama de cultivos y especies naturales para enfrentar la diversidad geográfica, biótica y los ciclos anuales climáticos...Las estrategias productivas basadas en policultivos se impulsan principalmente para minimizar riesgos y garantizar la suficiente bioenergía para satisfacer las necesidades básicas de la población durante el ciclo anual (Boege, 2008:159).

Vuelta atrás la rueda de la historia o del pragmatismo ante la irracionalidad de los sistemas de circulación vigentes, donde el producto ofrecido en la tienda de la esquina salió de la misma región pero tuvo que ir hasta la central de abastos para luego regresar con precio incrementado, pero también anticipación realista del encarecimiento de los precios de transporte cuando no la imposibilidad de la movilización masiva de mercancías con el agotamiento del petróleo.

El común denominador de los proyectos que califico como *utópico prefigurativos* es el intento de operar mediante una lógica diferente, centrada en la *reproducción social de la existencia*, o la reproducción ampliada de la existencia, tener como objetivo el logro de una *buena vida*, más que el éxito medido en dinero, incorporar nociones de autosuficiencia y autonomía, apelar a esquemas asociativos y de construcción y reforzamiento de redes sociales; y vínculos orgánicos entre los sujetos, y por lo tanto aportar a la construcción de subjetividades renovadas y contrahegemónicas.

El segundo grupo o tipo, comprende a los proyectos de la *economía popular*²²⁵ que parten de una visión *integracionista*, propia de la teoría de la marginalidad, que acompañó al desarrollismo. La idea que anima tales proyectos, es que mediante la capacitación y el gerenciamiento, los pobres pueden llegar a realizar emprendimientos exitosos, con posibilidad de competir o al menos subsistir en el mercado. Se trata de proyectos que producen mercancías para su venta en el mercado. No importa qué tan tradicional o innovadora sea la mercancía ofertada, la diferencia radica en que dependen del mercado llámese solidario, justo o convencional, para su reproducción o mantenimiento. Tal vez uno de los más claros representantes de la corriente de la economía popular y la fantasía de la posibilidad de competir en el mercado es Gaiger (2003) en Brasil, quien suma el espíritu empresarial con el solidario en un

225 El campo de los proyectos de economía popular es bastante amplio y abordado por diversos autores, Coraggio propone no confundirlo con el de la economía informal, aunque en ocasiones los límites parezcan borrosos: "...en los 80 se solía usar como sinónimos "economía informal" y "economía popular". Todavía hoy, investigadores de otros continentes pueden caracterizar la economía informal como la base latinoamericana para el desarrollo de una nueva economía social... rechazamos la identificación entre economía informal y economía popular..." (Coraggio, 2004: 17).

milagro de equilibrio. Gaiger se distingue por apostar a la generación de emprendimientos eficientes. Recupera la noción de eficiencia como la relación medio-fin, al estilo de los formalistas, sin embargo, se cubre la espalda con la adjetivación, cuando propone considerar la eficiencia de manera *sistémica*, que incorpora como indicador a la calidad de vida. La eficiencia sistémica, supone la generación de beneficios sociales, pretendiendo de tal manera, cambiarle el sentido al concepto. Para ello toma de Coraggio la noción de *reproducción social ampliada de la vida*, pero en vez de centrarse en las implicaciones de dicha lógica, en relación a qué se produce, para qué se produce y cómo se produce, al estilo marxista centra la diferencia en la apropiación colectiva de los medios de producción, a los que agrega la autogestión del trabajo asociativo, la remuneración del trabajo y la reducción de costos por eliminar el costo de las estructuras de control y supervisión. Antes que el lector se pregunte si no coincide con el toyotismo, él mismo lo reconoce al sostener que los métodos modernos de las células de producción, grupos de trabajo y puestos multifuncionales y otras técnicas de gerenciamiento horizontal y de responsabilización del trabajador: "se acomodan con naturalidad a la estructura participativa de los emprendimientos solidarios" (2003:128).²²⁶ Para que no quepa la menor duda en cuanto a que su concepto de economía solidaria corresponde con el de un *capitalismo humanizado*-, agrega que tales emprendimientos "poseen potencial para responder con eficiencia a las condiciones del mercado global contemporáneo, fragmentado y volátil" (2003:128). Lo único que le faltó decir es que demostrando que los emprendimientos autogestionados operan mejor, los capitalistas van a renunciar a la explotación y retirarse a su casa. La principal diferencia sustantiva, entre estos emprendimientos y los de gestión privada, radicaría en la responsabilidad social de mantener los puestos de trabajo en épocas de crisis. En otro artículo del mismo texto define a los emprendimientos solidarios como:

diversas modalidades de organización económica, originadas en la libre asociación de los trabajadores con base en principios de autogestión, cooperación, eficiencia, viabilidad, aglutinando a individuos excluidos del mercado de trabajo, o movidos por la fuerza de sus convicciones procurando alternativas colectivas de sobrevivencia (2003:135);

tal definición en vez de apelar a otra economía, coloca a la economía solidaria en un papel marginal para la sobrevivencia de los excluidos por el sistema. Para disimular, deja un pequeño lugar para las convicciones. Sin embargo su posición es clara, no sólo pretende que sean viables y eficientes sino que

226 Traducción mía.

además los condena desde ya a la sobrevivencia ¿será que admite que se van a auto explotar para poder competir en el mercado y por eso los restringe a los excluidos? Las definiciones de Gaiger constituyen un claro ejemplo de la permanencia de las ideas de la economía popular, donde capacitando bien a los excluidos pueden ingresar en el mercado, como sugirió uno de los representantes de esa línea a los productores del mercado alternativo: "deben aprender de OXXO". Sus discípulos han adoptado como tema de investigación la evaluación de la eficiencia. Desde la perspectiva de la construcción de la subjetividad, Nardi (2007), encuentra en los emprendimientos, como era de esperar, que los excluidos, permanecen por constituir su única opción y no por convicción.

La misma lógica eficientista anima los proyectos de microfinanciamiento. El microfinanciamiento al implicar el pago de intereses presupone la producción de mercancías, que habrá de aportar ganancias, suficientes como para absorber los costos del financiamiento. El gran invento de Yunus, que le mereció el Premio Nobel, fue no sólo demostrar que los pobres podían ser buenos pagadores, sino una nueva forma de "engancharlos" al mercado. El pago de intereses supone la persistencia de la reproducción ampliada no de la vida, sino de la mercancía, y sobre todo de la mercancía denominada dinero. Las deudas en tarjetas, microfinanciamientos o bancarias constituyen las modernas tiendas de raya, que obligan a producir excedentes para amortizar el costo del financiamiento.

Todos los proyectos orientados a "mejorar el ingreso", dan por supuesto que el *ingreso* es la única forma de acceso a los bienes; en consecuencia, mantienen incólume la premisa básica del capitalismo de la satisfacción de *necesidades a través del mercado*. Recordando al Bartra (1979) de otros tiempos, mediante la satisfacción de necesidades quedan *subsumidos* en la economía de mercado²²⁷. Explico: venden su producto en el mercado, y aun cuando busquen las mejores alternativas en cuanto a precio -comercio justo- para obtener más ingresos, de cualquier manera cuando luego compran, tanto los insumos como los bienes que necesitan para su subsistencia en el mercado, y el mercado puede ser Wal Mart, terminan canalizando sus ingresos y el dinero de los bien intencionados compradores del comercio justo hacia una de las peores corporaciones.

227 Ejemplo de la lógica perversa de la subsunción que ha logrado instaurar en la conciencia al dinero como necesidad (antes de recibir críticas diciendo que efectivamente constituye una necesidad, a lo que me refiero es a la imposibilidad de ver para qué se necesita el dinero, el dinero esconde la necesidad). En el quinto encuentro se realizó un taller orientado a identificar las necesidades y cómo éstas pueden constituir demandas y generar la posibilidad de un intercambio de bienes y servicios al interior de una red. Varios de los participantes mostraron incapacidad o resistencia a identificar sus necesidades e insistían que lo que necesitaban era dinero.

En segundo lugar, la dependencia de estos emprendimientos o proyectos con respecto a los compradores, solidarios o no, los vuelve frágiles y volátiles como las propias condiciones del mercado y de los precios, como se evidenció en la crisis del café que arruinó a miles de pequeños productores a lo largo del mundo; y que motivó el surgimiento del mercado de café orgánico que no sólo enfrenta el costo de la certificación, sino que aún así sigue amarrado a las oscilaciones de los precios internacionales. *Comercio justo* que efectivamente dio con un nicho de mercado, supuestamente, surgido para apoyar a los productores de café y posteriormente, ampliado a diversos tipos de productores del tercer mundo, pero que en realidad generó un nicho de empleo para certificadores e intermediarios: "... 60.000 voluntarios están implicados en 15 países europeos, se han creado 4.000 empleos en 3.500 *Magasin du monde* (Tiendas del Mundo) y su tasa media de crecimiento es del 20% anual..." (Eme y Laville, 2004: 45). El *Comercio justo*, sin duda constituye una forma solidaria de asociación y personalización, e implica un cambio de conciencia en innumerables consumidores de los países ricos y recientemente en los países productores. El problema no radica en la existencia o no, de un sector denominado *comercio justo*, sino en la orientación de los proyectos que proveen los productos al comercio justo. Si en los lugares de origen, se promueven sistemas productivos diversificados, y el producto exportable constituye sólo uno más de los productos, y por lo tanto el ingreso derivado de su venta un complemento, se puede estar hablando de una proyecto sustentable y sostenible; si por el contrario la producción para la venta en los mercados de comercio justo; estimula la mono-producción y la dependencia de una mercancía para la venta, está reproduciendo las mismas situaciones de dependencia de la revolución verde y colocando a los productores en situación de desventaja. Como argumento adicional en contra de los proyectos que apuestan al mercado, desde su propia lógica y no desde la visión alternativa, es que los grandes productores y las corporaciones suelen barrer a los pequeños cada vez que lo desean, sin importar qué tanto se hayan capacitado o mejorado los procesos y si no los desplazan los absorben imponiéndoles sus reglas²²⁸. En similar situación en cuanto a dependencia, se encuentran infinidad de proyectos de producción de artesanías, tanto los que mediante asesoría han innovado y mejorado procesos como los que siguen produciendo *chacharas* sin mayor utilidad, que como ya se ha analizado, por lo general suponen condiciones de autoexplotación (Pérez, Rebollar y Monroy, 2007, Zarate, 2001).

228 No hace mucho circuló por la red la denuncia en contra de *Starbucks* quien pretendía firmar contratos de exclusividad con los productores de café orgánico, con el peligro de manipular los precios a su conveniencia, una vez que tuviera el monopolio.

Las cooperativas, por su dimensión, historia y peso tienen una mención especial. Una complicada regulación y procesos internos de capacitación, supuestamente constituyen los espacios por excelencia para la construcción de nuevas subjetividades. Sin embargo, pueden también ser definidas como instituciones esquizofrénicas donde se práctica la democracia o la solidaridad, al interior, mientras operan bajo la lógica capitalista hacia el exterior: "... su potencial e innovación social se encuentra considerablemente limitado... su objetivo social y el servicio a sus miembros..." (Defourny, 2003: 92). En realidad constituyen experiencias capitalistas al interior y al exterior, en tanto "... El papel económico del cooperativismo no es suprimir el capital sino convertir a todos en capitalistas..." (Olivera, 2003: 72), pero cumpliendo una actividad adaptativa, se convierten en "... agente de adaptación de las actividades de los miembros a las reglas de la economía del mercado... haciéndolos acceder colectivamente al poder del empresario..." (Malo, 2003: 200).

Desde el punto de vista de la lógica productiva, a la organización cooperativa le resulta indiferente qué y como se produce, mientras produzca dinero o permita a sus asociados ahorrar dinero, para garantizar el futuro. Esa es la lógica: si se ahorra dinero se asegura el futuro. Compone una lógica absolutamente coherente con el mercado y la base del pensamiento capitalista. Las críticas a las cooperativas abundan: la existencia de distinciones abismales entre cooperativistas y trabajadores, a quienes aplican el trato habitual de cualquier asalariado, remuneraciones excesivas a sus dirigentes, cooperativas de consumo que venden productos en función de su precio no en cuanto a sus condiciones de producción; mientras que las de producción recurren a insumos industriales, sin importar su origen, en el campo no dudan en recurrir a agroquímicos; eso sí, mediante compras en común que reduzcan los costos para los asociados. Recurren a *prácticas asociativas*, pero con finalidades de mercado y con la "inmersión de una asociación en la economía de mercado... las cooperativas se acercaron a las otras empresas de la economía mercantil..." (Laville, 2004: 230). El objetivo de las cooperativas si bien puede calificarse como de ayuda mutua, con mecanismos redistributivos como los repartos de ganancias, no contiene mecanismos de reciprocidad, que colaboren a la construcción de un sector alternativo de la economía o que opere con otra lógica. De allí que sean calificadas como: "...la parte más cercana de la economía social al sector privado clásico..." (Defourny, 2003: 92). Por otra parte, Walras sostiene que: "Buscar la reforma social en la asociación cooperativa es exactamente como si se las buscara en la caridad o en la filantropía" (2003: 34).

El primer grupo de proyectos lo integran los que tienen una dimensión de *rechazo* y de construcción de otra lógica, mientras los de economía popular aparecen como francamente adaptativos, cualidad que comparten con las cooperativas.

La realización de proyectos representa el espacio privilegiado de la acción, no tanto porque suele concentrar la inversión de tiempo o esfuerzo,

sino porque es la imagen vendedora de la organización. Mucho del tiempo de quienes ejercen el liderazgo se invierte en la procuración de *medios*, y al referir a medios, no considero exclusivamente el financiamiento, incluyo lo que se consideran los medios para el cambio, y cuya selección no sólo implica *opción* sino inclusive *división*. Así como se confrontan, la preferencia por proyectos alternativos centrados en la autosuficiencia, con la de los proyectos orientados al mercado, en el campo de los medios, se oponen la tendencia autonomista con otra línea que pretende incidir sobre las políticas públicas. En consecuencia, invierten tiempo y esfuerzos participando en mesas y foros consultivos o en campañas políticas en el contexto de las elecciones. La división puede involucrar a las mismas o diferentes personas y organizaciones. La justificación aduce por una parte, la necesidad de financiamiento, por la otra a la importancia de contar con marcos normativos e institucionales para el desarrollo de los proyectos; e inclusive, la posibilidad de la promoción oficial de la ES. Las relaciones de poder atraviesan las relaciones que se establecen con los poderes, así en plural, el poder político y el poder del dinero. El sector de la OSC que nació de una autonomía relativa, en parte motivado por su invisibilidad con respecto al gobierno, al caer sus fuentes tradicionales de financiamiento (iglesia y los fondos internacionales), comenzó a explorar nuevas fuentes de recursos, sobre todo, quienes fungiendo como profesionales o en puestos directivos prestaban servicios o asesoría a las organizaciones de base. En el trabajo de campo la autonomía y la autosuficiencia aparecen reiteradamente como parte del discurso comunitario. Relativa o no, el sentimiento de autonomía y su persistencia en el discurso, operó como mecanismo eficiente, aunque severamente limitado en la práctica, cuando se depende del financiamiento público. A partir de la emergencia de las OSC en la arena pública, el coqueteo y la vinculación con las dependencias gubernamentales y con los partidos se intensificaron; ya por la oferta de financiamiento o por la incorporación de los líderes de la Sociedad Civil a esquemas de corresponsabilidad acordados, con los nuevos esquemas de gobernanza, en detrimento de su trabajo como activistas sociales.

La tensión entre el sector que coquetea con el poder y el que defiende celosamente la autonomía, es reflejado en el plano internacional por Smith (2008). En el plano nacional, si bien preexistente como arena de desacuerdo, el conflicto se vio agudizado en el contexto de las elecciones presidenciales, donde un sector de la red EcoSol presionó para que se emitiera una declaración a favor de uno de los candidatos, y ante la negativa el grupo se escindió subrepticamente. La separación no implicó ruptura, ni siquiera una discusión abierta, simplemente un sector comenzó a utilizar otra red apelando a la misma denominación pero en este caso como *Consejo Mexicano de la Economía Solidaria*. Sus intenciones de acercamiento a las instancias gubernamentales quedaron manifiestas al proponer como *objetivos de cambio*: "lograr políticas públicas a favor de la Economía Solidaria y no sólo políticas de gobierno compensatorias o asistencialistas", y políticas a favor de la institucionaliza-

ción de la economía solidaria mediante la "elaboración y aprobación de la Ley Reglamentaria del Artículo 25 Constitucional para el Fomento de la Economía Solidaria, con el fin de que se tomaran en cuenta las prácticas de *Economía Popular Solidaria*, que parten de la centralidad de la persona humana, la prioridad del trabajo y la cooperación" (Consejo Mexicano de la Economía Solidaria). La coincidencia de este grupo con la economía de mercado y los intentos de fusionar diferentes conceptos aparece cuando unifican los conceptos de economía popular con el de solidaria.

El Consejo desde su creación se ha mantenido activo en el cabildeo en la cámara de diputados, donde organizó dos foros de discusión. Los foros fueron organizados por el Consejo Mexicano de Empresas de la Economía Solidaria (CMEES) y el Grupo Cooperativo Jade, con el apoyo de la Unión Social de Empresarios de México (USEM), la Fundación Iberoamericana de la Economía Social (FUNDIBES) y las Comisiones de Fomento Cooperativo y Economía Social de la Cámara de Diputados y de Fomento Económico del Senado de la República. Además de aliarse con el poder político, representado en este caso por ambas cámaras, el deslizamiento hacia la orilla del mercado queda evidenciado con la inclusión de la USEM (Unión Social de Empresarios Mexicanos) que agrupa a los empresarios católicos; de esta manera, si bien caracterizan su búsqueda por alternativas más "humanas", en el sentido de promover la *prioridad de las personas y pueblos antes que el dinero*, se posicionan en el campo de la producción para el mercado y el cabildeo con dependencias y legisladores, parte en función del financiamiento, y en otra con la intención de incidir en el diseño de políticas públicas. En esta corriente se encuentran un buen número de organizaciones y personas que han hecho de la realización de proyectos un *modus vivendi*, primero recibiendo fondos de iglesias para canalizarlos a proyectos de base o en acciones de capacitación y acompañamiento, que al cesar el flujo se encuentran prácticamente desempleados y requieren de la institucionalización del sector para recibir financiamiento, para contratarse mediante mecanismos de subrogación, o incursionar en la vida política.

La pregunta es qué tanto se puede, desde el gobierno, aportar para instaurar lógicas solidarias. Algunas experiencias localizadas parecieran indicar una respuesta positiva; así lo sostiene Lebowitz (2007), para el caso de Venezuela y los resultados de proyectos específicos en Argentina, como los emprendidos por la intendencia de Rosario, que en el contexto de la crisis del 2000, organizó a productores primarios urbanos, los encadenó con transformadores, instaló y promocionó mercados en parques públicos, posteriormente consolidados como permanentes, al igual que dos casos presentados en el Congreso Latinoamericano de Sociología, donde desde proyectos gubernamentales se financió con moneda alternativa la compra de insumos dentro de una red de productores a nivel local. Por la negativa se puede señalar la tendencia de los financiamientos oficiales a pedir resultados en el corto plazo, que alteran las formas de acompañamiento a largo plazo, y la pretensión de masificar

resultados. A partir de que la acción social del gobierno se concentra en la entrega de subsidios al consumo, correlativas a las políticas de focalización, el cuestionamiento principal radica en la apropiación del capital político mediante políticas clientelares, mientras que la otra crítica se refiere a la magnitud del cambio: ¿qué tan anticapitalista se puede ser desde el Estado?

La línea divisoria, a pesar de los intentos conciliatorios, estaba trazada: por una parte un sector que coquetea con el gobierno y los empresarios y por lo tanto le apuesta a una economía de mercado *light*, suavizada por valores éticos y por la *centralidad en la persona humana* (vaya a saber cómo se entiende eso), y otra utópica, que apuesta por construir nuevas relaciones de producción, reproducción y de subjetividad, que pareciera referirse a un modelo implícito, regido por otra lógica.

La red de Economía Solidaria de Norte América SEN (Solidarity Economy Net) se constituyó en 2009, en el contexto del Foro Social Mundial, capítulo EUA. Conjuntamente con Chilo Villarreal²²⁹ participamos en su primer encuentro, y desde antes recibo de manera regular y abundante sus propuestas y escritos. Por no haber realizado trabajo de campo sistemático, no pretendo analizar al SEN exhaustivamente, pero algunas de las características observadas merecen su incorporación en este capítulo. En lo personal, tenía mucho interés en vincularme con la red norteamericana, por dos motivos: la lectura de libro de Ray y Anderson (2000) sobre los *Creativos Culturales*, y en segundo lugar por tener la hipótesis, de que en tanto el lugar donde inventaron el *american way of life*, serían los primeros en hartarse de las ofertas del mercado. El foro, como la mayoría de este tema, incluyó una esfera deliberativa en la que se presentaron ponencias, otra para la exposición y venta de publicaciones y productos, así como la oferta de dos recorridos para observar proyectos de Economía Solidaria. Por sugerencia de una colega elegí el, que iría a visitar proyectos que incluían población migrante, cuando, me interesaban más los de la población nativa. Debo admitir que el recorrido que conjugaba proyectos de migrantes con los de los WASP (white anglo saxon), permitió comparar los procesos considerados como de economía solidaria por ambos tipos de población. Los proyectos que involucran migrantes centro y norte americanos (puertorriqueños) desarrollan proyectos que se pueden adjetivar como de *economía popular*, es decir, orientados al mercado: los participantes se presentan como pobres con handicaps susceptibles de ser resueltos mediante organización y capacitación, mientras que la actitud manifiesta fue la de *podemos ser competitivos y exitosos como cualquier norteamericano*; además se trata de proyectos con acompañamiento de alguna OSC y reciben financiamiento. Por ejemplo, un terreno propiedad colectiva de la organiza-

229 Altagracia Villarreal es miembro de Vía Campesina, Integrante de la red espacio Ecosol, y representante de la red mexicana ante Ripess.

ción, adquirido mediante financiamiento, que en un primer momento se dedicó a la producción orgánica, pretendían transformarlo en un espacio para emprendimientos de migrantes, mediante el pago de renta y con productos ofrecidos al mercado abierto y bajo la lógica de los fines de mercado, es decir, un *shopping* o centro de negocios de migrantes. La actitud de los participantes en el proyecto se hace acreedora a las mismas críticas que los proyectos de economía popular, en tanto aspiran a ingresar al mercado, en condiciones competitivas y de eficiencia. Contrariamente, los proyectos protagonizados por nativos norteamericanos, si hay que adjetivarlos, los calificaría como *contraculturales*, en el sentido definido en el capítulo sobre contracultura, por estar orientados a la búsqueda de *sentido*, a la reconstrucción de relaciones comunitarias y *conviviales* y a la recuperación del *common* de los pioneros de nueva Inglaterra (Moyers, 2006). En ese sentido se inscriben proyectos de vivienda (*housing*), o más bien de asentamientos que sin llegar a los extremos de las comunas *hippies* (droga sexo y *rock and roll*) definen espacios comunes. Mediante cuidadosos procesos de concertación fueron precisando y deslindando los espacios comunes de los privados y estableciendo los espacios y los tiempos para compartir. Defino espacio, pues lugar o sitio tiene otra connotación, mas referida al lugar físico, mientras que el espacio alude tanto al lugar como al tiempo. En realidad, por encima de un espacio, la pretensión es la de construir un lugar²³⁰ en tanto implica no sólo normas, derechos y obligaciones, sino y principalmente, formas cotidianas de relación, que superen el aislamiento y el individualismo de las sociedades urbanas modernas y sobre todo, posmodernas. La vivienda y la residencia se constituyen, más allá de un constituir un satisfactor de la necesidad básica de cobijo; se ubica como un articulador, con pretensión de recuperar la vecindad, la convivialidad y de retornar al tejido de redes sociales.

El proyecto que visitamos de granja orgánica, uno de los 150, existentes en el territorio de EUA²³¹ (concentrados la mayoría en Nueva Inglaterra y California, curiosamente las regiones más ricas), si en una primera mirada podría homologarse con los múltiples proyectos de agricultura orgánica de los países del sur, presenta sin embargo, características diferenciales que involucran una búsqueda de trascendencia o superación de la dualidad que

230 Para la discusión de la categoría de lugar véase Barros 1999 y Pepin-Lahalleur, M. (1996).

231 En el informe anual de *Equal Exchange* sobre pequeñas granjas sostiene que en la medida en que el sistema alimentario se ha globalizado, y su control concentrado en una limitada lista de grandes corporaciones, muchos granjeros de Norteamérica encaran los mismos problemas que los de otros países. Entre 1935 y 1997, el número total de granjas en US cayó de 6,5 millones a 2 millones. Para 2003 quedaban 1,9 millones. A partir del establecimiento del proyecto de granjas orgánicas, se han logrado 30 millones en ventas, 6 millones más que el año anterior producción natural.

aún persiste, entre consumidores y productores: los productores accediendo a un "nicho de mercado" con bases ecológicas y los consumidores preocupados por consumir productos sanos. No cuestionó, los motivos, participo en tales mercados y de sus objetivos, pero los considero limitados y no suponen relaciones de solidaridad, mientras que el esquema que nos presentaron adiciona el componente de asociatividad entre productores y consumidores. La asociación se produce con la compra anticipada.²³² Por una parte, el esquema contiene una dimensión práctica, la necesidad de capital previo a la producción, en tanto con la modalidad elegida, se obvia la necesidad de financiamiento bancario y del pago de intereses. Sin embargo, no se limita a una necesidad, fundamentalmente, introduce la dimensión asociativa que se orienta a reducir la separación productor-consumidor desde la construcción de la subjetividad, a la construcción del nosotros, en sustitución del yo-ellos. Además del pago anticipado, los asociados pueden participar; y por lo general lo hacen, en los procesos (cosecha, deshierbe) estableciendo una vinculación emocional y vivencial con los procesos de producción. La siguiente experiencia asociativa fue la de uno de los 140 bancos establecidos en las últimas dos décadas que operan con moneda alternativa, en el área de Nueva Inglaterra (Sege, 2007). El Berkshares, constituido en 2006, cuenta con 3000 negocios afiliados, y en dos años habían circulado 1 millón de BerkShares²³³. Los organizadores, un profesor con sus estudiantes, consideran la experiencia como el acto de *plantar la semilla de una futura economía alternativa para sus comunidades...* y entre sus planes se encuentra: "aportar a estimular la producción de los bienes que se consumen a nivel local" (Berkshares, 2008). Efectivamente, el uso de moneda alternativa no supone un cambio en las relaciones de producción, ni otra economía, como sostienen diferentes autores (Coraggio, 2004; Barkin, 2009); los empresarios capitalistas han sido los primeros en reconocer las ventajas de la emisión de moneda alternativa, con las millas, los vales, monederos electrónicos. La aportación de este banco, como los de múltiples experiencias similares a lo largo del mundo, es la lógica del dinero local, que no sale de la localidad y por lo tanto fortalece la economía local. Por el momento, la mayoría de los negocios participantes expenden bienes producidos bajo la lógica de la economía de mercado, y en ese sentido, de cualquier forma parte del circulante sale de la comunidad, de allí la propuesta de ir incentivando la producción local. La experiencia puede ser criticada, la moneda es un medio, no un fin, lo importante a resaltar es la

232 La oferta supone adquirir una canasta o media (una canasta es para una familia de cuatro, y media para dos), quien la adquiere, durante toda la época de cosecha tiene el derecho a asistir una vez a la semana y llenar su canasta con los productos que desee.

233 El banco opera en Berkshire, el nombre de la moneda es un juego de palabras entre berk, toponímico, y share, que es compartir, en vez de shire.

respuesta de la población dispuesta a asociarse en un proyecto de fortalecimiento de la economía local. El año de inicio de la experiencia, el cambio de dólares por berksahres, ofrecía un centavo de diferencia para estimular su uso, estímulo que se quitó al año siguiente, por considerar que los usuarios ya estaban comprometidos con la experiencia. Si bien no supone una nueva economía, el interés de la experiencia opera en el nivel de la construcción de la subjetividad, que reconoce la interdependencia, a nivel local.

Cómo cambiar el mundo

En términos generales, tanto en la izquierda marxista como en los movimientos alternativos, el tema del *poder* y de qué hacer con el poder, sigue constituyendo un parteaguas que retoma la vieja polémica en torno a cómo cambian los sistemas, si *desde adentro o desde afuera*. En general, en ambas corrientes existe la tendencia a la acción prefigurativa, es decir, a la construcción de nuevas relaciones sociales aun en el seno del capitalismo, donde se construyan nuevas subjetividades. La práctica prefigurativa como forma de transformación de la realidad en cierto sentido recurre a la imagen, que Lebowitz²³⁴ define como *poética*, de cambiar el *mundo sin tomar el poder*. Sin coincidir con Holloway y recalando que sí se requiere la *toma del poder*, Lebowitz, como muchos otros marxistas, también reivindica la construcción de nuevas relaciones desde el ahora, en tanto contienen una dimensión conscientizadora, formativa:

La producción organizada por los trabajadores construye nuevas relaciones entre los productores, relaciones de cooperación y solidaridad; además permite a los trabajadores poner fin a la (mutilación física e intelectual)... Mientras se le impida a los trabajadores desarrollar sus capacidades combinando el pensar con el hacer cuando trabajan, permanecerán siendo seres humanos alienados y fragmentados, cuyo gozo sólo consiste en poseer y consumir cosas (2007:11).

Asimismo, en las características que atribuye a tales prácticas, armoniza elementos marxistas y alternativos, al combinar tres-características a) *la propiedad social de los medios de producción*; b) *la producción social organizada por los trabajadores*, ambas propias de la tradición marxista, con una orientación a fines característicos de las propuestas alternativas; c) *satisfacer las necesidades y los fines comunales*. Por su parte las prácticas prefigurativas

aparecen como una de las características distintivas del FSM y que Smith cataloga como formas diferentes de hacer política:

Emerging from movement activists is an alternative vision of politics, one that is based on direct participation and that rejects taking power in favor of a net worked politics where, activists embody in their practices the type of society they want to create within a democratic civil society. This practice of prefigurative politics opens new vision for building global democracy²³⁵ (Smith, 2008, pág. 67).

El movimiento denominado *alternativo*, crecientemente identificado con la economía solidaria, pero también con muchos de los grupos ecologistas y con otras expresiones relacionadas con la cultura y la comunicación, se caracteriza precisamente por apostar a la realización de experiencias concretas caracterizadas como solidarias, modos de vida digna y sustentable, o de buen vivir. Bartra, definitivamente parece no creer en la posibilidad de los modos alternativos. Desde la teoría las cataloga como: "Neo utopismo autogestionario, hecho que busca construir y articular plurales manchones de resistencia, tales como economías solidarias, autonomías indígenas y toda suerte de colectivos en red. Estrategia que tiene la <posmoderna> virtud de que no parte de un nuevo paradigma de aplicación presuntamente universal". (Bartra, 2009:8)

Al parecer entre la opción prefigurativa y la catastrofista, opta por la última, en tanto ubica como visiones confrontadas del recambio civilizacional: "la de quienes siguen pensando, como los socialistas de antes, que en el seno del capitalismo han madurado los elementos productivos de una nueva y más justa sociedad que habrá de sustituirlo mediante un vuelco global", que sería la de la toma del poder, a ésta se opondría: "la de quienes vislumbran un paulatino -o abrupto- proceso de deterioro y desagregación, una suerte de hundimiento del Titanic al que sobrevivirán lanchones dispersos". Cabe preguntarse si haciendo eco del viejo proverbio, supone que hay que *sentarse a la puerta de la casa para ver pasar el cadáver del enemigo*, o esperar el colapso del capitalismo, o si por el contrario, las comunidades de transición pueden representar una opción vital mientras el mundo se derrumba, al tiempo de ir sembrando la semilla de lo nuevo en el seno de lo viejo. En el fondo la dicotomía de Bartra vuelve a poner en juego la cuestión de la toma del poder, en

235 De los activistas del movimiento emerge una forma alternativa de hacer política, una basada en la participación directa y que rechaza la toma del poder en favor de una política de redes, donde los activistas asumen en sus prácticas la forma de sociedad que desean crear, en una Sociedad Civil democrática. Estas prácticas prefigurativas abren una nueva visión para la construcción de la democracia (Traducción mía).

234 Lebowitz califica a Holloway como poeta, para excluirlo del campo marxista.

este caso, la destrucción del capitalismo como condición previa a la construcción del socialismo. Según Wallerstein (2005), la decadencia o desintegración serían más deseables que una transición controlada. Sin embargo, la crítica de Bartra resulta adecuada cuando entiende por proyectos *alternativos* los que en realidad constituyen una continuación de los proyectos de *economía popular* que pretende que los pobres puedan ingresar satisfactoriamente al mercado.

La diferencia entre *prácticas prefigurativas* y *estrategias de sobrevivencia* es que las primeras apuestan a la opción de operar mediante lógicas y fines diferentes; las de sobrevivencia conservan los fines y las lógicas vigentes. La diferencia radica en que se considera alternativo, o prefigurativo, si por alternativas se entienden aquellas experiencias vitales que tienden a la construcción de formas de relación no capitalistas y que cuestionen las formas de pensamiento y acción establecidas en la modernidad, se está hablando de prácticas prefigurativas, de la construcción de nuevas subjetividades, de *contrahegemonía* y también de *contracultura*. Contrariamente, si el individualismo, la competencia y el afán de acumulación persisten como ideal del ser, ya se trate de experiencias productivas, o de partidos políticos, no importa si se toma el poder, o se socializan los medios de producción; en tanto los protagonistas tenderán a realizar sus fines: competir, acumular de manera individual.

Las prácticas consideradas prefigurativas, en la dimensión de construcción de subjetividad, además de constituir *nuevas formas de hacer economía*, comprenden una *dimensión política*, a veces subyacente otras evidente, como las múltiples experiencias que hacen de la autonomía, espacios de aprendizaje de la democracia participativa: las comunidades autogestivas del Alto en Bolivia, los Caracoles Zapatistas y otros proyectos autonómicos, de raigambre tradicional. Experiencias de autogestión como las empresas recuperadas por los trabajadores en Argentina, donde se superó la división entre trabajo intelectual y manual, se ejerce el *poder hacer- poder pensar* y se eliminó la categoría de trabajo asalariado, si bien no pueden considerarse como representativas de otra lógica económica, constituyen escuelas de un nuevo pensamiento, o de construcción de una nueva subjetividad. Su contradicción radica en que, ideadas en su origen bajo la lógica de la reproducción ampliada, se encuentran constreñidas a producir mercancías y a su realización como tal en el mercado. Su origen las impele a la competencia en el mercado; y por lo tanto, a adaptarse a los dictados de competitividad, es decir *producir más con menos*, que entra en contradicción con los intereses de los trabajadores. Si bien en algunos casos la competitividad ha recurrido por el momento a la disminución de gastos en la estructura administrativa y de supervisión Klimberg (2005), asumida por los propios trabajadores, también es cierto que al convertir al salario en *reparto*, por el momento, la disminución de ventas repercute sobre el monto del reparto, pero también en que los trabajadores autogestionados decidan por propia voluntad disminuir sus ingresos en función

de mantener precios competitivos "y caer en la auto-explotación". En el caso de las asambleas barriales que algunos autores consideran experimentos de construcción de subjetividad, no se puede obviar que al igual que la Comuna de París con la que han sido reiteradamente comparadas, manifestaron un carácter efímero y volátil. En la medida en que alguna decidió asumir las tareas que el Estado abandonaba, se apropiaron de espacios públicos y los administraron de manera autogestiva, fueron espacios de acción prefigurativa que, en caso de cesar, al menos se incorporaron en la memoria colectiva como *repertorios* (Tilly, 1978).

Las prácticas prefigurativas como espacios de construcción de subjetividad pueden ser sometidas a dos tipos de críticas: la de la propia práctica, examinando qué tan arraigados se encuentran los nuevos valores como guía de la acción, y la de su efectividad como vehículos del cambio. La observación de los procesos de construcción de subjetividades comienza a ser un campo fructífero para la exploración de los procesos de cambio. En el caso de la economía solidaria, con el énfasis recurrente en la cuestión valorativa, remite al análisis del impacto de los valores sobre la conducta, y de los motivos de la acción. Para el caso de Brasil, Nardi (2007) encontró en las Empresas Solidarias para personas excluidas, que la formación de subjetividad alternativa era débil y si los beneficiarios permanecían en ellas era simplemente por su dificultad para encontrar empleo formal; en nuestro caso, y previa observación de múltiples ejemplos en los que la práctica contradecía el discurso humanista, solidarista y centrado en el hombre -y por qué no de la mujer- decidimos aplicar una encuesta a los protagonistas de la economía solidaria para ver qué tan solidaria, es la economía solidaria. La explicación de la encuesta, y de los modelos de pensamiento que suponen, será motivo de otro capítulo, antes abordaré el análisis de los conceptos manejados en torno a la Economía Social y Solidaria.

El discurso

En el trascurso de la observación participante, o más precisamente, de participación vigilante en las redes de economía solidaria en México, a nivel continental y en la revisión de la literatura²³⁶ de otras latitudes, lo primero que resalta es el escaso nivel analítico-reflexivo y contrariamente, la recurrencia en el uso del lenguaje moral valorativo, generalmente apologético. Sin embargo, el discurso enfatiza la necesidad de reflexión, sólo que cuando se trata de llevarla a la práctica se recurre a la llamada recuperación de experiencias, por lo general con el método FODA (Fortalezas y Debilidades), donde el nivel

236 Utilizo el término ambiguo de "literatura" porque no en todos los casos se trata de textos académicos, sino que incluyen folletos, mensajes de Internet, discursos.

de autocrítica se limita a reconocer *debilidades* si bien no explícitamente, sin intentar profundizar sobre las causas.

A los encuentros promovidos por las redes de economía solidaria u otras convocatorias, las organizaciones de base, algunas con años de existencia, asisten gustosas, asumen en muchos casos su participación como miembros de algunas de las redes, sin embargo, el espíritu que las anima no es tanto la discusión de conceptos o ideas, debatir ardientemente sobre estrategias o tácticas -sino que se limita a compartir su experiencia-, que en ocasiones se traduce en *escucharse a sí mismos*. La práctica de la auto apologética no deja de tener sentido, sirve para identificar, para crear una identidad compartida, romper aislamientos, saberse con otros y como factor de reforzamiento -o en términos de moda de *empoderamiento*-, pero para quien viene de una formación estricta en el manejo de categorías analíticas, ciertamente no incluye un nivel de reflexión teleológica, es decir, sobre los fines, las teorías y las premisas de las que parten.

La carencia de discusión conceptual, o sin usar categorías tan rimbombantes, la simple discusión de ideas, es justificada por algunos de los miembros "porque la gente es sencilla" o porque "no tiene preparación o educación formal". En ocasiones, para no decir que son *ignorantes*, se recurre a decir que son pobres, como si la pobreza justificara o tuviera algo que ver con la capacidad analítica. A mi juicio y así lo he manifestado, el argumento implica la minusvaloración y el desprecio por "los humildes" de raigambre clasista e injustificada. Injustificado en tanto las capacidades cognitivas no dependen necesariamente de la escolarización y como la reflexión antropológica ha demostrado, los saberes tradicionales, suelen presentar complejas relaciones y sistemas de clasificación, a los complejos de significaciones y análisis nativos se suma otro argumento que remite al caso de los obreros protagonistas del movimiento socialista y anarquista, que a pesar de emerger de un sector poco alfabetizado, llegaron a debatir y manejar conceptos abstractos y gozar del conocimiento. Es decir, que no existen capacidades innatas o inherentes a determinadas clases de personas que les impidan llegar a comprender ideas abstractas, y por ende, discutir las. Si la capacidad de analizar constituye un patrimonio general de los seres humanos^y-erujn grupo, se alude a que no se pueden discutir y analizar, las razones hay que buscarlas no en la capacidad, sino en el argumento que esconden, o el interés en evitar tal análisis. Más bien lo que esconde remite a un esquema que separa a quienes pueden interpretar conceptos -es decir la exégesis (Legendré, 1998), la interpretación, de quienes reciben la palabra, propia de la patrística que divide a los pastores de la grey, del pensamiento medieval católico. La grey incapacitada para acceder a la palabra, requiere que se le explique en términos de metáforas o parábolas.

Tras un lenguaje *pseudo* democrático o igualitario, se esconde un orden dogmático jerárquico, si atendemos a la distinción que realiza Seligman (1992), entre *Sociedad Civil y Ordine*. Menciona la existencia de dos modelos:

uno considera miembros de hecho y de derecho pero también en cuanto a capacidades y por lo tanto con igual capacidad de usar su cabeza y ejercer la capacidad de crítica, que remite al uso de las capacidades racionales, la *Razón* con mayúscula, valorada a tal punto que se utiliza como distintiva de la humanidad, el hombre como ser racional²³⁷; el otro consiste en un modelo jerárquico y totalitario donde se ejerce la tiranía de la comunidad y donde el sujeto autónomo no existe. El propio tono del discurso, que apela a la movilización emocional y al de la argumentación que apela a la metáfora, la analogía, e inclusive a la exégesis, coincide con el lenguaje religioso.

Cierto es que, atendiendo a la defensa del pluralismo y la diversidad, al tiempo que asumiendo una posición contraria al evolucionismo unilineal, es preciso reconocer la existencia de diferentes tipos de lógicas entre las que el pensamiento racional -y con él la existencia del hombre-ser racional-, sería sólo un tipo de pensamiento o de lógica posible (Sahlins, 1997) y como demostró Foucault (2005), un producto tal vez único de occidente, cuya muerte augura. En consecuencia, reconocer que las cosmovisiones nativas recurren al pensamiento metafórico y analógico, (Maurer, 1983), así como la posibilidad de evolución hacia nuevos estadios de desarrollo de la conciencia que incluyen el pensamiento analógico, como proponen las teorías *New Age* (Griva, 2006), y por lo tanto, argumentar que no se trata de falta de rigor analítico, sino el uso de otro tipo de lógica. Con pensamiento analógico, metafórico o racional, la evidencia del uso de las capacidades cognitivas debería reflejarse en la crítica y la autocrítica, ausentes de las reuniones y los discursos. Como ejemplo de la falta de autocrítica, cabe mencionar que en el encuentro de economía solidaria de 2005 realizado en Tlaxcala, se diseñó un instrumento de evaluación participativa recurriendo a técnicas visuales muy sencillas, que constituían en un árbol con diez ramas, cada una con un aspecto a evaluar, la consigna era colorear con verde la cantidad de logros y en amarillo lo que faltaba por realizar. La auto-complacencia y la falta de autocrítica se demostraron, cuando la gran mayoría de los árboles fueron verdes, siendo prácticamente imposible cumplir con todos los aspectos propuestos. La defensa de otras lógicas suena lógica, hasta atractiva, sin embargo, ante la carencia de capacidad crítica, cabe preguntarse si no responde a la necesidad o la conveniencia de evitar el pensamiento reflexivo como crítica De Almeida a los ideólogos del movimiento de Fe y Política de Brasil.

Por otra parte, si uno analiza el discurso de los teóricos reconocidos del movimiento, ya académicos como De Certeau, Razzeto, Illich o Boff, o locales

237 Como se vio en el capítulo 2, los teóricos de la Sociedad Civil, encuentran en la razón el fundamento de la sociedad moderna-no teológica, de los valores, e inclusive de la ética, así como de la emergencia del sujeto como categoría.

como Luis Lópezllera, Vietmaier²³⁸, o Gutiérrez²³⁹, tienen en común el apelar a la movilización de las emociones y el tipo de argumentación resulta más moral que relacional. Lenin distinguía como tipos de discurso a la agitación y la propaganda:

El propagandista comunica muchas ideas a una sola o varias personas, mientras el agitador comunica una sola idea o un pequeño número de ideas a una multitud... a inculcar en la masa una sola idea: y tratará de despertar en la masa el descontento y la indignación ... dejando al propagandista la explicación completa de esa contradicción (Lenin, 1969:35).

Atendiendo a la distinción, la mayoría de los textos de los autores antes mencionados caen en la categoría de agitación, o como lucidamente lo reconoce Illich, "panfletos". En otra interpretación se asemejan a sermones, del latín: <sermoniar> que significa impartir doctrina religiosa "para la enmienda de vicios, bienes y limitación de virtudes" (Tenney y Witt, s/f), la definición incluye la referencia a que se trata de "un discurso sobre un tema", al igual que la agitación de los leninistas.

Por otra parte, en las reuniones se manifiesta un tono anti-intelectualista en el que los académicos son despreciados o poco valorados, y en función de hablar un lenguaje sencillo, para la gente común" se cae en la apología del no analizar. Esto no quiere decir que no existan conceptos implícitos o una teoría implícita. Siempre existe, dado que no se puede pensar sin categorías. Sin duda algunos de los participantes en las redes, evidencian un desarrollo conceptual análogo al de un académico, otros se consideran capacitados y sostienen que mantienen o tienen una teoría, mientras que las bases de las organizaciones se mueven en función de conceptos y símbolos.

Si, siguiendo la propuesta de Geertz, abordamos la arqueología del hacer, en busca de los fundamentos implícitos, el pensamiento más acabado y que aparece como sustrato teórico de la mayoría de las expresiones valorativas o intenciones, tanto de quienes apuestan por la utopía, como de aquéllos que tratan de adaptarla a la realidad del mercado/esTeLde Iván Illich, quien residió en Cuernavaca en la década de los sesenta. Vino a México y fundó en 1961, con el apoyo del obispo Sergio Méndez Arceo, el Centro de Información Inter-

cultural de Cuernavaca, CIDOC, que atrajo en su momento a grandes pensadores de todo el mundo. En 1968, Illich secularizó el centro y en 1969 abandonó su carrera sacerdotal; en 1970 fue expulsado de México por el gobierno de Díaz Ordaz²⁴⁰. En el CIDOC donde muchos de los que ahora constituyen las redes identificadas con la economía solidaria lo conocieron, alternaron con él y recibieron parte de su influencia: algunos, tomaron una de sus obsesiones, otros, otras, y pocos todas a un tiempo.²⁴¹

La mencionada relación de Illich con Méndez Arceo²⁴² lo vincula con la teología de la liberación, que como señalan varios autores, a falta de teoría propia fue tributario del Marxismo (Lowy, 1999), vinculación que Illich rechazaba. La dependencia del marxismo como teoría explicativa de la explotación y la pobreza, a manos de los católicos, sufrió procesos de hibridación (De Almeida, 2000) y por qué no de resemantización, en muchos casos, carente de rigor analítico. Esfuerzos como el de Illich o de Certeau, a los que se sumaron los esfuerzos de Boff, apuntaban a crear una teoría del cambio posible, una utopía desde el espiritualismo y por lo tanto, diferente del marxismo centrado en el desarrollo de los medios de producción.

Como comenté en el capítulo sobre la crítica de la cultura, los panfletos de Illich son recurrentes y metafóricos. Al recorrer las más de 700 páginas de uno de los tomos de sus *Obras Reunidas*, las mismas frases se repiten una y otra vez. Se entiende pues que la mayoría fueron escritos como panfletos, con el ánimo de convencer; constituyen textos de propaganda y tal vez le faltó tiempo, o ganas para sistematizar una teoría, pues la coherencia de sus discursos lo hubiera permitido. Al parecer, le interesaba sumergirse en los estudios medievalistas a los que dedicó los últimos 20 años de su vida. Resulta sintomático que otro teórico, al que recurren los adherentes del movimiento solidarista, Michel de Certeau, hiciera lo mismo, y si se me permite interpretar el síntoma, sugerir que se debió a que buscaban en ese momento histórico, una forma de vida armónica, o al menos de inspiración para una nueva sociedad. No fue casualidad sino la necesidad de observar con detenimiento esa época tan denostada, bajo otra mirada y por qué no en busca de inspiración, que ambos dedicaran al análisis de la sociedad medieval sus últimos días.

Volviendo a Illich, lo primero que se puede señalar y el eje que articula su pensamiento, en mi consideración, es ser decididamente *antiindustrialista*.

238 Como ejemplo del pensamiento dicotómico, en un material para la reflexión Vietmaier cita a Frai Beto (Brasil), al discernir cuatro economías: la "Economía de Superfluidad, que es el consumismo, la "Economía de Carencias", la de los pobres, la "Economía de Opulencia", al alcance de un pequeño grupo de privilegiados, y una "Economía de Suficiencia". Esa economía asegura a cada ciudadano los derechos básicos: alimentación, salud (2006).

239 Véase el decálogo antes citado.

240 Información captada de la invitación a su homenaje realizado en 2005, por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

241 Entre lo que denominó sus obsesiones se encuentra el rechazo a la medicina alópata, el cuestionamiento al uso del automóvil, entre otras.

242 Los obispos destacados de la teología de la liberación tuvieron a su lado intelectuales orgánicos" Andrés Aubry para Samuel Ruiz y Illich para Méndez Arceo.

Así como los obreros que en el siglo XIX sabotaban las máquinas, al considerarlas responsables de sus males (Marx se burlaría de su fetichismo al no darse cuenta de que detrás de la máquina se encontraba el capital), Illich culpa a las máquinas por la alteración de las formas de trabajo. Mientras el componente positivista de la tradición marxista, desechó la influencia de los objetos sobre la conciencia; y por lo tanto, centró su crítica sobre la propiedad, una forma jurídica, erradicando en consecuencia, el proyecto de cambio en la abolición de la propiedad privada, el pensamiento de Illich, que en su momento puede haber parecido retrógrado, aparece hoy en día como posmoderno al adjudicar potencialidades transformadoras a los objetos, en este caso las máquinas. La elección del *agente*, ya sea la propiedad o las máquinas y la industrialización, conducen por caminos diferentes, en el marxismo, a proponer la *socialización de los medios* de producción se mantuvo incólume el proceso de producción; es más, el desarrollo de las fuerzas productivas producto de la revolución industrial fue admirando incondicionalmente, y el fundamento, tanto del fervor industrialista de los socialismos subsecuentes como de la permanencia de la *alienación* de los trabajadores, siempre ajenos a los procesos productivos, decididos por otros. Por el contrario, el pensamiento de Illich al conceder agencialidad a las máquinas se orientaría a la transformación del propio proceso productivo; y por ende, a las relaciones sociales de producción en vez de centrar su crítica sobre las formas jurídicas de propiedad. Curiosamente, al enfocar de esta manera ambos pensamientos, el idealista se torna materialista, al adjudicar a los objetos capacidad de incidencia y el materialista, idealista por centrar el enemigo en un aspecto superestructural, las formas de propiedad. El pensamiento de Illich se enlaza con desarrollos actuales como los de Descola (2005), o Latour (1999, 2005) que insisten en derribar la barrera sujeto-objeto -propia del positivismo-enfatizando el poder de los objetos, supuestamente neutros, tendrían sobre los sujetos, Illich al igual que los trabajadores fetichistas, pero del mismo modo que Latour, reconoce que los objetos, pueden ejercer poder sobre los seres humanos, y se convierten en sus amos, agregaría Illich (2006, *passim*), robotizando a las personas²⁴³. Pero también anticipa el cuestionamiento de la reproducción ampliada, como lógica perversa.

243 En la filmografía, el robot con emociones aparece recurrentemente, pero por el momento no entienden las bromas. Intente Ud. hacer una broma, o sacar conversación a uno de los profesionales que atienden en laboratorios o estudios equivalentes y verá que es imposible, pareciera que tienen un script (peor las operadoras de los *call centers*). Si el nivel de las operadoras de máquinas aparece como dramático, el del facultativo Macdonalizados no se queda atrás. Aún en la medicina de paga donde, para conservar al cliente (que no paciente) al menos se finge el halo personalizado y amistoso, pareciera que los médicos han perdido la capacidad de diagnóstico, sin terciarizar, es decir, encargar una serie de estudios de máquinas, y luego se limitan a recetar, convirtiéndose de esa

Si la gran transformación para Marx (1968), fue la separación del capital y el trabajo, y para Polanyi la creación de dos falsas mercancías el trabajo y la tierra²⁴⁴; para Illich lo sería el poder creciente de la máquina sobre el hombre o del *actante sobre el actor*. En vez de constituir un auxiliar del hombre, un instrumento que facilite el trabajo humano, se convierte en un monstruo que domina o esclaviza al hombre. El dominio de los actantes provoca el desagrado ante el trabajo. El rechazo al dominio de las máquinas lleva implícita la propuesta de la limitación de su uso, poner límites a las máquinas, explica así la multicitada *prioridad del trabajo humano*. El antindustrialismo Illicheano no se limita al proceso productivo y sus efectos sobre los trabajadores, también los resultados de la producción industrial, los productos industriales afectan a los seres humanos, como el automóvil que constituye otro de los puntos focales de la crítica illicheana, apareciendo de manera colateral en la mayoría de los artículos del libro y en una sección específica. El automóvil simboliza el epítome del absurdo tecnológico: supuestamente justificado por acortar tiempos y distancias, termina acrecentándolos. Si se suman la manifiesta aversión al dominio de las máquinas y la necesidad de restituir al trabajo una dimensión controlable por el hombre, con la crítica rotunda al uso del automóvil, y la propuesta de retomar la *escala humana* o de la capacidad de movilidad humana, se entienden los fundamentos de las propuestas en cuanto al *descrecimiento* que impulsa el pacto de grupos ecologistas y la reiterada frase de: "la economía a escala humana", de la economía solidaria. El retorno a la escala humana, inspira no sólo planteamientos alternativos, también a los nuevos urbanistas, que ante el fracaso del funcionalismo proponen la recuperación de una escala que permita el conocimiento mutuo.

La máquina como símbolo y posibilidad de la reproducción ampliada, que conlleva, como acertadamente intuyó Marx, crisis de sobreproducción, guerras por los mercados y destrucción de las fuerzas productivas locales o de pequeña producción, y del automóvil como el símbolo de la producción masiva, apuntan contra la lógica capitalista, cuyo eje es la producción y el consumo, transformado en consumismo, consumir para que se pueda seguir produciendo. La lógica de la reproducción ampliada, producir más con menos, no sólo lleva a la robotización de las personas, sino y también, a la sustitución de las personas por robots. La alienación del trabajo robotizado, y la falta de trabajo, tal vez no tan evidente en la época de Illich, le llevan a preguntarse por el buen trabajo, y la reivindicación del trabajo como expresión de la creatividad humana y por lo tanto del trabajo como realización.

manera en la cara amable, que media entre los voraces intereses de las transnacionales farmacéuticas y de laboratorios y productores de exámenes

244 Las considera falsas mercancías, pues ni la tierra ni el hombre fueron creados para ser vendidos.

Pero ¿cuál es un *buen trabajo*, una *buena tarea*? Illich coloca en primer lugar al trabajo creativo, el del artista, pero sin duda incluye el cultivo del campo, que supone una relación amorosa con la tierra, con las plantas y con los animales, una relación orgánica. No es casual que gran parte de los proyectos de la Economía Solidaria se centren en el campo, con campesinos. Por eso, también, la predilección por la agricultura orgánica que supone retomar las tradiciones ancestrales con la tierra como sagrada, como sujeto de amor y veneración, a la que se rinde tributo, se le pide, se le consiente. Hermanada, la ganadería del pastor que conoce a sus animales, les pone nombre, los atiende, o el cazador que pide permiso al señor de los animales, para cazar una pieza. Es en esta búsqueda del trabajo que se identifica con la persona que se entienden las declaraciones *New Age* de las mesas de trabajo de Economía Solidaria en el FSM, sobre la inspiración en las culturas ancestrales. También incluye al trabajo artesanal, donde el bordado pletórico de simbolismo, habla de los mitos, narra una historia, donde la prenda es mucho más que una prenda, para constituir un objeto simbólico. También las profesiones cuyo propio nombre *profesión* remite al contenido mismo de *profesar*, dedicar la vida a, por supuesto, hablamos del profesional independiente, el que atiende directamente a las personas, que no clientes. Todos estos *buenos trabajos*, implican la relación entre el sujeto trabajador sobre o con otro, que no aparece como objeto, sino subjetivado y cargado de contenidos. La relación con la tierra, con la creación artesanal, o entre el profesional y las personas a las que atiende (deliberadamente evito decir *clientes*, como pretenden hacer con los procesos de certificación para calificar la relación maestro-alumno, pues implica la mercantilización), constituyen relaciones subjetivadas.

La decadencia de las profesiones, *nobles*, desde el cocinar, al ejercicio de la medicina, es interpretada por Ritzer, como la macdonalización de la sociedad, y que básicamente, consiste en la generalización de los *sistemas de producción racionalizados*,²⁴⁵ a todas las actividades, la lógica de la reproducción ampliada implantada en todas las actividades/posibles. El proceso que inició en las fábricas con las cadenas de producción, se trasladó *selfastfood*, pero progresivamente invade todos los ámbitos posibles. Ritzer (2005), acuña el concepto de macdonalización de la sociedad para describir la extensión de la lógica de la reproducción en serie, correlato de la reproducción ampliada del capital, a otros campos provocando la emergencia de mac doctores, mac dentistas, mac periódicos y cada vez más mac universidades. El rechazo de

245 Utilizo las cursivas en tanto el autor considera como el principal argumento de su libro que los restaurantes de comida rápida y sus clones "no son sistemas razonables, y ni siquiera racionalizados..., perjudican seriamente a la salud de sus clientes y usuarios, así como su entorno, son deshumanizantes" (2005:181), y agrega que la racionalidad de la cadena se consigue a costa de la racionalidad de aquéllos que están sujetos a ella.

Illich a la biomedicina y a la educación pública, coincide con el enfoque de Ritzer, pues apuntan a una misma lógica: la atención médica ha transitado del trabajo "artesanal" a la reproducción ampliada, aún antes de la *macdonalización* de la atención. El síntoma más agudo de la enfermedad médica remite a la industria farmacéutica, obsesionada con la aceleración y multiplicación de los "principios activos", para la producción masiva de drogas. De los herbolarios a los boticarios que preparaban sus compuestos a la industria farmacéutica que los masifica, se produjo un salto al vacío, señala. Con el argumento de la atención masiva, justificación recurrente a los excesos de la biomedicina, la producción de drogas se transformó en un *pingüe negocio infernal*. Las grandes corporaciones farmacéuticas han sido acusadas -pero además se ha demostrado-, de lanzar al mercado drogas con efectos secundarios nefastos como la talidomida, y aún no tan analizados en su relación con las adicciones, las anfetaminas, que circulaban libremente, hasta hace no mucho, asimismo, de realizar pruebas en seres humanos, e inclusive de generar epidemias para incrementar ventas. En este caso la lógica de la ganancia domina por sobre el supuesto argumento de la atención masiva, que en todo caso debe leerse como para la *venta masiva*. La capacidad corruptora de las trasnacionales farmacéuticas alcanza un nivel internacional, a los gobiernos, y a los médicos, *al financiar* su asistencia a congresos. Independientemente de las desviaciones, que pudieran ser consideradas anómalas, o subsanables con reglamentaciones estrictas, -sobre las pruebas en humanos o el tiempo de prueba para medir efectos colaterales-, el efecto normal de las drogas sintéticas suele ser agresivo y generar efectos secundarios (Illich, 2006), al igual que las "flores del mal" tienden a generar dependencia, pero sobre todo, anulan la capacidad de defensa y sanación del organismo. Esto deviene de una posición epistemológica de la enfermedad, como resultado de un mal que se debe *atacar* o combatir. La posición beligerante de la biomedicina la vuelve agresiva con sus enemigos, llámense virus, bacterias, tumores, o dolor, agrediendo de paso al paciente. La agresividad de la farmacopea se extiende vertiginosamente sobre la práctica médica, cada vez más *macdonalizada*. La renuencia de Illich frente a los sistemas médicos industrializados, fundamenta los proyectos de autocuidado de la salud, el uso de medicinas alternativas, y la búsqueda de otras tradiciones médicas.

La crítica de Illich no se limita al industrialismo, también apunta al Estado; Illich arremete contra dos de las instituciones eje del estado de bienestar en auge por aquellos años, la salud y la educación, pues invaden funciones de la familia, la educación particularmente, merece su crítica; en tanto el sistema educativo "genera más ignorancia y embrutecimiento", tiene el "monopolio radical del saber": donde el conocimiento que no es confirmado por un título, no es reconocido, por lo tanto, la necesidad de aprender se convierte *en la necesidad de escuela*; y ésta en una institución deshumanizada. Anticipa así la profecía de Ritzer en cuanto a que: "Podremos ser testigos de la fase última en el proceso de deshumanización de la educación: la eliminación del

Definiendo la Economía Solidaria

Como se señaló páginas atrás, en la Red-Espacio de Economía Solidaria²⁴⁶ en México, que sería el espacio más articulado, e integrado por los que podríamos denominar *intelectuales orgánicos* del movimiento, se manifiesta una tendencia antintelectualista y de negativa a la teorización. El rechazo a conceptualizar la economía solidaria se repite en otras partes del mundo en la forma de negativa al encasillamiento dogmático, apelando al pluralismo como parte del espíritu incluyente que anima las movilizaciones altermundistas. En consecuencia, se evita por lo general, establecer una definición taxativa, o se aduce que se trata de una teoría en construcción (Coraggio, 2009, Laville y Levesque, 2009). Sin embargo, se puede intentar una aproximación a partir del análisis interpretativo de las formulaciones que realizan sus partidarios. Existen al menos dos posibilidades para el análisis conceptual: recurrir al método etnográfico de la interpretación, es decir, reconstruir la teoría implícita en las prácticas, y siguiendo la propuesta de Geertz (1987), distinguir entre niveles, y así diferenciar cómo usan los conceptos los actores, tanto en función de sus usos y prácticas, como de su posición estructural, o recurrir a las teorizaciones realizadas en otros espacios. De hecho existen en diferentes partes del mundo análisis teóricos y experiencias que podrían aportar a una definición más exhaustiva de la Economía Solidaria como modelo económico. Especial referencia merecen los trabajos de la Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria (RILESS) que anima José Luis Coraggio. La red edita una revista electrónica y ha coordinado la publicación de varios libros en castellano, mientras que en portugués, destaca la red brasileña de economía solidaria (Manee, 2002; Cattani, 2003; Arruda, 2008) y los desarrollos, que realiza Luis Razzetto (1988), desde la *teoría económica*, todas ellas en Latinoamérica; mientras que para el norte (como topos genérico) destacan las construcciones de la red pionera de economía social de Canadá (CCRPES, 2008)²⁴⁷, y algunas de las aportaciones

246 El espacio se encuentra conformado por personas que han constituido o dirigido una o varias organizaciones, operan como asesores, capacitadores, aparecen como ponentes y conferencistas y escriben sobre el tema.

247 La red canadiense CSERP (Canadian Social Economy Research Partnerships), incluye seis centros regionales de investigación con patrocinio de Social Sciences and Humanities Research Council of Canadá (SSHRC).

europas (Laville J. L., 2004)²⁴⁸, aportes a los que comienzan a sumarse los de la red Norteamericana (SEN)²⁴⁹.

Desde la perspectiva teórica se evidencian similares contradicciones a las encontradas al observar las prácticas; y una primera respuesta sería que las reflejan. Sin embargo, en el caso de quienes formulan conceptualizaciones, las diferencias parecieran trazar fronteras continentales. La posición europea tiende a colocar a la Economía Solidaria como complementaria a la de *mercado* y al Estado, mientras que el pensamiento latinoamericano tiende a proponer a la ES como *modelo alternativo* u *otra economía*, aun en aquellos casos en que los proyectos que impulsan, se orienten hacia la economía popular y por lo tanto hacia el mercado, y donde se puede suponer una posición más declarativa que operativa. Por el contrario, la posición europea aparece como más conciliatoria.

Si bien desde una mirada externa, se pueden evidenciar diferencias e inclusive contradicciones en las posiciones, que pueden conducir a una polémica fecunda, también se presentan coincidencias, y tal vez la más llamativa, es que ambas perspectivas recurren a Mauss y Polanyi como referencia teórica. En algunos casos para justificar la coexistencia o la complementariedad con el mercado y el Estado, pero sobre todo, porque fue desde la antropología -por su objeto confrontada a la datación y de las culturas otras, o de esos otros lejanos, o lo que es lo mismo las sociedades no occidentalizadas-, que se pudieron identificar otras formas o lógicas de pensamiento y acción. Lógicas presentes también en occidente, pero olvidadas o subsumidas por la *naturalización* del comportamiento del *homo económicas*, y la postulación de la teoría económica como ciencia, prácticamente exacta, es decir, por su posicionamiento como pensamiento hegemónico. Los antropólogos al confrontarse con las sociedades otras, si bien en algunos casos tendieron a pensarlas como estadios evolutivos anteriores, en otros casos lograron identificar la posibilidad de la diferencia y conceptualizarla, de allí que en la búsqueda de otra economía, se recurra a quienes han demostrado la pluralidad de la experiencia humana, y la existencia de otras *racionalidades*, o formas de ejercicio de la razón.

La referencia inevitable para definir la Economía Solidaria remite a la formulada por Razeto en 1984, y digo inevitable, por su primacía en el tiempo y por su evidente influencia sobre las declaraciones, como las antes men-

cionadas de RIPESS, es decir por su influencia sobre el movimiento. Razeto propone separar del conjunto de proyectos del campo popular a la economía solidaria a la que define como:

Una formulación teórica de nivel científico, elaborada a partir y para dar cuenta de conjuntos significativos de experiencias económicas en el campo de la producción, el comercio, el financiamiento de los servicios, etcétera, que comparten algunos rasgos constitutivos y esenciales de solidaridad, mutualismo, cooperación y autogestión comunitaria, tales que definen una racionalidad especial, distinta de otras racionalidades económicas. Se trata de un modo de hacer economía que implica comportamientos sociales y personales, tanto en el plano de la organización de la producción y de las empresas como de los sistemas de asignación de recursos y distribución de los bienes y servicios producidos y en los procedimientos y mecanismos del consumo y la acumulación (Razeto, 1988:3).

La definición resulta ambigua y en cierto sentido tautológica: es diferente porque es distinta, sin llegar definir cuál sería la otra racionalidad, más que por las referencias a la *solidaridad*, *mutualismo*, *cooperación* y *autogestión comunitaria*, a las que sintetiza en lo que denomina el factor C: *Cooperación*, *Comunidad*, *Colectividad*, *Colaboración*, que en parte consignan el pasado mutualista. La otredad no la limita a las experiencias, sino que supone que implica un proyecto alternativo al sistema. Si de definiciones se trata, el recientemente publicado Diccionario de la Otra Economía (2009), que continua el esfuerzo homónimo de la red Brasileña, figuran 7 denominaciones para la *otra economía*: *comunitaria* (Chiroque y Muteberria), del *trabajo* (Coraggio), *moral* (Lechat), *economía para la vida* (Hinkelamert y Mora), *plural* (Laville), *Social* (Defourny) y *Solidaria* (Laville y Gaiger).

Chiroque y Muteberria identifican la economía *comunitaria* con la practicada por los pueblos originarios y campesinos. En un *melange* apologético que salta de las prácticas prehispánicas de sociedades estatales, altamente centralizadas como los incas o los mayas, a las realidades comunitarias actuales, encuentra valores como el *respeto a la naturaleza* (de dudosa aplicación a los mayas) y *distribución igualitaria del excedente* no aplicable a ninguna de las sociedades estatales con nobleza y clase sacerdotal²⁵⁰ y la prioridad

248 Publicado originalmente en 1994, L'économie solidaire. Une perspective internationale. Desclee de Brouwer. París.

249 La Red Norteamericana Social Economy Net (SEN), creada en 2009, ha comenzado por la documentación y recopilación de casos, más que por la teorización, sin embargo, los académicos los estudios sobre movimientos sociales y del FSM, de Jackie Smith.

250 El texto de referencia comparte la confusión frecuente en los etnicistas entre cultura lengua y organización política. A las sociedades campesinas, o los productores y comunidades campesinas, base social de los estados Maya o Inca, preexistente y sobreviviente de la organización del Estado centralizado, probablemente se le puedan atribuir las lógicas y prácticas mencionadas, no así a los mayas o Incas, término que designa un Estado estratificado, y por lo tanto con centralización del excedente.

del *valor de uso*. En la búsqueda de las prácticas diferenciales rescatan experiencias sociales vigentes como la reciprocidad simétrica en la construcción de la vivienda, en el área *aymará* y existente en México en cada vez menos lugares, así como el concepto quechua de buen vivir: *suma qawsay* y el vivir bien, *Sumaq Oamaña*, así como la presencia viva de la solidaridad y la reciprocidad. Los autores presuponen que las culturas arcaicas poseen valores de respeto por los seres humanos y por la naturaleza, afirmación que puede ser cuestionada en el caso de las sociedades estatales que recurrieron al trabajo esclavo, tenían una estricta estratificación; y al menos en el caso de los mayas, se cuestiona su respeto por la naturaleza, en todo caso se requieren estudios a profundidad de los modelos de desarrollo o de adaptación a las condiciones ambientales para poder establecer cuál es el grado de sustentabilidad de las culturas aborígenes. Los autores, que pueden ser catalogados como *eticistas*²⁵¹, suponen la existencia de medios de producción colectivos, que no se constatan en la datación etnográfica, o al menos, habría que preguntarse cuáles medios de producción pueden ser considerados colectivos y cuáles se apropian de manera privada. El aspecto que ha sido objeto de múltiples dataciones etnográficas es el que refiere a la existencia de derechos y obligaciones culturalmente establecidos. En México, al menos implica formas de trabajo obligatorio, que suponen formas no monetarias de impuestos, en tanto todos los adultos deben participar en faenas que involucran trabajos comunitarios²⁵². La obligación del trabajo comunitario ha sido considerada desde la perspectiva liberal como *¡legal*, en tanto supone un atentado a la libertad de trabajo, sin embargo los límites entre trabajo obligatorio e impuestos obligatorios suelen ser sutiles: la obligatoriedad del impuesto en dinero, obliga a la búsqueda de trabajo asalariado para pagar el impuesto, que constituye otra forma de compulsión u obligatoriedad, mientras que el pago con trabajo aparece en este caso como menos compulsivo, pues el miembro de la comunidad presta el servicio en tiempo y no en dinero.

Si bien las formas de trabajo comunitario pueden ser cuestionadas en tanto lesivas a los derechos individuales, no se puede negar que éstas persisten, al menos en gran parte de las comunidades indígenas de México, sin embargo, las suposiciones en cuanto a la existencia de formas de propiedad colectiva o a la repartición igualitaria del excedente no pueden ser generalizadas.

251 Se utiliza el término etnicista, para designar a quienes, en función de revalorar, mistifican de manera acrítica todo lo referente a las sociedades étnicas, atribuyéndoles sólo características positivas, y ceguera hacia las negativas.

252 Aún hoy cuando las formas de trabajo asalariado atraen e invitan a la migración de la población hacia lugares lejanos, las comunidades contabilizan el tiempo de trabajo que "deben" los migrantes y que deben pagar en algún momento. Las formas de cobro recurren a inventivos sistemas, como reclamar el pago cuando se requiere algún tipo de servicio comunitario como la expedición de actas de nacimiento.

Al menos en México, si bien persisten espacios o formas de propiedad que se reconocen como comunes, el acceso a la tierra de cultivo suele presentar la forma de apropiación familiar sujeta a cuidadosas regulaciones de herencia²⁵³. Como argumento a favor de la distinción entre espacios de apropiación familiar y colectiva es que los intentos de colectivización de la producción agrícola, inspirados en los modelos soviéticos, fracasaron rotundamente. De allí la necesidad de realizar investigaciones más exhaustivas, y ajenas a las simplificaciones apologéticas para investigar cuales aspectos de la vida social pueden o han sido objeto de prácticas socializadoras y cuáles suponen la apropiación individual y familiar, para no caer en esquemas simplificadores como los que proponen colectivizar todo o privatizar todo. La etnografía ha sido pródiga en la datación de espacios exclusivos, para un género o grupo, de la existencia de bienes no es transferibles y de su simbolización por medio de tabúes y restricciones simbólicamente fundadas en el mito y el ritual, y en cuanto a la multiplicidad de formas de apropiación: la casa que puede ser compartida pero no es transferible o vendible, la existencia de la mano vuelta como mecanismo recíproco de trabajo, u otros como los derechos de monte, por tradición colectivos, pero que no dejan de representar arenas de conflicto cuando la lógica de la ventaja monetaria se introduce en las comunidades, o en algunos de sus miembros. En cuanto a la *repartición igualitaria de excedentes* tampoco puede ser generalizada, como hacen los autores; en tanto; no existe producción colectiva, tampoco existen excedentes colectivos, y cuando éstos existen -caso de los derechos de monte- suelen ser objeto de sofisticados mecanismos de redistribución, entre los que se encuentran los sistemas de fiestas (Smith, 1981). En todo caso habrá que reconocer, como proponen Mauss, Godelier y otros, la existencia de múltiples formas de propiedad, postura que retoman Coraggio, Laville y Hinkelamert en sus definiciones sobre otra economía, y que abogan en pro de la pluralidad.

Independientemente de la veracidad u objetividad de los datos aportados por quienes mistifican a las comunidades originarias de América, la existencia de la noción de *buen vivir*, como patrimonio cultural colectivo pareciera implicar una distinción sustantiva. Los autores señalan la importancia de su incorporación a la constitución de Ecuador en 2008, y en la de Bolivia en 2009 [Apud Chiroque y Mutabarría, 2009]. La noción de *buen vivir* o *buena vida*, supondrían un cambio de óptica con respecto a los criterios cuantitativos que suelen manejar los economistas como el de producto interno bruto (PIB) que sólo considera indicadores de crecimiento de la producción manejados en términos monetarios. Contrariamente, el *buen vivir* supone incorporar elementos intangibles referidos a la cultura, sobre todo, al sistema de relaciones

253 Véase por ejemplo el cuidadoso estudio sobre la herencia entre los tzotziles, en Apas, realizado por el equipo coordinado por Collier (1976).

sociales, pero también la satisfacción de necesidades de manera social o individual sin recurrir al mercado, como las esferas de la recolección, la auto-subsistencia y la producción doméstica; en esta última categoría, no considero exclusivamente a las llamadas actividades de traspatio, sino también a lo que ha sido denominado la economía o el trabajo invisible. Algunas feministas, han demandado la contabilización del trabajo invisible y la incorporación del trabajo invisible a la cuenta pública, como parte del PIB, así como su remuneración monetaria; de hacerlo así se estaría mercantilizando, uno de los pocos reductos de la reciprocidad. Contrariamente, el cambio de los indicadores de buen vivir, podría representar una transición hacia la revalorización de los aspectos solidarios y recíprocos de la economía.

Otro aspecto que puede ser cuestionado cuando se mistifican las culturas aborígenes, son las supuestas conductas democráticas. Generalmente los apologistas tienden a magnificar el contenido democrático de las votaciones en asamblea y de la adhesión colectiva a determinadas propuestas, que esconden lo que Touraine considera "dictadura comunitaria". La fórmula que recurre a los *usos y costumbres*, actualmente *políticamente correcta*, e incorporada como progresista a constituciones nacionales y regionales²⁵⁴, esconde problemas de respeto de las minorías e inclusive de la mayorías como los derechos de las mujeres. Valga como ejemplo el de Eufrosina Mendoza, candidata electa a la presidencia de Santa María Quiévolani municipio de Oaxaca, que fue impedida de tornar posesión, pues los varones consideraron que atentaba contra los usos y costumbres que una mujer detentara el poder²⁵⁵. Si bien este caso figuró en la prensa nacional e internacional, por la voluntad de la candidata de recurrir a la corte internacional de derechos humanos en la Haya, la limitación de los derechos de las mujeres en las comunidades tradicionales, aparece de manera generalizada. La democracia de la decisión comunitaria, además de establecer fronteras de género, suele implicar problemas en cuanto a la libertad de decisión, contrarios a la imagen de democracia occidental que supone la secrecía del voto. Secreto, que por otra parte resulta difícil de sostener en comunidades pequeñas y territorializadas. Se puede coincidir con los autores que persisten en las economías comunitarias reductos de relaciones y lógicas de reciprocidad y redistribución, que requieren ser revalorados, lo que puede hacerse desde una perspectiva ecua-

254 Utilizo el término regional como genérico que incorpora la noción de Estados y la de Provincias o Distritos.

255 De acuerdo con lo expresado por Eva Olivera, integrante del grupo de mujeres que dio a conocer el hecho en la Cámara de Diputados, Cruz Mendoza fue candidata a la presidencia municipal de Santa María Quiévolani para el trienio 2007- 2009. Sin embargo, después de las votaciones, su candidatura fue desconocida, "dicen que por usos y costumbres las mujeres no participan, no tienen derechos y se ve muy feo que estén en las asambleas". *La Jornada* 22/12/2007.

nime, sin necesidad de ser mistificadas, aunque en el lenguaje de la prédica política se pueda recurrir a la exaltación. La ecuanimidad que menciono-evitando recurrir al concepto de *objetividad*, severamente cuestionado-, tiene el sentido de descartar las simplificaciones, que pueden ser fatales para las ideologías políticas, sobre todo cuando llegan al poder.

La propuesta de Coraggio en cuanto a denominar a la otra economía como economía del trabajo, delinea una frontera con respecto a la del capital, basada en la reproducción ampliada, para proponer un nuevo sentido enfocado en la "reproducción y desarrollo de la vida humana" (2009:133) y retoma de Hinkelammert y Mora la noción de racionalidad reproductiva, que se verá más adelante. Desde el nombre seleccionado encara como factor distintivo de ambas economías la cuestión de los fines, para que se produce, en vez de atributos o características formales. Coraggio reconoce que en la *sociedad salarial*, el trabajo entendido como empleo, constituyó una vía de integración social universal²⁵⁶; sin embargo, en el contexto de la escasez de empleo "...ha pasado a ser desestructurante de los horizontes de vida" (2009:135), lo cual no impide que se añore y siga representando en el imaginario la posibilidad y la esperanza de acceder a los bienes y ofertas del mercado. A diferencia de la sociedad salarial donde el ingreso, mediante el empleo, proporciona la posibilidad de la compra de mercancías, e inclusive intangibles como la educación o la salud (también convertidas en mercancías), la economía del trabajo no se centraría en la producción de mercancías, sino en *bienes de uso* orientados a la preservación de la calidad de vida, así como en la incorporación de la noción de buen vivir:

Desde la economía del trabajo, la economía deseable -con el trabajo auto-creador en el centro- se institucionaliza como sistema que combina cinco principios de integración social de los procesos que aseguran el sustento de todos: a) autarquía de la unidad doméstica; b) Reciprocidad intra e intercomunidades; c) redistribución a diversos niveles de la sociedad; d) intercambio en mercados regulados o libres; e) planificación de lo complejo (en particular de los efectos no intencionales de las acciones particulares (Coraggio, 2009:136).

En su opinión, la recuperación del pleno empleo en las actuales circunstancias constituye una utopía (en el sentido de imposible), de allí la necesidad de potenciar, inventar y desarrollar otras formas de vida activa. En la búsqueda de nuevas y viejas alternativas de trabajo creador, Coraggio recupera el con-

256 Cabría cuestionar que tan universal llegó a ser; como idea proponía la integración universal, pero en la práctica pocas fueron las regiones y los tiempos en los que se logró el pleno empleo.

cepto de *Unidad Doméstica* y propone la extensión de su lógica de reproducción particular mediante asociaciones, comunidades organizadas, redes formales o informales. La lógica de la unidad doméstica (Melliasoux, 1977) se ha definido como la de la reproducción del grupo, esto significa que los miembros de la familia, como unidad doméstica, colaboran mancomunadamente en la obtención de los satisfactores necesarios para su propia reproducción. Esta lógica también ha sido propuesta como ecofeminismo, en tanto se supone que el interés de las mujeres se centra en la satisfacción de las necesidades de su familia y su mayor cercanía con la naturaleza.²⁵⁷ El esfuerzo de los miembros sería correlativo a las necesidades, reduciendo la inversión de trabajo una vez que las necesidades son satisfechas e incrementándolo en tiempos de escasez. El trabajo en el seno de la familia ha sido denostado por la visión liberal por no proporcionar un ingreso individual que permita la autonomización de las personas. Esta visión de las relaciones de interdependencia como limitativas, a las que se opone y presenta como deseable el individuo autónomo, sin relaciones de dependencia, constituyen premisas de la lógica liberal. Premisas no necesariamente demostradas en la medida en que la mayoría de las personas mantienen, necesitan y reproducen relaciones de interdependencia con otras, y en los casos de autonomización total, se evidencian carencias en el área afectiva. En las unidades domésticas la interdependencia domina sobre la autonomía. El producto del trabajo no se reparte, se consume individual o colectivamente, sin necesidad de recurrir a formas específicas de reparto. En el caso de los alimentos, pasan directamente de su producción, a su transformación y consumo; otros bienes son apropiados colectivamente como la vivienda, sin que se considere como inversión o mercancía, mientras que otros pueden ser destinados al uso individual como las prendas de vestir. El trabajo y la producción de bienes al interior de la unidad doméstica no constituyen mercancías, no se contabiliza su costo ni su precio, se realizan para su consumo, por eso constituyen valores de uso. La lógica de la UD aún persiste al interior de la familia, por ejemplo en el trabajo femenino, y por qué no el masculino, cuando realizan reparaciones u otras actividades, sin retribución monetaria, pero también en muchas empresas familiares cuyo objeto es más la reproducción social de sus miembros que la acumulación o el enriquecimiento. Tal es la lógica propuesta por Coraggio y que sostiene que la economía del trabajo se orientaría a la producción de valores de uso, interpretados como *satisfactores virtuosos*.

En opinión de Coraggio, la lógica de la UD persiste también en muchas de las experiencias de la economía popular en relaciones diversas con la eco-

257 Esta clase de ecofeminismo ha sido criticado por otras feministas como *esencialista*, por negar que las nociones de género e incluso las de naturaleza son construidas, véase Aguilar (2007).

nomía de mercado y el Estado, situación a la que denomina "economía mixta". Mientras las dos últimas comparten el sentido capitalista consideran a la economía popular como un posible "mesosistema de autogobierno". La "economía solidaria" formaría una parte diferenciada del "mesosistema" popular. La especificidad de la economía solidaria sería la de operar con otra lógica, mientras que tanto la específicamente popular y la social, se adaptan al pensamiento hegemónico. En ese sentido, reconoce que la difusión de la economía solidaria comprende una lucha cultural, pues implica el cambio de valores en relación al trabajo, al igual que los comportamientos en el mercado de los ciudadanos. En su esquema, economía privada, pública y la del sector popular parecieran poder coexistir. Sin embargo también reconoce, al igual que otros de los autores, la necesidad de introducir cambios sustantivos, o una dimensión transformativa. Esta ambivalencia no permite discernir si se trata de otra economía o un sector subalterno dentro de la economía capitalista. La posición se explica en relación con la búsqueda del patrocinio gubernamental al sector, y por lo tanto, la necesidad de suavizar el radicalismo o la otredad, pero también puede deberse a una perspectiva de transformación por etapas.

La propuesta en cuanto a la "organización racional", supone la redefinición de prácticas y de concepciones en cuanto a lo que es necesario y suficiente, de lo útil y lo legítimamente deseable (Coraggio 2009, Caillé, 2009, Laville 2009), para arribar a esquemas de producción y consumo más racionales (Neff, 1990). Los autores reconocen asimismo que diversas formas y concepciones en cuanto a la buena vida, pueden coexistir. La declaración aparentemente pluralista y en ese sentido defendible, peca de excesivo relativismo: si bien, los bienes valorados pueden tener un amplio margen de variación, también es necesario reconocer límites a la deseabilidad, los bienes francamente destructivos o dañinos, el consumismo desenfrenado como adicción, difícilmente puedan ser colocados en pie de igualdad, cuando generan estragos y pandemias como la obesidad. Su esquema, en el que coloca a las diferentes formas económicas de manera simultánea, aunque no simétrica, y por lo tanto a la economía solidaria como sector menor que requiere de transferencia de dinero del mercado en la forma de subsidios, no resuelve el dilema propuesto por Caillé (2009), en cuanto a la posibilidad de autorregulación de la economía solidaria, y por otra parte, desconoce la correlación de fuerzas o las relaciones de hegemonía. Cómo colocar en planos comparables al capital, al estado y al sector social; el primero con el poder corruptor del dinero, el otro con el de la represión y ambos con el poder de los medios de comunicación, mientras el sector social, ya popular, ya solidario, es ignorado, crecientemente criminalizado y permanentemente atraído para transitar a la economía de mercado por los medios que incitan el deseo. La asimetría plantea un problema práctico pero también teórico en cuanto a la hegemonía, y por lo tanto la disputa de la conciencia. Disputa que no se ve favorecida si se plantea la complementariedad entre sectores, en la medida que no colabora

a la construcción de una identidad diferenciada, una *otredad*, sino en todo caso, se refuerza la dependencia paternalista. Como problema teórico, la posibilidad de la autorregulación remite a la existencia de un sector diferenciado que pudiera operar sin aportes externos, es decir de manera autónoma, y desde tal perspectiva, a cómo se construye un sistema donde las partes sean interdependientes, o en palabras sencillas, que se satisfagan todas las necesidades dentro del sistema.

Caille, responde a su propia pregunta más desde la práctica que desde la teoría: al constatar la dependencia con respecto al dinero para la satisfacción de necesidades, admite como natural o derivada del quebranto de la autosuficiencia: "que socava las autonomías y libertades personales y colectivas, fundadas sobre la suficiencia doméstica" (2009:35), la situación de dependencia a la que han quedado reducidas las lógicas preexistentes, como la de la unidad doméstica o la comunitaria, proceso al que considera irreversible. Su fatalismo resulta cuestionable y vale preguntarse por la posibilidad de invertir la tendencia manejando los desarrollos tecnológicos actuales. Las tecnologías alternativas, la cibernética y la nanotecnología comparten la característica de poder operar de manera descentralizada, lo que posibilita la descentralización de actividades, reconstruir esquemas de autosuficiencia, o al menos de interdependencia recíproca a nivel local, sin necesidad de volver a la época de las cavernas. Cuando Caillé sostiene que la moneda "poco a poco [...] permite obtener no solamente los deseables útiles y necesarios, sino tendencialmente el conjunto de los deseables materiales o inmateriales [...] que conduce a la ¡limitación y la infinitud del deseo" (ídem), por una parte considera inevitable el consumismo y la actitud consumista, pero del mismo modo supone que ya nadie puede disponer de medios de existencia distintos de los que provienen directa o indirectamente de la venta de bienes, o fuerza de trabajo en el mercado.

A partir del momento en que la economía se torna monetaria, en que la autoproducción desaparece y en que todo el mundo depende de la obtención de un ingreso monetario para sobrevivir (para su *livehood*), la distinción entre económico sustantivo y económico formal, tan importante ayer, hoy en día pierde tendencialmente su sentido (Caillé, 2009:36).

Al hacer la alusión a la distinción sustantivo-formal de la antropología económica, Caillé niega la posibilidad de la existencia de otra lógica, la posible alternativa de otra economía, aunque considera su existencia saludable en tanto cumple una función, pues la acusa de no tener capacidades de autorregulación, como la economía mercantil. Desde las prácticas no se equivoca en la medida en que los ejemplos existentes refieren a la economía popular que finalmente, comparte la misma lógica pero suavizada, o a las experiencias supuestamente solidarias, que en realidad podrían llamarse de *economía subsidiada*. En su crítica a las ideas del sustantivismo, pareciera obviar o no reconocer que más que mecanismos de circulación remiten a diferentes lógicas productivas. Al parecer confunde *sustantivo* con *esencial*, una quintaes-

cencia de la economía sin preguntarse cuál es el fin, es decir el sentido de la producción. Pareciera intuirlo cuando menciona la necesidad de una "sólida motivación ideológica", ingrediente que para operar con eficiencia requeriría de aislamiento.

Los SEL, [...] o los proyectos similares orientados por la búsqueda de una autosuficiencia económica, intentan, a veces con éxito, hacer revivir el mundo económico sustancial más o menos autárquico anterior al gran vuelco a la monetarización generalizada y a la ¡limitación del deseo. Pero tal proyecto sólo es viable con una sólida motivación, no sólo económica y utilitaria, sino también social e ideológica, y con la condición de que las interferencias con el ambiente de gran mercado sean seriamente minimizadas (Caillé, 2009:38).

Sin duda el aislamiento ha constituido una estrategia o una salida para preservar las prácticas prefigurativas, los católicos en catacumbas, posteriormente monasterios, los protestantes migraron a América, los cuáqueros a Chihuahua, como forma de preservar sus valores, su identidad. Pero el tejido de membranas protectoras no siempre requiere recurrir a la separación geográfica: la persistencia de identidades desterritorializadas (como las de los migrantes) ha demostrado una vez más que la cultura y los valores se encuentran en la mente y el corazón. La sólida motivación ideológica, a la que alude Caille, es exactamente lo que denomino contracultural y que es en síntesis, es la actitud de rechazo a las ofertas de confort del dinero. El rechazo, o lo que es lo mismo la desvalorización, tejen la membrana de aislamiento. La dimensión de rechazo implicaría al mismo tiempo la valoración de otra lógica, *lógica reproductiva*, en términos de Hinkelammert y Mora (Hinkelammert, 2009), o la *buena vida* de Coraggio (2009) y ambas suponen despreciar o desvalorizar el dinero, y valorizar las relaciones sociales, el tiempo libre, o el tiempo para la creación. Sólida *actitud ideológica* o posición sistémica de rechazo, que no se evidencia en buena parte de los emprendimientos populares, en los llamados a la eficiencia, o en el oportunismo (Coraggio, 2004) de muchos dirigentes, obsesionados por conseguir dinero. De allí el pesimismo de Caillé, en tanto atribuye la imposibilidad del cambio a la confusión entre medios y fines: "medios y fines han devenido idénticos: dinero, dinero (*money is money is money, is money*)" (ídem).

Otra discusión que introduce el escéptico Caillé, es la de la posibilidad de la existencia de otra economía sin otra política, o lo que es lo mismo la indisoluble unidad economía-política. La economía solidaria u otra economía constituye en su opinión una ilusoria falacia, en tanto "sólo puede haber solidaridad mediante la intervención de un principio político" (2009:44); la solidaridad en el aspecto económico supone la subordinación del interés personal al colectivo, rescindir los deseos personales y este depende de la existencia de alguna forma de ejercicio del poder: "Sólo puede haber solidaridad mediante la intervención de un principio político, religioso o ético que permita subordinar el interés individual a los intereses de grupos o de la colectividad en su conjunto" (Caillé, 2009:44). Al identificar la necesidad de la existencia da un

principio de política, convoca a politizar el movimiento y recomienda que los solidaristas "... tendrían que interrogarse más radicalmente sobre la elección política que defienden" (2009:44). De acuerdo con su razonamiento, en vez de la distinción entre economía competitiva *versus* solidaria, podría proponerse la lucha entre la *democracia mercantilista-espectáculo* y la *democracia asociacionista*. La intervención del antropólogo francés en la discusión de *¿qué es lo económico?* Resulta doblemente relevante; por un lado por las dos cuestiones propuestas a debate: cómo puede la economía solidaria constituir un sistema y por lo tanto ser autorregulada; y la referente al vínculo con la política, pero sobre todo, evidencia la importancia del pensamiento crítico y la crítica teórica como estímulo para la reflexión.

La *economía para la vida*, propuesta de Hinkelammert y Mora, citada reiteradamente por otros de los colaboradores en el diccionario, resulta diametralmente clara en cuanto a la formulación de fines alternativos para la actividad económica y podría ser suscrita por todos los que buscamos un sentido diferente de lo económico:

[...] la coordinación del trabajo social y de los criterios de factibilidad de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia y el desarrollo de todos a partir de una adecuada satisfacción de las necesidades humanas (2009:150).

El problema no resuelto sigue siendo cómo lograr la coordinación del trabajo social sin caer en el autoritarismo de una planeación centralizada de tipo socialista o de una tiranía comunitaria. El argumento de los autores, en la medida en que la articulación se orienta a la satisfacción de las necesidades, recurre precisamente a la *teoría de las necesidades*. La teoría de la *acción racional*, supuesto fundamento de la economía política, esconde que se trata de una racionalidad a medias, por quedar limitada a la relación medio-fin sin preguntarse por el sentido o la orientación de los fines. Los autores contraponen a esta racionalidad instrumental la *racionalidad reproductiva*, es decir la racionalidad de orientar la producción a la satisfacción de necesidades. Ambas racionalidades se oponen, aparecen como contrarias, pero también en conflicto. Su afirmación se constata cuando se analiza el *celo misionero* con el que la racionalidad instrumental ha intentado destruir las lógicas reproductivas. Para establecer claramente la distancia y en consecuencia la no complementariedad de ambas lógicas, los autores recurren a diferenciar las premisas de las que parten, la racionalidad reproductiva presupone la mutua dependencia de los seres humanos, es decir el enclastramiento en la sociedad de la economía. El cambio de mirada, en este caso de premisa, resulta sustantivo, pues suele olvidarse que el arquetipo de la modernidad es Robinson Crusoe: el individuo que subsiste solo, armado únicamente con los fundamentos de pensamiento moderno, racional. El pensamiento moderno tiene como premisa al individuo como ser completamente autónomo y se confronta

ta con la premisa de las personas mutuamente dependientes, propia de las sociedades tradicionales, ambas aparecen como irreconciliables, cuando en realidad no es así. La autonomía personal siempre ha sido limitada, mientras que la lógica de la reciprocidad ha seguido operando aunque subsumida y recluida al ámbito doméstico. Si a la lógica reproductiva se le agrega la mutua dependencia o la interdependencia, las condiciones de la autorregulación se garantizan, como ha sucedido en la mayor parte de la historia de la humanidad. Es la interdependencia la noción que responde al cuestionamiento de Caillé en cuanto a las condiciones para la autorregulación.

La diferencia entre enclastramiento de la economía en las sociedades tradicionales con respecto a la posmoderna, la resuelven los autores al incorporar al sujeto en un lugar central, pues es a partir del sujeto, sus necesidades y derechos que se articula la producción, la circulación y el consumo: "Es el llamado del sujeto, el grito del sujeto" (Hinkelammert y Mora, 2009:153). En las sociedades tradicionales el sujeto prácticamente no existe, de allí la designación como *tiranía comunitaria* por parte de Touraine, la innovación del enclastramiento posmoderno sería la incorporación del sujeto como protagonista. Constituye una línea de investigación a profundizar: cómo conciliar la supremacía de lo comunitario, el interés colectivo sobre el individual, sin la desaparición del sujeto. Los autores parecieran hacer frente a las posibles acusaciones de una tiranía comunitaria cuando advierten sobre los peligros de transformar la idea de la lógica reproductiva en una utopía fanática: "La utopía llega a ser el poder destructivo absoluto. Destruye la realidad porque si ésta no es compatible con los términos de la sociedad perfecta, entonces se tiene que eliminar la realidad" (Hinkelammert y Mora, 2009: 154). Es en respuesta a este peligro que apelan al grito del sujeto, el sujeto como centro y protagonista. Aparentemente su declaración pluralista abriría las puertas a propuestas como la de Laville, de la economía plural.

La economía plural de Laville, al igual que la idea de economía mixta de Coraggio, asumen una perspectiva complementarista: donde la economía solidaria sólo representaría una porción menor de la economía, mientras las otras dos seguirían operando con la lógica utilitarista, pero no sólo una porción menor, además dependiente y requerida de socorro. Posición que se infiere cuando se manifiesta la expectativa en cuanto a las capacidades de acumulación del sector mercantil y concentradora del estado, para sostener a la ES, implícito en la siguiente declaración:

Aunque convendría restringir el mercado para que no se expandiera a todas las esferas de la vida humana, preservando las relaciones solidarias, igualmente convendría que el crecimiento mercantil fuera lo más elevado posible, para obtener la mayor cantidad de medios para financiar a los sistemas de redistribución que demuestran la solidaridad entre grupos sociales (Laville, 2009:161).

La interpretación de la cita supondría la existencia de un nivel de economía social regida por otros presupuestos: las necesidades humanas; y otra racionalidad: la reproductiva, de manera simultánea con el sector mercantil-capitalista orientado a la reproducción ampliada del capital y la acumulación de riqueza, y entre ambos el Estado, mediando y operando un sistema impositivo que se apropie de parte del excedente generado y lo oriente a fines redistributivos, como el mantenimiento de los sistemas de seguridad social, pensiones, tal vez la Renta Básica Universal, propios del Estado de Bienestar pero también incluyendo a las empresas o emprendimientos solidarios. En este nivel de supuesta complementariedad, entre las tres economías realmente existentes, la social para los pobres, el Estado de Bienestar y la de mercado, la definición como otra economía pierde coherencia y le concede la razón a Caillé (2009) cuando argumenta que la ES no puede autorreproducirse. En tal esquema de relación entre partes, Laville propone que la Economía solidaria debe intentar expandirse y para ello sumarse y compartir metas con la que denomina economía social, fundamentalmente las cooperativas, sin importar que la llamada economía social, comparta con la de mercado fines de reproducción ampliada y acumulación. El sustento explícito en la posibilidad de la expansión de la ES, remitiría al fracaso de la de mercado, sin embargo también se intuye uno implícito: la añoranza de las funciones redistributivas del Estado, o del Estado de Bienestar. La justificación a la convivencia entre lógicas y economías, alude a que representaría una "ampliación de la democracia", que lograría la *conciliación entre igualdad y libertad*. Para justificar su pragmatismo o su reformismo, acude a la autoridad de los teóricos, fundamentalmente Polanyi y Mauss, y cita al último, quien habría señalado que en el movimiento económico real no prevalecen las alternativas revolucionarias radicales: esas elecciones brutales entre dos formas contradictorias de sociedad, sino que es y será llevado a cabo mediante proceso de construcción de grupos e instituciones nuevos, al lado y por encima de las antiguas (Mauss, 1979).

Laville parece confundir dos niveles: uno el de la realidad o del movimiento económico real, con la definición teórica o la construcción de modelos. Marx (1966) diferenciaba en sus análisis al Modo de Producción, que coincidiría con la idea del modelo, como abstracción de características definitorias, con la de Sistema Económico Social, donde persisten subsisten y se complementan diferentes lógicas, de allí que Mauss recurra a la idea de movimiento económico real, para diferenciarlo de lógicas, que aducirían al modelo. Es en el movimiento económico real donde efectivamente coexisten las tres formas de circulación: reciprocidad, redistribución y mercado, y las dos lógicas: la instrumental y la reproductiva, así como diferentes formas de organización: las empresas orientadas a la reproducción ampliada (en las modalidades que van del taylorismo, al posfordismo o toyotismo), las flexibles UD centradas en la reproducción social y la modalidad de planificación. Si bien las diferentes formas coexisten, su grado de importancia relativa varía en el tiempo y el es-

pació, variación de importancia relativa que depende generalmente del protagonismo de sus actores, o retomando a Gramsci, de su capacidad para presentar su interés como interés general de la sociedad, es decir relaciones de hegemonía. La coexistencia, no suele ser pacífica, evidencia la competencia, sobre todo la de los actores empoderados: las fuerzas y la lógica del mercado tiene como protagonistas principales a los capitalistas o a la iniciativa privada (y muchos que sin poseer capital coinciden en sus fines, o se consideran sus beneficiarios) y asume como ideología al liberalismo; la de la redistribución se identifica con los políticos y las burocracias que administran y su ideología el nacionalismo aderezado de Estado de Bienestar; mientras que, al menos desde hace cuatro siglos, la lógica reproductiva se encuentra en retroceso subestimada y marginada como símbolo del atraso y del tradicionalismo. Eso es así y seguramente seguirá siendo así, en tanto no se logre un nuevo equilibrio, y para alcanzarlo se requiere no sólo un sujeto sino y sobre todo un actor que enarbore una consigna y una propuesta. Para conseguir aglutinar a los nuevos actores la posibilidad de definir a la ES resulta sustantiva y para hacerlo, la confusión entre el nivel de las lógicas y el de la realidad, no ayuda. Uno modelo exige ser coherente, porque compone una construcción teórica, no así la práctica y la realidad que siempre aparecen de manera confusa y ambigua. Si no se define la propuesta en términos de modelo, persiste la pregunta en torno a su coherencia y posibilidades reproductivas; desde la perspectiva teórica y desde la práctica no se permite o se dificulta la construcción de un sistema de identidad diferenciado.

Aun desde la perspectiva fáctica en la que las lógicas coexisten, se le puede preguntar a Laville: ¿De dónde va a sacar los excedentes la economía de mercado, quiénes serán los explotados, para que el Estado, mediante impuestos capte una parte del excedente y la pueda transferir a la sociedad? Pregunta que remite a las condiciones de producción; la otra relativa al consumo: ¿dónde va a realizar la producción, la economía de mercado, es decir, quién va a comprar? La lógica de la reproducción ampliada, necesita transformar a todos en consumidores, no puede prescindir de la conquista de mercados, ¿Acaso va a aceptar la existencia de islas que se niegan al consumo, o como ha hecho tradicionalmente intentará apropiarse de ellas? La propuesta plural de Laville parece presuponer el traslado de la explotación a otras latitudes, es decir que trasladen la explotación *offshore* y mantengan en nombre de la equidad y la igualdad, relaciones democráticas en casa. Propuesta que olvida que el capitalismo no es, ni puede ser, tolerante con otras formas de producción, en el pasado por la necesidad de mano de obra, hoy porque requiere consumidores. Los dilemas implícitos en la propuesta de una economía plural donde los tres sectores coexistan armónicamente, se resuelve cuando, conjuntamente con Gaiger, abordan el tema de los sujetos de la Economía Solidaria, y limitan su alcance a los excluidos:

Es visible que las ondas asociativas, en sus momentos de expansión, se relacionan a momentos históricos de desamparo e inseguridad marcados ante la erosión y la inviabilidad de ciertas formas de vida [...] la economía solidaria puede expandirse en sectores de bajo interés para el mercado (Laville y Gaiger, 2009:176).

Al circunscribir la ES a los excluidos o los sectores poco atractivos para el mercado, limitan o niegan su carácter como modelo societal, y por lo tanto como oferta para toda la sociedad. Excluyen, por lo tanto, a todas las iniciativas que comprenden a personas y grupos que optan por transformar sus estilos de vida en función de un rechazo al modelo consumista. La presunción en relación con la convivencia armónica y pacífica sólo puede deberse a la renuncia a la propuesta de otra economía y la aceptación del papel asistencial y subsidiario de la Sociedad Civil bajo esquemas de gobernanza o a varios olvidos. El principal olvido es que difícilmente los cambios se producen de manera pacífica, una cosa son las vías del cambio donde efectivamente se distinguen la vía revolucionaria orientada a la toma del poder, y la prefigurativa que supone la convivencia de lo nuevo y lo viejo, y otra diferente pensar que el tránsito puede ser pacífico. Olvidan que la lógica de mercado e inclusive la del Estado Benefactor, requirieron de un agudo combate ideológico para implantar su visión del mundo y que tal combate incluyó la denostación y marginalización de la lógica doméstica-comunitaria de reproducción social, de igual manera el re-enclastramiento o la re-inducción de la dimensión social de la economía en la economía, habrá de enfrentar combates análogos. Quienes como Laville y Gaiger, o el propio Coraggio proponen la coexistencia pacífica y evolutiva, presuponen la existencia del juego libre, olvidan introducir la variante de disputa por la hegemonía, o pecan de ingenuos. Tal vez consideren que ante la incapacidad de la economía de mercado de generar suficiente empleo o trabajo, estará dispuesta y deseosa de abrir las puertas a una economía social solidaria complementaria que se haga cargo de los excluidos. Coincido con Hinkelammert y Mora, en cuanto a la necesidad de no caer en el fanatismo, pero la construcción de una lógica y su implantación en la conciencia supone un proceso de construcción del pensamiento que requiere de procesos de valorización y desvalorización y sólo atacando y combatiendo los principios de la reproducción ampliada, el individualismo y el consumismo, se puede ir generando la adhesión a formas renovadas de ver lo económico y de ir construyendo un sector de economía propio. En caso contrario, sucede lo que Barkin (2009) cuestiona acertadamente: cuando los participantes en proyectos supuestamente solidarios, compran sus insumos o sus bienes en una cadena de supermercados. Ese sería el nivel de complementariedad que la economía de mercado estaría dispuesta a aceptar: el tercer sector ayudando a los pobres, hasta con apoyo del estado, para que no se pasen al crimen y sigan consumiendo.

El carácter tripartito, Laville y Gaiger (2009) lo hacen extensivo a la operación de una empresa o emprendimiento evidenciando su incapacidad de autonomía o de auto-reproducción. Los autores parecen centrar la mirada sobre algunas experiencias para la inserción de los excluidos de América Latina, como las analizadas en los "caminos de la subjetividad"²⁵⁸. Emprendimientos, que de acuerdo con los autores, incluyen en su operación recursos provenientes de la reciprocidad entre miembros, recursos públicos (es decir la concurrencia de subsidios, propios del principio de redistribución, nueva forma de la caridad) y los de mercado por medio del intercambio. La interpretación de tal complementariedad puede entenderse de manera esquizofrénica, operando con diferentes lógicas en cada nivel: al interior del emprendimiento se estimula la reciprocidad y la solidaridad entre los trabajadores (tal vez indispensable para que acepten la precariedad de lo que sigue representándose como "empleo" y no como trabajo autogestionado) que supone una apropiación de la subjetividad de los trabajadores; en la gestión de subsidios públicos (para la compra de insumos o equipo, pero también para el pago de los asesores externos (OSC) a quienes no se aplican las normas de solidaridad y reciprocidad), aplican la lógica de de la responsabilidad social del estado, pero además, como producen mercancías para su venta en el mercado, en la producción deben ser eficientes y competitivas en función de la sobrevivencia. El resultado de estas empresas sociales caritativas, subsidiarias y para excluidos, es como demuestran Nardi (2007) una baja construcción de subjetividad, es decir que en términos de conciencia logran limitados éxitos: los excluidos permanecen por no tener otra opción, y mientras no encuentran mejor empleo. Por otra parte en su lógica mantienen el paradigma del logro medido en dinero, que de manera similar encontramos en varias de las experiencias analizadas en México.

Lechat inicia su texto sobre la economía moral reconociendo que no existe una economía moral, pero sí la posibilidad de incorporar criterios morales a la economía. Argumenta a favor de su propuesta retomando la idea de la unidad entre lo económico, lo social y lo religioso existente en fases previas al capitalismo, así como que muchas de las religiones advierte sobre el poder corruptor de la riqueza. Remite como origen del concepto al historiador Eric Thompson, quien al analizar las rebeliones campesinas del siglo XVIII en Inglaterra, identificó el reclamo de los campesinos a partir de la desaparición de una norma tradicional que obligaba a los productores a ofrecer el grano a los consumidores antes que los comerciantes pudieran comprarlo

258 Gaiger ha dirigido varias investigaciones orientadas a evaluar a las empresas solidarias, bajo criterios de eficiencia; en cambio el texto organizado por Veronese (2007), se centra en la conformación de las subjetividades, y en ese sentido apunta a evaluar o revisar las potencialidades transformadoras.

para revenderlo. A tales arreglos Thompson los denomina economía moral y supone la oposición de dos modelos: uno que recurre a una norma moral, las obligaciones recíprocas de las personas regidas por costumbre y valores morales y que identifica con un estadio precapitalista, mientras que el segundo, bajo la lógica capitalista, libera a los productores de cualquier norma o deber con los pobres. El concepto de economía moral de Lechat, pareciera vincularse con la tradición católica dado que recurre con frecuencia a la vinculación de la moralidad con los pobres como sujetos. A su juicio, el siglo XXI se caracterizaría por la presencia de movimientos sociales que abogan por el cambio de la "moral del interés a la moral de la solidaridad" (2009;149); los ejemplos a los que recurre: *control de la riqueza social, mercados éticos, como los de comercio justo, o ATTAC*, parecieran identificar solidaridad con el espíritu caritativo de buena voluntad con los pobres, al tiempo que omite cualquier definición de una nueva economía, en ese sentido parece identificarse con la línea orientada a suavizar al capitalismo. Se equipara en los foros con las propuestas de control de los tratados comerciales, tarifas y patentes. Sin pretender ser una aportación sustantiva, al proporcionar un ejemplo de cómo operaban las reglas colócales; y proporciona un ejemplo en cuanto a posibilidades normativas ya en la modalidad de arreglos entre productores, como su uso como instrumentos de denuncia.

Defourny (2009) no esconde los vínculos de su pensamiento, con respecto a la doctrina social de la iglesia al definir la economía social apelando a la exégesis de la *Rerum Novarum*, y por la otra, al identificar al Estado con el jacobinismo. Sin embargo, en la práctica su posición se acerca a las posturas institucionalistas y se enmarca en las políticas neoliberales de la gobernanza, asumiendo y propiciando la transferencia al sector no lucrativo de los fines sociales que el estado ya no contempla. Al estilo institucionalista, preocupado más por la forma que por el contenido, vincula a la ES con formas jurídicas asociativas (cooperativas, mutuales, asociaciones civiles y fundaciones) susceptibles de ser reguladas y supervisadas. Para el sur donde no todas las organizaciones sociales se encuentran regularizadas, propone implantar las mismas reglas y prácticas, es decir institucionalizarlas. Para remarcar la importancia del tercer sector resalta su peso numérico. Para caracterizarlo recurre a características distintivas que considera como objetivos y modos de organización e incluyen: a) servicios a socios y o comunidad, lucro secundario; b) autonomía de gestión; c) Control democrático; d) [el cliché] de las personas antes que el capital.

El común denominador de al menos las últimas definiciones reseñadas, es la carencia de conceptualización sustituida por referencias históricas y descriptivas, pero por sobre todo no sustantivas, es decir la de una economía con perfil propio, sino subsidiarias de la de mercado, en ese sentido Caillé se muestra tolerante y discreto, cuando señala su carácter ilusorio o la incapacidad de autorregulación de la ES. En lo personal considero que resultan patéticas y ridículas.

Si se parte de reconocer la existencia de una crisis civilizatoria, y se acepta la posibilidad de la existencia de otras lógicas económicas, se evidencia la necesidad de pensar la ES como *alternativa*, como *otra economía* y no como el basurero de las otras formas. La única forma: la autorregulación es que las necesidades del sujeto -como señalan Hinkelammert y Mora-, se conviertan en demandas para otros sujetos, estableciendo relaciones de mutua dependencia, sea mediante la recurrencia a valores, tanto en o relativo a la construcción de subjetividades renovadas, que abonen la construcción de nuevos y renovados actores sociales como formas de *vinculación orgánica* de los copartícipes, que conduzcan al incremento de las necesidades que se satisfacen al interior de la ES. Supone que los productores no se limiten a ofrecer lo que saben hacer o lo que ya hacen, apelando a la buena voluntad de los compradores, sino a innovar y generar productos en función de las demandas. Iniciar un diálogo permanente entre consumo y producción, pero más que diálogo, una asociación por necesidades, así como que la red de los intercambios incluyan servicios y bienes intangibles (cultura-arte), no sólo como don o regalo sino como parte de los intercambios recíprocos. Implica entender que la constitución de un mercado alternativo lo más amplio posible, como dice Luis Lópezllera supone conflictos, luchas, e inclusive guerras, la lucha por los mercados no constituye un campo neutral. Llamamientos que pueden apelar a motivos fundados en la ética o la moral, como la negativa a consumir productos industriales por su carácter *ecocida* o asesinatos de trabajo y otros similares, o a mecanismos de *fidelización* de la clientela, en cierto sentido similares a los del mercado (puntos bonos millas), pero con el sentido de estimular la circularidad de los intercambios (ya no se puede utilizar el término circulación pues fue incautado y perdió el sentido de círculo que se cierra), y crear economía locales sanas y vigorosas, como plantean los teóricos del dinero alternativo (Lietaer, 2001; 1989, 1994; Primavera, 2002) o las experiencias concretas como Bankshares, 2008 o Ithaka. En el sentido de la circularidad de los intercambios y el flujo entre unidades, se orienta la aportación de Manee (2009), sobre la constitución de redes de colaboración solidaria, en su opinión cuatro son los criterios básicos para la participación en esas redes:

- a) Que en los emprendimientos no exista ningún tipo de explotación del trabajo, opresión o dominación cultural;
- b) que se preserve el equilibrio medioambiental...;
- c) que se compartan montos significativos de excedentes para la expansión de la misma red;
- d) autodeterminación de los fines y autogestión de los medios (2009:298).

Sin embargo, la parte sustantiva de su planteamiento, por cierto un tanto difuso, porque no define cómo se mediría que no exista explotación del trabajo, opresión o dominación cultural, es su referencia a la forma como se logra constituir esas redes: a) produciendo en las redes todo lo que ellas consu-

men en el mercado capitalista; b) corrigiendo flujos de valor; y c) generando nuevos puestos de trabajo y distribuyendo ingresos. Sin duda lo que Manee considera *criterios y objetivos básicos* de participación pueden considerarse como las condiciones de la autorreproducción autónoma, en tanto implican la interdependencia (intercambiar entre sí), suficiencia (que exista todo lo que se necesita), y reproducción (generar más trabajo y por consecuencia mayor demanda). Sin embargo, al igual que los fanáticos del dinero alternativo, Manee parece confundir el medio con el fin. Las redes en sí, no garantizan la solidaridad o la operación de otra lógica, los capitalistas también trabajan en red, las corporaciones son en sí mismas una gran red, los flujos de circulación dentro de una empresa constituyen redes pues no existe intercambio sino sólo flujo, fuera de la esfera exclusivamente económica el clientelismo constituye un claro ejemplo de red.

Ya apelando a medios (dinero), a factores de organización (mandato comunitario) o a la conciencia (Valores), la *codependencia*, como acertadamente señalan Hinkelammert y TVtera, constituye la base, el fundamento y la posibilidad de crear otra economía auto-reproducible sin necesidad de recurrir a la dependencia de subsidios o a la posibilidad de acceso al mercado de los otros; y en consecuencia de sus leyes y normas, pero también de sus expectativas.

Por otra parte, la dependencia con respecto de los poderes públicos de "la capacidad de producir cambios a partir de la libre asociación [...] único foro en condiciones de legislar acerca de las normas redistributivas" como proponen Laville y Gaiger (2009:175), implica por un lado conceder a la ES un carácter subordinado con respecto a los subsidios, y reconocer la carencia de autonomía. Contrariamente, la existencia de un proyecto autónomo tiene la capacidad de generar sus normas de operación. La medida de la dependencia de subsidios, financiamientos o apoyos, indica el grado en que las normas provienen del sector público o privado o de los propios proyectos. Éste ha sido el drama reciente del cooperativismo y del microcrédito, el primero sujeto a leyes que de acuerdo con sus asociados impide sus fines, el segundo sometido a reglamentaciones y costos del financiamiento que desvirtuaron sus bases fundacionales e inciden en la transformación de sus prácticas: para pagar las tasas bancarias se vieron compelidas a ingresar en la lógica de la reproducción ampliada y trabajar intensivamente con grupos pequeños, con el objeto de iniciar emprendimientos, asociativos o articulados, que implicaba inversión en acompañamiento, a masificar su clientela. Eso sí se convirtieron en excelentes negocios. La independencia del financiamiento o con respecto de los subsidios, supone la posibilidad de no pedir permiso, y por lo tanto, de construir nuevas relaciones sociales, o como propone Cattani: "El concepto de emancipación social se vincula al de autonomía" (2009:178).

Cuando los autores remiten a la posibilidad de crecimiento de la economía social en el sur a la existencia de excluidos, y en el norte: a la *crisis del estado de providencia*, están relacionado la ES con las estrategias de sobrevivencia o

resistencia y minusvalorando su contenido contracultural. La perspectiva que considera a la ES como una respuesta, como un *alternativa* a la crisis civilizatoria de ninguna manera se limita a considerar estrategias de sobrevivencia y adaptación ante la escasez sino que parte de reconocer que el sistema capitalista en su versión de economía de bienestar o de mercado resulta frustrante, tanto para ricos como para los pobres, anula las capacidades humanas, creativas, de socialización, es alienante y no proporciona una *buena vida*, ni aun para quienes tienen acceso a los bienes que se ofrecen como deseables. La ES como movimiento contracultural no cuestiona las limitaciones distributivas de la economía de mercado, sino la lógica productiva, cuestiona el fin de lucro y propone su sustitución por el fin de la reproducción social y ecológica.

De las definiciones, sólo tres abordan el tema desde una perspectiva teórica-conceptual, las de Coraggio, Hinkelammert y Mora, y Chiroque y Muteberria, las demás, o son descriptivas o históricas, o dejan implícita una tendencia, la de considerar a la nueva oleada de asociacionismo, como continuación de la protagonizada como respuesta al anterior período liberal en Europa, que se materializó en la constitución de cooperativas y mutualidades, muchas de las cuales pervivieron por largo tiempo en AL, aunque modificando sus fines. En el sentido de aparecer como la contracara del liberalismo, podría considerarse su propuesta como *contracultura*, en aquellos tiempos. La otra reflexión remite a su sentido reformista, complementario del los otros dos sistemas. Si bien Coraggio, al considerar la posibilidad de la economía mixta, se ubica cercano a las perspectivas de complementariedad, en otras ocasiones parece enfocarse a la idea de la construcción de un subsistema diferente, como cuando propone:

No es suficiente, entonces, con generar nichos de solidaridad, de eficiencia social según criterios que la sociedad no internalizó y reproduce como sentido común. Es preciso ir por más: por otra economía, por otra política, por otra sociedad, por otra cultura, por otro mundo (Coraggio2008:9).

Entre los que aspiran a ir construyendo el concepto²⁵⁹, destaca la coincidencia en recuperar conceptos propios de la *antropología económica sustantivista*, en tanto apuntan a la posibilidad de la existencia de diferentes lógicas en la circulación (reciprocidad-redistribución y mercado), pero también en cuanto a las formas de propiedad y de producción. Pero sobre todo, a la necesidad de re-enclaustrar a la economía en la sociedad. Volver a poner de pie lo que se encuentra de cabeza, preguntándose no ya por la relación medio-

259 La idea de concepto en construcción es reiterada frecuentemente, Coraggio, 2009; Razeto, 1988.

finés, sino por el fin en sí mismo de la actividad económica: la satisfacción de las necesidades sociales. En ese sentido, pareciera existir consenso en un sector en relación con la *lógica reproductiva*, la reproducción que aparece como característica de la UD, en algunos ejemplos comunitarios y en algunas prácticas ancestrales indígenas²⁶⁰ y que podría sintetizarse en centrar el objetivo de la producción en la satisfacción de las necesidades de las personas por encima de la acumulación. En consecuencia, la producción de *bienes de uso* más que mercancías y que sólo los productos excedentes ingresan al circuito de los intercambios ya por la vía de la reciprocidad o del mercado. Esta perspectiva incluye, en los tres casos, preguntarse por las condiciones de *la buena vida*". El concepto de buena vida, que ninguno de los que lo utiliza limita al plano material, pareciera remitir a ciertas condiciones de frugalidad, o al menos de revaloración de bienes, valores y acciones desvalorizadas por el mercado como la convivialidad, las fiestas, las relaciones sociales y con la naturaleza.

El desafío, propone Cattani (2009), es como lograr recuperar tales valores y prácticas, sin necesidad de volver a las sociedades simples, o volvernos todos campesinos, despojados de los atributos de las comodidades modernas, sino incorporar los avances y recursos tecnológicos a los fines de la convivialidad y las relaciones solidarias: "...la apropiación y administración de forma socialmente justa, de la producción científica de punta" (2009:183). La reflexión merece una mayor reflexión, no sólo por la trascendencia de aportar a un diseño de vida que incorpore la tecnología, con la capacidad de hacer, y el objetivo de una buena vida, sino además, por la necesidad de preguntar cuáles de las comodidades modernas aportan al *buen vivir* y cuales al *mal vivir*, la diferencia comodidad-confort, los límites entre lo útil, el consumismo y el estatuto del trabajo.

Economía o economías, una cuestión de lógicas

Durante los setenta cuando aún eran pródigas las reflexiones y los análisis conceptuales, en el campo de la antropología económica se debatieron dos concepciones: el formalismo y el sustantivismo. La primera corriente, subsidiaria de la economía política, pero también del pensamiento positivo que busca leyes objetivas, sostendría que la teoría económica o las leyes de la economía política se aplican a toda actividad económica, actual o pasada, capitalista o no. Frente a tal determinismo monista se alzó la voz del sustantivismo que, desde su nombre, pretendía establecer la diferencia y la pluralidad de la experiencia y creatividad humana, la posibilidad de la existencia

260 Dejo por el momento la discusión particular en torno a qué tan ancestrales son, y su relación con los imperios prehispánicos.

de diferentes lógicas que operan en la economía y que en consecuencia, no pueden ser analizadas con las mismas categorías sino que requieren de otros conceptos que correspondan o describan la existencia de una lógica diferente. Ambas teorías partían de premisas igualmente diferentes. El debate confrontaba dos paradigmas: el de la pluralidad de la experiencia humana contra el de la unicidad, o en su variante evolutiva, variabilidad, pero sometida a las mismas leyes universales y "objetivas", por lo tanto determinantes.

Si bien las premisas de las que parten, ambas teorías, evidentemente se relacionan con las diferencias antes enunciadas, las separo y refiero como premisas; en tanto el marco teórico permanece implícito; fue "naturalizado", aparece como *dado*, indiscutido y por lo tanto transformado en prejuicio, es decir una idea que aparece antes del análisis, constituyen afirmaciones no sujetas a discusión. En el caso de la Economía Política la idea *naturalizada* se refiere a la esencia del *Homo economicus*, según la fórmula del siglo XVIII, que hoy ya no se discute, pero que sigue siendo impulsada ardorosamente por los medios, en cuanto a que los seres humanos son por naturaleza, violentos y competitivos, se encuentra en su naturaleza el deseo de acumulación y ante la escasez de recursos compiten, sintetizada en la fórmula *homo lupus homini*.

En la antropología, enfrentada por su objeto de estudio a la variabilidad humana, la respuesta desde la unicidad se expresó reconociendo la diversidad de las materializaciones o concreciones, pero atribuida a similares esquemas clasificatorios, que demostrarían la "unidad del espíritu humano", o como aparece en Levi Strauss (1977): la existencia de *universales*. La teoría formalista, atendida a la existencia de leyes universales descubiertas por la economía política, sostiene que las leyes del capitalismo se presentarían en otras sociedades de manera embrionaria, dado que el hombre siempre manifiesta su naturaleza competitiva y sus ansias de acumulación. El carácter embrionario o desarrollado de tales leyes se debería al proceso evolutivo, que se desenvuelve mediante grados de complejidad creciente, donde el capitalismo representaría el máximo nivel de evolución. El debate sobre si el hombre es esencialmente bueno o malo, podemos dejárselo a los teólogos o los filósofos. Desde la perspectiva social, la cuestión remite a la posibilidad de la existencia de lógicas diferentes, y en consecuencia si las leyes de la economía capitalista se aplican a todas las sociedades, o si se requiere la búsqueda de otras racionalidades para explicar la conducta económica de otras culturas. Bajo la fórmula formalista, la economía consistiría en "la ciencia que estudia el comportamiento humano en cuanto relación entre finalidades y medios escasos que tienen usos alternativos" (*apud*, Burling, 1962). La fórmula incluye, desde su definición, a la competencia, por la existencia de medios escasos y fines múltiples. La enunciación que pretende captar la relación entre fines y medios, además de legitimar la competencia resulta banal y tautológica, pues como ironiza Godelier(1967), se puede aplicar a medir la eficacia de un

programa de destrucción masiva. El autor se pregunta si esta teoría de las formas generales de la acción orientada a un fin, puede constituir una ciencia y no ser más que una reflexión vacía e inútilmente complicada de conceptos generales. En realidad el problema central de la definición es que soslaya u omite a qué fines se refiere, y probablemente los omite para esconder que el fin de la economía capitalista no es la producción (que no es un fin en sí mismo) ni la satisfacción de necesidades, ni mas románticamente, el logro de la felicidad, sino el lucro. Como plantea Lange: "La actividad de ganancia se vuelve una actividad fundada en el razonamiento, es decir una actividad racional"²⁶¹. Una definición sustantiva de las actividades económicas debería acceder a la definición de una jerarquía específica de finalidades y objetivos, es decir remitir a las lógicas que guían la producción y la circulación. Pero más que una exquisitez analítica de los antropólogos confrontados a sociedades otras, lo que está en debate, desde una perspectiva de futuro remite a si es posible una economía con otra racionalidad.

Desde tempranos tiempos, a partir de la etnografía y la etnología, se data-ron comportamientos que chocaban con la supuesta racionalidad moderna y que, en un primer momento, fueron calificados como irracionales, ilógicos o pre-lógicos (Levi Bruhl, 1974), donde el uso del *pre* resulta significativo de que, con el tiempo, habrían de llegar a la lógica. Se los calificaba como niños en un evolutivo estado anterior. Contra ese pensamiento positivo, de-terminista y evolucionista, se alzaron los *sustantivistas*, defendiendo la idea de la pluralidad y por lo tanto, la posibilidad de la existencia de otras lógicas. Para ese momento, aparentemente ya se había olvidado que cuando surgió la lógica capitalista parecía igualmente irracional para los observadores contemporáneos. Vale la pena recordar que cuando Weber escribe la lógica protestante, casi al comienzo cita a un observador alemán que ridiculiza la racionalidad capitalista norteamericana, donde la ganancia no es un fin para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que se per-sigue la ganancia como un fin en sí mismo, el observador agrega: "Para el común senti^de las gentes, esto constituye una inversión antinatural de la relación del hombre y el dinero" (Weber, 2004:32-33). Es decir que todavía a principios del siglo XIX, la lógica de la ganancia aparecía como irracional. Es más, a pie de página Weber reflexiona sobre la relatividad de la idea de racio-nalidad, lo irracional no es algo sustantivo, sostiene, para un irreligioso toda conducta religiosa es irracional y viceversa.

A la crítica antropológica de la economía formalista se suma la de la Eco-nomía Política Institucionalista (EPI). En el manifiesto, redactado por Alain

Caille y en el que participaron Robert Boyer,²⁶² y Olivier Favereau²⁶³, rescatan la prioridad de la economía política al tiempo que cuestionan a la autodenominada ciencia económica por sus pretensiones de constituir "una ciencia mecánica o matemática (aun si las matemáticas pueden ser llamadas a cumplir un importante papel), sino como una disciplina estrechamente vinculada con la ciencia social general y la filosofía moral y política!"(Caille, 2008:29). Asimismo manifiestan que todas las escuelas institucionalistas son críticas tanto de las "hipótesis básicas relativas al *homo aeconomicus* (información perfecta, racionalidad maximizadora, paramétrica y egoísta) como de la teo-ría clásica del equilibrio general que afirma que la libre coordinación entre los agentes conduce espontánea y automáticamente a un óptimo económi-co" (2008:31). De manera coincidente con la propuesta solidaria, sostienen la necesidad de "... compartir ciertos valores así como la existencia de una regulación política" (2008:32).

La crítica de Polanyi (2006), que retoma a autores previos como Mauss y Malinowsky, y que a su vez es retomada por Godelier y Sahlins entre otros, exhibe que la economía política -que en antropología económica se presen-ta como formalismo-, responde a las formas de operación del capitalismo, donde efectivamente rigen las leyes de la escasez, la competencia y la acu-mulación. El error radica en pretender generalizar el comportamiento del *homo economicus*, a otros tiempos y sociedades. Polanyi y los antropólogos económicos identificados con el sustantivísimo argumentan que existen for-mas económicas que operan con otras lógicas. Pretendiendo negar esas otras lógicas desde la economía política se naturalizaron las conductas y prácticas que corresponden a una determinada etapa del desarrollo histórico, tratando de identificarlas con la naturaleza humana para sostener, en consecuen-cia, que fueron practicadas en todos los tiempos y se aplicarían a todos los hombres. Por el contrario, el argumento sustantivista sostiene que no existe una sola racionalidad económica, sino diferentes. El gran acierto de Polanyi fue demostrar que en el tiempo y el espacio han existido diferentes lógicas; que muchas de ellas persisten subsumidas por el capitalismo. Asimismo, de-mostró que el capitalismo para imponer su lógica debió primero destruir, a sangre y fuego, las economías orientadas a la reproducción social y -aunque Dalton (1976) lo acuse de utópico-, que no todo el comportamiento humano se rige exclusivamente por la maximización de la ganancia y la competencia por bienes escasos. Si bien la aportación de Polanyi se centró en la esfera de

262 Director de estudios en la EHESS y en el CNRS(CEPREMAP), cofundador de la escuela de la regulación.

263 Profesor en la universidad París X- Nanterre, director de la escuela Doctoral EOS (Economía, organizaciones y sociedad).

la circulación, aportaciones paralelas y posteriores lo ampliarían a la lógica de la producción.

Polanyi sostiene que el mercado, o más bien la compraventa de productos, no constituye el único medio de circulación; en su esquema en el transcurso del tiempo, tres serían los mecanismos mediante los cuales los bienes y el trabajo circulan: la *reciprocidad*, la *redistribución* y el *mercado*. Cuando aborda el análisis de los mercados antiguos (Polanyi, Arensberg y Pearson, 1957) demuestra cómo los tres aparecen combinados en diferentes proporciones, predominando uno u otro, en las diferentes formaciones sociales. De hecho persisten en el capitalismo, sólo que opacados, y cuestionados por su supuesta *irracionalidad*. La *reciprocidad* es definida por Polanyi como: "movimientos entre puntos correlativos en grupos simétricos (Polanyi, 2006:162), e implica la igualdad entre las partes. Para desarrollar su concepto de reciprocidad se basa en las descripciones de las prácticas del *potlatch*, realizadas por Malinowsky y la teoría del *Don* de Mauss (Mauss, 1979; Malinowski, 1975). El don habría sido definido como toda acción de *dar algo sin saber si se va a recibir a cambio, y que tampoco tiene que ser en ese momento, ni lo mismo*. Si se observa con detenimiento la definición del don que es menos abstracta que la de Polanyi, se podrá concluir que aún se encuentra presente y que constituye al menos la mitad de la reproducción humana. El ejemplo es muy sencillo y una demanda permanente de las feministas, que el trabajo doméstico de las mujeres no se contabiliza. Preparar la comida, limpiar la casa, atender a los niños, son trabajos no pagados, las madres *dan, sin esperar nada a cambio*; pero se supone que el marido aporta bienes y que los hijos en el futuro, cuando la madre los necesite habrán de hacerse cargo de ella. Esa es una típica lógica de reciprocidad, pero ni siquiera esa pequeña porción de reciprocidad se tolera, y los publicistas realizan esfuerzos sistemáticos para destruirla, tratando de transferir también las funciones domésticas al mercado, al propiciar la compra de comida elaborada, la contratación de cuidadores especiales, entre otras. La reciprocidad se encuentra en prácticas como el trueque, en los regalos, asociados a ritos (navidad, casamiento, bautismo, y suelen incluir relaciones de compadrazgo, que suponen alianzas permanentes), en los favores, ejemplo de cuidado de niños o adultos. En general los dones, crean el sentimiento de deuda, y en ese sentimiento se funda la reciprocidad. Quien recibe un don, un regalo, un servicio, siente que debe devolverlo.

Sin embargo, desde las sociedades datadas por la etnografía y consideradas por algunos adeptos al prejuicio evolucionista, como primitivas, se presentan formas de excedente y concomitantemente, normas para su distribución y apropiación. Si un cazador cobra una pieza mayor, no se plantea consumirla individualmente o exclusivamente con su familia, a riesgo de desperdiciar una buena parte. La familia difícilmente podrá comerse todo un búfalo o un oso antes de que se descomponga, en consecuencia, no sólo las presas producto de actividades colectivas de caza, sino las obtenidas de manera individual suelen ser objeto de consumo colectivo y prácticas distributivas a veces

exhaustivas, como qué parte del animal corresponde a cada miembro del grupo, o clase de personas. Cuando otro cazador aporte una pieza al grupo, el anterior será convidado; de esa forma el acceso a la carne, en este caso, circula sin demandar que cada familia o grupo deba conseguir su propia carne y no se desperdicie el *excedente* natural representado porque la presa tiene más carne de la que una familia puede consumir, antes de aplicar las técnicas de conservación, menos asociadas con la caza, tales prácticas subsisten, cuando a nivel familiar existe algún nivel de producción excedentaria: quien tiene un árbol frutal no puede consumir la totalidad de la fruta antes de que se desperdicie, o la transforma o la comparte; si opta por lo segundo, seguramente entrará en un círculo de reciprocidad donde quien recibe se *siente obligado* a devolver. El excedente que requiere ser consumido por no poder ser almacenado o acaparado, provoca formas de reciprocidad, tanto como celebraciones rituales y festivas asociadas a su consumo, como las fiestas o festivales de cosecha o vendimia que aparecen de manera recurrente en tantas sociedades.

Si el motivo de la fiesta en el caso anterior depende de la preexistencia de excedentes (caza, cosecha) en otros la *necesidad*²⁶⁴ de la fiesta, precede y motiva la producción de excedentes. El culto a dioses, los ritos propiciatorios de agradecimiento o preventivos, motivan el establecimiento casi universal y me atrevería a quitar el casi,²⁶⁵ de rituales festivos que demandan de excedentes y su consumo en celebraciones a las que Duvignaud (1979) califica como el *sacrificio inútil*. En realidad no es tan inútil. Para los actores, el sentido ritual propiciatorio asegura el favor de los dioses o de lo sobrenatural para el analista objetivo -escéptico ante los poderes sobre naturales-, contiene funciones lúdicas, evidentemente necesarias al género humano, como a muchos otros animales, pero también económicas, al organizar la cooperación, la redistribución y la reciprocidad. Opera además en la asignación de *status*, reconocimiento social e identidad.

También han existido formas de organización y colaboración no recíprocas sino concentradoras, que implicaron alguna forma de poder que organiza. Muchas de éstas concentraron, al tiempo que distribuían, directa o indirectamente, se apropiaban del excedente. López-Llera se pregunta qué fue primero si la producción de excedente y luego quien se apropió de ella, o el látigo que obligó a trabajar de más para que se generara el excedente. La

264 Subrayo la palabra necesidad, no como ironía, sino para enfatizar que las fiestas, el esparcimiento y las relaciones sociales constituyen necesidades básicas al mismo nivel de los materiales.

265 El ansiado proceso de secularización que formó parte de las expectativas del racionalismo occidental, ha sido desmentido reiteradamente con la persistencia de cultos y el surgimiento de nuevos, véase Campiche, 1991).

redistribución, supone en términos de Polanyi: "movimientos de concentración hacia un centro y luego a la periferia"; en otras palabras menos formales: que alguien o alguna institución, acapara recursos, ya sea en bienes o en dinero, pero se obliga, de alguna manera a redistribuir. Implica, por lo tanto, la existencia de alguien, un aparato que centraliza, o más bien que tiene la capacidad de recoger y acopiar. Por lo general involucra la existencia del Estado. En las sociedades tradicionales operó en forma de tributos, en dinero o en especie, los soberanos los devolvían en obras públicas, ya en la forma religiosa (centros ceremoniales), infraestructura hidráulica, principalmente, o construyendo caminos, y en épocas de hambruna la distribución de alimentos. En los estados modernos opera bajo la forma de impuestos, que se supone se regresan a los contribuyentes en servicios públicos. Constituye el fundamento de los denominados *Estados de Bienestar*, que a la prestación de servicios agregaron el concepto de *Seguridad Social*. Como propuesta a futuro, la lógica de la redistribución anima planteamientos como el de la Renta Básica Universal, que proponen que el Estado garantice un ingreso a cada ciudadano independientemente de su condición laboral.

El mercado, aparece sólo como una de las formas de circulación. Implica la existencia de bienes para ser cambiados; es decir, mercancías o bienes de cambio; por lo tanto, algún tipo de equivalente universal, como la moneda y la existencia de precios de las mercancías. Consumó incluyendo a *falsas mercancías* como el trabajo, o la tierra, y pretende subsumir hasta las relaciones familiares transfiriendo sus funciones al mercado, como lo están haciendo por ejemplo con las tareas de reproducción social. Tiende a regirse por la lógica de la ventaja comercial, la acumulación y la consecuente formación de monopolios. Las primeras formas de enriquecimiento se asocian a la existencia de mercados. No es preciso abundar pues padecemos constantemente la ideología del libre mercado, que todo lo transforma en mercancías y a los seres humanos en consumidores, con su propuesta de que todo puede ser comprado y transformado en negocio.

La reciprocidad supone intercambios simétricos, diferidos en el tiempo y no necesariamente equivalentes, aparece en todas las formas de ayuda mutua, los regalos, el don, persisten en nuestra sociedad sobre todo en relación con el parentesco, los ritos de pasaje, e inclusive en los "favores". La redistribución supone la concentración de bienes en un centro y su posterior distribución, en la actualidad se supone que es la lógica que opera en el sistema tributario, donde el que paga impuestos espera su devolución en forma de servicios, y finalmente el mercado, no necesita explicación pues es el que domina donde los bienes y servicios tienen un precio y se intercambian mediante un equivalente.

La otra gran aportación de Polanyi (2006), coincidente aunque planteada de manera diferente por Marx, fue el demostrar que el capitalismo para imponer su lógica, separó artificialmente a la economía de la sociedad. En su opinión, en las sociedades anteriores, la economía estaría inserta en el siste-

ma de relaciones sociales, junto con la religión y el parentesco y estaría por lo tanto plena de sentido simbólico. El concepto al que recurre Polanyi, hoy en día ampliamente citado, es *embeded*, que podría traducirse como *enclausurada*. La producción económica se encontraba íntimamente relacionada con las relaciones de parentesco, con el ritual, y por supuesto, con la naturaleza. La relación con la tierra, con los productos, se insertaba en el campo de lo sagrado; las relaciones de trabajo eran, al mismo tiempo, relaciones de parentesco, relaciones regidas por la moral, por la obligación y no solamente por el interés.

La *economía política* logró separar artificialmente economía y sociedad en el momento que propuso y creó las condiciones para que el trabajo y la tierra se convirtieran en mercancías y las lanzó al mercado. Polanyi las denomina *falsas mercancías*. Las mercancías, sostiene, se caracterizan por haber sido producidas para su venta, mientras que ni el trabajo ni la tierra, han sido producidas para ser vendidas. El argumento no sólo cuestiona el carácter *vendible* del trabajo y la tierra, sino que además, discute el que todos los bienes constituyan mercancías. Introduce el tema de la existencia de diferentes clases de bienes, ya señalado por Mauss (*Apud*, Ferraton, 2009) y que Godelier (1989) retomará al diferenciar los bienes que *ni se dan ni se cambian*, los que sólo se *dan* y los que se *cambian*, de los cuales sólo las últimas entrarían en la categoría de mercancías. Al igual que en el caso de las formas de circulación, las tres clases de bienes siguen presentes en nuestra sociedad de manera residual. Es en este argumento que encuentro la similitud con Marx, quien señala que el capitalismo crea artificialmente el *trabajo abstracto*, superpuesto al trabajo concreto. Krader (1979), en el análisis de los textos etnológicos de Marx, es enfático en cuanto a la inexistencia de trabajo abstracto en las sociedades antiguas. Por otra parte, Marx distingue la doble función de los bienes, como bienes de uso y bienes de cambio; la primera categoría abarcaría a aquellos bienes no producidos para ser intercambiados.

Producir ¿para qué? Las lógicas productivas

Preguntar por la lógica, es preguntar por los motivos: por qué o para qué se produce. Cuando Dalton (1976), critica los planteamientos de Polanyi en torno a la importancia de la reciprocidad, apela a la premisa de la *esencial competitividad* humana. A su juicio la teoría de Polanyi partiría de la premisa contraria a la de que los hombres son *buenos y altruistas*. El argumento parte de prejuicios, y pretende contestar lo no dicho y oscurecer los términos del debate, en tanto ni la reciprocidad ni la redistribución dependen necesariamente de buenas intenciones; constituyen lógicas para la satisfacción de necesidades perfectamente articuladas. Godelier (1977), por ejemplo, demostró cómo el complicado sistema de intercambios matrimoniales del parentesco australiano sirve para fines *utilitarios*, en tanto, cuanto mayor número de parientes se tiene y en diferentes clanes, se amplía la posibilidad de

apelar a la *hospitalidad* de parientes de otros clanes cuando el agua escasea en el territorio propio. Las normas de reciprocidad, no necesariamente suponen un componente *altruista*. Para un cazador convidar a los vecinos a un festín puede ser considerado altruista, un acto de prestigio o el ejercicio de una lógica utilitarista, donde convidar hoy significa ser convidado mañana. Pero no sólo se trata de una lógica primitiva. Para la sociedad contemporánea los trabajos de Lomnitz (1975), como de Oswald (1991), han demostrado que las redes de reciprocidad constituyen un factor central para la sobrevivencia de los marginados. Si bien opacadas por el creciente cálculo del trabajo en dinero, las comunidades rurales, y sobre todo indígenas, presentan un mosaico de formas de circulación de bienes y trabajo, *embedded* en las relaciones sociales: *dar el brazo, mano vuelta, gozona* y otros nombres aún persisten como formas efectivas de reproducción social. Cuestionada por suponer trabajo obligatorio, la faena aún hoy garantiza en muchas comunidades rurales los servicios que el gobierno no presta, la reciprocidad sigue proveyendo de vivienda nueva y mano de obra para las labores agrícolas; mientras que los criticados sistemas de fiestas comunitarias, en los que, de acuerdo con la lógica mercantil, se desperdician recursos, siguen constituyendo efectivos bancos de reciprocidad. En síntesis la *reciprocidad* no supone necesariamente una actitud generosa, compone un sistema de normas que garantizan la circulación de bienes y de trabajo entre los miembros de una sociedad. Bajo la lógica de la reciprocidad, aunque el retorno se difiera en el tiempo, no causa interés, en función de la simetría de los intercambios. Finalmente un trabajo es igual a otro, un bien similar a otro²⁶⁶. Los intercambios recíprocos no generan *interés*, pero generan *deuda*. La aparente paradoja se entiende en tanto se entra en un círculo de intercambios recíprocos, éstos no se cancelan con la devolución del bien o favor, sino que motivan un nuevo ciclo. Es el caso de los regalos de cumpleaños: recibo-doy, año tras año. Los intercambios mediante el mercado, al volver la transacción abstracta, permiten que la compra se amortice con el pago, que cancela la deuda, en consecuencia no implica relaciones ulteriores; es más, no crea ningún tipo de relación. La dependencia se transfiere al dinero que causa interés, pero también concentración que no regresa. El dinero en tanto abstracto, esconde las relaciones sociales, las invisibiliza y de esa manera facilita concentración en pocas manos.

La otra crítica que se ha formulado al esquema de Polanyi es que no considera la esfera de la producción; esta limitación fue subsanada por otros sustantivistas al demostrar la posibilidad de lógicas, *más lógicas* que la de

producir para acumular; la de producir para satisfacer necesidades. El antecedente de esta línea de argumentación se debe Chayanov (1966), quien al analizar las economías campesinas descubrió que el esfuerzo que invertían en la producción se limitaba en cuanto se obtenían los bienes necesarios para su reproducción, lo que le llevó a proclamar su ya famosa frase: *mientras más loco se es, más se ríe... y menos trabaja el campesino*. Posteriormente otros antropólogos (Godelier, 1967; Meillassoux, 1975), encontraron la operación de la misma lógica en muchas sociedades y la nombraron la lógica de la reproducción social, en tanto el objetivo de la producción es generar lo necesario para satisfacer las necesidades del grupo. Necesidades no necesariamente limitadas a lo material. Otros estudios señalaron la importancia concedida a los bienes simbólicos y los fines valorados socialmente (Sahlins, 1997), como los sistemas de fiestas, comprobando que, en la mayoría de los casos, no se trataba de sociedades constreñidas por la escasez, sino plétóricas de *abundancia*. Douglas (1959) al comparar a los Lele de Kasai con sus vecinos Bishongo, con quienes comparten circunstancias materiales y organización social, encuentra que mientras unos son industrioses, los otros no. La explicación la encuentra en la valoración social del tiempo dedicado al esparcimiento: los indolentes valoran su sistema festivo por sobre los bienes materiales. En un interesante trabajo, pues utiliza las técnicas cuantitativas que tanto valoran los economistas. Lee (1981), aplica el análisis de *input-output* para demostrar que los bosquimanos Kung, logran los nutrientes necesarios y excedentes, invirtiendo sólo 100 días de trabajo al año, disponiendo del tiempo restante para el ocio. La conclusión obvia es que los bosquimanos resultan mucho más *eficientes* que las sociedades modernas, donde el tiempo necesario de trabajo, lejos de disminuir ha tendido a incrementarse (Sotelo, 2003).

Meillassoux (1975), sostiene reiteradamente que la reproducción es la preocupación dominante de las sociedades domésticas. Entre las características de tales sociedades menciona que la tierra constituye un medio de trabajo (no una mercancía), proveen libre acceso a la tierra, las aguas y las materias primas, los medios de producción son individuales y se asocian con la autosubsistencia. Autosuficiencia que no supone autarquía o aislamiento, en tanto no excluye el establecimiento de relaciones con otras comunidades, ni la presencia de especialistas (1975). Esas sociedades domésticas, a las que refiere Meillassoux, no constituyen rarezas antropológicas, limitadas a unos pocos grupos primitivos encontrados en medio de la selva, han constituido la base de la reproducción humana durante miles de años, no sólo en ambientes exóticos, sino inclusive para la tradición occidental: ocupan la mayor parte de la historia de la humanidad en el tiempo y en el espacio. A pesar de que la visión moderna intenta presentarlas como atrasadas y primitivas para justificar su destrucción en nombre de la civilización, ni las comunidades autónomas, ni las tribus o las unidades domésticas eran pobres, lograron reproducirse durante siglos, produjeron excedentes para la construcción de

266 En el caso de ciertos intercambios ceremoniales, diferentes investigadores han encontrado un factor de competencia en función del prestigio, sobre todo en el caso de jefes (Godelier, 1986). El argumento no invalida lo señalado en cuanto a las formas de operación de la lógica en lo relativo a bienes y servicios.

infraestructura, las necesidades ceremoniales y festivas, y pagaban tributo; si no hubieran sido eficientes en la satisfacción de necesidades no se hubieran resistido tanto a su desaparición. Su calificación como pobres o atrasadas proviene de una visión externa, que se convierte en profecía cumplida cuando se destruye su autosuficiencia y su reproducción comienza a depender del dinero (Shiva, 2006).

La historia de la destrucción de la autosuficiencia corre en forma inversa y simétrica a la del empobrecimiento; la autosuficiencia fue defendida por los campesinos mientras pudieron, como demuestra Rey en el caso de África (1978). En Europa, para lograr desarticular la lógica de la reproducción social fue necesario destruir las condiciones de su existencia, es decir, bloquear el acceso a la tierra o; lo que es lo mismo, expulsar a los campesinos y luego forzar a los trabajadores a ingresar a las fábricas. En el caso inglés a las *enclosures* (cercado de tierras con la consecuente expulsión de campesinos), se sumó la supresión de las leyes de pobres, como prerrequisito para que la industria contara con fuerza de trabajo, supuestamente libre -como dicen Marx y Engels (1997): libre de morirse hambre-. En los países coloniales se recurrió a la expropiación de las tierras de las comunidades, muchas veces por medios violentos, para provocar la mutación de productores medianamente autosuficientes en consumidores dependientes del dinero y por lo tanto candidatos a ser considerados pobres. Sólo destruyendo las economías domésticas autosuficientes, el capitalismo pudo hacerse de los trabajadores que requería para sus industrias y, sobre todo, para lograr su objetivo: la reproducción ampliada. Pero la destrucción de la autonomía comunitaria: implicó guerra, violencia y coerción (Rey, Le Bris y Samuel, 1980, Polanyi, 2006). En México, el equivalente de las *enclosures* Inglesas fueron las "Leyes de Desamortización" (Benito Juárez), y las de "terrenos baldíos" (Porfirio Díaz); orientadas a convertir la tierra en mercancía, en consonancia, con el ideario liberal. No bastando el intento por dejar sin bases de subsistencia a la reproducción social; además se crearon leyes sobre la vagancia, levas y formas de trabajo forzado. Pero estas medidas motivaron una revolución, por eso en el revolucionario siglo XX, la estrategia para destruir la autosuficiencia mutó de la coerción al convencimiento, mediante la generación de necesidades artificiales por medio de la publicidad y el instrumento de la deuda. Por eso Coraggio sostiene que la escasez es una construcción política (Coraggio, 2004).

Pero aplastada, explotada, dividida, inventariada, tasada y reclutada, la comunidad doméstica vacila; sin embargo resiste, pues las relaciones domésticas de producción no han desaparecido totalmente. Subyacen aún en millones de células productivas insertas en diversas maneras en la economía capitalista, produciendo sus substancias y sus energías bajo el peso aplastante del imperialismo (Melliassoux, 1975:127).

Durante años, los profetas del progreso-desarrollo culpabilizaron a las comunidades domésticas, considerándolas las responsables del subdesarrollo. En consecuencia, los países centrales ofrecieron recursos (por supuesto a

crédito), y asistencia técnica (incluida en los créditos) a los países *atrasados* para realizar programas de *desarrollo comunitario*, programas que recurren a científicos sociales -fundamentalmente antropólogos- para vencer las *resistencias al cambio* y de manera *amable* lograr el *cambio cultural*, o lo que es lo mismo, convencerlos de que su *racionalidad* era *irracional* y que debían cambiar su forma de ver-juzgar-actuar: su *cultura*. En el momento, la preocupación central de la ciencia social parecía orientarse a "...tratar de descifrar en las estructuras tradicionales el secreto de esta falta de espíritu de empresa que vendría a ser la raíz de su miseria, de su dependencia, de su subdesarrollo" (Leibenstein, 1957:113)²⁶⁷. Después de años de esfuerzos, la lógica del mercado pareció imponerse y la tendencia a depender del dinero para la satisfacción de necesidades se volvió hegemónica.

El secreto consistió en la sustitución de los productos locales, (disponibles por trabajo, trueque o reciprocidad, por productos industriales), cuya compra requiere dinero. Una vez instaurada la necesidad de dinero, se induce la migración en busca de mejores salarios. El proceso implicó la desvalorización de los bienes y conocimientos locales y la valorización de los industriales. En el caso de los campesinos, la principal dependencia, en materia de dinero, fue la introducción de agroquímicos, primero obtenidos de manera gratuita, para inducir la adicción. Los productos industriales se convirtieron en *bienes valorados*, proveedores de *status*; y los tradicionales en motivo de desprecio, asociados a la pobreza y la falta de desarrollo, valorización que incidió en la necesidad de dinero para comprar tales bienes. Una vez instaurada la *necesidad*, los productores medianamente autónomos se convirtieron en consumidores de productos e insumos; y en ese sentido, dependientes del dinero y de la deuda. De esta manera la lógica del mercado se impuso sobre la lógica de la reproducción, transformando a comunidades relativamente autosuficientes en recintos de monocultivadores generalmente deficitarios, competidos a vender un producto para obtener los recursos necesarios para su reproducción, endeudados por los costos de producción, y/o vendedores de fuerza de trabajo barata.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, la producción necesaria para la reproducción de la vida se realizó en el seno de las unidades domésticas. En México las unidades domésticas campesinas tenían una producción diversificada, de la cual una buena parte se dedicaba al autoconsumo, mientras que otros bienes necesarios se obtenían bajo la lógica de la reciprocidad; por ejemplo, cuando una pareja se casaba y necesitaba una vivienda, se recurría (y aún se recurre en algunos lugares) al grupo ampliado y entre todos, parientes y vecinos construían la casa donde viviría la pareja, en

267 Apud Godelier, 1967:10.

el entendido que el beneficiario retribuiría posteriormente, con su trabajo, cuando otra pareja necesitara construir su casa. Como para la construcción se utilizaban materiales regionales, para tener una vivienda no se requería de dinero, ni de préstamos hipotecarios, pues en vez de pagar en cuotas mensuales, se retribuía en trabajo. La misma lógica operaba para otras actividades que demandaran esfuerzo suplementario, actividades como la cosecha o el desbrozo se realizaban de manera colectiva en cada parcela, intercambiando trabajo por trabajo, por eso en muchas partes a este sistema se le denomina *mano vuelta*. Para satisfacer otras necesidades, no disponibles en la comunidad, se destinaba una parte de la producción al intercambio.

Estos arreglos constituyen una forma de producción, implican una lógica económica que fue sustituida por otra lógica, la mercantil, donde todo se compra y se vende -productos y trabajo-, a cambio de dinero; y donde la satisfacción de las necesidades de los seres humanos aparece mediada por la disponibilidad o no de dinero. Quienes carecen de dinero se ven imposibilitados de satisfacer sus necesidades vitales. En el sistema tradicional de las Unidades Domésticas, la satisfacción de la mayoría de las necesidades de consumo (alimentos, vivienda, salud, esparcimiento, creatividad y simbólicas) se realizaba con recursos locales, una parte disponibles mediante mecanismos tradicionales y mínimamente a través del dinero u otro medio de intercambio. Las UD no eran pobres, devinieron en pobres por políticas de liberadas, muchas veces compulsivas de integración, modernización y más recientemente de desarrollo. Estas políticas consideraron a las prácticas comunitarias, como atrasadas, ilógicas, ancestrales, tradicionales, y sistemáticamente se dedicaron a su erradicación para introducir las modernas relaciones mercantiles, donde toda necesidad se satisface mediante el dinero. Lo que no les dijeron era que el dinero era escaso y que sus productos -ya fueran los que producían (maíz, frijol, etcétera) o su trabajo-, podían no tener demanda, es decir que no los podrían vender, o deberían venderlos muy baratos, y que esto implicaría que no obtendrían el dinero suficiente para comprar lo que necesitaban, ni siquiera para satisfacer las necesidades que antes resolvían de manera natural, sin dinero. Al depender del dinero para satisfacer necesidades y este resulta difícil de obtener, es que las comunidades y las personas se convirtieron en pobres. Depender del dinero para la satisfacción de necesidades transmuta en pobres a quienes no lo eran; los convierte en doble sentido, estadísticamente y realmente. La ficción estadística invisibiliza a quienes satisfacen sus necesidades de manera tradicional (autoconsumo, reciprocidad, saberes tradicionales), en la medida en que ignora los activos, los intercambios y los bienes obtenidos, excluyéndolos de la actividad económica, al medir exclusivamente los ingresos en términos de dinero. Quienes no manejan dinero en sus operaciones son catalogados como pobres, independientemente de si tienen o no recursos o de cómo satisfacen sus necesidades. No sólo el trabajo femenino no aparece en las estadísticas, la recolección, la producción para el autoconsumo, es decir, todas las operaciones de

apropiación o de circulación que no se concretan mediante una transferencia medible en dinero, tampoco.

La conversión física o real es aquella que afecta a quienes comienzan a depender del dinero para satisfacer sus necesidades, y como su droga²⁶⁸ es escasa, ya no pueden comprar ni siquiera los satisfactores básicos, por lo tanto se convierten en pobres reales. Califico al dinero como droga porque una vez que se comienza a utilizar como medio para obtener bienes, cada vez se requiere más y cada vez son más las necesidades que se subsumen bajo su lógica. Comportamientos que si bien se originan en procesos de valorización; estimulados por la propaganda, del mismo modo también se deben al abandono las actividades productivas-reproductivas por parte de la familia. De comprar algunas cosas, se va transitando a comprar todo, las mujeres ya no cosen, ni tejen ropa para sus hijos e inclusive cada vez se cocina menos en hogares invadidos por el *fast food*, los *deliverys* y la comida preparada, mientras los hombres abandonan la producción de alimentos, las reparaciones domésticas y la autoconstrucción; y cuando lo hacen recurren a insumos industriales (agroquímicos, materiales de construcción) que se compran con dinero. De esta manera se genera la obsesión por el dinero, y cuando no se obtiene porque no se pueden vender productos o la fuerza de trabajo, se transita por la leve frontera que separa lo legal de lo ilegal, desde la informalización, a las actividades francamente delictivas: el robo, el secuestro, el asesinato, el narcotráfico o demás variaciones "criminales" que permiten ese acceso al dinero que el mercado limita o impide.

La dependencia creciente con respecto al dinero presenta dos caras: la del sujeto que la asume y la del sistema que la promueve. La sanción social negativa a quienes consumen productos de recolección (quelites) o de autoconsumo, usan cosas hechas a mano, pero también de quienes acuden a sanadores tradicionales en vez de recurrir a la medicina alópata-oficial y de manera creciente la descalificación de quienes recurren a los servicios públicos en vez de a los privados, incrementan las necesidades a ser satisfechas por medio del dinero. Veamos algunos ejemplos de cómo se produjo el tránsito de la UD a la economía mercantil, y ahora neoliberal (ver Cuadro 3).

De esta forma se produjo la transformación en pobres, no sólo de los pobres estructurales, aquéllos que carecen de capacidades y bienes, sino también de las capas medias, empobrecidas crecientemente por la deuda bancaria, el crédito y el consumismo. La lógica mercantil no esconde sus fines: si se quiere satisfacer necesidades, es preciso recurrir a la venta de productos o de fuerza de trabajo, para obtener dinero y de esa manera poder comprar los

bienes o servicios, que se supone satisfacen las necesidades. El mensaje es claro: si no se tiene dinero no se pueden satisfacer las necesidades.

La paradoja es que en el proceso, el consumo se degrada. Paradoja aparente pues responde a la lógica de la reproducción ampliada. El fenómeno de la degradación del consumo no se limita al peligro del consumo de alimentos contaminados con agroquímicos o transgénicos, ampliamente criticado, las ofertas en bienes y servicios del mercado empeoran cada día, contradiciendo flagrantemente las declaraciones relativas a la calidad. Sin embargo, quienes hablan de competitividad y calidad total no mienten, sino que los productos responden a la lógica de la reproducción ampliada.

Cuadro 3. Tránsito de la autosuficiencia a dependencia y pobreza

Bienes y servicios	UD	Industrial	Neoliberal
Alimentos	Autoconsumo: Diversificación productiva, animales de traspatio. Huerta doméstica. Milpa. Recolección. Transformación doméstica, Reciprocidad con vecinos. Gasto ceremonial.	Especialización: Negocios locales: panadería, carnicería, abarrotes. Elaboración en casa. Sustitución progresiva por productos industrializados, envasados y enlatados, con conservadores, cambios de platillos y costumbres por incorporación de productos como los refrescos, sandwiches.	Chatarrización La comida preparada en casa disminuye frente al <i>Fastfood</i> y los <i>deliverys</i> , predomina la comida chatarra que genera problemas de nutrición.
Producción agrícola	Semillas propias. Abonos naturales. Instrumentos producidos localmente. Producidos para consumir. Varte mínima para intercambio.	Incorporación de algunos insumos industriales (fertilizantes, agroquímicos, proporcionados como <i>paquetes tecnológicos</i> , Crédito de agencias de promoción (gobierno). Creciente especialización (monocultivo) Precios de garantía. Comercializadoras del gobierno, después de guardar para autoconsumo y semillas. Uso intensivo de mano de obra. Pago de jornal.	Tecnología de punta, Agroquímicos en todos los procesos, Semillas mejoradas y transgénicas. Procesos mecanizados contratados (terciarizados) Mínimo uso de mano de obra, Se produce en función de cotizaciones de precios a futuro, Mercado de exportación, Desaparición de los campesinos.

Vivienda	Materiales locales. Autoconstrucción. Mano-vuelta. Costo mínimo.	Materiales industriales Autoconstrucción: de acuerdo con disponibilidad de dinero. Pago de jornal.	Compra de vivienda construida por empresas, Crédito hipotecario a largo plazo.
Ropa	Hecha en casa, se teje, cose y borda en casa	Encargada a modistas, sastres y tejedoras.	De marca, trasnacionales,, se usa y se tira.
Salud	Especialista tradicionales (curanderos, hueseros, parteras). Pago en especie. Medicina herbolaria, de recolección o cultivo.	Servicios de salud pública gratuita o corporativa, o medico general pago, en consultorio propio. Medicinas proporcionadas por el servicio médico, o compradas en farmacias, o a farmacéuticos que las elaboran.	Medicina privada en hospitales que exigen a los médicos cuotas de internación para renovar contrato, y seguros de gastos médicos por estratos hasta el seguro popular. Medicinas de patente que litigan exclusividad.
Educación	Endoculturación, aprendizaje imitativo acompañando a los mayores. Narraciones orales, mitos, tradiciones. Iniciación en saberes, respeto a los ancianos.	Educación escolarizada como derecho universal y gratuito, Educación privada-paga. Educación modeladora de ciudadanos, identidad nacional.	Mercantilización de la escuela a todos los niveles, desde el cobro de cuotas en las escuelas públicas, hasta elevadas colegiaturas privadas. Mercantilización de la investigación.
Intercambio	Reciprocidad, trueque y dinero sin acumulación o interés (cacao, leña, conchas).	Dinero como equivalencia, medido en riqueza acumulada (oro) emisión de billetes.	Dinero financiero, especulativo con emisión en función del crédito otorgado (Lietaer, 2001) transacciones electrónicas, tarjetas inteligentes.

Fuente: elaboración propia.

Los productos buenos y durables no estimulan el consumo, de allí que deliberadamente, se produzcan objetos destinados a no durar y así generar la necesidad de una nueva compra. Cualquier consumidor sabe de este proceso, o ha escuchado: *duran dos años, ya dio de sí*. Es el caso evidente de los automóviles, cuyo recambio se estimula de todas las formas posibles, pero que además no duran, así como todos los tipos de electrodomésticos, de las telas y en consecuencia de la ropa, de los zapatos y cualquier bien que se oferte. Otros, como las viviendas que no pueden ser pensadas para durar dos años, requieren de una serie de aditamentos para tener condiciones de confort (calentarlas, enfriarlas, ventilarlas). Requieren de tales aditamentos, pues se realizan con productos industriales, que por sí mismo no proporcionan el cobijo necesario. Competitividad significa, y nadie lo esconde, producir más con menos, y menos significa menos trabajo, pero también menor cantidad y calidad de insumos, mientras que el más, significa vender más, y para poder vender más, nuevos productos deben sustituir a los anteriores,

simultáneamente, se llena el mundo de basura (Burch, 2007). Tal es la lógica de la reproducción ampliada que recurre al pomposo adjetivo de *racional*.

Antes de que se me acuse de promover el culto al *buen salvaje* o de tratar de *dar marcha atrás la rueda de la historia*, me permito recordar que no estamos hablando de formas de producción, sino de lógica. Aun al pensamiento progresista, heredero o no del marxismo, le cuesta imaginar la posibilidad de un modelo diferente, fundado en otra lógica. Probablemente olvidan que parte sustantiva de la reflexión de Marx, fue discutir la teoría de las necesidades, que implica preguntarse por los objetivos de la producción. Finalmente el marxismo fue parte del evolucionismo, y partícipe con pleno derecho de la creencia en el progreso y el avance civilizatorio de la humanidad. En ese sentido manifestó un cierto grado de fe en el desarrollo de las fuerzas productivas y en el incremento constante de la producción, es decir en el crecimiento, y en ese aspecto se hermanaba, o no pudo desprenderse de la lógica capitalista de la reproducción ampliada.

La lógica que hace de la reproducción social el objetivo de la producción, se desarrolló, efectivamente, en sociedades agrícolas, pero no tiene por qué quedar asociada exclusivamente a la agricultura. Como lógica, como forma de mirar la realidad y actuar en consecuencia, se aplica a cualquier tipo de producción de bienes materiales o intangibles, supone producir lo que se necesita y producirlo de la mejor manera. Consiste en abordar el camino inverso al descrito por Ritzer (2005), en la macdonalización de la sociedad, de allí que los representantes del movimiento en pro del *slowfood*, participen de las reuniones alternativas, y el movimiento alternativo vea con simpatía a quienes defienden el arte del *buen comer*. Producir bien, se relaciona con el sentido del trabajo, o del trabajo como productor de sentido, retomar la identificación del productor con el producto de su trabajo, incorporar al producto subjetividad, amor, creatividad y convertirlo en una obra, concretada en un objeto material, o un intangible. Pienso inmediatamente en la labor docente y la diferencia entre los profesores que presionados por la necesidad de dinero, mantienen adscripciones diversas, o la tendencia evidente de las universidades privadas de saturar de horas clases a los profesores, ambas aplicaciones de la maximización de la ganancia, o de la reproducción ampliada, que repercuten en limitar el tiempo de relación del docente con los educandos, la posibilidad de leer con detenimiento sus trabajos, y de convertir a los alumnos en discípulos.

En relación con la producción industrial, la tecnología actual posibilita procesos cada vez más descentralizados y el trabajo en red. Ha generado las condiciones materiales para aplicar la lógica de la reproducción social a una sociedad compleja. Asimismo, las tecnologías alternativas y apropiadas operan mejor bajo esquemas descentralizados, posibilitando viviendas y comunidades autosuficientes, con condiciones óptimas de confort, proveniente de fuentes no renovables, sin necesidad de recurrir al exagerado consumo de energía. Finalmente, la importancia de incorporar la lógica al tema de la pro-

ducción, es superar el formalismo de la *eficiencia, eficacia, oportunidad de los medios* y preguntarse por los fines, para qué se produce y se intercambia, cuál es el objetivo de la producción. Cuando se introduce el elemento de la lógica se invierte la óptica, diría Marx: se pone de cabeza lo que estaba con las patas para arriba, y se ve la realidad de manera diferente. ¿Será por eso que los neoliberales en el poder están quitando la materia de lógica de la curricula académica?

La lógica de la producción se aplica también al propio cuerpo. La supuesta racionalidad capitalista vincula el placer con el confort y éste con la disposición de una serie de aditamentos *-gadgets-*, que disminuyan el esfuerzo. Desde hacer el amor hasta comer; el placer se encuentra en relación inversamente proporcional al esfuerzo desplegado, a más esfuerzo más placer. Contrariamente el modo de vida (*way of life*) que tiende a simplificarlo todo, al reducir el esfuerzo al manejo de controles remotos, incrementa los niveles de insatisfacción, vacío, banalidad y desazón, cubiertos con escapes como la droga televisiva, las otras drogas o el alcohol. La relación entre el placer y el esfuerzo la conocen muy bien los entrenadores, hoy *personal training*, quienes indican a sus entrenados cuando comienzan a sentir fatiga, que si se logra superar ese umbral, el cansancio desaparece, pues se generan endorfinas y estas provocan placer. He ahí la paradoja, se simplifica, tanto la vida cotidiana que luego se tiene que pagar a un *personal training* para generar las endorfinas que normalmente el cuerpo generaba con el esfuerzo del trabajo²⁶⁹. Lavadoras, licuadoras, microondas, aspiradoras, sistemas electrónicos que controlan puertas, luces etcétera, todos diseñados para evitar el esfuerzo, para simplificar el trabajo, para incrementar el tiempo libre, ¿para qué? Dejemos de lado por el momento la calidad de lo hecho y centrémonos en la pregunta ¿para qué más tiempo libre? ¿Para leer un buen libro?, ¿escuchar un concierto?, ¿pintar?, ¿escribir?, ¿para seguir estudiando?, ¿para dedicar tiempo a realizar obras sociales para la comunidad?, o simplemente ¿para tener vida social, compartir con vecinos en actividades comunitarias, departir con amigos o compartir con la familia? (nótese que digo compartir, pues se puede "estar" con la familia sin compartir). Ojalá, así fuera, pues entonces la simplificación de la vida hubiese contribuido a incrementar la creatividad, la inteligencia y la vida social. Pero no es así, en la mayoría de los casos, el tiem-

269 El colmo de los colmos figura en una de esas revistas que las aerolíneas ponen a disposición de los pasajeros -para que ni siquiera durante un viaje se pueda el sujeto sustraer de la tentación del consumo- y donde anunciaban dos *aparatejos* (unos toboganes) para que las mascotas domésticas subieran y bajaran de la cama o del automóvil sin esfuerzo. Cuando lo vi pensé luego van a requerir *personal trainings* para mascotas y efectivamente, luego confirme que esa profesión existe, así como los terapeutas de mascotas.

po excedente se dedica a plantarse frente a la pantalla idiota, frente a la cual se puede "estar" toda la familia sin compartir, o para seguir consumiendo.

Los pronósticos funestos de los escritores futuristas de ciencia ficción, cuando imaginaron la posibilidad del *control remoto* de las personas a través de una pantalla, nunca imaginaron con qué tranquila alegría las personas habrían de someterse a su tiranía. Resulta una interrogante el saber si los creadores de los programas *big brother*, al seleccionar el nombre quisieron realizar un homenaje al creador de la idea, o se trata de una broma macabra, pues en la obra de Orwell, *el Big Brother* es un tirano de voz suave que controla la vida de las personas. La analogía es perfecta, la TV se ha convertido en ese tirano de voz suave que controla la vida de las personas, vaciándola de contenidos, de ideas propias, de pensamiento autónomo, sólo que en vez de ser visualizada como un tirano que controla, se la acepta dócilmente pues genera "entretenimiento". Aun las personas críticas con respecto a los medios, consientes del poder y la banalidad de los la mayoría de los programas, justifican su necesidad *para estar informados*, a reserva de discutir si lo noticieros televisivos informan o no. Efectivamente la propuesta es que las personas se liberen de trabajos "inútiles": cocinar, lavar, coser, tejer, cuidar el jardín, pasear el perro, arreglar artefactos (por no mencionar sólo tareas consideradas femeninas), para dedicar mayor tiempo al "entretenimiento", es decir aplastarse en un sillón a ver televisión y/o consumiendo, ya en un *shopping*, ya mediante el teléfono, o la pantalla de los productos que se ofrecen en la otra pantalla.

No se trata de acudir a la lógica puritana, censurando el entretenimiento o el ocio y que siempre hay que estar ocupado trabajando. Nada más remoto al pensamiento antropológico y simbólico. La humanidad, desde que se tiene noticia de su existencia, ha hecho del ocio una de sus actividades fecundas y creativas, la música, la pintura, la danza, la poesía, la literatura, las fiestas, el culto a los dioses, prácticamente todas las artes tienen sus raíces en el ocio y la diversión. Además, las ciencias, los calendarios, son, en buena medida, calendarios festivos, la astronomía y la lógica se vinculan con el juego, si pensamos en el ajedrez o las artes adivinatorias. Estudios antropológicos y hasta chistes señalan que la mayoría de las sociedades -consideradas desde una óptica occidental primitivas, atrasadas y constreñidas a la supervivencia- dedican mucho más tiempo y días al ocio que los que vivimos en la sociedad moderna y posmoderna. La cosa es qué tipo de entretenimiento se practica. "Entretenimiento" parecería tener dos componentes: *entre* que significa *en medio de*, y *tenimiento*, que viene de *estar*. El término recoge la distinción presente en la mayoría de las culturas entre días y horas profanas y sagradas, entre trabajo necesario y ocio. Tiempos en los que se realizan actividades extraordinarias, días y horas de fiesta. Eso es FIESTA, así con mayúsculas, donde se danza (y los bailarines entrenan meses que invierten en la confección de sus trajes), se come (y alguien dedica mucho tiempo a cocinar manjares), se toca música etcétera, es decir se invierte mucho esfuerzo en el ocio. El ocio así entendido cansa, pero es otro cansancio, un cansancio que genera gozo,

satisfacción, que libera de tensiones, es curativo, terapéutico, no así el ocio "inútil" de sentarse frente al televisor con un control en la mano. No es lo mismo jugar *foot-ball* que verlo en la pantalla. Bateson, cita a Collinwood para establecer la diferencia entre arte y entretenimiento:

[...] el arte termina por enriquecerte y hace que te sientas bien, pero exige al comienzo cierta disciplina para llegar a él, en tanto que el entretenimiento no requiere ninguna disciplina para gozarlo al comienzo, pero al final te deja con una especie de sensación de vacío [...] en la esfera del arte, a diferencia del entretenimiento, siempre hay algo que se hace cuesta arriba, de manera que el esfuerzo precede a la recompensa (Bateson, 1987:130).

Al entretenimiento lo conceptualiza como un atajo, en el que siempre se queda atrapado: "El control del atajo siempre termina poniéndote en apuros.... Quedas atrapada" (*Ibíd:131*), y conduce al infierno. Para explicar la divergencia entre arte y entendimiento también recurre al ejemplo de las endorfinas, y la diferencia entre valerse de las propias endorfinas o emplear un analgésico artificial y de allí la comparación con las drogas y las adicciones como conductas características de la sociedad moderna: "Algo importante de la depresión es no dejarse persuadir por la idea de que el entretenimiento pueda aliviarla" (*Ibíd:135*). Por eso, Bateson al igual que Illich y muchos de los pensadores alternativos, reclaman proponen y defienden el regreso al trabajo fecundo, al trabajo que implica esfuerzo, el trabajo aplicado a la obra, o al propio proceso de pensamiento, que requiere de energía, inversión de tiempo y por qué no esfuerzo, por eso el pensamiento alternativo hace el elogio del esfuerzo.

En las diferentes sociedades se han producido *bienes*, no sólo *bienes de uso*. Marx propuso la distinción entre *bienes de uso* y *bienes de cambio*. A su juicio, con el capitalismo la producción de *bienes de uso*, fue transformada radicalmente en tanto se convirtió en la producción de *bienes de cambio*. La distinción radicaba en que el bien de uso se producía para ser usado, porque era necesario para alguien o para algo. Desde una vivienda, hasta una obra de arte que era encargada y pagada al pintor para un lugar, para una persona, estaban destinadas antes de ser producidas a un uso determinado. El bien de cambio por el contrario, se produce para ser vendido, es, antes de ser un bien, una mercancía, no importa quién lo necesite o lo desee, recién después de que se produzca, se buscará quién lo use, de manera tal que una vez instaurada la producción de mercancías, lo central para los capitalistas será la conquista de mercados. Por eso la segunda etapa del colonialismo, no fue tanto extractiva sino de conquista de mercados, para vender lo que sus fábricas producían. El bien de cambio según Marx conservaba la doble naturaleza porque para ser un bien de cambio, el *bien* debía ser también un *bien de uso*. Esta distinción entre bienes de uso y bienes de cambio, sin duda útil, implicó como toda conceptualización una simplificación de la realidad (o al menos lo

que Marx pudo ver en su época). La posterior datación etnográfica permitió distinguir otras funciones de los bienes, incorporando a los bienes de uso, los bienes simbólicos, no destinados al uso cotidiano sino a otros fines, como el consumo simbólico. Godelier (1989) propone otro tipo de distinción *lo que se do, lo que se cambia y lo que ni se da ni se cambia*, mientras que Duvignaud (1979) propone la función de *dar todo a la nada*, para significar lo que denomina el *sacrificio inútil*, el gasto que se hace en la fiesta, en la celebración de los dioses donde se gastan bienes aparentemente sin sentido. En general fueron los antropólogos, expuestos a las sociedades otras, quienes identificaron y teorizaron acerca de las denominadas *Culturas del Don*, donde el intercambio no tiene fines de acumulación o ganancia, sino ritual. Por cierto que si significa acumulación e inversión, pero en relaciones sociales, o como se reconoce en la actualidad en capital social. Considerando estas aportaciones a la distinción de bienes de uso y de cambio se puede agregar la de bienes rituales. El fenómeno posmoderno es el objeto de consumo, que se produce como bien de cambio, como la mercancía pero que pierde, en parte, su condición de ser un bien de uso, no se produce para ser usado sino para ser consumido y descartado rápidamente. Al tiempo se producen bienes innecesarios, para crear nuevas "necesidades", de objetos transitorios, ya sea porque son descartables, o porque caducan, o se vuelven obsoletos, o porque no están hechos para durar.

¿Cómo se logró esta actitud de desprendimiento ante los objetos?, ¿cómo se logró su carácter efímero? El *objeto de consumo* no estaba separado de la relación social, formaba parte de la vida social, el *consumo* era un *consumo social*, desde la comida donde el reparto de las piezas de caza, recolección o cultivo guardaban un orden ritualizado, normado y pautado, y constituían un acto social, pasando por el vestido cuyo uso y estreno dependía de fechas y sucesos, hasta los bienes duraderos como la vivienda o los instrumentos de trabajo. Buena parte de la literatura antropológica describe estas formas de consumo relacionadas con el ritual y la cultura: las formas de repartir los productos de la caza, o de la producción; de cómo se transmitían los instrumentos de producción y los valores que se les concedía. Ya menguadas las sociedades de la tradición, aún en la modernidad parte de los bienes de consumo conserva un aspecto relacionado con la vida social. La distinción entre ropa y comida de trabajo y festiva permitía mantener un orden y el sentido que se concedía al uso de bienes de consumo. La separación, entre días sagrados y profanos extendida a la ropa o la comida, permitía diferenciar la ropa y la comida, y establecer una espera para el uso de ciertos bienes y el consumo de ciertos alimentos, así como para el uso de ciertos espacios. El vestido a estrenar, relacionado ya a fiestas patronales o de ritos de pasaje, la boda o los 15 años, ese acto que se planea durante mucho tiempo, un vestido que se prueba varias veces, y en cada prueba se imagina el placer futuro, que excita la imaginación de lo porvenir durante meses y por lo tanto, prolonga el deseo, lo agudiza lo intensifica. El domingo por ejemplo fue un día *cuasi*

sagrado dónde lucir cierta ropa, llamada precisamente dominguera, el momento para la reunión familiar alrededor de la mesa, y los platos preparados *ex profeso*. Los días de fiesta que suponían el estreno de prendas, muchas veces hechas a mano, o con una costurera, que se conocía, y la realización de intercambios bajo la lógica de la reciprocidad como las fiestas comunitarias (en el caso de México, las fiestas patronales). Esos días extraordinarios eran motivo de engalanamiento personal y colectivo; en otros casos el consumo ritual, vinculado a otras fiestas cívicas o religiosas como la navidad; y curiosamente esa cosas eran dadoras de sentido, que el objeto, que no bien, que se usa y se tira, o cuya satisfacción se evapora al momento de consumirlo, no produce, su efecto es tan efímero como el de cualquier droga, y por eso se vuelve adictivo. Esa es la triple identidad del consumo y la producción, *somos lo que consumimos, somos lo que compramos* postula Bauer (2002). Por eso el consumismo es tan insatisfactorio, ya a eso se refiere Coraggio, cuando propone volver a producir *bienes de uso en vez de mercancías* adictivas.

Autonomía, subjetividad e interdependencia

La palabra autonomía aparece reiteradamente en el movimiento alternativo, constituye el motivo y la consigna de acción de nuevos y novedosos movimientos sociales, que la entienden como parte de la lucha contra el poder instituido y por lo tanto con fuerza destituyente. Igualmente fue una de las consignas de la modernidad: el individuo como ser autónomo. El concepto de autonomía refiere al menos dos acepciones: la autonomía individual: el individuo autónomo, cuya condición de existencia e independencia es la posesión del dinero, con el cual puede satisfacer sus necesidades. Tal es la noción burguesa que aparece en el desarrollo del concepto de Sociedad Civil y del ciudadano. A esta noción se opone la concepción de autonomía que aparece reiteradamente en los movimientos sociales y en los proyectos de las organizaciones que se refiere a la autonomía de un colectivo, ya sea una comunidad o un proyecto y donde la condición de la autonomía, a diferencia de la anterior supone la interdependencia entre los miembros, al tiempo que independencia con respecto a los poderes superiores.

La autonomía individual o burguesa implica que un sujeto puede satisfacer todas sus necesidades, sin recurrir o depender de otras personas, es decir que puede comprar cualquier cosa. Por lo tanto que el acceso a tales satisfactores en vez de estar mediado por relaciones sociales, aparece en la forma de bienes que se ofrecen en el mercado, y en ese sentido la autonomía depende de la posesión de dinero. La desviación de la autonomía burguesa es el individualismo extremo y el solipsismo. El dinero provoca tal autonomía que las relaciones sociales pierden peso, por no decir significado y valor. De allí la tendencia a la reducción de la familia, que si en la modernidad (en su versión nórdica más que mediterránea) remitía a la familia nuclear; en la posmodernidad pareciera transitar a la monoparental. Es decir, que ni siquiera la pareja

aparece como necesidad ante la absoluta autonomía que concede el dinero y, por consiguiente, la ruptura de lazos.²⁷⁰ Los estudios de parentesco (Fox, 1980), han correlacionado las artes de subsistencia con la frecuencia de divorcios, constatando que donde la reproducción social depende casi exclusivamente del trabajo masculino, los divorcios son prácticamente inexistentes (es el caso de las sociedades circumpolares) mientras que a mayor disponibilidad de recursos o valoración del trabajo femenino, la frecuencia de separaciones aumenta. Atendiendo a tal relación podría explicarse el incremento de los hogares monoparentales; vinculados tanto con el trabajo femenino, como con el desempleo masculino (Jiménez y Tena, 2007; Burin, Jiménez y Meler, 2007). Independientemente de los motivos de los divorcios, es evidente que la familia aparece cada vez más pequeña, más pospuesta o más aislada, en consecuencia, satisface menos necesidades de la persona, y las personas son cada vez más autónomas. No es casual que uno de los mitos burgueses sea el de Robinson Crusoe, que puede sobrevivir en completa soledad, criticado por más de un autor, al puntualizar que si sobrevive es porque tiene el bagaje de hombre "civilizado", o simplemente por ser impensable la sobrevivencia de un ser aislado.

En el otro extremo la noción de autonomía comunitaria o sectorial, implica el incremento de la interdependencia entre los miembros, es decir que contrapone la autonomía con respecto al exterior, con la mayor dependencia al interior. Supone un tejido denso de redes donde cada elemento aparece como interdependiente. Para explicarla se recurre a la idea de rizoma (Maturana y Varela, 1980). Por eso tiene como base la reciprocidad. La satisfacción de una necesidad depende de los demás, en principio de la familia e inmediatamente después de la comunidad, en buena parte constituida por la familia extensa. La importancia de la extensión de los lazos de parentesco, como estrategia de sobrevivencia, ha sido abordada reiteradamente e incluso conceptualizada como la teoría de la Alianza (Levi-Strauss, 1977; Godelier, 1977). El individuo, como ser autónomo, resulta impensable, se sobrevive en función de un sistema de relaciones, cuanto más amplio mejor, de allí que los hijos o las mujeres sean considerados como riqueza, por el contrario se considera pobre a quien tiene pocas relaciones. Cuanto más densa es la red, más sólida la sobrevivencia.

270 Realizando trabajo de campo, una mujer otomí, me entrevistó a mí primero; me preguntó si el automóvil que manejaba era mío, luego que si tenía título y trabajaba, su conclusión fue contundente, entonces usted puede abandonar a su marido cuando quiera. Desde luego que no definiendo que haya mayor dependencia económica para impedir los divorcios, simplemente constato el hecho fáctico de la independencia económica como condición de la independencia personal.

Definitivamente, no pretendo caer en la idealización de la comunidad, pero sí puntualizar que el individualismo, el aislamiento y la soledad son las desviaciones de la autonomía individual. Finalmente cada ser totalmente autónomo puede terminar siendo un Robinson Crusoe, un hombre solo. Por el otro lado, el problema evidente de la autonomía colectiva es lo que Touraine (1997), aborrece como la tiranía comunitaria, que por lo general, supone la carencia de autonomía personal, la inexistencia, pero también la imposibilidad, del desarrollo de criterios propios, del pensamiento crítico, o metafóricamente de *salirse de la caja*. La distinción entre el aislamiento como precio del desarrollo del sujeto individual, crítico y autónomo, por un lado y por el otro, la lógica comunitaria donde la individualidad y la capacidad crítica quedan limitadas, pero que se encuentran inmersos en una densa red de relaciones, puede rastrearse desde Durkheim (1962), donde el mayor número de suicidios se relaciona con la disminución de los lazos sociales.

Considerando la posibilidad de al menos dos concepciones de la autonomía, se puede definir la existencia de al menos dos acepciones del concepto de sujeto. Por un lado se encuentra la construcción del yo individual, separado de la familia y de la comunidad, en íntima relación con la autonomía personal. Un sujeto que además de no depender, conquista la libertad de conciencia, el criterio propio, la capacidad de juicio propia de la ilustración. La autonomía del pensamiento que se independiza de la autoridad del exégeta de los textos sagrados, de la patrística, y que en consecuencia puede ejercer sobre el texto, pero sobre todo, sobre la vida el "criterio propio". Proceso de construcción del sujeto que, como describe Weber (2004), comienza con el cuestionamiento protestante contra la autoridad de la iglesia. Es a partir de la posibilidad de interpretación, que se va a desarrollar la capacidad analítica y a juicio de los pensadores de la "ilustración", la capacidad racional. Por eso es que Foucault sostiene que el sujeto es un fenómeno exclusivamente moderno y augura su eminente muerte. La capacidad de discernimiento, a partir del uso de la razón, habría permitido que los sujetos desarrollaran una ética, fundada en la razón y prescindiendo de *Los Mandamientos*. Ética presente como imperativo categórico en Kant y la tradición alemana. La negación de la autoridad corre por caminos paralelos al desarrollo de la capacidad crítica.

En el otro extremo, el de la comunidad, también existe un sujeto, pero se trata de un sujeto colectivo que involucra una subjetividad colectiva o compartida, la que al menos en la década de los setenta se conceptualiza en términos de identidad y etimológicamente, el uso del concepto es acertado en tanto identidad significa, lo igual, lo idéntico. El concepto de identidad, según Hobsbawm (1997), se comienza a utilizar en los setentas, en parte para explicar la emergencia de los movimientos de liberación nacional y sus bases étnicas y culturales. Cuando Sartre, filósofo por excelencia, prologa el libro de Franz Fanón (1980), *Los Condenados de la Tierra*, aún no se disponía del concepto; motivo por el cual los autores recurren a un concepto negativo,

el de colonizados, para explicar al actor emergente²⁷¹. La temática de lo que posteriormente sería conceptualizado como identidad que intuye Fanón y retoma Sartre, constituye un problema eminentemente subjetivo, que sin embargo, determina una gran parte de las acciones individuales y colectivas: la búsqueda de identidad, su confrontación o rechazo pareciera tener mayor fuerza causal que la misma lucha de clases, y que en el caso de las luchas de liberación, contiene implícita la actitud de rechazo a la oferta occidental:

Ahora sabemos qué sufrimientos ha pagado la humanidad por cada una de las victorias de su espíritu... Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra... en nombre de la pretendida aventura espiritual (Fanón, 1980:287).

El sujeto comunitario desarrolla al igual la solidaridad, es decir relaciones recíprocas, de identidad, así como capacidad de acción conjunta, conformando una red densa de relaciones que sostienen a las personas no sólo en lo material, sino también en lo emocional, e intercambian bienes de uso entre sí. La parte negativa, al menos para alguien que como yo, o Touraine, hemos sido endoculturados, en la noción del desarrollo del espíritu, remite a la dependencia de las ideas y representaciones colectivas, en *hobitus* fundado en representaciones simbólicas, relatos míticos-religión, referencias valorativas fundadas en tabúes y prohibiciones, es decir más que ética, en la moral. Eso significa que la persona no depende del criterio propio, mediado por la reflexión sino por la costumbre, las normas colectivas. La tiranía comunitaria remite a la escasa capacidad crítica reflexiva y de la subjetivación. Sin embargo, cabe preguntarse si todo desarrollo de la capacidad crítica y analítica deben llevar al individualismo, o si la existencia de relaciones y lazos densos implican siempre la tiranía del todo sobre la parte. Seligman (1992), conside-

271 Ni en el prólogo escrito por Sartre (1980), ni en el texto de Fanón, del que sería a mi juicio el texto punto de partida de los estudios de identidad, pude encontrar mencionada la palabra identidad, aunque todo el texto alude a ella, el concepto o la palabra genérica al que recurren para clasificar a "los condenados de la tierra" es colonizados. Es decir que recurren a definirlos por su situación, como dominados, y por lo tanto a una situación relacional y no como una característica propia. Tampoco en el famoso texto de Cabral (1977), sobre *el papel de la cultura en la lucha por la independencia* se menciona a la identidad; en este caso se encuentra como reducto sobre el que se afianzan los procesos a la *cultura*, no mencionada por Fanón con esa palabra, sino como *tradicionalismo*. Ambos textos apuntaban a lo que posteriormente sería entendido como identidad, pero que aún no aparecía, como concepto. En Fanón se puede ubicar un acercamiento a la identidad, cuando titula a otro texto, *rostros negros, máscaras blancas*, donde analiza las contradicciones de personalidad de la pequeña burguesía negra haitiana. El concepto de identidad étnica, como sustituto de conciencia de clase, habría de esperar otras dos décadas para emerger.

ra que el ideal del sujeto y de la ética individual, sólo se realizó en las primeras comunidades de Nueva Inglaterra, donde coexistían autonomía individual con la noción del *Common*, noción que al menos parte de los movimientos contraculturales norteamericanos proponen rescatar. En la contradicción entre individuo y comunitarismo, Touraine apuesta al desarrollo del sujeto. Sujeto que considera necesariamente comprometido con la construcción de la sociedad en la que vive, pero no define cuáles serían los lazos que lo llevarían a tal responsabilidad. La pregunta es cómo conciliar interdependencia con desarrollo de la subjetividad crítica y reflexividad.

El concepto de comunidad aparece reiteradamente como un *topos* ideal, al que se refieren los actores. Por lo general, se asocia casi de manera inmediata o natural con un territorio y sus pobladores. Las referencias a las comunidades, como *locus* real de muchas de las experiencias que tienen como base la comunidad, son realmente frecuentes, aun cuando sólo en raras ocasiones los proyectos comprendan al conjunto de la comunidad. Por lo general los proyectos constituyen iniciativas de un grupo de la comunidad y; si bien en la mayoría de los casos, cuando una iniciativa arroja resultados permea sobre otras personas o familias, difícilmente puede decirse que sean proyectos comunitarios. No al menos en el sentido de otras instituciones comunitarias, como las *faenas*, por ejemplo, que involucran a todos los varones de cierta edad de la comunidad, o la organización de las fiestas religiosas (al menos antes de que se dividieran las comunidades en católicos y protestantes). El término, comunidad también se refiere, pero en menor medida, a colectivos, es decir una comunidad constituida por fines o ideas compartidas. Tal vez por eso Arruda, proponga una definición alternativa: "comunidad quiere decir, unidad unos con otros. Esta unidad no viene de la proximidad física o de intereses, sino que es construida intencionalmente por sus protagonistas" (2008:30). Independientemente de su virtualidad o realidad, la recurrencia en el uso del término remite a que constituye una referencia y por tanto un concepto clave para los actores.

La idea comunitaria tiene en México al menos dos referencias. Por una parte la referencia concreta y real de las comunidades, sobre todo las indígenas, y la otra que refiere a la comunidad, como comunidad de intereses. En México, el caso de las comunidades indígenas resulta paradigmático por la permanencia de formas de organización políticas y festivas y sistemas de representaciones, que han desafiado a muchos intentos de aculturación (Aguirre, 1992). Una particular organización indígena, con raíces en estructuras prehispánicas, -sobre todo en los aspectos relativos al parentesco y territoriales, el *calpulli*-²⁷², o coloniales, como producto de la evangelización que les

272 En el caso del centro de México, el análisis del *calpulli* cuenta con suficientes referencias coloniales; en otras zonas se carece de fuentes o son más limitadas, por lo que la

habría impuesto formas de gobierno análogas a las existentes en sus órdenes. Entre sus características singulares, se encuentran la existencia de formas de gobierno que combinan estructuras políticas y religiosas (Aguirre, 1953), un sistema exhaustivo de cargos en jerarquía creciente, la existencia de sistemas festivos (Millán, 1993) que involucran a toda la comunidad, y formas de trabajo obligatorio, para actividades de beneficio común, así como divisiones por barrio, todas ellas englobadas en lo que en la discusión jurídica contemporánea²⁷³ se han denominado los *usos y costumbres*²⁷⁴. Ha sido precisamente en la discusión de cómo adecuar los *usos y costumbres* con las formas jurídicas nacionales, herencia del derecho romano, que la noción de comunidad emerge, no tanto como un *topos* sino como un sujeto social (Avila, 2010). Las organizaciones indígenas han reclamado reiteradamente el reconocimiento de la comunidad como sujeto de derecho. La referencia al derecho romano, del que la mayoría de las constituciones latinas son tributarias, no fue arbitrario, sino precisamente por esta distinción, el derecho romano establece como sujetos a los individuos, las familias y las sociedades, es decir aquéllas producto de la asociación. En el caso de las comunidades, el sujeto colectivo es resultado del nacimiento y por lo tanto obligatorio e irrenunciable. Bajo esta noción de sujeto colectivo, se han generado, por ejemplo, problemas de violencia contra los conversos al protestantismo, expulsados o asesinados, por "negarse a participar en los sistemas festivos". La referencia que parece trivial, *participar o no en una fiesta*, tiene como referencia la integralidad del sistema comunitario, donde cargos políticos religiosos y rituales constituyen una unidad funcional y el cambio de "religión" en realidad supone la disidencia con respecto al sistema total de la estructura social.

generalización de estructuras comunitarias similares, o al menos parecidas, ha provocado la duda en cuanto a su origen prehispánico o colonial. Por ejemplo, durante años se ha adjudicado la especialización productiva de las comunidades del lago de Pátzcuaro a la labor evangélica utópica del Obispo Vasco de Quiroga, o Tata Vasco, cuando recientes investigaciones arqueológicas parecerían indicar la preexistencia de la especialización.

273 Por discusión contemporánea me refiero a la que involucra el reconocimiento de derechos especiales a las comunidades indígenas, y en el que a las voces de las organizaciones indígenas, desde los setentas, incrementadas con la celebración de los 500 años del "encuentro de dos mundos", y dos años después por la emergencia del EZLN y el protagonismo de Marcos con sus exigencias de reforma constitucional, se ha sumado la voz de organismos internacionales, primero la OIT con el Convenio 169, y en 2006 de la ONU (Burch, 2007). México al signar tales acuerdos, se compromete de hecho, a realizar las modificaciones constitucionales correspondientes.

274 A la discusión sobre los usos y costumbres, le antecedió la relativa a la reforma agraria, donde los indígenas que habían resistido las leyes de reforma, no aceptaron la modalidad ejidal y prefirieron conservar la de comunidad, amparada en los títulos de propiedad virreinales; la respuesta fue la existencia de dos modalidades de acceso a la tierra: la dotación ejidal, y la modalidad comunitaria.

La noción de comunidad en tanto que sujeto colectivo, sin duda presenta características que permiten su idealización, las relaciones íntimas, cercanas, la participación colectiva y las tendencias igualitarias. De hecho han sido idealizadas, por ejemplo al considerar la existencia de: "redes sociales de ayuda mutua, solidaridad y prácticas del intercambio humano" (De-Angelis, 2003:159), o reconocer en los espacios comunales "formas de acceso *directo* a la riqueza social", acceso "no mediado por las relaciones de competitividad del mercado"; de igual manera se las considera como espacios donde se ejerce "...la democracia directa, la horizontalidad, la participación y la inclusividad" (De Angelis, 2003:154), opiniones que recuerdan a la antes mencionada definición de economía comunitaria (Chiroque y Muteberrí, 2009). Este discurso apologético, no sólo aparece en analistas; los propios actores tienen a idealizar sus formas tradicionales y a presentarlas como modelos de la sustentabilidad y la democracia. Al pensar en las comunidades, es preciso no hacerlo de manera romántica y recordar que tras la inclusividad se esconden formas patriarcales, de opresión y explotación, un ambiente cultural cerrado, donde la disidencia es sancionada. Ejercen poder sobre el sujeto, es más, la idea de sujeto individual parece inexistente. Formas de *poder sobre*, características de estructuras de sometimiento y dominación: el poder de los ancianos sobre la comunidad, de los hombres sobre las mujeres, que niegan los conceptos de *democracia, igualdad y equidad*.

Sin embargo, en la práctica pocos o ningún proyecto tiene como referencia a la comunidad, como totalidad, generalmente se refieren a un grupo al interior de la misma. Esta realidad remite a otra acepción de la palabra comunidad: el sentido de interés común, es decir de intereses compartidos, que es el que aparece cuando un grupo emprende un proyecto en común, y que puede tener o no una referencia territorial. El término comunidad en ese sentido también se refiere, a colectivos, es decir una comunidad constituida por fines o ideas compartidas. Es atendiendo a esa posibilidad del uso del concepto de comunidad que De Angelis, propone que existe la oportunidad de "construir comunidades sobre la base de espacios comunales", dentro de las empresas, tanto en el campo como en la ciudad, en acciones de salud, o trabajo: "la articulación de las comunidades sobre la base de espacios comunales significa considerar las interacciones entre individuos y comunidades como interacciones humanas que dan origen a muchos tipos diferentes de intercambio" (De-Angelis, 2003:152).

En ese campo se encuentran, por ejemplo, las comunidades virtuales (por una causa), las redes que promueven intercambios diferentes a los del mercado actual, es decir, aquéllas orientadas a coordinar prácticas sociales. La nueva noción de *espacios comunales* adquiere varias formas, y a menudo emergen de luchas *en contra de* (contra patentes, contra privatización del agua, la defensa de la educación, o la salud). En tal sentido, las comunidades representarían una "idea de cooperación social distinta de la del mercado, caracterizadas por la existencia de relaciones horizontales en vez de vertica-

les, la participación y la dignidad empoderadas" (De Angelis, 2003:167). En el caso de Estados Unidos se incluye en la perspectiva comunitarista la propuesta de recuperación del *common* (Moyers, 2006), concepto jurídico anglo-sajón, que se podría traducir como los bienes comunes, aunque no excluye la noción del bien común. E implica la lucha contra quienes se apropian de manera privada de bienes patrimonio de la humanidad proponen la creación de lo que denominan un *sector del common*²⁷⁵ -*common sector*- (Barlow, 2006). A las comunidades virtuales o desterritorializadas se suma la deliberada construcción de comunidades reales, es decir territoriales o las llamadas *Comunidades de Transición* (Hopkins, 2008), caracterizadas por la previa discusión de normas y estatutos de relación. Evidentemente, estas nuevas comunidades, se diferencian sustantivamente de las comunidades tradicionales, tanto por la adhesión voluntaria, como en la existencia: "... de una pluralidad de *poderes de potentia*, que están deseosos de deshacerse de todos los *poderes sobre, o potestas*, que los condicionan" (De Angelis, 2003:158). Ante esta evidencia cabe preguntarse si el concepto de comunidad es el adecuado o habría al menos que adjetivarlo.

Un paradigma en construcción

No sólo la declaración explícita por parte de los protagonistas, en cuanto al carácter en construcción, sino sobre todo las contradicciones, ambivalencias y confusiones, por parte de quienes participan de la discusión, abogan por reconocer que la propuesta de *otra economía, economía solidaria, del trabajo ecológico*, se encuentra inacabada. Quizás la contradicción más notoria es la que se refiere al carácter alternativo o complementario de la propuesta. Si bien, la contradicción, se puede atribuir en una primera lectura a la confusión entre la situación de hecho, de ser una alternativa que se está desarrollando en el seno de la economía capitalista, con la relativa a la definición de un concepto, que requiere de criterios de diferenciación. Al comparar las definiciones por un lado, con los proyectos por el otro, se evidencia la existencia de dos líneas: una que intenta avanzar en la definición de un modelo económico diferente que significaría una oferta incluyente, para todos aquellos que re-

275 "Emerging economic sector we call the commons: healthy ecosystems, economic security, stronger communities and a participatory culture" (Moyers, 2006:2). El movimiento sostiene que no pretende sustituir a las corporaciones sino constituir un sector alternativo; la noción de *common* a la que se refieren, supone que los bienes comunes a la humanidad no son privatizables, ni pueden ser sujeto de apropiación y depredación; se organizan para defender su carácter común, o comunitario, y citan a los estatutos de Justiniano 535 DC: Por la ley de la naturaleza estas cosas son comunes a la humanidad, el aire, el agua que corre, el mar, y en consecuencia, las costas del mar.

chazan el modelo actual y en consecuencia, a una nueva forma de sociedad; con otra que considera a la Economía Solidaria como una variante la economía social, complementaria tanto con la de mercado, como con el Estado, en tanto una oferta para los sectores que al mercado no le interesa, una oferta para pobres.

La búsqueda que yo llamaría sustantiva, apela a la posibilidad de la existencia de otras lógicas, cuestiona por lo tanto el carácter "científico" de la teoría económica, con pretensiones de universalidad. Por el momento, las referencias concretas a la posibilidad de la reproducción social remiten a grupos étnicos o sociedades campesinas, por lo que los planteamientos suelen ser criticados como intentos de regreso al pasado, o de mistificación del buen salvaje; en consecuencia, uno de los desafíos tanto desde la perspectiva teórica, como en relación con la posible aplicación, es la posibilidad de diseño de esquemas y proyectos que concilien el conocimiento de "punta", con la *racionalidad reproductiva*, o la *lógica de la reproducción de la vida*. A este desafío, general desde la perspectiva teórica, Coraggio, agrega una serie de preguntas concretas en las que recopila las inquietudes de varios investigadores:

¿Puede haber un sistema de comercio justo generalizado, no limitado a círculos que vinculan grupos muy desiguales en su nivel de riqueza? ¿Cómo establecer no sólo algunos precios justos para algunos productos y algunos grupos concretos (Luís Razeto, 2007), sino un sistema de precios alternativo al que hoy producen los mercados globales? ¿Puede transformarse radicalmente el sistema financiero y el control del dinero, cuando los mismos actores de la economía popular aceptan y valoran un microcrédito usurario y disciplinador, y prefieren la moneda de curso legal a las monedas locales? ¿Qué eficacia tiene la autonomía del proceso de trabajo autogestionado, si no se dan transformaciones radicales en las mediaciones culturales y políticas que entretejen el lazo social, incluido el de la participación en un sistema de división del trabajo? ¿Podemos recuperar el poder del conocimiento en todas sus formas, el ancestral, el práctico, el científico-técnico, e incorporarlo como intelecto general en todos los actores e instituciones de esa otra economía y no sólo en el capital fijo y esa capa de analistas simbólicos o cognariado (Cunea, 2007)? ¿Podemos recuperar el acceso justo a la tierra y el agua (Duchrow y Hinkelammert, 2007) para los que la trabajan, y producir los alimentos que necesitan las comunidades y regiones para asegurar su sustento y a la vez contribuir a producir lo que necesitan los trabajadores de otros continentes, superando no sólo el comercio sino el consumo desigual? ¿Podemos construir otra economía sin, *previa o simultáneamente*, construir otra política, que reconstituya la voluntad de las mayorías por una transformación social anticapitalista? ¿Cómo pensar en el sujeto de esa economía si no es superando al sujeto metafísico de la modernidad por el sujeto corporal, necesitado, superando el eurocentrismo y posicionándonos

éticamente del lado de las víctimas del colonialismo (Dussel, 1998) (Coraggio, 2008:10).

Todas las preguntas que recoge Coraggio remiten a la posibilidad de construir un sector diferenciado u otra economía, que algunos denominan poscapitalista (Manee, 2008). La perspectiva que apunta al diseño de un nuevo paradigma, desarrolla una crítica global al sistema, el fracaso del mercado y de los Estados de Bienestar, no sólo en lo que refiere a la posibilidad incluyente, sino también a la calidad de la vida de todos, señalando el carácter profundamente insatisfactorio del consumismo, el individualismo y otras lacras presentadas como valiosas, y en ese sentido como valores²⁷⁶, así como el posible colapso, derivado de la depredación de los recursos naturales, para proponer objetivos como la aspiración de una *Buena Vida*. De allí, que aunque sea de manera declarativa, se proponga la existencia de *paradigmas civilizatorios alternativos*: "la propuesta local-global por una economía solidaria es una respuesta integral a la crisis civilizatoria mundial, donde los poderes financieros y monetarios han destruido sociedad y medio ambiente" (Lópezllera, 2006).

Contrariamente la perspectiva que apela a la complementariedad, pareciera no interesarse por construir una nueva sociedad, sino por suavizar el capitalismo, mediante estrategias de atención social, que representarían la continuación de los esfuerzos de experiencias anteriores, como las cooperativas y las mutualidades y el regreso de los esquemas redistributivos del Estado de Bienestar. Colocan a la Economía Solidaria en un esquema subsidiario, en doble sentido, el de subordinado y el de requerir de subsidios, así como transferencias del sector de mercado a la economía social. A esta perspectiva, se le aplica la crítica en cuanto a la incapacidad de reproducción autónoma, o lo que es lo mismo, no representar una alternativa sino una aspirina.

La incipiente búsqueda de un nuevo esquema civilizatorio, constituye una *crítica a la cultura*, que supone una dimensión de rechazo a las ofertas del sistema, pero también conceptos y premisas de las que parten las teorías que han fundamentado y naturalizado el comportamiento económico, suicida y destructor de la humanidad.

276 La constante referencia a la necesidad de valores, parece olvidar que el dinero, la competencia, o el confort, constituyen valores, en tanto se establecen como valorados, aun cuando puedan ser cuestionados. Valor es valorar, y en ese sentido no se trata de pedir por valores, sino de una sustitución de valores.

Representaciones, valores y cambio social

En la transformación de la sociedad, las representaciones sociales y las ideas sobre el mundo, cumplen un papel sustantivo, y en ocasiones impredecible, como lo fuera en su momento el protestantismo, o antes el cristianismo. En el movimiento alternativo, como propuse en páginas anteriores, la orientación a *valores*²⁷⁷ y las referencias a la ética aparecen de manera recurrente, la pregunta es cómo estudiar la presencia de valores, y si éstos se reflejan en la práctica cotidiana. En 1995, Paul Ray y Sherryl su esposa, después de percibir la emergencia de una subcultura en América (como ellos denominan a EUA) se propusieron un proyecto para caracterizarlos y contabilizarlos y de partir pensando que se trataba de una minoría, descubrieron que en ese entonces representaban el 25% de los NA; y en trabajos posteriores consideraron que el porcentaje se había incrementado al 30%. Cuando conocí el libro de Paul y su página en Internet, le escribí para solicitarle replicar su encuesta en México. Afortunadamente no contestó, lo que nos permitió revisarla detenidamente y percatarnos que sus variables no se aplicaban totalmente a México, ni a Argentina, por lo que decidimos modificarlas. Ellos consideran que en EUA se presentan cuatro modelos culturales. La división en cuatro pareciera basarse en ideologías políticas y si bien parece adecuada para la realidad NA, consideramos que las formas de representación de la realidad -si bien no de manera mecánica- se relacionan con los modelos de desarrollo. Si durante 50 años, el Estado asumió la tutela de las personas, del bienestar social y de la economía, no podía dejar de haber generado una "conciencia"; de hecho, en las representaciones y percepciones aparece reiteradamente en la vida cotidiana, de quienes, por ejemplo, no pueden entender la desaparición del sistema de jubilaciones o de atención médica. Por su parte, treinta años de bombardeo neoliberal también deben haber impactado en la conciencia. Estos dos modelos de pensamiento corresponderían a los modelos en pugna: el neoliberal hegemónico, en este momento, y el interventor que no termina de desaparecer y amenaza con volver y que sobre todo se encuentra arraigado en la cultura de varias generaciones y en mi experiencia en el análisis del sistema político mexicano, desde una perspectiva simbólica (Collin, 2008). A estos dos paradigmas agregamos un tercero el

277 Ver crítica a la orientación a valores en la nota 270.

alternativo²⁷⁸. Paul denomina a quienes expresan tal pensamiento "creativos culturales" en lo particular prefiero considerarlos contraculturales, pues no sólo presentan un matiz anticapitalista -no siempre de manera consciente-, en la medida en que rechazan los valores del sistema capitalista. Mientras el neoliberalismo y el estado de bienestar constituyen dos caras diversas pero complementarias del sistema capitalista crudo o medicado²⁷⁹ el pensamiento alternativo rechazaría los valores fundamentales de la acumulación, la competencia y el dinero como la medida del éxito.

Si bien los propulsores de la Economía Social y Solidaria, se reconocen como herederos del movimiento social preexistente, la economía popular, el sector social de la economía (ejidos y comunidades) y del movimiento cooperativista, mientras éstos buscaban alternativas dentro del sistema, el nuevo movimiento pretendería situarse, si bien no fuera del sistema, como un subsistema que opera con otra lógica, y que en vez de reclamar concesiones, como lo hacía el modelo sindical, pretende lograr una especie de autonomía o autogestión. El asociacionismo del Siglo XIX, con sus 3 patas compartía el espíritu de su tiempo y creía en el progreso, de allí que sólo se propusiera moralizar al capitalismo mercantilista y se mostraba proclive a que sus creaciones, mutuales, sindicatos y cooperativas²⁸⁰, fueran absorbidas como funciones del Estado (Gide, 1910; *apud* Vuotto, 2003). Como señalaba en su momento Walras, los objetivos del cooperativismo no incluían: "... suprimir el capital sino convertir a todos en capitalistas..." (Olivera, 2003: 72). Por el contrario, la emergencia de la actual oleada de búsquedas navega en el mar del desencanto con el progreso y el desarrollo, y si bien mantiene el énfasis sobre los aspectos asociativos (al igual que en el siglo XIX), incorpora como componentes la eminente crisis medioambiental, producto de la orientación tecnológica empleada, la recuperación de la pluralidad cultural amenazada por las tendencias homogeneizantes de la globalización, así como la necesidad de garantizar los trabajos remunerativos para las generaciones futuras, que la industria robotizada y tecnologizada, ya no está dispuesta, ni puede generar.

En el análisis del cambio social las formas de pensamiento cumplen un papel sustantivo. El marxismo las definió como ideologías y las tradujo como ideologías políticas. En este caso prefiero recurrir al concepto antropológico de representaciones o visiones del mundo, en tanto pretendo analizar la

278 Boaventura de Souza Santos (1995) que sólo menciona dos paradigmas, identifica a la expansión de la economía solidaria como señales de un paradigma emergente.

279 Ubico al liberal como crudo, mientras que al considerar al de bienestar como medicado aludo a que a Keynes se le denominó el médico de cabecera del capitalismo.

280 "Buscar la reforma social en la asociación cooperativa, es exactamente como si se las buscase en la caridad o en la filantropía" (Walras, 2003: 34).

constitución de nuevos actores sociales, a partir de la construcción de representaciones y valores compartidos, que inciden en la conformación de una identidad colectiva, estableciendo nuevos discursos basados en códigos simbólicos, pero sobre todo, cómo afectan en la modificación de las prácticas sociales y la articulación de nuevos *habitus* que interpreto como contraculturales. Aun considerando la existencia de un *modelo societal*, al que refieren sus partidarios como la *sociedad occidental y cristiana*, persisten formas o visiones diferentes. Mary Douglas las define como *estilos de pensar* (1998). En la constitución de tales estilos, que implican maneras de mirar el mundo, inciden los imaginarios espirituales y religiosos, los valores, pero también de manera sustantiva las partes de la realidad que provocan desagrado y rechazo transformadas en crítica al sistema y la consecuente búsqueda de alternativas. El abordaje que encaro, coincide con el enfoque de la subjetividad (véase, Veronese, 2007), proveniente de la psicología social, mientras el de las representaciones, emerge de la antropología; por el momento no encuentro contradicciones entre las miradas, ambas preocupadas por las relaciones entre el pensamiento y la acción.

Parto de considerar que los hombres construyen la sociedad para vivir (Godelier, 1989), y que al hacerlo construyen imaginarios-representaciones y marcos compartidos que se traducen en normas y prácticas, que permiten *representar, organizar y legitimar*. Por lo tanto los imaginarios constituyen parte indisoluble de los procesos de cambio y adaptación en la sociedad, o en palabras de Marina y Válgoma: "la capacidad de controlar los impulsos mediante profundas coacciones sociales y la inaudita facultad de anticipar el futuro" (Marina y Válgoma, 2000:18). En este sentido la sociedad se encuentra en constante cambio, mutación y búsqueda de sentido, y es el análisis de las *búsquedas de sentido* Auge (2004), la que explica, en parte, las conductas sociales²⁸¹.

En este caso me interesaba abordar fundamentalmente al pensamiento que se denomina *alternativo*, que pretende diferenciarse tanto del capitalismo como del socialismo²⁸² y que al recurrir a la consigna *otro mundo es posible*, apela a la construcción de una realidad *alterna*. En tanto no existe una propuesta expresa en cuanto al modelo alternativo, y sí referencias a

281 Para el análisis del sentido, la antropología ha desarrollado las técnicas interpretativas, que tienen en el análisis del discurso (Greimas, 1970), los símbolos (Geertz, 1987), los arquetipos (Auge, 1993), los dramas de Turner (1974), elementos para decodificar y proponer una lectura comprensiva, considerada como antropología simbólica.

282 La relación con el marxismo resulta menos clara, al menos en el discurso, en tanto al provenir parte del movimiento alternativo de la Teología de la Liberación, se mantiene cierta afinidad, escondida por la quiebra del modelo socialista, mientras que frente al capitalismo existe un rechazo manifiesto.

valores y sobre todo a una posición ética, fue necesario interpretar las pistas derivadas de textos y prácticas.

Si se considera la realidad en términos de modelo, es decir abstrayendo las relaciones lógicas implícitas que relacionan los componentes del sistema, se puede presuponer que las personas, de manera consciente o preconsciente, poseen representaciones de tales modelos que les permiten actuar de acuerdo o en contra de las "reglas"²⁸³ implícitas, tal como sucede con las estructuras gramaticales del lenguaje. En sentido laxo, se puede recurrir al concepto de paradigma, es decir a un marco que se da por hecho, que no se discute y que se considera lo *normal*, en tanto se encuentra "naturalizado". En las sociedades complejas se puede suponer que existen diferentes formas o paradigmas de pensamiento, coincidentes con la posición de los sujetos, ya sea que estén de acuerdo o en contra de la situación en la que viven. Marx la denominaba *conciencia de clase*, Douglas las refiere como *estilos de pensar*. En la situación actual presupongo la existencia de tres formas generales de pensar la realidad, si se quiere tres *modelos culturales*, atendiendo a la fórmula de Geertz en cuanto a que la cultura es una forma de *ver, juzgar y actuar*: el pensamiento *liberal*, el que corresponde al *estado de bienestar* y el que denomino *alternativo*, y como trataré de demostrar: contracultural. Sin embargo, en tanto que representaciones, por lo general no suelen mostrarse de manera coherente o de manera estricta, sino por el contrario de forma fragmentaria. A diferencia de lo que podría ser el modelo económico liberal, o el del estado de bienestar, más sistematizados, el alternativo en su forma de representaciones, aparece como las cosas valoradas, las rechazadas y una posición general y vaga frente a la realidad, más que como una ideología política que se define por su coherencia, aunque cabe mencionar que ni siquiera las ideologías políticas suelen presentarse de manera muy coherente.

Ray (2002), remonta las raíces de este pensamiento a los años sesenta y setenta cuando era evidente el rechazo al *american way of Ufe*, y se reconocía el carácter contracultural del movimiento hippie; considera que se transforma en *movimiento de conciencia* y búsqueda personal en los 80 y aparentemente, vuelve a la esfera pública en los 90 y se encuentra en aparente crecimiento en el nuevo siglo, como forma de rechazo a las consecuencias del modelo imperante. Hoy en día, una vez perdido el estigma que caracte-

283 Entrecomillo la palabra reglas para atender a la sugerencia de Bourdieu, al criticar al estructuralismo, en cuanto a que no existen reglas en sentido estricto, sino en todo caso repertorios o estrategias. Bourdieu propone que en su noción de *habitus* existe "una verdadera complicidad ontológica, principio de conocimiento sin consciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo, flue permite adelantar el porvenir sin tener siquiera la necesidad de representarlo como tal" (1987:24).

rizaba a las comunas hippies donde se socializaban las drogas y el sexo, las nuevas comunas, en el contexto del calentamiento global adquieren un cariz positivo. Tal vez por eso en los grupos o movimientos alternativos predomina la generación de los setenta, hoy entre setenta y cincuenta años²⁸⁴, aunque también aparece en la denominada generación Y²⁸⁵, de manera fragmentaria y más como desencanto. Intentaré sintetizar las principales representaciones que aparecen asociadas con los tres modelos. No pretendo abordar la lógica económica, sino las ideas eje que aparecen en la conciencia como causa eficiente, o como justificación, es decir las representaciones en la conciencia.

Estado de bienestar y desresponsabilización

Si bien, se suele atribuir la emergencia del Estado de Bienestar a la teoría keynesiana que justifica la necesidad de la intervención estatal para regular, conducir, y sobre todo, aminorar los costos sociales de la competencia reflejados en la miseria y el descontento de la población, los costos políticos -sobre todo las guerras-²⁸⁶, y los costos económicos de las crisis recurrentes.²⁸⁷ Sería erróneo y representativo de la visión de la historia que adjudica a los personajes las decisiones sustantivas, el olvidar que tras la propuesta keynesiana se encuentra un largo proceso de luchas obreras y sociales, y que las instituciones de seguridad social constituyeron conquistas, producto de luchas sociales²⁸⁸. El adjudicar los cambios y las decisiones a personajes se

284 En México, calculo que aproximadamente el 70% de los participantes, pertenece a la generación del 70, mientras que en la reunión del Sen en EUA entre 50% y 60% pertenecen a la misma. Curiosamente, en las estadísticas que reporta Smith, 2008, no figura la pregunta por la edad, pero considerando la ocupación, y la presencia de estudiantes, se puede considerar un 50%, que coincide con la visión de los observadores).

285 El término generación, popularizado por la *bloquera* cubana Yoani Sánchez, es retomado en diversos estudios, sobre todo de escuelas de administración y de recursos humanos, en Estados Unidos, España, Argentina y Australia, para analizar el comportamiento laboral de los jóvenes nacidos a partir de 1981, dado que si bien son muy creativos y capaces de ser productivos, manifiestan una actitud de desapego al trabajo, y una tendencia a desertar de las instituciones educativas a la primera oportunidad (Belda, 2007; Machado, 2009).

286 Sobre todo las dos guerras mundiales que afectaron a Europa, así como las subsiguientes fuera del continente. Desde la conclusión de la II Guerra Mundial no ha habido un año sin un conflicto localizado que permitiera la destrucción de excedentes o mantener la industria funcionando.

287 En relación con las crisis cíclicas del capitalismo vale recordar que los propios liberales y los neoliberales piden a gritos la intervención del Estado cuando se les caen los negocios, como el rescate de la GM (General Motors), o del sistema financiero en la crisis actual, o el FABAPROA para mencionar un caso de EUA y otro de México.

288 Bobbio ubica genéticamente al movimiento obrero en el primer lugar, por eso considera los demás componentes como adicionales: "Además de la acción de los partidos

incluye en lo que Bourdieu (1987), denomina la fetichización de la delegación. La imagen del charro acomodaticio, enriquecido, corrupto y oportunista esconde o desdibuja la heroicidad de los combates obreros y el profundo significado que tuvo en su momento el conseguir la libre asociación o en otras palabras el reconocimiento de los sindicatos. Si bien la libre asociación figuraba como uno de los derechos reivindicados por la burguesía emergente, al momento de concretar sus triunfos revolucionarios se les olvidó consignar que tal derecho les era exclusivo o en sentido inverso que excluía a quienes no eran propietarios. El concepto de ciudadano, de acuerdo con la burguesía implicaba el derecho a la propiedad pero más allá del derecho a la propiedad, la propiedad como generadora de derechos. La propiedad al conceder autonomía económica y de criterio, los habilitaba como electores, concepto del cual quedaban excluidos los proletarios, carentes de propiedad, juicio y por tanto capacidad de autonomía. Los derechos del hombre y el ciudadano excluían a las mujeres (que por depender de un hombre carecían de propiedad, criterio y autonomía), a los iletrados y a los trabajadores dependientes, a todos los cuales se los consideraba carentes de juicio propio. Los primeros intentos de organización obrera fueron vistos y calificados como subversivos y reprimidos con la violencia que la "subversión" suele generar de manera que la organización obrera fue producto de sangre, sudor y lágrimas, así como de acciones heroicas y arriesgadas, antes de que el estado cooptara y corrompiera al sindicalismo y a sus líderes. Por otra parte, el hecho de la cooptación no puede atribuirse a una magnánima decisión de algún gobernante o la sugerencia de Keynes, sino al reconocimiento del potencial político de las masas en vistas de la magnitud de la movilización social, al igual que la doctrina social de la iglesia no puede atribuirse a una súbita concientización papal, como a que las doctrinas anarquista y socialista estaban alejando a los fieles de la iglesia.

De manera similar, se olvida que la seguridad social no la inventó el Estado, le antecedieron múltiples formas de asociacionismo, ayuda mutua en dos vertientes: las desarrolladas por trabajadores y las lideradas por la iglesia. Las de los trabajadores desde el modesto inicio, juntando fondos para el cajón o el entierro de compañeros, hasta las mutuales que incluían desde servicios médicos hasta financieros, tuvieron como repertorio o modelo algunas de las actividades de los gremios medievales.²⁸⁹ Antes de ser cooptada o subsu-

socialistas, dos fenómenos facilitan el pasaje del Estado liberal al estado asistencial: el espectacular crecimiento de la riqueza y la revolución Keynesiana (Bobbio, 2000: 23).

289 Y en ese sentido dan la razón a Hegel y Gramsci que admiten a las corporaciones —como parte de la Sociedad Civil y en contra de Marx que las veía como fósiles, resabios del pasado (véase capítulo sobre la emergencia de la Sociedad Civil).

mida por el Estado²⁹⁰, la seguridad social comenzó siendo asistencia mutua, origen etimológico del concepto de mutual y cuyo campo semántico incluye recíproco, reciprocidad y solidaridad. Fueron estas las ideas que animaron los pequeños ahorros, guardados en la caja²⁹¹ del santo patrón del gremio y bajo su protección, fondos con los que afrontar emergencias, y que cuando crecieron alcanzaron para ayudar a las viudas y los accidentados, constituyendo la base de las pensiones y jubilaciones. Cuando siguieron creciendo sirvieron para préstamos y se convirtieron en bancos o cajas de ahorro y préstamo, o bancos populares. No sólo la imagen protectora de los santos refleja la incidencia de la iglesia, también se registra la intervención directa de la iglesia como institución, una incidencia natural y otra política. La "natural" remite a la parroquia como espacio de agrupación territorial y la iglesia como sitio de reunión (junto con la cantina, o más respetable que la cantina) y la presencia del párroco como autoridad moral. La política remite como antecedente remoto a la cofradía y las instituciones hospitalarias (Aguilar 2006,) que formaban parte de los mecanismos de control social de la iglesia medieval; en la modernidad y a partir de la encíclica *Rerum Novarum*, cuando el papa instruye a sus huestes a disputar la conciencia de los trabajadores, que *descarriados* se estaban pasando en masa a las ideologías materialistas y ateas del anarquismo y el socialismo. Es a partir de la *Rerum Novarum* que los curas obreros o de parroquias obreras, abanderaron luchas sindicales, ya intentando crear agrupaciones sindicales católicas o células católicas en las existentes. Los analistas de la Sociedad Civil de tendencia católica o religiosa, encuentran en estas instancias las fuentes de la Sociedad Civil, minusvalorando las luchas obreras; contrariamente los historiadores del campo marxista o anarquista, ignoraron la aportación o el repertorio de acciones proveniente de la iglesia, valga por lo tanto el destacar el doble origen.

Si remito a estos aspectos históricos bastante conocidos por los especialistas, es para remarcar cómo se han borrado de la memoria colectiva, y en la actualidad de manera generalizada se adjudica la creación de la *seguridad social* al Estado, que se apropió de instituciones preexistentes. Para su inserción en el campo social no tuvieron más que refuncionalizar viejas estructuras de la iglesia como las cofradías, las instituciones hospitalarias (que no eran hospitales en el sentido médico actual sino de hospedaje de viajeros

290 Utilizo el concepto de subsumida cuando, como en el caso de Argentina, conservan el nombre de mutualidad, y su referencia de origen, pero cambian su función. En Argentina las mutuales creadas por obreros migrantes de Europa y en su primera acepción, asumen la organización por nacionalidades de origen, permanece después de su cooptación con el nombre original, pero se incorporan en una modalidad mixta semiprivadas; mientras en otros países se privatizan totalmente, como en México donde el Hospital inglés, o la Beneficencia Española se convirtieron totalmente en negocios.

291 De allí el nombre de caja de ahorro, cajas populares.

minusválidos, viudas), y las creadas por los propios trabajadores. El estado de bienestar no inventó la seguridad social, todas las prestaciones sociales preexistieron de manera autogestiva o en manos de la iglesia, que cuando podía también las convertía en negocio. Las de *ayuda mutua* fueron autogestivas, en sustitución de la reciprocidad propia de las relaciones vecinales, crearon mecanismos de acumulación colectivos, que podían aplicarse a una persona necesitada, y al hacerlo, establecieron mecanismos solidarios de redistribución. Si bien, tanto la reciprocidad como la solidaridad son mutuas, mientras la reciprocidad es diádica, el esquema de solidaridad es múltiple, o multiréciproco, y derivado en el tiempo. En el caso de los fondos de entierro, o de los apoyos a viudas o accidentados, base de las pensiones, al juntar las aportaciones de los trabajadores activos en una caja -metafórica o no- se produce una acción de concentración para luego redistribuir. Este constituye el mecanismo de la *redistribución* que se convierte en solidaria cuando con los fondos de quienes se encuentran activos se utilizan para el pago de las pensiones y los retiros de pasivos:

[...] economía no mercantil que corresponde a la economía en que la distribución de bienes y servicios se confía a la redistribución... [supone un] principio económico distinto que el mercado, la redistribución, se ha movilizó a través de la acción pública [...] ciudadanos derechos individuales gracias a los que se benefician de un seguro, cubriendo riesgos sociales [e implica una] dimensión de redistribución (de los ricos hacia los pobres, de los activos a los inactivos) (Laville, 2004: 213).

El mecanismo solidario, originado en las mutuales autogestivas se transfirió a los sistemas de seguridad social del Estado, al menos hasta la llegada de los fondos de ahorro individuales, que con mentalidad utilitaria, idearon la forma de transformar en negocio, lo que surgió como solidaridad. Los mecanismos de redistribución solidaria operaban bajo la lógica de la existencia de un mayor número de activos que pasivos. La crítica neoliberal para lograr su transformación en fondos individuales recurre al argumento del incremento de los pasivos por el alargamiento de la vida, que tiene su parte de verdad, pero que esconde la disminución de los activos, como resultado de la disminución del trabajo en general y del trabajo en blanco en particular y por lo tanto de las aportaciones, o lo que es lo mismo, del número de trabajadores que realizan aportaciones sociales. La lógica anterior partía de que la masa de trabajadores iría en aumento. Cuando el Estado, siguiendo a Keynes, decide asumir el modelo del Bienestar social, se apropia de diversas formas de los sistemas anteriores. En otros casos las reinventa desde el Estado (generalmente cuando el movimiento obrero era inexistente o no había logrado construir sus propias formas de seguridad social).

En realidad pocos fueron los estados que pueden atribuirse plenamente el calificativo de Estado de *Bienestar*, los que más se acercaron fueron los go-

biernos socialdemócratas de los países nórdicos. El conjunto de prestaciones sociales, incluidas en el paquete comprenden la educación en todos los niveles: la salud, las pensiones y jubilaciones, seguros de desempleo, la vivienda o el financiamiento para la vivienda, es decir que cubren las denominadas necesidades básicas, e incluyen elementos de consumo como tiendas, créditos de diferentes tipos, facilidades de acceso al turismo, al punto que los obreros beneficiarios de las prestaciones sociales llegaron a considerarse de *clase media*.

En los Estados de Bienestar la distinción mayor, en cuanto a sistemas de prestaciones remite a lo que se denomina el acceso universal o restringido, esquema al que en la actualidad el pensamiento neoliberal agrega el criterio de focalización. Los programas de acceso universal consignan a aquéllos que se ofrecen a toda la población sin condiciones. En el caso de México, la única prestación social con carácter universal fue y en cierto sentido sigue siendo, la educación laica, gratuita y obligatoria (si la calidad figura como componente retórico, pues es conocida y reconocida su ausencia). En cuanto a la salud, pensiones y jubilaciones se evidencia su carácter *restringido* al beneficiar solo a dos sectores: los trabajadores y obreros del sector privado y los empleados públicos (federales, y algunos estatales),²⁹² y a dos sistemas el IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social) y el ISSSTE (Instituto de Seguridad Social para los trabajadores del Estado).

El ritmo y los tiempos en que la lógica estatal se fue imponiendo varió de acuerdo con los contextos nacionales, pero para finales de la Segunda Guerra Mundial, serían la norma (lo cual no quiere decir que existieran en todas partes). México fue pionero en este sentido pues la constitución del 17 ya reconocía la existencia de derechos sociales, pero nunca logró que su cobertura fuera generalizada. Los campesinos, por ejemplo, quedaron fuera de toda prestación hasta finales de los setenta cuando se impone el sistema para incorporarlos a la seguridad social²⁹³.

Las organizaciones de los trabajadores, reprimidas en un principio por gobiernos pro patronales (¿cuáles no?), se convirtieron en interesantes en la medida en que se descubrió su potencial político y con la emergencia del populismo interesado en capitalizar la capacidad de movilización y de votos. De la alianza entre líderes populistas y el movimiento obrero, resultó el papel mediador del gobierno entre el capital y el trabajo y arrastrada por la ola, la cooptación del movimiento obrero mediante las cuotas en puestos de re-

292 Algunos estados poseen sus propios sistemas para burócratas como el ISSSEMYM (Instituto de Seguridad Social y Servicios del Estado de México y Municipios) para los Trabajadores del Estado de México, otros se suman al ISSSTE, mientras otros carecen de prestaciones para sus trabajadores.

293 IMSS.COLPLAMAR luego IMSS-SOLIDARIDAD.

presentación, propias del corporativísimo. Los líderes sindicales en su doble posición de representantes de organizaciones de obreros y líderes políticos transforman su imagen de compañeros, a la de delgados de clientelas cuyos votos podían negociar. Las prestaciones sociales fueron poco a poco asumidas como derechos sociales e incorporados a las Constituciones. En términos de conciencia o de representaciones, la gente se acostumbró a que constituía parte de las funciones del Estado el proporcionar educación, servicios de salud, jubilación, viviendas, a ser auxiliados en caso de emergencia y a que el Estado mediara en los conflictos con los patrones.

La gente, con pocas salvedades, pronto se olvidó que ellos habían creado las instituciones, y se acostumbró a que al gobierno le correspondieran tales funciones. Sólo unos pocos resistieron enarbolando el principio de subsidiariedad, ya por entender que la invasión de las funciones de las instituciones menores por las mayores, alentaba contra éstas (o por disputar su control ideológico, sobre todo en el caso de la educación). En el caso de la educación el Estado también se la apropió como *aparato ideológico del Estado*. Tal vez su principal medio para formar y conformar la ideología nacionalista (Sarlo, 1998). La disputa educación laica-libre se inscribe en ese campo (Masferrer, 2009). Ambos, Estado e Iglesia reconocieron el papel sustantivo de la educación en la formación de la conciencia, en el disciplinamiento, diría Foucault (1976), convirtiendo a la educación en una arena de disputa. Lo curioso es que aun quienes defienden la supuesta educación libre -libertad de impartir religión como materia-, llegaron a considerar una obligación del Estado la prestación de los servicios de seguridad social, pero no sólo esas sino el conjunto de las actividades regulatorias de precios, de las relaciones de trabajo, de creación de empleo, de los tipos de cambio. De los espacios invadidos por el Estado, el más ambiguo es el de la educación. Por una parte suele ser el más difundido, y reconocido como inherente a las obligaciones del Estado, por el otro es uno de los más disputados. Si bien persisten las escuelas "libres" donde aun la iglesia puede impartir el catecismo y en algunos países inclusive las del Estado lo hacen, todas se ajustan a los planes y programas que diseñan las oficinas nacionales de educación, e imponen invariablemente la agenda de la educación cívica.

Paralelamente a la crítica por parte de las iglesias, que implica su deseo por mantener el "control de la conciencia", se sumaron en algún momento las voces de quienes pretendían disputarle la hegemonía, tanto a la Iglesia como al Estado, igualmente contrarios a que la educación pública incidiera sobre la forma de pensar, o más bien sobre la manera de ver la vida. Marx (1973) en una de sus cartas, de manera enfática sostiene que la educación pública -de la que no reniega- debería limitarse a enseñar las letras y los números para que la familia conserve la transmisión de los aspectos relativos a la conciencia, de acuerdo con su orientación ideológica.

La discusión no duró demasiado, la escuela se impuso y se encargó de disciplinar al cuerpo (horarios rígidos, formación, educación física) y el alma. Los

padres cedieron a la escuela la educación primero y luego la formación de sus hijos (lamentablemente ahora ambas se han transferido a la *caja idiota*). La escuela no sólo enseñaría a escribir, moldearía ciudadanos. En México implantaría el nacionalismo revolucionario como culto nacional (Collin y Rodríguez, 2009). En Argentina, al igual que en otros países, producto de la inmigración, con los fragmentos de diversos orígenes conformaría el sentimiento nacional de la identidad (Cerruti y Pita, 1998; Sarlo, 1998). En la actualidad, sufre un nuevo embate, sin que esta vez se dispute tanto la conciencia, como la posibilidad de convertir a la educación, en negocio. Como símbolos del avance social, se considera el incremento de los años de tutela del Estado sobre la juventud, tanto hacia arriba como hacia abajo. Hasta no hace tantos años, la escuela no se iniciaba hasta los 6 años. Entre el incremento del trabajo femenino y la expulsión de los abuelos del núcleo doméstico, cada día más tempranamente, los niños pasan al cuidado de guarderías y diversos grados de educación preescolar antes de ingresar a la educación primaria. Por su parte la educación obligatoria tiende a incrementarse. Hoy se considera básica y obligatoria hasta la secundaria. Alguien con menos de 8 años de escuela se considera en *rezago* y casi analfabeta, aun cuando quienes cuentan con más de 8 años, funcionalmente puedan pertenecer a esa categoría como efectivamente sucede.

Al parecer la función de la escuela se relaciona más con disciplinar el cuerpo y la conciencia que con la *cognoscencia*, y extiende sus tentáculos de los hijos a los padres. El poder acumulado por una líder magisterial como Elba Ester Gordillo no se limita al control mediante prebendas de los docentes del gremio, radica, sobre todo, en el poder de la influencia que el docente ejerce sobre las familias de los educandos²⁹⁴, la *mirada panóptica*, puede inclusive condicionar el voto. Sin duda los estados se apropiaron de la formación de las conciencias nacionales. Prácticamente todos los estados emergentes de la modernización crearon cultos laicos, imponiendo sobre las consciencias una profusión simbólica afianzada en mitos de origen, los más poderosos de los cuales remiten a una revolución, conceptualizados como cultos cívicos o religiones laicas (Gil Calvo, 1995).

El Estado se apropió de la formación de la niñez y de la juventud, pero también apartó a las generaciones mayores -sobre quienes en muchos casos recaía la trasmisión de saberes y el cuidado de los niños-, la generación de los

294 En varios cursos sobre técnicas cuantitativas, realizamos un ejercicio con tarjetas con nombres de profesiones y solicitábamos a informantes ordenarlas de acuerdo con el grado de importancia de la profesión, para nuestra sorpresa, cuando más bajo era el nivel de la persona entrevistada con mayor frecuencia, o más bien casi invariablemente colocaban a los maestros en la cumbre por encima de otras profesiones valoradas como los médicos, o con más años de estudio.

abuelos. Al separar las generaciones, restó a la familia de la responsabilidad sobre el cuidado de los mayores. La aseveración puede resultar sorprendente, ¿cómo el Estado puede incidir sobre una norma de parentesco? La familia extensa, característica de muchas sociedades, suponía una división del trabajo al interior del hogar, con responsabilidades mutuas, o relaciones recíprocas. Si la nueva pareja se responsabilizaba con respecto a la generación anterior, no sólo suponía el pago de la "deuda" porque sus padres los criaron, sino además por las funciones que éstos cumplían en la trasmisión de saberes, y el cuidado de los niños. El desplazamiento de los abuelos fue resultado de varios procesos simultáneos: la institucionalización de la jubilación y los fondos de retiro y por consiguiente, el que los adultos dispusieran de ingresos, les concedió "independencia"; por otra parte, los cada vez más reducidos espacios de las viviendas de interés social, dificultaron su residencia con las generaciones subsiguientes. En el caso de Estados Unidos, Glassman, Swatos y Denison (2004), agregan como motivos de la "falta de abuelos" el desplazamiento de los jubilados con dinero a la llamada *franja del sol*, así como la aspiración de la eterna juventud²⁹⁵ que provoca cambios tardíos de parejas, y desinterés por atender nietos; no despreciable como motivo, la nuclearización de la familia figura como modelo y por lo tanto como aspiración de la modernidad. Los autores suponen que la familia nuclear emergió de la vida suburbana en EUA, con posterioridad a la Segunda Guerra; sin embargo, sus antecedentes como modelo pueden remitirse al norte de Europa, a finales del XIX tal como lo consigna Durkheim (1962), al comparar la familia extensa mediterránea con la nuclear nórdica cuando analiza las variables del suicidio. En México donde la familia extensa persiste de manera notoria en los sectores populares, la difusión de la familia nuclear como modelo de familia viene descendiendo de los sectores altos a los medios; en los populares afecta sobre todo a los beneficiarios de los sistemas de seguridad, y por lo tanto de viviendas de interés social, con sus limitados espacios.

295 En opinión de los autores: "Everyone tries to stay young, fit healthy -and if people can't be really fit, they take it through plástic surgery, hair die, and more", y agregan "There was a time, not long ago, when age brought one high status, becoming oíd meant possessing wisdom" (Glassman, Swatos y Denison, 2004:66). Por su parte Denison considera al desplazamiento de los jubilados lejos de su familia como un signo de aislamiento egoísta y de anomia, que en defensa de la libertad personal demuestra confusión "egoistic isolation and anomie, personal freedom, but we also are confused (Gassman, Denison y Swatos, 2004, 7).

Si bien la atención médica en tanto competencia de especialistas,²⁹⁶ sólo en el primer nivel de atención el del autocuidado²⁹⁷, puede ser apropiado por la familia, la relación especialista-paciente se inscribía, en la sociedades tradicionales y hasta no hace mucho tiempo, en redes de relaciones sociales, donde el médico de familia se incorporaba como parte de la familia, estableciendo con él relaciones de parentesco simbólico. El médico de la familia era *como de la familia* ya en la versión tradicional de los especialistas locales (yerbera, partera comadrona), o en la del *médico de familia*, que más que relaciones monetarias formaba parte de las relaciones de reciprocidad. Las visitas domiciliarias de esos médicos eran asimismo visitas sociales, y además de ver al paciente se quedaban a conversar, a tomar una copa o a comer, es decir que no existía la medición de la atención en la relación tiempo-dinero. La Medicina Social, por el contrario es impersonal, difícilmente se conoce al facultativo en los 10 minutos de atención, además de que suele cambiar constantemente.

En los casos antes mencionados el Estado absorbió funciones de competencia de la familia, adicionalmente logró incorporar o cooptar las subversivas producto de las luchas obreras. El sindicalismo como forma autogestiva de la organización y la lucha obreras, terminó convertido en un espacio de la burocracia sindical cuando obtuvo el reconocimiento corporativo, la participación en política y la negociación paritaria con el Estado. El *clientelismo*²⁹⁸ se convirtió en un mal endémico, al menos en las sociedades latinoamericanas. Desde el principio de subsidiariedad, las iglesias han cuestionado la invasión que el Estado ha realizado sobre funciones que competen a la familia (y a su juicio a los pastores de almas), acusan al Estado por invadir la esfera privada. En esta crítica de fundamentos teológicos, se suma desde la filosofía, la voz de Hannah Arendt (1987), alertando sobre los peligros de la fusión de lo público y lo privado y la manipulación de los estados totalitarios. La omnipresencia del Estado se constituyó como un fenómeno de la modernidad, analizado y estudiado y motivo de la crítica liberal. La crítica liberal, o neoliberal, cuestiona la intervención del Estado en las esferas privadas, pero no para restituir tales funciones a la familia, o las pequeñas organizaciones, sino para convertir las necesidades en negocios.

296 En esta y otras sociedades, los curanderos, brujos, chamanes etcétera siempre son considerados especialistas

297 Para una clasificación de los sistemas de atención de la salud, véase Idoyaga Molina (2002).

298 El clientelismo político es entendido como: "...el intercambio personalizado de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos, entre masas y élites" (Auyero, 1997:181).

¿Cuál fue el secreto del éxito, o más bien de la capacidad hegemónica, de un modelo que provocó la transferencia de funciones y la consecuente desresponsabilización? Entiendo por desresponsabilización no sólo el traslado de funciones de la familia y las organizaciones sociales al Estado, sino del mismo modo, el hecho de responsabilizarlo de toda acción social o política. Al responsabilizar al gobierno por todo lo que sucede: crisis, falta de empleo, disminución de ingresos, encarecimiento de precios, catástrofes naturales; pero también de la atención o falta de atención social, y demandar su intervención en auxilio de "damnificados" de catástrofes y pérdida de ingresos, los sujetos apelan a una representación que ya es más que un concepto y constituye una filosofía política: la *noción de apoyo* (Collin, 2008) y la base de una política concreta: la desresponsabilización, o lo que es lo mismo: la delegación de funciones y responsabilidades. El éxito radica en la seguridad, la seguridad de la atención médica, buena o mala, la seguridad del retiro, la seguridad de la educación, la estabilidad, que es otra forma de decir seguridad del empleo. La seguridad de la vida, por eso al retirarse el gobierno de las funciones, que con el paso del tiempo aparecían como inherentes al Estado, la gente se siente desamparada. "... la relación que establece el Estado con los más pobres de la sociedad es la misma: se asegura una clientela estable, no organizada ni conflictiva sino pasiva y agradecida..." (Zibechi, 2006: 2). Las movilizaciones sociales de izquierda y de derecha²⁹⁹ reclaman al estado y responsabilizan generalmente al "mal gobierno", de sus males. En el caso del golpe de estado cívico de Argentina, la consigna generada y que recorrió el mundo fue: *que se vayan todos* (Dinerstein, 2006) se refería a toda la "clase política", legisladores, miembros del ejecutivo, pero también los jueces, con lo cual culpaban al Estado, en su conjunto, por su situación. Con salvedad de algunas ingeniosas manifestaciones de los ecologistas, difícilmente las apelaciones remiten a los empresarios. Aun cuando los conflictos tengan como contraparte a algún empresario en particular, como en el caso de las empresas recuperadas de Argentina, se espera la mediación del Estado, y el interlocutor privilegiado fueron los gobiernos locales para la declaratoria de interés público y posteriormente las legislaturas para el decreto de expropiación. La función del Estado como mediador, como ejecutor y por lo tanto como responsable de éxitos y fracasos, se ha instalado en la conciencia y en las representaciones colectivas.

Tomamos como ideas propias del paradigma del Estado de Bienestar, las que se refieren a las funciones apropiadas por el estado o delegadas en el

299 La distinción izquierda y derecha es y será siempre ambigua; siguiendo el sentido común con el que suele utilizarse incluyo en el campo de la izquierda a las manifestaciones públicas que involucran a sectores populares, obreros, trabajadores o "pobres", y en la derecha a las que representen a empresarios, propietarios y clases medias.

Estado. Bajo este paradigma la representación de una "buena vida" remite a la obtención de empleo estable, que proporcione acceso a las formas de *seguridad*³⁰⁰ social que suponen atención médica y posibilidad de retiro. La subjetividad producto del largo proceso de traslado de las funciones de la sociedad al Estado, fue generando la representación de que al Estado le compete la *reproducción de la vida social*.

Dos argumentos más; las personas inculturadas en este sistema, no pueden creer, consideran absurdo y no *representable* el retiro del Estado de los servicios sociales. Cuando alguien señala que no tiene seguro médico o aportaciones jubilatorias, manifiestan escepticismo, y la expresión remite a: "no puede ser", en ese sentido se lo representan como un fenómeno *anómalo*. La anomalía implica que lo normal, lo correcto aquello que *debe ser*, es que una persona que trabaja, acceda a la seguridad social proporcionada por el Estado. Se presenta una *atribución* de funciones que se transforman en *atributo*. La segunda prueba remite a la pregunta recurrente de quién creó las instituciones de seguridad social, y la respuesta ha sido en los casos de México y Argentina: el Estado³⁰¹. En México, donde la presencia de las mutualidades fue mínima, y la presencia del Estado abrumadora, con las dos macro instituciones El IMSS y El ISSSTE, la representación puede justificarse, pues la referencia a las instituciones de seguridad comunitarias, o a las hospitalarias; vinculadas a la iglesia, fue silenciada o censurada como atrasada, pero en Argentina donde la tradición mutualista persiste, resulta inconcebible.³⁰² Se explica, sin embargo, en tanto que al menos tres generaciones vivieron bajo un estado que intervenía en todos los aspectos de la vida social y parecía poderlo todo; en consecuencia, se acostumbraron a considerar que es el responsable de resolver cualquier aspecto de la vida social.

300 Entrecomillo el término seguridad para resaltar sus repercusiones a nivel simbólico.

301 En más de 20 talleres sobre el tema, al preguntar quién creó los sistemas de seguridad social la gente respondía invariablemente: "el gobierno".

302 El sistema de seguridad social argentino difiere del mexicano en su operación. Mientras en el mexicano los dos grandes institutos ofrecen los servicios en sus propias instalaciones, lo que implica una gran inversión en infraestructura propia, en el caso Argentino éste es más descentralizado. Las retenciones a patrones y trabajadores se encuentran centralizadas, pero luego se transfieren. La atención médica opera mayoritariamente, mediante listas de profesionales y centros de atención (clínicas, sanatorios, hospitales), entre los que el paciente puede elegir. Sólo quienes carecen del servicio recurren a la red de hospitales públicos. Por su parte, desde hospitales hasta cajas populares conservan el nombre original como producto de la acción de colectividades (Beneficencia Italiana, Hospital Español, Inglés, Francés etcétera) o de obreros organizados, (Unión Obrera Metalúrgica, Hospital Ferroviario) que luego fueron absorbidos por el Estado, al organizar los descuentos y los pagos, ya por la vía sindical, o directamente por el Estado, pero donde la referencia a su origen permanece aunque sea en el nombre.

Globalización y neoliberalismo

Ambos términos frecuentemente se confunden, tanto en la aprobación como en la crítica, de allí que a quienes se oponen al neoliberalismo se los denominara globalifóbicos. Mientras la globalización³⁰³ se refiere al incremento de las conexiones y relaciones a escala mundial, cambio que se relaciona con modificaciones tecnológicas, el advenimiento de la sociedad cibernética, que ha propiciado la existencia de la sociedad en red, como propone Castells (2000), el neoliberalismo, se refiere a la política económica centrada en la autorregulación de los mercados. La confusión es aprovechada arteramente por los defensores del neoliberalismo, para ensalzar a la globalización y evitar tener que justificar el modelo. Si bien el modelo neoliberal se sintetiza en la fórmula de los "mercados autorregulados", tal formulación sólo es comprensible por los economistas y no resulta muy vendedora como consigna política, de allí que requiera traducirse en ideas-motivo y críticas concretas. Como propongo en páginas anteriores, un movimiento social requiere una idea, una consigna y una crítica a la idea contra la que combate. En este caso la crítica se centra en la intervención estatal y las instituciones relacionadas como el sindicalismo y las de seguridad social. La idea de mayor eficiencia de la iniciativa privada en la gestión privada y pública, y la consigna "enriqueceos", de allí que la generación de los yuppies que se creyó que el ideario neoliberal, se propusiera como meta: obtener 1 millón de dólares antes de los 35 años (Couplan, 2001).

Si en algunos casos para imponer un nuevo modelo, fue necesaria una revolución, o una gran transformación tecnológica, para concretar la caída del Estado de Bienestar (cuyos críticos denominan interventor) pareciera haber bastado con el *cuarto poder*, los formadores de opinión, o tal vez habría que decir "los deformadores de la opinión". Su capacidad destituyente se ha mostrado tan efectiva que sería conveniente analizar a profundidad el papel que han jugado en la difusión del neoliberalismo y en el *american way of life*. Los periodistas opinan de todo, muchos se dicen economistas "...parlotean en las radios y cadenas de televisión la inevitabilidad del modelo" (Posse, 2000). A los informadores puede culpárseles de haber difundido un ideario neoliberal muy sencillo pero con el que ganaron las conciencias de la población, y quien no haya estado de acuerdo alguna vez, con alguno de estos argumentos *que lance la primera piedra*. Incluye argumentos como, la valorización del dinero

como medida de éxito y de poder, la naturalización de los mercados como si fueran sujetos, y la esperanza en la atracción de IED (Inversión Extranjera Directa); el poder de la opinión pública, y el elogio de la iniciativa privada, como argumentos positivos, a los que se agregan la descalificación de sus adversarios: la burocracia, el sindicalismo y toda forma de protección del trabajo, que reste competitividad para atraer la mítica IED, así como la de la política y los políticos.

Los medios y los comunicadores cubren un importante papel en la fetichización del dinero y en la entronización del dinero como único valor, bajo el matiz de inocuos programas de diversión. En la sociedad actual el dinero aparece como la medida del éxito. El prestigio, la obra, los grados académicos, carecen de valor, lo único que importa es el dinero, los nuevos héroes, los arquetipos a emular, los hombres de éxito, son aquéllos capaces de generar dinero de la nada, como Bill Gates, y los miembros del *starsystem*. Inclusive el éxito deportivo se mide a partir del dinero invertido en el club o el jugador. Uno de los problemas más graves de esta valorización del dinero es que acaba con todos los valores previos, en pro de una competencia ilusoria, pues el dinero sigue concentrándose en menos manos, por lo que plantea una ilusión vana para las mayorías y una permanente frustración en los individuos, peor que la falta de libertad. En consonancia, con el prestigio que se concede al dinero se agrega el argumento *el que paga manda*, y que lleva a expresiones como "yo pago mis impuestos", "pagar impuestos es participar", por lo tanto tengo más derechos o a que los impuestos se reinviertan en las zonas que los generan y que atentan contra las funciones redistributivas del Estado, para compensar a las zonas y grupos marginados. Por su parte, los programas de TV, sobre todo, los concursos, estimulan la idea de que no importa qué se haga, ni la dignidad de la persona, ni las humillaciones importan si el premio es dinero o *aparecer*. La visibilidad ante las cámaras y el dinero se presentan como metas deseables, a cualquier precio. De allí que los arquetipos modernos sean los miembros del *starsystem*, pero también los narcos.

Consecuente con la entronización del éxito, medido en dinero, y del poder como corolario de la riqueza, se encuentra la mistificación de *los mercados*. En la jerga de los comunicadores, *los mercados* adquieren vida propia, se han autonomizado con respecto a las personas. Los comunicadores hablan permanentemente de los mercados como una entidad que piensa, decide y domina nuestras vidas, y han logrado esconder la esencia fisiocrática de la riqueza como producción. En el lenguaje de estos "nuevos economistas", y de los economistas con título a los que entrevistan, la producción pareciera no existir, los mercados se autorregulan, dependen de sí mismos, tienen existencia autónoma, cuando mucho dependen de algunas políticas, pero la mayoría de las veces, *dictan las políticas*. En algunos contextos han hecho creer a los ilusos que pueden vivir de la especulación, aunque la mayoría jamás poseyó una acción. El efecto es la sensación de dependencia con respecto a una entidad abstracta, que controla nuestras vidas. La noción de "los mercados" anu-

303 La globalización hace referencia a la multiplicación de las relaciones y las interconexiones entre Estados y sociedades que forman el modelo sistema mundial. Focaliza el proceso por el cual acontecimientos, decisiones y actividades que ocurren en una parte del mundo pueden llegar a tener consecuencias significativas para individuos y colectividades en lugares distantes del globo (Mc.Grew, 1992:23).

la la de; *el mercado*, es decir, la indisoluble relación entre productores y consumidores. Pareciera que no les conviene que se constatare que sin productores, no hay consumidores y sin consumidores no hay productores. Pero no es sólo la noción del mercado como ente abstracto, y la posibilidad de la riqueza especulativa como posibilidad, los mercados también son tiranos. Dictan la calificación de un país, e inciden sobre las decisiones de los políticos, pues determinan el índice de competitividad, que es a su vez el que incide en que se atraiga la IED (Inversión Extranjera Directa). La mítica IED, ha sustituido en el imaginario, a los préstamos de los organismos internacionales, se espera que si la IED llega, todos los problemas se solucionarán. En realidad omiten decir que el índice de competitividad, significa menos regulaciones, y menos regulaciones significan también trabajo precario, inestable, sin prestaciones. Esconden también que es una inversión volátil y que la IED, en cuanto encuentre un paraíso de mercado de trabajo menos regulado, habrá de emigrar cual dulce golondrina.

El poder de los medios, supuestamente se legitima en función del poder de la opinión pública, o lo que es lo mismo, el hacer creer que se puede *opinar sin saber*, y que opinando se *participa*. Las llamadas *consultas a la opinión pública* que organizan estos comunicadores, que no son otra cosa que las llamadas del público, que transmiten al aire, las hacen pasar como *participación ciudadana*. Las preguntas generalmente están mal formuladas, resultan imposibles de ser contestadas con un sí o un no, aún para un especialista. Quienes hemos estado vinculados con las políticas públicas sabemos que el proceso de toma de decisiones es complejo, hace falta considerar muchas variables, históricas, culturales, económicas, políticas, de procesos; implica realizar estudios, análisis, evaluar previamente las posibles repercusiones. Los comunicadores propician una opinión irresponsable, en vez de la opinión informada, pero sobre todo manipulada. Además de los problemas de la desviación de las supuestas encuestas tratado anteriormente; los comunicadores influyen en la orientación de las respuestas mediante mecanismos de sanción y estímulo. Para descalificar a algún personaje se atienen a una fórmula infalible, la burla. Hacen propia la frase de Moliere: "soportamos las reprobaciones, pero no las burlas, preferimos ser malos a ser ridículos". Al ridiculizar a un personaje, se promueve la actitud vergonzante de quienes pudieran ser sus adherentes. La fórmula se repite en los diferentes países y con la mayoría de los comunicadores, pareciera que existiera una escuela donde aprenden el arte de la descalificación.

Como corolario de aquello que exaltan se encuentra la idea culmine de que la competencia y el libre mercado son buenos para las naciones, pues triunfa el más capaz, la competencia estimula la productividad y saca lo mejor de cada uno. En la, competencia todos tienen oportunidad de ganar, es cuestión de esfuerzo. La iniciativa privada, los emprendedores, constituyen la expresión fehaciente de la capacidad de gestión y de éxito; exaltan la eficiencia administrativa de los empresarios, *honestos, éticos*, preparados e intere-

sados en el desarrollo global. Demás está decir que no nos va tan bien con la administración privada, por otra parte, su honestidad también deja qué desear. Este constituye el ideario positivo. El negativo es más extenso y su implantación recurre a la burla, el escarnio, y la sanción moral, los "qué barbaridad", "cómo puede ser", "usted cree", dirigidos al auditorio, sirven para reforzar estas ideas.

Entre los enemigos, la crítica se concentra en el fracaso del Estado en la administración de empresas y servicios, para ello se usaron varios argumentos. La crítica abarca a las empresas paraestatales en el campo económico, como las prestadoras de servicios públicos y sociales, servicios como la electricidad, el agua, antes la telefonía y prestaciones sociales como la salud, la vivienda las jubilaciones, por el exceso de personal, el mal servicio, ineficiente administración, y la falta de inversión, presionando a su privatización, y elogiando la gestión de las ya privatizadas. Al llamado gigantismo de las empresas públicas, se agregó el patrimonialismo de los puestos, y la tendencia a la endogamia, eso es, a heredar las plazas o incorporar parientes, escondiendo que si bien había exceso de personal, cubrían una función en la regularización del empleo. Vinculada a la anterior fue la imagen, caracterizada en TV y el cine, del burócrata que pasa el tiempo desayunando, almorzando, *cotorreando* y negando o prestando mal servicio. En cuanto a la administración, se señalaron los excesos en las compras, la desaparición misteriosa de los insumos, los gastos suntuarios: viajes, carros, el enriquecimiento de los administradores, el desvío financiero a fines ajenos a la institución (léase fines políticos), y por último el atraso tecnológico por falta de inversión, con el riesgo de no poder atender, o no atender con eficiencia su función. Este argumento lo escuchamos cada día más frecuentemente para presionar la privatización de PEMEX y de la energía eléctrica, con argumentos tales como la amenaza de la inminente crisis energética. Con su parte de verdad y su parte de fantasía, todos estos argumentos conllevaban un objetivo implícito más que claro: la privatización de las empresas paraestatales, en los casos más rentables y su extinción en otros, para que sus funciones pasen al manejo del mítico "mercado". El SAR primero, las afores después fueron parte de un modelo mundial de privatización de las jubilaciones que lejos de ser más eficaz está mostrando su debilidad, con bajos niveles de capitalización y alto costo de administración (pero ése no es el asunto) el asunto es que la prédica rindió frutos, el consenso ciudadano con la tendencia privatizadora que en otros países (Argentina y Chile, por ejemplo) supuestamente logró amplios resultados, pues se privatizó todo lo imaginable y que en México, afortunadamente aún enfrenta resistencias.

Para descalificar al sindicalismo se le presenta como una organización mafiosa, se le acusa de prohijar la ineficiencia y la actitud de desgano en los trabajadores. Pero los argumentos incluyen otras acusaciones: la imagen del *charro*, como líder millonario, mafioso, corrupto, que se aprovecha de los trabajadores, capaz de recurrir a la violencia y ávido de poder político, que orga-

niza marchas y manifestaciones en perjuicio de los ciudadanos. El argumento de la ineficiencia se orienta a las clases medias, no sindicalizadas, comerciantes, industriales, profesionales, el del enriquecimiento a los propios trabajadores para que se abstengan de sindicalizarse. Ambos se orientan al logro de que las legislaciones que flexibilicen las relaciones laborales, incrementando los niveles de arbitrariedad patronal, con la posibilidad del despido, el incremento de la productividad sin compensación y por lo tanto el incremento de los márgenes de ganancia y acumulación.

De los políticos se dice de todo, se les acusa de corrupción, de estar vinculados con la mafia, de ser narcotraficantes, inmorales, clientelares, paternalistas, proclives al favoritismo, nepotistas, tramposos; y de la política, que es inservible, o que sólo sirve a los intereses de grupos, mafias o negociados y al enriquecimiento de los políticos, también con su parte de verdad y sus intereses ocultos. En este caso los objetivos aún permanecen poco transparentes, pero no indescifrables, más cuando se evidencian los afanes imperiales de control: los países carentes de políticos; es decir, de personas formadas para la política, sin partidos fuertes, son más débiles para resistir las presiones externas y por lo tanto dóciles ante los dictados de los organismos internacionales (FMI, BM), a las presiones de gobiernos fuertes, como el norteamericano, que manipula las decisiones de las naciones a favor de sus intereses y amenaza con sanciones a quienes no lo hacen, pero también a las de las corporaciones y de *los mercados*. La propaganda de los informadores resalta constantemente la sensación de vulnerabilidad con respecto a las presiones externas con argumentos como: "nos quedaremos aislados, tendremos sanciones", provocando en los ciudadanos la actitud sumisa ante el poder mundial, y el consenso con la disminución del poder de los Estados Nacionales. Pero sobre todo, inciden en la formación de una opinión pública *crítica* más que crítica³⁰⁴ y una sociedad despolitizada.

Al supuesto fracaso de la política y de los políticos, se suma como ejemplo de un poder estatal que intentó acceder al bienestar redistributivo, el fracaso del socialismo y su incompatibilidad con la libertad del hombre. La propaganda ha sido efectiva para asociar al socialismo con el autoritarismo, con la negación de la libertad, y la capacidad individual de progreso de acuerdo con las capacidades personales. El socialismo se encuentra tan devaluado, que varios autores sostienen su desaparición. A la pretensión de obtener el bienestar, mediante sistemas que garanticen los servicios, al ingreso y el trabajo se contraponen la pretendida libertad para comprar *jeans*, consumir *coca cola* y hamburguesas como máximos logros de la civilización occidental.

Nada dicen en cuanto a que la caída del muro llevó no sólo a obtener coca y *jeans* también llevó a la mafia.

La prédica de los comunicadores, al tiempo que sataniza a los actores tradicionales del Estado de Bienestar, las instituciones públicas como sociales, legitima y da la bienvenida al poder de las corporaciones, como fuente de toda modernización y de los mercados como medio para la obtención de la felicidad mediante el consumo. Muchos no se dieron cuenta de lo que estaban avalando, hasta que perdieron la posibilidad de la jubilación o el retiro, la atención médica o el empleo. Mientras que los jóvenes que nunca gozaron de la estabilidad de las generaciones precedentes, comienzan a hacerlo cuando constatan cuan remota se encuentra la posibilidad de un empleo. Otros tantos aún no se percatan y siguen pensando que si uno es lo suficientemente competitivo, eficiente y un tanto inescrupuloso, logrará triunfar en la vida y obtener el ansiado dinero. Ante su propia expectativa de acumulación y enriquecimiento, son los ilusos que aún esperan, o los pocos que han logrado algún tipo de posición, consideran que quienes poseen bienes y riqueza, y han logrado acumular dinero es por su habilidad, capacidad y esfuerzo; en consecuencia sus bienes son intocables y es sagrada la propiedad privada, pero su sacralidad no se limita a la propiedad, sino que se hace extensiva al manejo de los recursos de su propiedad. El que tiene una empresa se le concede el derecho de manejarla a su arbitrio. Si quiere depredar los recursos naturales que lo haga, si quiere explotar a los trabajadores está en su derecho, que se relaciona con el derecho de los propietarios de obtener ganancia por *su esfuerzo*. La propiedad en su acepción de propiedad privada se entiende como dominio -no en tanto uso- y por lo tanto no se encuentra sujeta a controles o restricciones. Las pretensiones de la sociedad o de los gobiernos de establecer regulaciones laborales o ambientales, por ejemplo, son entendidas como limitativas de la potestad y son interpretados como atentados contra la sacrosanta propiedad privada y la iniciativa individual.

En sentido contrario, la existencia de pobres se atribuye a la falta de *esfuerzo*, relacionada con una "natural" indolencia que se asocia -resucitando conceptos de corte racista del positivismo decimonónico-, con lastres genéticos, o raciales. Cuando no deviene de diferencias innatas, como las derivadas de los genes o la *raza*, de la misma manera se les deriva la responsabilidad al señalar que son *flojos*, que no se esfuerzan, que les gusta vivir así, o que no mejoran pues gastan su dinero, en cosas inútiles, como las fiestas, o recientemente, en la compra de celulares. Inclusive, cuando alguien que no era pobre cae en la categoría de *nuevo pobre*, por la pérdida del empleo, se le aplican las categorías relativas a la falta de capacidad, responsabilizando al desempleado por su situación (Saizar, 2003). Pensamiento definido por Veronese como la *lógica de la clasificación social*: "son categorías sociales que naturalizan jerarquías, desigualdades e injusticias sociales. Las asimetrías entre razas y sexos, géneros, etnias y clases sociales adquieren carácter natural, y el

³⁰⁴Entiendo por crítica el análisis sistemático de políticas y programas; es decir, de ideologías, mientras que la actitud crítica es la que descalifica sin analizar las propuestas.

inferior jamás será una alternativa creíble para el que es superior" (Veronese, 2007:37).

El individuo, por encima del sujeto, aparece como el protagonista central en la lógica competitiva. Sin embargo, muchos de los que se adhieren al credo no son emprendedores exitosos, sino empleados de empresas, pero al compartir las ideas hegemónicas, terminan por reconocer los derechos del patrón o de las empresas al enriquecimiento, o de otros a ocupar un mejor puesto, esto en caso de que exista un patrón, espécimen en extinción, en un proceso que tiende a la invisibilización de las relaciones sociales³⁰⁵. Al interior de las empresas o de los trabajos, en vez de la confrontación de los trabajadores, por un lado y la patronal por el otro, el patrón tiende a invisibilizarse y los trabajadores a atomizarse, en una lucha de todos contra todos, por la obtención de mejores posiciones. La ley de la selva se traslada a los trabajos en aras de la competitividad. El más apto tiene derecho a las ventajas que obtiene, sin importar a quién desplace para lograrlo. Las nuevas relaciones laborales tienden a desestimar la formación de lazos de amistad o camaradería en el trabajo, a las que consideran una *perdido de tiempo*, pero además de la pérdida de tiempo supondrían un freno a la voraz competencia que se instala entre los trabajadores en función de la sobrevivencia.

Como trasfondo de todas estas ideas que legitiman la obtención y la búsqueda de dinero por cualquier medio, se encuentra la creencia de que la posesión de dinero es sinónimo de felicidad, o como suelen decir: *el dinero no hace la felicidad, pero cómo ayuda*. Con dinero se obtienen los mejores servicios educativos, pues en las escuelas y universidades privadas no sólo enseñan mejor, sino además se establecen contactos; con dinero se obtiene atención médica amable y rápida, a las personas de la tercera edad se las deposita en exclusivas residencias de retiro, se puede adquirir belleza con *botox*, *liposucción*, *lipoescultura*, *implantes* y otras técnicas de ingeniería del cuerpo. Pero además se pueden obtener bienes, muchos bienes, que aportan al *confort* y suprimen todo esfuerzo y movimiento: control remoto para el televisor, las puertas, las luces, las alarmas, camas y sillones que dan masajes, aparatos para cortar, para abrir, e inclusive para que no se esfuerzen las mascotas y si después de tanta supresión de actividad física, hacen falta endorfinas se puede contratar un *personal training* (para las personas o las mascotas) y si las endorfinas, generadas no alcanzan para sentirse bien, se puede concurrir al analista o al yoga, y si éstas fallan se pueden comprar, como dice Joaquín Sabina: *pastillas para no soñar* y si persiste la depresión,

305 Inclusive a nivel jurídico, la propuesta de *ley del trabajo* denominada Abascal-Lozano, por ser el autor, el primero, y el segundo quien la modificó, sustituye el concepto de relaciones patrón-trabajadores por *relaciones laborales*, de esta manera se invisibilizan los sujetos sociales.

en el mercado se consiguen diversos paraísos artificiales, convirtiendo así a la persona deprimida en el consumidor perfecto.

Como pensamiento hegemónico sus defensores omiten la argumentación o la demostración pareciera autoevidente porque está naturalizado. Buenaventura Dos Santos define al pensamiento hegemónico y la supremacía aparente como: "la lógica de la escala dominante" (Santos, 2002).

Las tres fuentes del pensamiento alternativo

Propongo como paradigma alternativo una serie de representaciones que de manera orgánica o fragmentaria, cuestionan las premisas de los dos paradigmas anteriores; rechazan la idea rectora del pensamiento liberal, al que acusan de materialista, del dinero como la medida del éxito. Se niegan a entrar en el círculo de la competencia destructiva y apelan a la solidaridad, por un lado, y por el otro, reivindican la autogestión y la consecuente responsabilización ante la gestión de la vida social, mediante la reconstitución o el mantenimiento de relaciones comunitarias. A esta perspectiva desde lo económico, se suman las que se originan en la mirada ambiental y que terminan convergiendo, en tanto al propugnar por el uso de tecnologías alternativas, amigables con la naturaleza y en general un mayor contacto con la naturaleza, terminan abogando por formas de vida sencillas y adhiriéndose a la fórmula de: *small is beautiful* (Schumacher, 1973).

La perspectiva, en su dimensión económica se refiere a varios orígenes, la mayoría de los cuales se relacionan al pensamiento *tradicional*. El *tradicionalismo*, perseguido censurado despreciado, tanto por liberales como por los marxistas-que lo consideran atrasado, primitivo y retrógrado-, persiste, muy a pesar de la publicidad modernizante, o de los múltiples proyectos de *incorporación al desarrollo*, y no sólo entre los indios y pobres, sino también entre los sectores privilegiados. En las clases populares aún se vincula con las sociedades campesinas (Chayanov, 1966), o Unidades Domésticas (Melliasoux, 1977), cuya lógica ha sido resumida como la relación entre las necesidades de reproducción social del grupo y el esfuerzo que se invierte en el trabajo, o en sentido inverso, que la inversión de esfuerzo colectivo es proporcional a las necesidades de reproducción social del grupo o de la unidad doméstica.

La unidad doméstica opera como unidad de producción y consumo, en la que todos los miembros, o al menos los que se encuentran en edad para hacerlo, participan con trabajo, sin más pago que los derivados del consumo colectivo. El modelo resulta fácilmente entendible en sociedades agrarias que permiten incorporar a todos los miembros, vía la división del trabajo; los niños participan cuidando animales domésticos, la mujer cuidando la huerta y los hombres en la milpa, y donde en fechas claves como la cosecha todos se involucran, para ejemplificar con el caso conocido de México. Su lógica se ha extendido a otras ocupaciones, de carácter artesanal o comercial. La preferencia de muchos mexicanos por tener un pequeño negocio por encima de

encontrar un trabajo asalariado -que no sólo sorprende a los extranjeros sino también a los mexicanos del sector moderno, y la queja de los empresarios por la frecuencia con que los trabajadores renuncian o abandonan el trabajo³⁰⁶ en épocas claves que generalmente coinciden con las tareas agrícolas o festivas-, así como los reiterados fracasos de los programas oficiales por organizar a los artesanos³⁰⁷, responden a esta tendencia.

Los pequeños negocios, de tal vez, *escaso rentabilidad económico*, presentan por el contrario una *alta rentabilidad social*. En la lógica de la reproducción social del grupo doméstico, un pequeño negocio permite a la madre ocuparse de las tareas domésticas y del cuidado de los hijos de manera paralela y simultánea con la atención del negocio. Contrariamente, un trabajo asalariado con horarios estrictos y en un sitio determinado, que por lo general, implica desplazamientos lejanos, supone la delegación del cuidado de los hijos y de la casa en terceros; al asumir la *doble jornada*, si persiste la familia extensa la delegación puede recaer en miembros de la familia, y crecientemente en el mercado, con las repercusiones de costo, sobre el salario recibido. Delegar supone, en este caso, contratar el servicio; ya enviando a los hijos a guarderías o la escuela y/o contratar a alguien que los cuide y realice las tareas del hogar. Por su parte, bajo la lógica doméstica del pequeño negocio, los hijos pueden participar en el trabajo sin abandonar los estudios y relevando por tiempos a sus padres, en un negocio que no aparece como muy rentable, en términos contables, pero de donde salen los gastos para la casa, el estudio y en general, para la reproducción, sin tener que tercerizar funciones. Desde la óptica liberal de elecciones individuales, movidas por intereses personales, esta conducta parece irracional, pues supongamos que si las personas que participan en el negocio tuvieran un trabajo asalariado y cada una ganara

306 El alto nivel de rotación de personal ha sido identificado por los empresarios como uno de los principales obstáculos a la productividad. Los obreros que se contrataban y se invertía en su capacitación, renunciaban con facilidad. Contratada por la Coparmex (Confederación Patronal de la República Mexicana), en los ochenta se constató en el parque industrial de Atlacomulco, que los motivos de la renuncia se concentraban en dos aspectos: atender a los compromisos ceremoniales, las fiestas del pueblo, y a las labores agrícolas, fundamentalmente cosecha.

307 Los intentos de agrupación de los artesanos en función de incrementar la productividad, homogeneizar calidad, y disminuir costos, o de organizar de manera industrial la producción de artículos que vienen de la artesanía, como la fábrica de Tapetes de Teoaya (Collin 2006), generalmente han terminado en fracasos. Inversión del gobierno en infraestructura, con el consentimiento aparente de los artesanos, que luego permanecen vacías e inactivas, verdaderos *elefantes blancos*. La explicación recurrente de dichos fracasos, es la preferencia de los artesanos por trabajar en su casa o con su familia.

por ejemplo 5 mil, sumarían 15 mil³⁰⁸ y en cambio el negocio *deja*³⁰⁹ unos 10 mil, adicionalmente ninguno de los que colabora en el negocio recibe un ingreso propio. Esa supuesta lógica, olvida que el hijo /a con un trabajo de 8 hrs. más el tiempo del transporte, no podría atender a sus estudios, que la madre gastaría parte de su ingreso en pagar la guardería y a quien absorbiera las tareas domésticas, o si se prescinde de delegar probablemente recurriría al gasto en comida preparada, o llevar la ropa a la lavandería. El abandono de los estudios por parte de los hijos, o la de los hijos menores en el caso de la madre, implican un *costo social*, mientras que los gastos de la tercerización, suponen costos económicos.

La predilección por el pequeño negocio familiar, el trabajo artesanal o la producción campesina, responde mejor a las motivaciones y significados de la familia como grupo, y en este sentido se diferencian de los motivos individuales medidos en dinero. Se privilegia el permanecer con los hijos, el estudio y no el ingreso en dinero, pero aun en términos de utilidad se privilegia el minimizar los gastos, por sobre ganar más, para gastar más. Tales conductas confirman que no todas las elecciones pueden ser medidas en términos de *utilidad* (Streeck, 2009), como están empezando a reconocer los economistas. Tal constatación presupone o identifica *utilidad* con utilidad monetaria, pues los economistas suelen identificar o considerar sinónimos: utilidad y dinero, cuando el cuidado personal de los hijos o el poder cocinar en casa presentan *utilidad*, aunque no reporte dinero, o no se reciba pago por ello. De hecho la economía se ha apropiado de palabras como la de *utilidad* (identificada con utilidad económica) y *racionalidad* (para la búsqueda de beneficios), desvirtuando sus significados generales, obligando a otras disciplinas a tener que adjetivar tales palabras para señalar sus posibles usos alternativos, se recurre así a puntualizar que se trata de: "utilidad social" o de: "razón práctica" (Sahlins, 1997). Otra constatación reciente por parte de economistas³¹⁰ es la posibilidad de que: "similares estímulos puedan provocar diferentes respuestas", algunas aparentemente *insólitas* como querer ganar menos. Atzio-

308 El ejemplo, en sí es falaz, pues en el caso de los ingresos individuales, la lógica no opera como suma; en todo caso como aportación de parte del ingreso.

309 Uso deliberadamente el *deja* pues por lo general en este tipo de negocios no suele haber un cálculo estricto de ganancias, y se practica el retiro indistintamente, para consumo, pago o adquisición de mercancías.

310 Cuando hago referencia a los descubrimientos recientes, me refiero a que habiendo participado en dos reuniones de la SASE, me sorprende escuchar a economistas que reconocen aspectos que los antropólogos venimos señalando al menos desde los años sesenta cuando se posiciona la polémica entre formalistas y sustantivistas. La reunión de SASE en Costa Rica en 2008 se dedicó a la recuperación de Polanyi, Vigésima Conferencia Internacional Society for the Advance of Socio economics, SASE / Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica, del 21 al 23 de Julio.

ni (2009), sin duda uno de los economistas reconocidos por su interés en los aspectos sociales, pone en cuestión el sentido tradicional de la racionalidad o la *rationalchoice* cuando sostiene: "*Rationality doesn't mean making sense*" (2009)³¹¹. La formulación resulta interesante, pues contrapone el sentido de *racionalidad* de los economistas, con la búsqueda de *sentido*, propia de la antropología, si se aborda desde las teorías, o si se traspone a la práctica, la racionalidad utilitaria, contra la racionalidad social, o la búsqueda de dinero frente a la reproducción social. La noción del "sentido" supone en este caso, cuáles son los intereses, o qué valoran los actores. El cálculo monetario del ingreso, pierde sentido frente al cálculo de las necesidades de los miembros. El sentido, la lógica, implícita es que cada miembro pueda lograr sus *finés*. Al asentar esta frase, en la que intento dar cuenta del sentido de las acciones, vuelvo a enfrentar un problema de palabras, pues el uso que los economistas conceden a la palabra *finés* también ha sido desvirtuado, pues el fin ha sido privado de sentido. Godelier (1967), al analizar al marginalismo señala que la fórmula de *la relación entre fines y medios con usos alternativos* puede aplicarse a valorar la relación entre el uso de gases tóxicos y el exterminio de los judíos, por ejemplo, y sostiene que: "las tesis formalistas de los economistas suelen ser al mismo tiempo una apología de la economía de mercado, un prejuicio etnocéntrico a favor de sus propio sistema económico" (Godelier, 1967: 215). Además de representar una visión etnocéntrica y errónea, la visión resulta peligrosa para la humanidad:

La reducción de toda reflexión teórica y de toda praxis humana a esta racionalidad instrumental medio-fin, ha conducido a la humanidad a una crisis de sostenibilidad que hoy amenaza, inclusive su sobrevivencia y la de la propia naturaleza (Hinkelammert y Mora, 2009:152).

Por eso, resulta necesario incorporar como parámetro considerar *en beneficio de quién se busca la eficacia*, y en segundo lugar, cuáles son los fines de los implicados, que supone preguntarse por el tema de las necesidades y de las valoraciones sobre lo que es importante en la vida. En la lógica de la reproducción social, la madre que pretende quedarse en el domicilio para no desatender a sus hijos, valora su función materna por encima del ingreso, el joven que colabora en el negocio familiar que le permite proseguir sus estudios, valora el obtener un título por encima de obtener un mejor ingreso actual, tal vez con la expectativa de obtener un mejor ingreso en el futuro, mientras que el varón, puede aludir, como varios informantes han señalado, a la libertad como factor electivo.

Inclusive si se carece de tierra para producir o un pequeño negocio, en el seno de las familias extensas la lógica de la reproducción social-grupal per-

311 La racionalidad no significa que tenga sentido (traducción mía).

siste o se reproduce -por encima de la individual-, cuando comparten la vivienda o el solar, el *gasto* y las tareas. De esta manera minimizan el gasto individual de rentas separadas, se comparte el pago de servicios (agua, luz, predial), el cuidado de los hijos, se realizan compras en común, e inclusive se comparte la comida, sobre todo cuando la familia extensa tiene sentido vertical e incluye tres generaciones y no tanto cuando la extensión se produce en sentido horizontal.³¹²

Otro ámbito donde se evidencia la operación de la lógica de la reproducción social, por la existencia de redes de reciprocidad, solidaridad o simple relación, que aparecen como soporte de la subsistencia, es en el caso de los migrantes. Es más, las migraciones, ya del campo a la ciudad o transfronterizas, circulan por redes de solidaridad y reciprocidad (Crummett y Schmidt, 2003, García Curiel, 2003). Los migrantes responden por lo general a la invitación de un tío, un pariente, un compadre o de un amigo; asimismo, del otro lado los empleadores terminarán contratando familias o pueblos concretos (Daveri, F y Faini, 1999; López Ángel, 2003). Los asentamientos de migrantes suelen representar regiones de origen (Alarcón, 2003; Moctezuma, 2003). Los migrantes se mueven a través de redes, pero además las redes no sólo sirven para el contacto laboral, al igual que las familias extensas, los migrantes de similar origen suelen compartir vivienda, gastos e inclusive, formas de división del trabajo de sostenimiento del lugar de residencia, al menos hasta que traen a la familia nuclear o forman una nueva, operan ya como unidad doméstica o nuclear, pero con persistencia de lógicas afines a la de la reproducción social.

Las redes movilizadas en los casos de migración siguen las líneas de parentesco ficticio³¹³ y las redes de vecindad. El parentesco en México, tanto por la tradición mediterránea, como la prehispánica, resiste las tendencias a la nuclearización característica de las sociedades nórdicas de fuerte raigambre

312 El concepto de familia extensa tiene un sentido amplio, se manifiesta en sentido vertical cuando incluye más de dos generaciones, traducido a abuelos, padres e hijos (Digo traducidos, pues el nombre de abuelo o padre es variable, de acuerdo a quien se considere), horizontal cuando incluye a la misma cohorte generacional, hermanos, o primos y su familiares. Mientras en el primer caso, integración vertical, el sentido de familia por la consanguinidad es más intenso, con mayor facilidad se comparten todas las actividades, mientras que el horizontal, al implicar mayores relaciones de afinidad, pues los germanos incorporan a sus cónyuges, implican cierta conflictividad que se refleja en que puedan compartir los gastos generales de mantenimiento y hasta compras comunes pero difícilmente cocinarán juntos, pues cada mujer quiera tener su territorio. Por supuesto que las excepciones existen en ambos casos.

313 La distinción entre "parentesco y parentesco ficticio" remite a que el parentesco en sentido estricto supone las líneas de consanguinidad y afinidad (que en términos coloquiales se expresa como pariente político, es decir por matrimonio-alianza) mientras que el ficticio deriva de una relación ritual, y se expresa en el compadrazgo.

individualista. El parentesco constituye redes densas intergeneracionales, en sentido inverso a las de la familia nuclear donde la responsabilidad es de padres a hijos. En el caso de México y otras sociedades parecidas la responsabilidad de las nuevas generaciones, a partir de que se consideran adultos, es en el sentido de hijos a padres, los hijos se responsabilizan de ayudar a sus padres. De allí que los estudios de remesas reporten que el dinero enviado a las esposas suele cesar su flujo al cuarto año (Nabor, 2003); mientras que las que se envían a los padres permanecen por largo tiempo. Otro argumento que demuestra la densidad de las relaciones de parentesco es la existencia misma de las remesas. Los migrantes con formación individualista, inculturados en la lógica de la familia nuclear no envían remesas, contrariamente los migrantes, de países con estructuras de parentesco densas reciben un intenso flujo de remesas (Altamirano, 2003).

Como si el parentesco biológico y por afinidad no proporcionara suficientes lazos el denominado *parentesco ficticio o falso parentesco*, se encarga de incrementar el número de parientes. El mecanismo más reconocido o estudiado es el *compadrazgo* (Báez-Jorge, 1982; Berruecos, 1976; Mintz y Wolf, 1979). A los padrinzagos tradicionales, fundamentalmente bautismo, se agregan múltiples formas que incluyen hasta los compadres de santos, de manera que una persona puede tener un número considerable de padrinos y compadres. Las relaciones de parentesco ficticio estipulan responsabilidades y prohibiciones rituales y sociales; sobre todo vinculan en relaciones de reciprocidad, mientras que la ruptura de las normas acarrea secuelas. Cuando la economía o la reproducción se encuentra empotrada (*embeded*) en las relaciones de parentesco, resultan inseparables y mutuamente explicativas: "Las relaciones sociales se convierten en dominantes cuando sirven de marco, de soporte social directo, del proceso de apropiación de la naturaleza o bien, en pocas palabras asumen relaciones de producción" (Godelier, 1977: 73). Según Polanyi (2006), *autonomizar* la economía del resto de las relaciones sociales constituyó el primer gran cambio o el prerrequisito para la instauración del capitalismo. Si desde una perspectiva formal se puede entender a las relaciones de parentesco como relaciones de producción, como propone Godelier, desde la subjetividad o de las representaciones implica otra forma de entender la economía y en consecuencia otra lógica.

A las relaciones de parentesco, inscritas en complicados sistemas normativos, se suman en las sociedades tradicionales, un sentido diferente de las relaciones de vecindad. En las sociedades modernas, las relaciones de vecindad, han perdido importancia o inclusive sentido, se han convertido en impersonales, al punto que en muchos casos ni siquiera se conoce a los vecinos. Contrariamente, en las comunidades no sólo remiten a relaciones orgánicas como las denominaron Durkheim (1970) o Redfield, (1947), sino que implican una serie de mecanismos de reciprocidad institucionalizados como las faenas, *tequios*, *mano vuelta*, o menos formalizadas de intercambios recíprocos. En la consolidación de las redes de vecindad, cumplen un importante papel

los rituales y sistemas festivos. Las fiestas colectivas, generalmente asociadas a calendarios rituales, han sido despreciadas e inclusive perseguidas desde la época de Benito Juárez, quien por su relación conflictiva con la iglesia, y por su adhesión al credo modernista y positivo, creía su deber de raza el sacar a la raza indígena del fanatismo religioso (*Apud* Nahmad, 1973). La posición del Benemérito se interpreta en dos sentidos: por la disputa de la hegemonía con la iglesia acatólica, pero también por la admiración de los liberales al sentido de trabajo y ahorro del capitalismo norteamericano. Tampoco les fue mejor cuando los antropólogos las convirtieron en objeto de estudio privilegiado; desde una perspectiva utilitaria las fiestas y los sistemas festivos, han sido cuestionadas como *formas de dispendio que impiden la acumulación* (Smith, 1981)³¹⁴; interpretadas como *mecanismos para nivelarla riqueza* (Wolf, 1967), formas de control sobre sus miembros (Fabre, 1973); formas de *consumo intensificado* (Harris, 1964); formas de prestigio *manipuladas* para obtener beneficio personal (Redfield, 1945); estructura que sirvió a los intereses coloniales al mantener divididas y en competencia a las comunidades (Harris, 1964). En lo particular, coincido con Smith en cuanto a que "...el sistema de fiestas no es causa de la integración, es la integración misma" (Smith, 1981:43). La organización de las fiestas, implica una inversión en *capital social* y en ese sentido constituye la forma más segura de acumulación, un *banco* amigable recurriendo -sin coincidir- a las analogías que retoman términos de la economía clásica y los aplican a otras sociedades³¹⁵. No se trata de un capital que se deposita en un banco para retirarlo al momento en que se requiere una inversión, y que puede incrementarse o perderse. Las redes de reciprocidad ni siquiera se pierden con la muerte pues se extienden a los parientes. Sólo las faltas graves a los códigos pueden generar la exclusión social o cuando una persona las desecha por considerarlas atrasadas³¹⁶. Constituyen obligaciones morales arraigadas en la tradición y la cultura. En ese sentido, utilizo de manera irónica ambos términos: *banco* y *capital social*, no tanto por desconocer que los sistemas de fiestas y las relaciones que anima constituyen importantes recursos para la subsistencia y la reproducción social de la existencia, sino por la falacia que supone el transpolar conceptos de un modelo a otro, pero más que de un modelo a otro, de una lógica a otra. La

314 Esta interpretación por parte de antropólogos norteamericanos, sin duda puede relacionarse con su formación protestante, que valora la acumulación y desprecia el dispendio.

315 Me refiero a quienes como Putman (1995), hablan de "capital social, o Bourdieu (1995), de "capital cultural".

316 En otro trabajo señalaba, en relación con un grupo étnico, cómo la migración y el enriquecimiento tienen menos impacto sobre la pérdida de tradiciones que la escolaridad. Los estudiados asumen la modernidad como deseable y la tradición como lastre (Collin, 2006).

lógica del don y la *reciprocidad* no es equiparable o comparable con la lógica de la competencia y la ganancia, y la distinción principal es que; mientras opera como estrategia individual, la del don implica una *estrategia colectiva*. Esto no quiere decir que en las sociedades del don no exista la búsqueda de ventaja e inclusive de acumulación, como en sentido inverso que bajo la lógica de la acumulación y la competencia, no existan personas que no respondan al patrón colaborativo, sino a la distinción entre *sujeto colectivo* e *individual*. Prácticas que pueden ser sujetas a una interpretación utilitarista: "En comunidades pequeñas con economías tradicionales y estables, la gente es a menudo muy generosa, no a pesar de la escasez de bienes materiales sino a causa de ella" (Smith, 1981:31). Las redes emergentes de los sistemas festivos, del parentesco ficticio y del real, se integran en la lógica de las reciprocidades definidas por Polanyi:

[...] actos de donaciones gratuitas, de los que se espera reciprocidad, aunque no necesariamente por el mismo individuo, forman cadenas por obligaciones mutuas y su existencia explica por sí misma, la ausencia de una noción de ganancia o aun de riqueza, a no ser la búsqueda de prestigio social (Polanyi, 2006:75).

La diferencia en términos de lógica, es que una vez instaurada una deuda, se inicia una cadena -sin fin-, de *dar y recibir*, que se reproduce en el tiempo, pues cada vez que se recibe se contrae nueva deuda. El dar y recibir no aparecen como actos simultáneos, sino diferidos y lo que se da y recibe no es necesariamente equivalente. La noción de deuda se inserta en la tradición de la economía del *Don* que tanto debe a Mauss. La reciprocidad existe igualmente en la sociedad occidental capitalista, pero como remanente, igualmente asociada al parentesco, pero no rige los intercambios, la primacía de una u otra forma establece no sólo una diferencia de grado sino de sentido:

En las sociedades donde predomina la reciprocidad también existen los mecanismos de redistribución y de intercambio: sólo que éstos <no integran> el conjunto del proceso económico, sino que permanecen subordinados, articulados al principio que domina el conjunto... (Godelier 1967:225).

Lo común a estos ejemplos, donde opera la lógica de la reproducción social sobre la individual, es la primacía del aspecto colectivo sobre el personal. La idea de compartir, que se transforma en normas de reciprocidad, y donde las decisiones individuales se posponen en función de las necesidades del grupo. A este comportamiento regido por lo colectivo, Touraine lo desprecia considerándolo la tiranía de la colectividad sobre el individuo. Desde la perspectiva de los actores, el mandato no es interpretado como tiranía, sino como *normas de conducta correcta*. Una conducta opuesta a la de la libertad o autonomía personal del comportamiento individual e individualizado o de la

libertad en soledad. La oposición pareciera remitir a libertad sin solidaridad, por un lado y un sistema de relaciones intensas, limitativas de la libertad.

Otra vertiente tradicional y tradicionalista proviene de lo que Lowy denomina el anti-capitalismo católico. Lowy, cuando reseña a los autores que analizan el pensamiento católico, reconoce dos tendencias, por un lado una predisposición anticapitalista... "...abrumadoramente conservadora, restauradora, regresiva en una palabra reaccionaria" que expresaba "... nostalgia por el pasado feudal corporativo, dentro de una sociedad precapitalista jerárquica dentro de la que tuvo extraordinario poder y privilegios"(Lowy, 1999:40); pero también una tendencia con una *sensibilidad católica diferente*, que manifiesta simpatía por los pobres -evoca constantemente a que Jesús era pobre- y que se sentía atraído, cuando menos en parte, por las utopías socialista y comunista. Identifica como ejemplos modernos de lo que denomina *utopía católica* a Tomás Moro y a Charles Péguy como fundador de una tradición específicamente francesa de anti-capitalismo cristiano progresista, a los que agrega a una serie de autores religiosos que mostraron gran interés en el marxismo y el socialismo; tradición de la que hace heredera a la Teología de la Liberación. Como se mencionó con anterioridad, Lowy reclama a Weber el libro que le faltó escribir sobre el espíritu anticapitalista católico.

En defensa de Weber cabe mencionar que -si bien no abunda en el tema o no escribió otro libro-, uno de los mejores ejemplos de la diferencia entre la lógica tradicional y la moderna, se encuentra en su texto. Relata el caso de un empresario que para aumentar la productividad implantó el pago a destajo, por producto, la respuesta del trabajador resultó sorprendente:

[...] prefirió trabajar menos a cambio de ganar menos también; no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el *máximo* posible de trabajo, sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus necesidades tradicionales" (Weber, 2005:40).

Weber considera esta conducta un ejemplo de lo que llama "tradicionalismo". Su interpretación a semejante respuesta apela a cierto naturalismo en tanto conjetura que: "...lo que es que el hombre quiere <por naturaleza> no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo" (*Ibíd.*). Al recurrir a *naturalizar* conductas, su argumento pierde profundidad, pero permite una segunda lectura; en primer lugar el contrario al implícito en su *naturalización*, la *desnaturalización*. Atendiendo a tal interpretación ni la competencia, ni el afán de lucro serían *naturales* en el ser humano -como proponen los utilitaristas- sino que por el contrario, tanto el trabajar estrictamente lo necesario, en función de satisfacer las necesidades de reproducción, o esforzarse en función de la acumulación, constituyen conductas culturales y socialmente construidas. En ese sentido, las prácticas económicas dependerían de la cultura. La

principal inferencia del ejemplo, pero al mismo tiempo, del contenido de su obra -abocada a demostrar cómo se produjo el cambio en la subjetividad que permitió la emergencia del capitalismo-³¹⁷, es la de demostrar que los sujetos sociales se construyen y que en consecuencia, no existe un comportamiento *natural*. La segunda inferencia remite a la existencia de otra lógica, la lógica de la reproducción social. Weber cita a Sombart quien sostiene la existencia de dos grandes *leitmotivos* en la historia de la humanidad el de "la satisfacción de necesidades" y el del "lucro". Agrega que lo que Sombart llama: *sistema de la economía de la satisfacción de necesidades* pareciera coincidir con lo que él denomina *tradicionalismo económico*, y se vincula con el pensamiento medieval católico. Si bien no emprende el análisis de la ética católica de manera directa -como sostiene Lowy-³¹⁸, ésta se infiere cuando al revisar los primeros escritos de Lutero, señala la persistencia del pensamiento *tomista*, y tal constatación lo lleva a proponer que, en realidad, la ética protestante se vuelve capitalista recién con Calvino. Lutero, retoma de la *Epístola de los Corintios 7*, la idea de que: "la aspiración a acumular bienes materiales en medida superior a la propia necesidad, manifiesta un estado de gracia insuficiente, por lo que es condenable, ya que además sólo puede tener realización a costa de otros" (Weber, 2004:69). El rechazo de la acumulación que Weber adjudica al primer Lutero, habría persistido en el pensamiento católico, pero también en algunos de los primeros puritanos. Weber considera que en el pensamiento de Franklin se nota la inspiración de Leo Batista Alberti, quien en su obra sobre la familia señala que toda *opera mercenaria* es indigna e insiste en reivindicar la economía doméstica racional, como un medio de vivir en independencia de los demás, sin caer en la miseria; idea proveniente de la ética monacal.

En mi opinión son ideas como éstas sobre el *buen trabajo* las que inspiran la distinción realizada por Illich (2006), entre *obra*, *labor* y *trabajo*. Mientras la obra refiere a la *poiesis* del hombre creador, el artista libre, que realiza una obra; la *labor* implica al hombre apremiado por otro o por la naturaleza, mientras que reserva para el término *trabajo*, para el trabajo asalariado. El teólogo y especialista en el Medioevo explica que es recién en el siglo XVI que se comienza a utilizar el concepto de trabajo en lugar de obra o labor. El trabajo es, en su opinión, el que se realiza al ritmo de la máquina y se identifica con el trabajo obrero. Tal vez podría haber agregado la siguiente sustitución: la *de empleo* en vez de *trabajo*. El *empleo* tiene como característica su asociación con la relación de dependencia, empleo-empleador y en ese sentido,

317 O en palabras del propio Weber "de cómo las *ideas* alcanzan eficiencia histórica" (Weber, 2005:75).

318 En defensa de Lowy, quien sostiene que es el capítulo no escrito, cabe mencionar que parte de estas referencias de Weber se encuentran a pie de página.

su campo semántico hace referencia el trabajo adjetivado es decir, el *trabajo asalariado*. En la sociedad salarial, el trabajo ha quedado tan adherido a la idea de salario que se identifica con empleo, al punto de llegar a hablar del barbarismo de *autoempleo*. El empleo en la actualidad sustituye a la obra, la labor y el trabajo. Las reflexiones de Illich, aparecen como el sustrato de lo que se ha popularizado, con menos profundidad o más bien ignorando sus bases teóricas, con el concepto de *trabajo digno*, para diferenciarlo del *trabajo explotado* y el *trabajo alienado*.

En el análisis de Illich, cuando una labor con herramientas sobrepasa un umbral definido por la escala *ad hoc* "...se vuelve contra su fin, amenazando luego destruir el cuerpo social en su totalidad" (Illich, 2006:372); un umbral que divide la sobrevivencia de la autodestrucción: "En una etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza" (2006:372). La referencia a las herramientas, aparece como un concepto clave en su obra, y al que se refiere en relación a múltiples aspectos. En la esfera productiva diferencia por sus efectos a las herramientas que ayudan al hombre de aquéllas que se le imponen, convirtiendo al hombre en accesorio de la máquina, con la consecuente pérdida de creatividad. En contraposición con las herramientas que los hombres pueden manejar sin dificultad, a las que denomina *herramientas manejables* (incluye la propia energía humana, como aquéllas que requieren en parte energía externa, pero que el hombre puede controlar, como la fuerza animal, u otras tecnologías que hoy llamaríamos apropiadas), coloca a las máquinas, a las que considera herramientas destructoras. Incluye en esta categoría no sólo a las herramientas destinadas a la producción, sino también a los automóviles que en función de acelerar el transporte, terminan por prolongar los tiempos de desplazamiento y los resultados de la producción industrial como la farmacopea que por atender ciertos padecimientos, provocan efectos colaterales no previstos, así como adicción.

Con la sociedad industrial se habría producido una *pérdida* y el olvido de la existencia de escalas y límites *naturales*, Illich propone que existen *umbrales críticos naturales* que remiten al tamaño, a la escala. Cuando se trasponen se produce la sustitución del hombre por la máquina, provocando: "...servidumbre para el productor e intoxicación para el consumidor" (Illich, 2006:383). *Rebasar el límite*, más allá de una cuestión cuantitativa constituye un cambio cualitativo y en cierto sentido una inversión: "Al señorío del hombre sobre la herramienta lo reemplazó el señorío de la herramienta sobre el hombre" (2006 383). Los trabajadores que dependen de máquinas, pierden control sobre la producción y por lo tanto pierden poder, visión análoga al sentido de alienación de Marx. Ambas visiones coincidirían en señalar que el trabajo industrial asalariado no constituye un buen trabajo. Si bien los cuestionamientos de Illich pueden ser identificados con una vuelta atrás en el tiempo y un elogio del pasado, él se ubica en una perspectiva a futuro: "el crecimiento se detendrá por sí mismo" (2006:473), asevera, y al hacerlo se anticipa y presa-

gia las amenazas del cambio climático asociado al alto consumo de energía y el fin de la era del petróleo, al tiempo que inspira propuestas como el decrecimiento y el *postdesarrollo*. Coherente con su rechazo a la lógica cartesiana y en general al pensamiento positivo, Illich no describe en términos de modelo su propuesta en torno a la posibilidad de un *modo de producción posindustrial*, sólo lo esboza, lo deja implícito, un rompecabezas para armar. Acude a la alteridad cuando propone que se trata del modelo inverso a la sociedad industrial, pero más que todo indica algunas de sus características como la de ser *convivencial*. Convivencia se asocia a relaciones y en ese sentido pareciera referirse a la preeminencia de las relaciones sociales sobre el individuo, a la necesidad de rescatar la convivencia y los lazos de reciprocidad. En cuanto a los aspectos económicos, el énfasis en el desarrollo de formas más eficientes de trabajo manual, y en la realización concreta de la equidad, permite intuir, si se combina con la idea de inversión, que concuerda con la necesidad del cambio de la lógica de la *reproducción ampliada* por la de *reproducción simple*, o la reproducción social de la existencia. Cuando el pensamiento católico militante, asociado con la Teología de la Liberación, propone como consigna una economía centrada en el hombre o a escala humana, sin duda parte de las reflexiones de Illich, aunque por lo general pierden el contexto y el alcance de su propuesta, Illich estaba en contra de la reproducción ampliada, de la sociedad industrial y de su resultado, la *ilusión avasalladora*: "la idea de que la gente nació para consumir y que sólo pueden alcanzar cualquier objetivo comprando bienes y servicios" (2006:513).

Del elaborado pensamiento de Illich, quizás la idea que refleja con mayor precisión la representación de *buena vida* del anticapitalismo católico es la de *austeridad convivencial*. Austeridad que refiere a tener lo necesario, sin pretender acumular, y convivencial; en tanto valora la hospitalidad y el compartir por encima de atesorar. Los educados en esta versión anticapitalista consideran de "mala educación" hablar de dinero, presumir lo que se tiene y tomar decisiones en función del dinero. Heredera del pensamiento medieval, prioriza como motivo de acción la trascendencia a través de la obra, y obras que trascienden son las que perduran, aunque sea la colocación de una piedra en una catedral. De allí que la "riqueza" tienda a manifestarse en bienes suntuarios más que su acumulación en la forma de dinero. La idea se vincula a conceptos como prestigio, honor, el valor del nombre. Los romanos poseían el concepto de *dignitas*, que acumulaba; lo que los antropólogos hemos separado en *status* adscripto y adquirido³¹⁹. La *dignitas* tenía que ver con los antepasados y con el transcurso de la vida de la persona, la suma de la influencia y el prestigio personal que un ciudadano adquiriría en el transcurso de su vida.

319 El *status* adscripto es el que se hereda por pertenecer a un clan o linaje, mientras que el adquirido es producto de la actividad de la persona.

A la hora de valorar la *dignitas* de una persona concreta, se tenían en cuenta valores como la reputación, la moral pública y la ética, así como su situación social y el respeto alcanzado. Aunque suene anacrónico, este tipo de pensamiento persiste y se reproduce aun a contracorriente. Particularmente se evidencia en algunos profesionales -cada vez menos-, sobre todo académicos que valoran su obra por encima de los puntos que ofrece por productividad, los artistas cuando estiman la obra por encima de la venta, y que existía en la época medieval en otras profesiones: "la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo (Weber, 2005:65). Por su parte Bernard Enjolras reconoce la existencia de diversas lógicas, entre las que menciona a "la lógica doméstica y la lógica cívica, a la que se suma posteriormente la lógica mercantil, formas de pensamiento que coexisten en el seno de una misma sociedad y que implican la existencia de: "un dispositivo de compromiso destinado a administrar las tensiones entre varias formas de comunicación..." (Apud; Lévesque y Mendell, 2003:164)

En el fondo, cuando se habla de lógicas, lo que subyace es la pregunta sobre para qué se trabaja. Mientras que en la primera, la lógica doméstica, el sentido de la producción remite a la *reproducción del grupo doméstico*, en la cívica el sentido se hace extensivo a la comunidad, recién con la aparición de la lógica mercantil es que se transita al afán de lucro como sentido de la producción. Posicionarse en la perspectiva de la reproducción social de la existencia lleva a preguntarse por las necesidades humanas. No es casual que Hegel y posteriormente Marx, así como varios de sus seguidores, intentaran construir una teoría de las necesidades. Para una versión actual de la polémica sobre las necesidades, se puede recurrir a Boltvinik (2007), quien después de dos décadas dedicadas a perfeccionar los métodos para contar pobres, o más bien en el desarrollo de los indicadores para contar y contabilizar la pobreza, cambia de perspectiva. Al realizar el doctorado en antropología denomina a su tesis con el significativo nombre de *ampliar la mirada*. En sus palabras su perspectiva metodológica era correcta, desde la óptica en que se encontraba, pero para poder cuestionar su visión de la pobreza era necesario *ampliar la mirada*, y esta ampliación implicó en su caso el considerar la teoría de las necesidades. Al hacerlo descarta la consideración estrictamente materialista de las necesidades básicas y el llamado NBI (necesidades básicas insatisfechas). Desde Hegel y Marx, los autores con fines prácticos optaron por dividir las necesidades en 2 categorías, que asumen diferentes nombres según el autor o la orientación: necesidades básicas y derivadas, materiales y espirituales, mínimos, etcétera. En la primera categoría, considerada elemental e imprescindible, suelen incorporarse las necesidades elementales de reproducción. Por la positiva se conceptualizan como *Mínimos de Bienestar Social* (MBS) y en la negativa como *Necesidades Básicas Insatisfechas* (NBI). Los indicadores que contienen el índice, suelen incluir -y así se definen las NB-, a la alimentación, vivienda, salud y educación. Las 3 primeras se refieren a lo material, mientras el último a intangibles. Las actuales tendencias analíti-

cas tienden a enfatizar la precariedad de tal índice con varios argumentos: en primer lugar, a la indivisibilidad de las necesidades materiales e inmateriales, la necesidad de considerar las percepciones de los sujetos, las variables culturales y al menos ciertas constataciones fácticas: como que los presidiarios tienen resueltas sus necesidades básicas y no por eso tienen calidad de vida.

Su error, reconoce Boltvinik, consistía en mirar desde la visión convencional de lo que denomina *economía política de la pobreza*. Los indicadores, sostiene Boltvinik, se basan sólo en una parte de las fuentes de bienestar social de los hogares y, por lo tanto, resultan inservibles para ordenar correctamente los hogares en términos de su nivel de vida³²⁰:

La economía política de la pobreza es reduccionista en un triple sentido: 1) Los enfoques convencionales de necesidades reducen éstas a las "materiales" y suelen desconocer las necesidades de seguridad y sus principales satisfactores ... El enfoque economicista dominante desconoce las necesidades y las sustituye por utilidad...; 2) reducen los satisfactores a los objetos (bienes y servicios), desconociendo los demás tipos de satisfactores...; 3) reducen los recursos a los monetizables y, con mucha frecuencia, sólo al ingreso corriente ... ignoran los otros tres recursos: el acceso a bienes y servicios gratuitos y los activos disponibles, tanto básicos como no básicos (Boltvinik, 2007: 82).

Al identificar la incapacidad de la visión economicista, Boltvinik propone ampliar la mirada y volver a la teoría de las necesidades que supone una reflexión sobre la condición humana: "entender la riqueza humana como desarrollo de las capacidades y necesidades humanas" (Boltvinik, 2007: 55). Para ello distingue riqueza y pobreza humana de riqueza y pobreza económica: "La pobreza económica es sólo el primer obstáculo a vencer para el florecimiento humano... el otro es la alienación" (Boltvinik, 2007: 57). Boltvinik, retomando a otros autores que discuten el tema, construye un esquema en el que considera satisfactores y recursos (principales y secundarios) asociados con cuatro tipos de necesidades (materiales, cognitivas, emocionales, de desarrollo) (Boltvinik, 2007: 81).

El colocarse en la perspectiva de la teoría de las necesidades y asumir como necesidades humanas, tan básicas como el techo o el vestido, a las relativas al espíritu o la psiquis, el afecto, el ejercicio de la creatividad, o la fiesta, permite entender por qué cuando el PNUD decidió incorporar como índice de calidad de vida la percepción de los sujetos sobre su grado de felicidad encontró que, sorpresivamente, los pobres se sentían más felices que los ricos. Marcos Arruda (2004) lo expresa cuando sostiene que la mejor demostración

320 Tal vez el indicador más ridículo, pero de uso recurrente, es el de la cantidad de electrodomésticos en un hogar. La cantidad de electrodomésticos, sólo supone perfeccionar el grado de consumismo y por lo tanto de alienación; en sentido contrario, nunca se pregunta cuántos libros se poseen o se leen.

de que vivimos una crisis civilizatoria, es que quienes tienen un mayor nivel de bienestar, son quienes manifiestan mayores niveles de malestar. Para entender esta crisis civilizatoria es preciso, parafraseando a Boltvinik, *ampliarla mirada*, y admitir que el bienestar material, el sistema de los objetos según Baudrillard, el tener cubiertas las necesidades materiales, no necesariamente cubre las necesidades humanas de relación proximidad, afecto y que las sociedades tradicionales con familia extensa, sistemas de fiestas etcétera las cubren hasta en exceso.

La vertiente, menos tradicional, que aporta al pensamiento alternativo proviene del ecologismo. Partiendo de la defensa de la naturaleza, trasciende a una crítica profunda sobre el modelo de desarrollo que, surgido de la idea renacentista del *hombre como centro del mundo*, pasa a la positiva del dominio del hombre sobre la naturaleza, e incluye la separación tajante entre hombre y naturaleza. El argumento crítico-práctico central remite al posible colapso, derivado del calentamiento global motivado por el uso energético. El informe del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático señala que por la "acción humana" hay un acelerado calentamiento global. Cada día constatamos sus efectos con la desaparición de los glaciares, la desaparición de arroyos, el avance de la desertificación, la subida de los mares, los huracanes, entre otros efectos. Blanco señala que para contrarrestar estos argumentos, el Instituto de la Empresa Estadounidense está ofreciendo a científicos y economistas 10,000 dólares por escribir artículos que critiquen ese informe (Blanco, 2007). A pesar de las resistencias y la negativa a aceptar que el calentamiento global no constituye *uno más de los ciclos naturales*, la cantidad de voces³²¹ levantadas para señalar su naturaleza antropogénica, han logrado posicionar el tema.

Cuando hace casi 40 años Meadows presentó al Club de Roma el informe sobre los límites del crecimiento (1972), acertó en que el crecimiento económico tenía un límite, un techo. La peor decisión, sostenía el informe, era la de mantener el incremento del consumo, del crecimiento industrial y de la depredación de los recursos naturales, en cuyo caso *el planeta se vengará*. George (2007), cita al desaparecido Kenneth Boulding, quien dejó escrito que "Para creer que algo puede crecer sin límite o bien hay que estar loco o ser economista". Sin embargo, mayoritariamente, el informe provocó respuestas suspicaces y sólo unos pocos *verdes* lo tomaron en cuenta. Tres han sido los tipos de respuesta desde entonces: quienes niegan que el calentamiento global sea causado por hombre y lo atribuyen a las variaciones climáticas cíclicas que han afectado siempre a la tierra; quienes reconocen que el hombre ha

321 Entre ellos, y tal vez una de las voces con mayor credibilidad, por la dificultad de caracterizarlo como un desafortunado globalifóbico, está Al Gore y su difundido video *La Verdad Incómoda*.

acelerado los procesos naturales, pero que éstos pueden revertirse mediante el uso de nuevas tecnologías para remediar el problema y en tercer lugar, quienes asumen la responsabilidad humana en dichos cambios y por lo tanto la necesidad de asumir cambios culturales y tecnológicos,³²² o quienes van más lejos y proponen la necesidad de un cambio en la civilización o viceversa señalan la existencia de una *crisis civilizatoria*.

Indicativa de que el tema comienza a ser reconocido es que hasta hace no demasiados años, el monto de energía consumida por un hogar era considerado como un indicador del grado de desarrollo de un país. Hoy en día tal indicador ha desaparecido del lenguaje políticamente correcto, pues se reconoce que: "para ofrecer a todo el mundo el estilo de vida de los estadounidenses se requieren seis planetas Tierra y para el de los europeos se necesitan tres" (Valencia y Arias, 2008). Otro indicador es que el debate ha abandonado los cubículos de los expertos o la prédica de los conversos a la ecología y ha saltado a los medios. En general la idea del calentamiento global se ha posicionado y goza de aceptación, sin embargo no genera conductas ni posiciones uniformes, como señala Susan George:

Los análisis y las predicciones de los ecologistas y de los altermundistas han quedado demostrados continuamente por los hechos. Ya nadie se atreve a negar la realidad del cambio climático y del efecto invernadero, de la crisis del petróleo, del impacto deletéreo del hombre sobre el planeta. Todo el mundo sabe que el agua dulce se está convirtiendo en un recurso escaso y que la agricultura intensiva mina los suelos sin que, por otra parte, consiga alimentar a todos los que sufren hambre. Y sin embargo, cuando llega el momento de la decisión política estos análisis y estos hechos se olvidan (George, 2007:2).

La prédica ecologista, con su componente de crítica al sistema, tiene diferentes elementos que aparecen juntos o dispersos. Desde la perspectiva teórica, la crítica de la supremacía del hombre sobre la naturaleza que implica asimismo la distinción entre hombre y naturaleza, la vertiente relativa a las fuentes de energía, así como la del modelo de crecimiento desmesurado que lleva implícito (Robert, 1979). Como elemento menor, desde una perspectiva teórica, pero más eficiente desde la perspectiva de sus implicaciones en el cambio de conducta, el de la salud, vinculado a los efectos nocivos del uso de los bienes de producción industrial, desde los alimentos producidos con agroquímicos, a la industria farmacéutica por sus efectos colaterales.

322 Aunque la distinción entre tecnología y cultura sea redundante, pues la cultura implica la tecnología.

La crítica de la idea de la supremacía del hombre sobre la naturaleza tiene su versión popular que proclama la unidad del universo, la idea de Gaia como un sistema integrado; mientras que desde una perspectiva teórica, parte de la crítica de la separación naturaleza-cultura presente en Latour (1999, 2005) y Descola (2005). La teoría del actor-red según Loredó, "...gira en torno a la idea de que la acción no es algo generado por un agente identificable como tal (un sujeto, un ser humano) sino algo que se da dentro de una red de eventos y transformaciones, cuya estructura se halla en constante cambio (Loredó, 2009, 116). Bajo esa perspectiva tanto los "sujetos" o agentes (centros de actividad) como aquéllos que en la perspectiva tradicional se consideraban "objetos" (las cosas, la naturaleza, los artefactos técnicos), forman parte de esa red, y además, forman parte de ella en pie de igualdad, constituyendo asociaciones entre humanos y no humanos. La posición de Latour (2005), que disminuye la centralidad demiúrgica del sujeto, constituye un marco adecuado para dar cuenta de la reacción contemporánea ante el calentamiento global, en la medida en que implica la disolución de la dualidad naturaleza-cultura. Latour (1993), crítico acérrimo de la modernidad, cuestiona por igual las formas de pensamiento; incluyendo el racionalismo y sus sistemas clasificatorios, como la separación entre conocimiento y técnica, o entre naturaleza y sociedad, así como, en el aspecto político la pretensión de ordenar la sociedad humana mediante tales categorías. Crítica que coincide con el análisis de Bauman (2005), sobre el Estado jardinero, que pretendía moldear a los sujetos. Las ideas populares y teóricas coinciden en la necesidad de restituir de alguna manera la unidad del hombre con la naturaleza.

El complejo que se relaciona con el calentamiento global, centra su atención sobre el tema energético y la necesidad del cambio tecnológico. Algunas versiones de las teorías evolucionistas fijaron los puntos de inflexión en el tipo de energía, de manera que, a diferencia de Marx que relacionó las revoluciones en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, los monistas tecnológicos periodizan la historia en función de las fuentes de energía que se manejan: la energía animal, hidráulica, eólica, del vapor; mientras que los dos últimos siglos corresponderían a los combustibles fósiles. En la actualidad estaríamos entrando en una nueva evolución determinada por el agotamiento de los recursos energéticos no renovables (fósiles carbón y petróleo) que serán remplazados por un conjunto de energías renovables que incluyen eólica, solar, biocombustibles y biomasa. Aun existiendo evidencias del fin de la era del petróleo, a muchos pareciera no importarles, ya por creer que se van a encontrar nuevos depósitos de combustibles fósiles (el argumento de moda); por no creer que se puedan agotar o porque no les interesa mientras ellos sigan haciendo negocios o gozando de la energía barata. En el caso de las llamadas *las hermanas*, compañías que controlan la producción y el comercio del petróleo, es evidente que lo saben, y por un lado buscan nuevos depósitos en sitios con mayor dificultad de acceso, pero igualmente están al tanto de que la situación de "escasez futura" o

actual, resulta un campo propicio para la especulación, como ha interpretado más de un analista con respecto al disparo de los precios durante, 2007-2008. Las empresas automotrices, hermanas o al menos orgánicamente vinculadas a la industria del petróleo, también lo saben. Roberts (2004), en *El fin del Petróleo* reseña la apuesta de las compañías automotrices por la tecnología de hidrógeno y cómo la GM inclusive anunció la pronta conversión de todos los motores. En tanto el proceso de adaptación tecnológica del motor de hidrógeno, para su uso automotriz fue más lenta de lo esperado, el tema desapareció de la agenda pública, y por un lado se dejó de mencionar, pero por el otro, determinó la caída de las acciones de la, hasta ese momento, boyante empresa que estaba involucrada en el financiamiento del proyecto orientado a la investigación de la tecnología supuestamente destinada a salvar a la era del automóvil. Sin embargo el problema va más allá de la fabricación de un nuevo tipo de motor, lo suficientemente liviano y con autonomía para el transporte individual, el cambio de combustible implicaría el cambio de las fuentes de expendio. El petróleo se ha convertido en la base de la civilización contemporánea, la mayor parte de la energía depende del petróleo, no sólo la utilizada en el transporte, también el gas y la electricidad, que hacen funcionar a las empresas, a las máquinas, además de los usos domiciliarios o públicos, pero también parte del agua que se consume en las ciudades es transportada mediante bombas que recurren al uso de combustibles. Buena parte de los productos de consumo final tienen componentes derivados del petróleo, prácticamente toda la industria cosmética, parte considerable de los insumos médicos, la industria del vestido y por supuesto los empaques que se usan para todos estos artículos. Basta con observar las etiquetas de los productos para medir la presencia del petróleo en la vida cotidiana. Si el petróleo desapareciera súbitamente, todo se paralizaría, las empresas cerrarían por falta de insumos, el transporte cesaría, los edificios "inteligentes" se volverían más *tontos* que cualquier casucha. Por eso los analistas recurren cada vez más a la palabra *colapso*. De acuerdo con la hipótesis de Colin Campbell: si el petróleo se agota la población decrecería a 1000 millones, en una vida fragmentada en clanes, y viviendo al modo preindustrial. Con menor catastrofismo, Meadows (2006), sostiene que en cincuenta años la población será menor a la actual, como resultado del declive del petróleo que comenzará en esta década, de los cambios climáticos y sus impactos sobre la desertificación, así como del incremento de la crisis alimentaria.

Tal vez lo que tiene de cabeza a los operadores de la política mundial, es que el asunto del agotamiento del petróleo excede al problema de las fuentes energéticas de los insumos productivos y las formas de transporte. El petróleo se ha convertido en el respaldo del dólar, o bajo la fórmula acuñada por Paul Ron (2006) *from dollar diplomacy to dollar hegemony*, y por

lo tanto sustento del sistema financiero internacional. A partir de 1971³²³, cuando Nixon decidió que el Dólar no requería del respaldo del oro, también se impuso el sistema de que el comercio de petróleo se realizara en dólares, por lo tanto "Since 1971 everyone who wants to import oil, has to buy dollars first" (Ruijter, 2007:2)³²⁴. Tal es la explicación de que el dólar mantenga su demanda, aún cuando la industria norteamericana ha perdido productividad, pero también la explicación a las guerras sucesivas en medio oriente: Saddam decidió realizar las operaciones de venta de petróleo en euros en noviembre 2000, para julio del 2002 el dólar se hallaba al punto del colapso (BBC.News.co.UK), días después se iniciaban planes de ataque, en junio de 2003, se concretó la vuelta al dólar. No fue el único caso, en 2003 Irán empezó a vender a Europa en euros, en 2006 propuso su propia bolsa de petróleo, para marzo del mismo año comienzan las tensiones. Asimismo la bolsa de petróleo rusa, vuelve al dólar en junio de 2006.

En 2000 Hussein pretendió cambiar al euro y su arrogancia le valió que al año siguiente se le relacionara con los atentados del 11 de septiembre. No hubo evidencias de que el ataque a Hussein se relacionara con su ataque a la integralidad del dólar, aunque muchos así lo creen; hoy Irak vende en dólares y ya no menciona al euro. Cuando Chávez amenazó, sufrió un intento de golpe de Estado con la participación de la CÍA. Irán amenaza con lo mismo... (Ruijter, 2007).

La relación del dólar con el petróleo pone de manifiesto la integralidad de la crisis actual, pero sobre todo de la futura. La crisis del dólar es ya evidente y si no ha repercutido en una gran devaluación es porque a quienes mantienen sus reservas en bonos del tesoro no les interesa que caiga. Antes de que se evidenciara su fragilidad con la crisis de las hipotecas, ya en febrero de 2006, el senador Paul Ron había anunciado ante el congreso que *lo peor está por venir*, "los países acumulan dólares, y nos los devuelven con intereses bajos para mantener nuestro consumo excesivo; qué va a pasar cuando se deva-

323 Bretón Woods en 1944, solidificó al dólar como la reserva mundial, el "dólar tan bueno como el dólar". USA hizo lo que muchos predijeron: imprimió más dólares que el oro que tenía. Cuando Francia y otros países pidieron su oro hubo una fuga de la divisa hasta que en 1971, Nixon se niega a seguir pagando con oro, reconoció la insolvencia y todos acordaron que había que crear otro sistema monetario para salvaguardar el sistema monetario... autorizaron a USA la impresión de la reserva monetaria, sin restricciones, abrieron la puerta a la hegemonía del dólar. Paralelamente se produce un acuerdo con la OPEP para que el precio del petróleo se coticie en dólares norteamericanos, para todas las transacciones. De esta manera el petróleo se convirtió en el respaldo del dólar y concedió fortaleza artificial al dólar, y beneficios financieros a EUA (Tomado de la intervención del senador Ron ante el congreso norteamericano)

324 Cualquiera que desee comprar petróleo debe comprar dólares primero.

lúen y nos los devuelvan... pagaremos el precio de vivir por arriba de nuestros recursos".

El fin del petróleo supone el fin de una era, el cambio de las fuentes energéticas y del sistema financiero, de allí que no sólo se encuentre en cuestión el uso de nuevas fuentes energéticas, sino también de la moneda. Dado que esta información circula públicamente, existen libros documentando el fin del petróleo (Roberts, 2004), sobre la crisis financiera y sobre la necesidad de un nuevo sistema financiero internacional y de una nueva moneda (Lietner, 2001), no es dable suponer que los poderosos reunidos en Washington no lo supieran. Quienes toman las decisiones, saben que el fin se encuentra próximo, que el dólar carece de respaldo, y que hay que "barajar y dar de nuevo". Sin embargo, en vez de admitir la complejidad de los cambios que se avecinan, detienen la recesión inyectando dólares sin respaldo, aun sabiendo que constituyen placebos. Nadie quiere perder. China y Chávez en Venezuela ya comenzaron a realizar intercambios mediante el trueque utilizando sus respectivas monedas, compran arroz a Argentina y lo pagan en yuans que reciben luego cuando Argentina les compra productos industriales chatarra. Estas son medidas de saneamiento que comienza China a largo plazo, pues durante los últimos años invirtió sus divisas en bonos del tesoro. China es el mayor detentador de bonos del tesoro, por eso fue el primero en salir en apoyo de EUA en noviembre, cuando se declaró la crisis. En este momento a ninguno le conviene que caiga el dólar, y van a ir tomando las medidas para una transición pactada, procurando mantener a la gente en la ignorancia de qué pasa tras bambalinas. De cualquier forma se trata de paliativos, ante una crisis que amenaza con convertirse en colapso.

La relación del colapso con el pensamiento alternativo, es clara, como dijo un joven migrante mexicano en Canadá: "todos saben lo que se viene, la diferencia entre los alternativos y los otros, es que los alternativos somos los que nos estamos preparando para el colapso, mientras los otros dicen a mí no me va a tocar o, mientras yo disfruto"³²⁵. La división no es tan dicotómica: por una parte están quienes saben o intuyen el posible colapso, ya por el calentamiento global, ya por el fin del petróleo o la quiebra del sistema financiero, y efectivamente se preparan para ello; los escépticos que no creen que vaya a suceder, o ni siquiera están informados, acostumbrados a unos medios permanentemente catastrofistas y amarillistas, parecen haberse inmunizado contra las advertencias en cuanto a que *viene el lobo*; quienes saben pero el tema no entra en su agenda, porque no se encuentra en sus manos, o prefieren aprovechar la situación haciendo negocios (como en el caso de México,

urgido por realizar inversiones en exploración de refinerías para 15 años); y quienes lo saben y se están preparando por salir beneficiados en el tránsito.

Dos son las propuestas: la *Teoría del Descrecimiento* y las *Comunidades de Transición*. La teoría del descrecimiento hace eco de las visiones catastrofistas en el presente como el incremento de: stress, tasa de suicidios, crisis nerviosas, disparo en el consumo de drogas, calmantes y psicotrópicos; ante el aumento de la violencia intrafamiliar, comunitaria, intersectorial e internacional. Al parecer, existe sólo un 50% de probabilidades de que la especie humana sobreviva a este siglo (Valencia 2007). Proponen al descrecimiento como única alternativa a esta situación de locura colectiva que niega el inminente colapso ecológico de la economía, de la política, de la sociedad, y de la persona humana. Remiten a la teoría de Iván Illich en los sesenta, retomada en Francia en los 70, por André Gortz, François Partant, Jaques Ellul y Cornelius Castoriadis (Valencia, 2007). La teoría del descrecimiento en opinión de Valencia se diferencia de aquéllas de: *crecimiento cero*, *crecimiento negativo*; *desarrollo sustentable* y el *estado estacionario* que pretenden imponer algunos límites al desarrollo, pero manteniendo las nociones de desarrollo y crecimiento, sustituyéndolos por el abandono de los objetivos de crecimiento por el crecimiento mismo. El cambio de óptica, de lógica, implica una mutación completa; en su opinión se trata: "... del abandono de una religión: la religión de la economía, del crecimiento, del progreso y del desarrollo; significa una bandera [el descrecimiento] bajo la cual se agrupan aquéllos que han iniciado una crítica radical del progreso y el desarrollo (Valencia 2007:3). Para Latouche (2007), implica la *deconstrucción* del pensamiento económico y, agrega que hace falta otra economía:

[...] con *otra* racionalidad más razonable que racional. Sería necesario *otra* saber, *otra* visión de la ciencia que nuestra tecnociencia *prometéica*, ciega y sin alma. Haría falta, sin duda, *otra* concepción del progreso, *otra* concepción de la vida... *otra* concepción del tiempo que no fuera tan lineal, acumulativo y continuo (2007:51).

La declaración coloca al descrecimiento en la perspectiva contrahegemónica y contracultural. En cuanto a las formas del cambio, Valencia reconoce que tiene un fuerte contenido moral, dirigido al individuo, pues implica cambiar radicalmente la forma en que se produce y se consume. Entre los elementos para el cambio de mentalidad, incluye la necesidad de la actitud de rechazo: el rechazo a la mercantilización de la vida, así como el admitir pero sobre todo, internalizar los límites que imponen los recursos naturales no renovables y los derivados de la regeneración de los renovables, a las posibilidades de producción. Ver la producción como intrínsecamente vinculada a los recursos y en ese sentido establecer una relación orgánica que más que de producción sería de *reproducción*. La finalidad de la economía cambiaría al reconocer, tanto la necesidad de satisfacer necesidades, de *necesidad de*

325 Yuhani Ochoa, comunicación personal.

generar trabajo para todo. El argumento central del decrecimiento es que el *crecimiento* económico sobrepasa largamente la *capacidad de carga de la tierra*. La *capacidad de carga* consiste en la relación entre espacio bioprodutivo que se requiere o que se utiliza para la reproducción social. Para mantener el ritmo de vida de un norteamericano promedio se requieren 9,6 has., para el de un europeo medio, 4,5 has., mientras que si se divide la tierra por el número de pobladores (actuales), sólo se dispone de 1.4 has. *per cápita* (Bologna, 2001). Si el mundo no ha reventado es porque el excesivo consumo bioprodutivo de los norteamericanos es compensado por el escaso consumo en otros países, precisamente los que no han llegado al mítico desarrollo. Por eso el desarrollo es un mito: no hay posibilidades de desarrollo para todos.

La industria del petróleo o la era del petróleo entre otros males o bondades que ha acarreado a la humanidad, también influyó sobre el modo centralizado de la producción: la producción a gran escala, grandes fábricas, grandes refinerías. Las nuevas tecnologías, tanto las llamadas tecnologías *apropiadas* (en referencia a que pueden ser manejadas por personas sin mayor calificación), las *alternativas* amigables con el medio ambiente, como las muy sofisticadas, desde la informática, que al incrementar la conectividad facilitan el trabajo a distancia, como las derivadas de la disminución de la escala, como la nanotecnología y similares, todas tienen la característica de que pueden operar o que funcionan mejor de manera descentralizada. Pareciera que la gran fábrica será en, no poco tiempo, una reliquia del pasado. Esta es la base de las comunidades de transición (Hopkins, 2008). En EUA, Reino Unido y Canadá, comienzan a expandirse, pero además, existen ejemplos individuales de viviendas de transición, donde la gente va incorporando parte del paquete de acciones individuales o progresivas.

Además del argumento sobre el futuro de la humanidad, el de la calidad de mundo que dejaremos a nuestros hijos, se agregan motivos pragmáticos más inmediatos. Para quienes no creen o ni les importa el calentamiento global, ni el posible fin del petróleo, los ecologistas tienen otros argumentos: las consecuencias del modo de producir sobre la salud y el cuerpo de las personas. La cantidad de mensajes que circulan en la red sobre los efectos de la comida chatarra, los transgénicos, los alimentos producidos con agroquímicos y de los animales engordados con hormonas y antibióticos, son innumerables. Tal vez habría que crear un observatorio para cuantificarlos, o a la inversa, observar sus efectos a través del crecimiento de restaurantes vegetarianos y del mercado de productos orgánicos. Aún no totalmente cuantificado; lo cierto es que las preferencias del consumo se van desplazando. El argumento vendedor es que los productos orgánicos son saludables, mientras que los producidos con agroquímicos contienen sustancias cancerígenas; en cuanto a los transgénicos no se conocen sus efectos pero persisten las dudas, de los resultados de la combinación de genes vegetales y animales. Vinculados con la cultura de la vida sana, el crecimiento de las medicinas alternativas naturales, que Douglas relaciona con un estilo suave, cuestionan la agresivi-

dad de la biomedicina y de la industria farmacéutica. La medicina alópata es cuestionada por ser agresiva con el cuerpo: quita los efectos de ciertos males, pero contamina el cuerpo y produce efectos secundarios. La crítica a la industria farmacéutica llega a extremos como los anuncios catastrofistas de una pandemia de esterilidad masculina hacia el 2060.

El razonamiento que opera en la producción orgánica y en el autocuidado de la salud, parte básicamente de similares premisas y críticas, de allí que por lo general aparezcan asociados. Ambos consideran tanto a la tierra como al cuerpo organismos vivos, con capacidad de autorregulación y de recuperación. La tierra procesa la materia orgánica y la convierte en nutrientes para producir nueva materia orgánica; por su parte se considera al cuerpo humano como un sistema donde la "enfermedad" supone un desajuste, posible de resolver activando las defensas y energías propias del organismo. De similar forma, la naturaleza se reproduce por sí misma, no requiere de la intervención humana, pero si el hombre le extrae productos, para que se recupere sólo, se necesita estimular sus defensas. Por el contrario, los agroquímicos actúan igual que las drogas farmacéuticas, producen una estimulación artificial, con efectos secundarios, entre los más graves, la adicción: ya no producen sin fertilizantes, la pérdida de suelo y finalmente la desertificación. En ese sentido, se critica tanto a los agroquímicos, como a la industria farmacéutica por anular los procesos naturales, provocar la dependencia y efectos colaterales.

Los agroquímicos destruyen la biodiversidad y el equilibrio (Hernández, 2007), generan la desaparición de especies, empobrecen el suelo, contaminan el agua, y requieren cantidades crecientes; adicionalmente generan la dependencia económica de los agricultores con respecto a las industrias proveedoras de insumos, al punto de que en ocasiones los costos de producción superan al precio de mercado. Desde la perspectiva crítica, los beneficiarios de la producción con tecnología de punta son las industrias productoras de insumos, cada vez más poderosas y monopólicas, capaces de tumbar gobiernos o dictar políticas nacionales. De acuerdo con cálculos de productores agropecuarios, la mayor ganancia va a manos de las transnacionales, una porción que no supera el 30% de margen de ganancia a los grandes productores, mientras a los pequeños productores sólo les acarrearán deudas permanentes. Los argumentos en pro de la agricultura orgánica se pueden dividir en: ecológicos, de salud y económicos; entre los primeros se encuentra la preservación del suelo y de la biodiversidad, el equilibrio hombre-naturaleza, el evitar la contaminación y el aprovechamiento sustentable, así como el reciclamiento de desechos. Entre los económicos se encuentra el disminuir la dependencia de la compra de insumos, la diversificación de productos en la milpa que contribuye a la autosuficiencia, pero adicionalmente, que al requerir mayor inversión de mano de obra genera más fuentes de trabajo. La agricultura orgánica más que intensiva en capital es *intensiva en trabajo* en un mundo donde la

demanda de trabajo comienza a ser escasa. Carral Cusi, sostiene que la base de la de la economía ecológica puede resumirse en dos mandatos:

1) lo primero es comer, después trocar y después vender; 2) necesidad urgente de crear mercados regionales, comenzando por las pequeñas etno-biorregiones hasta los mercados interregionales... producción inteligente basada en el respeto a la naturaleza, la colaboración entre los pobres y los mercados locales regionales e interregionales (Carral Cusi, 2007:7a)

A los ecologistas les interesan las tecnologías *alternativas* amigables con el medio ambiente y promueven su adopción. Entre los cambios de conducta se transita desde una posición *light* hasta los cambios radicales; en el nivel *light* se encuentran quienes propician medidas de ahorro de energía, agua, conservación y reforestación de áreas verdes. Con mayor grado de complejidad, pues implican la transformación de prácticas y tecnologías, se encuentra la separación de aguas grises y negras, el uso de desechos orgánicos incluida la materia fecal para producir composta, la captación de agua de lluvia, la implementación de terrazas verdes, que sustituyen la idea del ahorro por la de reciclamiento, es decir, de regeneración y equilibrio. Aún más complejas son la generación de energía y calor mediante fotoceldas y energía eólica, hasta lograr viviendas autosuficientes. El menú completo implica la transformación radical del estilo de vida, como proponen las comunidades de transición.

La cuarta vertiente que viene a coincidir en muchos aspectos con las anteriores, no necesariamente proviene del tradicionalismo o del ecologismo, aunque se vincule con ellos. Se encuentra compuesta por aquellos que se cansaron del consumismo, los que *están de vuelta* y comienzan a hartarse de la vida persiguiendo el dinero, en el aislamiento y la incomunicación, y se orientan a la recuperación de la noción del *common* o lo común, los espacios compartidos de vida comunitaria. Pueden apelar a ideas *New Age*, o simplemente a reconocer que la mayoría de las sabidurías han afirmado que la felicidad consiste en satisfacer un número juiciosamente limitado de necesidades. Renuncian a la creencia de que más es mejor y en la práctica adoptan la frugalidad, la sobriedad, incluso cierta austeridad en el consumo material, para descubrir que: "lo único que va a provocarles al nivel de vida es incrementar bienestar" (Latouche, 2007). Optan por la calidad de los componentes de los productos, generalmente apostando por los naturales, por ejemplo las telas de algodón, lino o lana, rechazando las que tienen componentes derivados del petróleo, los productos orgánicos o naturales contra los producidos con agroquímicos, hormonas o antibióticos. Seleccionan un trabajo o actividad, priorizando la satisfacción derivada de la tarea por encima de la remuneración o el ingreso; invierten tiempo y esfuerzo en mantener las amistades y las relaciones sociales.

Ya como respuesta a un pensamiento tradicional rural o agrario, por mantener una tradición cultural que valora la realización en el trabajo, o la orga-

nización de trabajo como actividad familiar, por aceptar o adherir a las advertencias, sobre el colapso ecológico en busca de mayor calidad de relaciones humanas, todas implican cambios en los estilos de vida que se pueden sintetizar como una vida más simple y el rechazo de buena parte de las ofertas de la sociedad de consumo.

Las representaciones en acción

En el apartado anterior las propuestas políticas se presentaron en la forma de representaciones, es decir, como ideas de lo que es bueno y correcto y los motivos que se aducen en defensa de tales formas, o como argumentos de confrontación y descalificación de las contrarias. Con fines expositivos se recurrió a una cierta coherencia; coherencia no frecuente en la realidad concreta donde las ideas se superponen, amalgaman a veces de manera contradictoria, sin que la contradicción se perciba como tal. Supuestamente las ideas sobre la realidad o sobre la realidad deseable, operarían en la diferenciación y la construcción de sujetos e identidades. Para ver si las diferentes representaciones definían sujetos e identidades, e inclusive, para ver lo contrario, es decir, si quienes se identifican o adhieren a una posición concreta de las tres enunciadas, se adherían o manifestaban un discurso, se optó por aplicar una encuesta. La encuesta³²⁶ tipo Lickert, metodología que parte de enunciar afirmaciones con las cuales el entrevistado debe manifestar el grado de acuerdo o desacuerdo, tomando como referencia la formulada por Ray y Anderson³²⁷. Al formular una afirmación con la que se manifiesta el grado de acuerdo, se apela al nivel de las representaciones, que por lo general, se presentan en la conciencia como afirmaciones. Para ello se formularon respuestas que supuestamente, corresponderían con los tres tipos de paradigmas o modelos abstractos, antes comentados. De la realidad se recortaron o delimitaron 9 campos o *arenas de conflicto* en el que las posiciones se encuentran especialmente confrontadas en cuanto a proyecto de vida o formas de acción: el papel que se adjudica al gobierno (Estado); la concepción frente al medio

326 En el diseño de la encuesta participaron los tesisistas doctorales: Ana Cecilia Rodríguez Roncancio y Antonio Buenfil Guillermo

327 Páginas atrás señalé que las categorías construidas por Ray no parecían las apropiadas para México, de allí que definiéramos la existencia de tres modelos: el neoliberal, el del estado de bienestar y el alternativo. El otro cuestionamiento que formulamos a la encuesta de Ray y Anderson se refería a que no encontrábamos equilibrio en el número de reactivos; en relación con los temas y en relación con los modelos hipotéticos. De existir mayor número de opciones de un tema o paradigma, éste podría aparecer sobre-representado en los resultados. Decidimos que sería conveniente proporcionar similar número de respuestas por cada paradigma en cada uno de los campos, e igual número de respuestas por campo.

ambiente, el modelo económico, el consumo, la posición ante la pobreza, la valoración del trabajo, la posición en relación con los géneros, el sentido de la vida, y la religión. Definimos los campos de acuerdo con la formulación de Bourdieu (1995), como espacios donde se disputa la hegemonía en el terreno de las ideas o las propuestas.

En la medida en que las preguntas presentan la posibilidad de cuatro grados de acuerdo, una misma respuesta puede indicar un margen de variación en las posiciones de los encuestados, que revelaría desde la firmeza de las convicciones, hasta la ambigüedad de la aseveración. Asimismo, se presumía que se podía encontrar cierto margen de incoherencia, es decir, que una persona que pudiera presentar un discurso alternativo en ciertos campos, presentase respuestas propias de otro paradigma, en otros. El definir la existencia de tres visiones sobre la realidad, a las que denominamos como modelos o paradigmas finalmente, encarna una abstracción realizada por los investigadores en función de la coherencia, que puede ser discutida. En primer lugar se formularon preguntas generales sobre la orientación ante la vida y las prioridades de los actores. Se presupone que quienes se adhieren al modelo hegemónico seleccionarían las respuestas que tienen que ver con el paradigma del éxito, la obtención de dinero y el consumismo, mientras que contrariamente, quienes adscriben al modelo alternativo preferirían aquéllas relacionadas con la calidad de las relaciones sociales, el ser y la satisfacción personal, como tercera posibilidad corresponde al estado benefactor, el valorar la estabilidad y la seguridad. Las afirmaciones en relación con la *medida del éxito* o las aspiraciones de vida de los entrevistados, partieron de la premisa de que el modelo neoliberal valora sobre todo la obtención de dinero como sinónimo de éxito, y prioriza la satisfacción de las necesidades en el mercado, es decir que concede un superior *status* a los bienes y servicios que se compran y se pagan. Representativas de tales jerarquizaciones se consideraron las afirmaciones que valoran el tener un *elevado nivel de vida y acceso a los bienes materiales* y redundantemente, para comprobar la anterior, *el poder acceder a los bienes de consumo que ofrece el mercado*. El medio privilegiado por el ideario neoliberal se expresa en la afirmación *de ser competitivo y triunfar en la vida aunque se posterguen otras cosas*; en este caso el valor implícito es la postergación de la familia y la vida privada; asimismo y habiéndose retirado el Estado de la protección social *el asegurar el futuro mediante inversiones*. Contrariamente, durante la prevalencia del Estado de Bienestar se priorizaba el tener *estabilidad y seguridad*, mismas que garantizaba el Estado mediante leyes de protección al trabajo y prestaciones sociales. Por ello las afirmaciones que coinciden con esta premisa se refieren a la garantía por parte del gobierno de *sistemas de seguridad social para todos los mexicanos*. El medio privilegiado de ascenso social en el EB mediante la educación se refleja en la afirmación: *hay que prepararse para obtener mejores posiciones*. Entre estos dos modelos de vida se encontrarían lo que denominamos pensamiento alternativo, que valoriza las relaciones sociales expresadas en las afirmaciones

en relación con *el sentido de comunidad y las relaciones sociales y familiares*, así como que: *nuestro trabajo suponga una contribución a la sociedad*. En el pensamiento alternativo el trabajo más que un medio se constituye como fin, de allí que se valore: *encontrar satisfacción en el trabajo que se realiza*, asimismo en el discurso aparece recurrentemente la desvalorización del dinero como medida del éxito, mientras que se valora la relación orgánica con la naturaleza reflejada en la afirmación: *vivir en armonía con la naturaleza, y encontrar un sentido a la vida más que producir dinero*.

En teoría los paradigmas implican mandatos contrapuestos: en el modelo neoliberal el mandato es el éxito económico, el hacerse rico, sin importar el costo, mientras que en el modelo de bienestar, la aspiración remitía a la estabilidad y la seguridad; contrariamente se supone que el paradigma alternativo prioriza los valores comunitarios y en consecuencia, concede prioridad a la convivialidad, la vida familiar y en general, a las relaciones sociales de reciprocidad como la solidaridad y la ayuda mutua. En consecuencia si los neoliberales tienden a considerar que la forma de satisfacer las necesidades es a través del mercado y por lo tanto que las necesidades se resuelven poseyendo dinero; la garantía del acceso a la medicina social, a la educación pública de calidad y a la seguridad de una jubilación a la hora del retiro, resultan prioritarias, desde la perspectiva del Estado de Bienestar, mientras que desde la perspectiva del modelo alternativo, al apostar a la autogestión consideran que es a partir de reforzar las relaciones comunitarias, que se logra la seguridad y el acceso a los servicios.

Cada perspectiva tiene una propuesta sobre la buena vida, el consumismo como aspiración supone que el ideal de vida neoliberal se expresa a través de un elevado nivel de consumo de bienes materiales, el acceso a un empleo estable y seguro, como medio para obtener el adecuado nivel de vida, constituye parte de la oferta del Estado de Bienestar, mientras que la idea alternativa prioriza la vida simple y el aprender a vivir con recato, así como las relaciones de reciprocidad, y en consecuencia, priorizaran la búsqueda de sentido y la vida en armonía con la naturaleza. En cuanto al futuro, mientras la óptica neoliberal prioriza y propagandiza la necesidad de contar con inversiones, ya sea fondos de ahorro o de retiro y seguros médicos, el de bienestar considera que acceder a mejores puestos en el escalafón asegura un buen retiro.

Cuadro 4. Paradigmas de bienestar

Neoliberal	Estado benefactor	Alternativo
Ser competitivo, y triunfar en la vida, aunque haya que postergar otras cosas.	Tener estabilidad y seguridad.	El sentido de comunidad, y las relaciones sociales y familiares.
Obtener muchos ingresos.	Que el gobierno garantice sistemas de seguridad social para todos (salud, educación, jubilaciones, pensiones).	Encontrar satisfacción en el trabajo que se realiza,
Tener un elevado nivel de vida, y acceso a los bienes materiales.	Generar fuentes de trabajo rentables para todos los mexicanos.	Que nuestro trabajo suponga una contribución a la sociedad.
Poder acceder a los bienes de consumo que ofrece el mercado.	Prepararse para obtener mejores posiciones	Encontrar un sentido a la vida, más que producir dinero.
Asegurar el futuro mediante inversiones.	Defender la soberanía nacional.	Vivir en armonía con la naturaleza.

Fuente: elaboración propia.

La segunda sección, se encuentra constituida por afirmaciones, y al igual que la anterior, comprende 4 posibilidades: totalmente de acuerdo, parcialmente de acuerdo, poco acuerdo y en desacuerdo. Se agrupa según los campos o arenas en conflicto, que en este caso corresponden con la *función del gobierno*, la valoración de la naturaleza y en general lo concerniente con la *ecología*, el *modelo económico* más viable, la actitud frente al *consumo*, los motivos a los que se adjudica la existencia de la *pobreza* y la actitud frente a los pobres, el sentido que se concede al trabajo y cuáles son los trabajos valorados como de calidad, y aunque redundante pues aparece en la primera parte, la cuestión ética o valorativa. Agregamos dos temas que además de conflictivos aparecen de manera recurrente en el paradigma alternativo, la cuestión de género y la religión que, como se explicará, fueron menos claros que los anteriores.

Para analizar la posición ante la función del gobierno, tomamos como referencia fundamental a los servicios públicos, pues mientras uno de los *leit motiv* de los liberales ha sido la privatización de los servicios públicos, considerando que la educación y la salud privada tienen mejor calidad y prestan mejores servicios, los argumentos a favor del estado interventor remiten a que la medicina social, al no tener fines de lucro, no inventa enfermedades, mientras que en el paradigma alternativo aparece, de manera recurrente, la crítica a la biomedicina que no considera al ser humano en forma holística, se le considera agresiva y que los fármacos además de constituir un negocio, generan efectos colaterales. La educación pública de calidad constituye para el Estado de Bienestar un derecho, independientemente de que se recurra a ella o no, los liberales no sólo critican la escasa calidad de la educación pública, sino que insisten en el argumento que la escuela además de educar sirve para abrir posibilidades y contactos, de allí que la selección de la escuela para los hijos implica factores de competitividad laboral a futuro. En general, mientras que el pensamiento liberal se refleja en la idea de que el Estado o el gobierno

debe retirarse y permitir que todas las actividades se conviertan en negocios, disfrazadas bajo el argumento de que los servicios son más eficientes en manos privadas, para el pensamiento estatista, es el Estado quien debe prestar los servicios, garantizar su acceso a todas las personas, subsidiarlo, cuando sea necesario, mientras que en el otro extremo existe una crítica velada al intervencionismo estatal, al tiempo que se amplía a la posibilidad de convertirlos en negocios y se apela a la autogestión.³²⁸

Cuadro 5. Paradigmas: Estado y gobierno

Neoliberal	Estado benefactor	Alternativo
Estado y Gobierno		
Estoy de acuerdo con la privatización de la salud porque los médicos y hospitales privados ofrecen mejor atención.	La medicina pública tiene sentido social, no de lucro.	Los sistemas de medicina alternativa consideran a la persona integralmente y son más eficientes que la medicina oficial.
Prefiero la educación privada es mejor porque abre más posibilidades en la vida.	El estado tiene la obligación de brindar educación pública de calidad.	Las empresas no prestan servicios, solo les interesa hacer negocio.
Las empresas privadas prestan mejores servicios que las públicas.	El gobierno es quien debe prestar los servicios públicos, y no transferirlos a empresas.	Es conveniente depender menos del gobierno ser mas autosuficientes y autogestivos.

Fuente: elaboración propia.

El tema de la ecología o de la relación con la naturaleza se ha convertido en un asunto polémico. La reacción ante el problema del calentamiento global difiere: mientras los partidarios del mercado tienden a minimizar el asunto, considerando que se trata de fenómenos cíclicos naturales, y que, en todo caso, el desarrollo tecnológico puede encontrar soluciones para remediarlo —o poblar la luna o Marte—, y además consideran que las medidas para frenar el calentamiento, actúan contra la competitividad de las empresas, la perspectiva que responsabiliza al Estado por el buen gobierno, propone que le compete el cuidado de la ecología así como el tomar las medidas para controlar a la iniciativa privada; sin embargo, sin desconocer el problema, tiende a minimizar la responsabilidad social y a postergarla en relación con otras prioridades como la generación de empleos. En oposición a estas posturas que en el fondo comparten la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza, quienes se adhieren al pensamiento alternativo parten de considerar su unidad y la interdependencia entre los seres humanos con su medio. Se adhieren en general al pensamiento ecologista y consideran que la única forma de enfrentar el calentamiento global es mediante cambios sustantivos en los

328 En la encuesta las afirmaciones se presentan mezcladas, para que no se observe la lógica implícita, para fines explicativos aquí se presentan ordenados por rubros y por partes de acuerdo con la explicación.

estilos de vida y en la forma de producción. Como parte de estos cambios en la forma de producción, el cultivo orgánico es valorado por su relación con el ambiente y por rechazar los daños a la salud de los productos genéticamente modificados y producidos con agroquímicos, por lo que tienden a preferir su consumo, aunque sean caros.

Cuadro 6. Paradigmas: Ecología

<u>Neoliberal</u>	<u>Estado benefactor</u>	<u>Alternativo</u>
Ecología		
Los cambios climáticos existen desde antes que apareciera el hombre, no son su <u>responsabilidad.</u>	Es más importante generar empleos que cuidar la naturaleza.	Los seres humanos son parte de la naturaleza y no sus amos,
No se puede parar el desarrollo para cuidar la naturaleza.	A las empresas hay que obligarlas a prestar más atención a los asuntos <u>ambientales.</u>	Estoy dispuesto a pagar más por productos que no destruyan el medio ambiente.
La afectación del medio ambiente es irrelevante porque la ciencia siempre desarrolla nuevas tecnologías para <u>solucionar los problemas.</u> Si se exige la aplicación de reglamentos ecológicos se <u>desalienta la inversión privada.</u>	El gobierno debe responsabilizarse del cuidado del medio ambiente.	Es necesario cambiar la forma de producir y consumir para salvar el medio ambiente,

Fuente: elaboración propia.

El modelo económico, si bien es difícil de entender para los legos -y aún para los que se dicen especialistas-, tiende a expresarse mediante ciertas ideas base, que diferencian las posiciones: por un lado se encuentra el pensamiento generalizado, a partir de que Margaret Thatcher lo definiera como TINA (*There is no alternative*) que no existen otras alternativas ante el fracaso de los modelos intervencionistas, al que responsabilizan por la crisis de la deuda, la falta de competitividad de las empresas, y por lo tanto de la ineficiencia; valoran el *espíritu emprendedor* de los empresarios, a los que adjudican valores de honestidad (frente a la corrupción de los políticos) y eficiencia. Ante la evidencia de la concentración de la riqueza justifican con el *trickle down*, es decir que: "primero hay que generar riqueza para luego distribuirla". Quienes permanecen en el pensamiento de la regulación estatal, o quienes empiezan a reconocer los estragos de los "mercados autorregulados", consideran que el Estado debería retomar funciones de regulación; por otra parte se defiende la soberanía y por lo tanto a la industria nacional y se apegan al texto constitucional en cuanto a la posesión de los bienes estratégicos. La búsqueda de otros modelos, aun sin definirlos, caracteriza al modelo alternativo, así como la crítica al materialismo que se desentiende de los valores humanos y espirituales, consideran al modelo depredador de la persona humana y de la naturaleza, y cuestionan también el afán de lucro.

Cuadro 7. Paradigmas: modelo económico

<u>Neoliberal</u>	<u>Estado benefactor</u>	<u>Alternativo</u>
Modelo económico		
La economía de mercado (neoliberal) es la única opción.	El Estado debería retomar sus funciones en la economía.	Se necesita buscar otros modelos económicos y sociales que se preocupen más por las <u>personas.</u>
Primero hay que generar riqueza, y luego se reparte sola,	Es preferible fortalecer a la industria nacional que fomentar la inversión extranjera.	A las empresas y corporaciones sólo le interesa hacer dinero, no que la gente viva bien.
Los empresarios saben cómo invertir y progresar, el gobierno <u>es el mal administrador.</u>	Los bienes estratégicos deben permanecer en manos de la <u>nación.</u>	La economía de mercado es <u>contraria el desarrollo de los seres humanos.</u>

Fuente: elaboración propia.

El aspecto del consumo y la crítica del consumismo que opone al pensamiento alternativo con el industrial, aunque es más difícil de diferenciar al pensamiento liberal e interventor en este aspecto: en todo caso, sólo supone una distinción de grado. Mientras el liberal hace del consumo el motivo de su afán, valora los productos de marca y considera que a mayor consumo, más *status* y más éxito, quienes defienden el modelo interventor tienden a valorar menos la marca y a priorizar el ahorro (aunque eso suponga comprar mercaderías chinas), y justifican el consumo pues facilita la vida. En el otro extremo se presenta una crítica manifiesta al consumismo, considerando que no genera satisfacción sino dependencia; asimismo, defienden las formas de vida más simples, y centradas en la persona por encima de los bienes materiales.

Cuadro 8. Paradigmas: Consumo

<u>Neoliberal</u>	<u>Estado benefactor</u>	<u>Alternativo</u>
Consumo		
Dime qué tienes y te diré quiénes eres.	La tecnología moderna facilita la vida y hay que aprovecharla.	La mercantilización y el consumismo producen <u>insatisfacción en los seres humanos.</u>
Los productos de marca son mejores.	Hay que buscar comprar lo más barato para cuidar la economía familiar.	Me gustaría que se retomara una forma de vida más simple con menos énfasis en la riqueza y el consumo.

Fuente: elaboración propia.

El pensamiento liberal tiende a justificar la concentración de la riqueza, considerando que en la competencia hay perdedores y ganadores, y que el que no gana es porque no se esfuerza, por lo tanto, los programas de desarrollo aplicados a personas que no les interesa "progresar", es dinero tirado a la basura, que procrea la flojera y la vagancia. El esquema paternalista, propio del pensamiento de bienestar, adjudica al Estado la función de atender al desarrollo de los pobres y, en todo caso, traslada su rezago a factores estruc-

turales, pero sobre todo, a la carencia de educación. El pensamiento alternativo, solidario y apologista de los pobres, les adjudica capacidades y talentos que han sido opacados por un modelo que desprecia sus saberes. En su versión extrema revalora los modelos tradicionales por su autosuficiencia.

Cuadro 9: Paradigmas: Pobreza

Neoliberal	Estado benefactor Pobreza	Alternativo
La pobreza es inevitable, siempre ha habido pobres y siempre los habrá.	La pobreza es resultado de la falta de desarrollo, a los pobres hay que capacitarlos.	Los pobres tienen capacidades y talentos para su desarrollo.
El que se esfuerza triunfa, son pobres los flojos.	El estado tiene la obligación de ayudar y asistir a los pobres.	Las sociedades son tradicionales no eran pobres, pues producían para su consumo.
Pretender invertir en desarrollar a los pobres, es tirar el dinero.	La educación es la mejor forma de nivelación social.	

Fuente: elaboración propia.

¿Cuál es la función del trabajo y la actitud que se asume ante el trabajo que diferencia a las perspectivas analizadas? Mientras los liberales asumen el riesgo y la competencia; en función de escalar a mejores posiciones y sobre todo, a mejores niveles de ingreso, el modelo anterior priorizaba el trabajo fijo y estable, con prestaciones como garantía de la calidad de vida, y la alternativa del trabajo como realización humana.

Cuadro 10. Paradigmas: Trabajo

Neoliberal	Estado benefactor Trabajo	Alternativo
Lo importante de un trabajo, son los ingresos que proporciona.	Lo importante de un trabajo es la estabilidad y seguridad que proporcionan.	El trabajo es la realización del ser humano.
No importa cambiar de trabajo si es para mejorar en ingresos.	Los sindicatos protegen el empleo seguro y estable.	Es importante sentir satisfacción por el trabajo realizado.

Fuente: elaboración propia.

El tema de género se agregó, pues aparece reiteradamente como parte del pensamiento alternativo, prácticamente no hay organización que no recurra al *todo@s*, sin embargo, desde la formulación de las afirmaciones, la clasificación se dificultó, pues el pensamiento feminista ha penetrado a todos los niveles. Presupusimos cierto conservadurismo en los liberales, y la intervención del Estado en relación con el género; las más sencillas fueron las del pensamiento alternativo, pues aparecen reiteradamente en los discursos. Aun liberales de extrema derecha pueden aceptar la participación de las mujeres. Valga como ejemplo que una de las más destacadas signantes y defensoras del consenso de Washington fue una mujer. Si la distinción fuera en términos

ideológicos —religiosos tal vez— se podría establecer la diferencia, pero al recurrir como parámetro al modelo, la referencia al género se hace confusa. Sin embargo, la constante mención a la participación simétrica sobre todo en reuniones y escritos, motivó a incluir el tema. No existe reunión de economía solidaria o de ecología donde no se puntualice el *todos y todas*, y en los mensajes de Internet se recurre a la @ en vez de la a u o, es decir que opera como elemento discursivo (cabe mencionar que no siempre reflejado en la práctica, pues en las organizaciones si bien predominan las mujeres, los puestos de representación suelen recaer en los hombres). La inclusión del tema fue un error, por no establecer distinciones claras.

Cuadro 11: Paradigmas: posición de género

Neoliberal	Estado benefactor Posición de género	Alternativo
La violencia doméstica es un asunto privado y el gobierno no debe intervenir.	Más mujeres deberían ocupar puesto de liderazgo en el gobierno y en los negocios.	Las mujeres aportan una visión protectora y de reproducción a la vida.
Ser madre es lo más importante para una mujer.	Las instituciones deben prevenir y sancionar la violencia contra mujeres y niños.	Hombres y mujeres son corresponsables en la transformación de la sociedad.

Fuente: elaboración propia.

Por último y aun a riesgo de ser repetitivos, se incluyó el tema de los valores, de manera directa, como objetivos de vida, considerando que la perspectiva neoliberal privilegiaría, la competencia como vía hacia el triunfo, en consecuencia, justificarían la competencia y la acumulación, mientras que los inculcadas en el Estado de Bienestar, si bien valorando la obtención de dinero, adjudicarían funciones redistributivas al gobierno, para atemperar la desigualdad social. Por su parte, desde el pensamiento alternativo se justificarían sus acciones en valores como la solidaridad, la dignidad, y desvalorizaría lo relativo a la obtención de dinero.

Cuadro 12. Paradigmas: Sentido de la vida (valores)

Neoliberal	Estado benefactor Sentido de la vida (valores)	Alternativo
Ganar dinero y tener éxito es lo más importante en la vida.	El dinero no hace la felicidad, pero cómo ayuda.	La dignidad humana es más importante que la riqueza.
Si uno es competitivo, y se prepara, triunfa en la vida.	El gobierno tiene como función procurar la redistribución de la riqueza (equidad).	Las personas invierten demasiado tiempo tratando de ganar dinero y descuidan su realización y la vida familiar.
El dinero mueve el mundo, siempre ha sido así y siempre lo será.		La solidaridad es un valor que transforma la sociedad.
Los seres humanos son competitivos por naturaleza.		La formación ética y en valores es cada día más importante para enfrentar un mundo corrupto.

Fuente: elaboración propia.

El tema de la religión lo incorporamos dada la presencia sistemática de la influencia religiosa en la constitución del movimiento y del pensamiento alternativo. En este tema, la situación en México se diferencia de otros países, donde liberalismo y el anticlericalismo se identifican. En nuestro país desde el Estado (al menos mientras fuera revolucionario institucional y corporativizado), se defiende la *sana distancia*: con implicaciones en el silenciamiento y la invisibilidad de la iglesia y sus oficiantes. En el caso del pensamiento alternativo, las respuestas se corresponden con tesis frecuentes entre los participantes de la Teología de la Liberación, como la identificación de la iglesia con los pobres. En el caso del Estado de Bienestar, la afirmación se refiere a la separación Iglesia-Estado. Para la diferenciación entre neoliberales y alternativos, en parte nos basamos en la distinción propuesta por Masferrer (2009), entre la *teología de la prosperidad* y la *de la liberación* con su la opción preferencial por los pobres. La teología de la prosperidad se caracterizaría por justificar y avalar el enriquecimiento y el poder, tanto en la iglesia como en los laicos, mientras la de la pobreza recuerda los párrafos del nuevo testamento, en los que Jesucristo ensalzó a la pobreza, e idealiza a las primeras comunidades cristianas unidas en por el trato de hermanos; asimismo insisten en la pobreza de Jesús, y en su llamado a dejar los bienes materiales para seguirlo. Estas imágenes presentes en el discurso y repetidas en los textos de la Teología de la Liberación, las tomamos como referencia para diferenciar las posiciones entre liberales y alternativos. En realidad fue un error, pues si bien la respuesta, a mi juicio, resultaba clara, me consta que no lo fue, inclusive un sacerdote, de la Teología de la Liberación, no entendió el sentido.

En una última sección se preguntó por las prácticas. En este caso las posibilidades de elección fueron: siempre, frecuentemente, poco, y nunca o casi nunca. Todos los *habitus* seleccionados corresponden a la prédica alternativa. Dos se referían al trabajo social (participa en organizaciones sociales y participa en acciones comunitarias); cinco a temas ecológicos (separa la basura, recicla productos, utiliza tecnología alternativa, promueve la difusión de prácticas ecológicas, procura el ahorro de energía en su hogar); cuatro relativos al consumo responsable (procura comprar directo a los productores, procura comprar productos ecológicos y socialmente sustentables, practica la compra local y evita comprar a empresas transnacionales) y vinculada con el consumo pero con su variante anti consumista dos preguntas: (usa ropa de marca, va de shopping); y una última abierta y ambigua: ha realizado cambios en la forma de vivir, pensada de esta manera precisamente para ver si se asociaba espontáneamente con el resto de las preguntas.

Cuadro 13. Paradigmas: religión

Neoliberal	Estado benefactor	Alternativo
Religión		
Dios creó a los humanos diferentes, es una ley natural, por eso siempre habrá diferencias sociales.	La religión es un asunto personal.	Las iglesias deberían promover la conciencia social,
Enriquecerse y acumular no es contrario a la ley de Dios.	Es conveniente que la iglesia no intervenga en política.	El cristianismo ha sido desde sus orígenes una religión de los pobres.
	La iglesia ha sido siempre reaccionaria.	La iglesia condena la usura y la deuda.

Fuente: elaboración propia.

La encuesta se aplicó en México a integrantes de las redes de economía solidaria,³²⁹ mientras que para tener elementos de comparación, aplicamos 50 encuestas a población abierta, y otras tantas a personas seleccionadas por manifestarse abiertamente a favor del neoliberalismo. Asimismo, se aplicaron 150 encuestas a miembros de redes sociales y a neoliberales en Argentina. Mientras los alumnos optaron por procesarlas estadísticamente, por mi parte, preferí realizar análisis cualitativo, revisando cada una de las encuestas en función de identificar el grado de congruencia de las respuestas, es decir, si respondían a uno de los modelos predeterminados, o si podían combinar representaciones de más de uno.

En el caso de México, la encuesta que aplicamos a miembros de OSC y que participaban, de una u otra forma, en las redes de economía solidaria mostraron la pervivencia de contradicciones, incongruencias, la permanencia de ideas referidas al Estado de Bienestar y la penetración de *ideales de ser* neoliberales, así como la evidencia de un abismo entre las declaraciones y las prácticas, reflejada en la escasa adopción de conductas ecológicas y solidarias y donde se intuye que si no acceden al consumo global, no es por la existencia de una dimensión de rechazo, sino por la imposibilidad de acceso, por no tener suficientes recursos para hacerlo.

A diferencia de Ray y Anderson que tienen una visión optimista, mi interpretación si bien no es pesimista, es escéptica. Al encuestar³³⁰ a personas sí de acuerdo con sus posiciones como miembros e integrantes de organizaciones,

329 En Tlaxcala y Puebla fueron aplicadas por Ana Cecilia Rodríguez Roncancio; Laura Collin en la Feria Nacional de Economía Solidaria en Dolores Hidalgo, organizada por CE-DESA; José Antonio Buenfil a Alumnos y Docentes de la Universidad Marista en Mérida.

330 Una de las encuestadas observó que no es una encuesta sino un sondeo, dado que no se realizó una muestra exhaustiva sino que estaba de acuerdo con las características de las personas que se deseaba entrevistar, en tanto solicité a amigos y conocidos que diseminaran la encuesta, la respuesta fue amplia y significativa.

y al hacer el análisis cualitativo emergieron las contradicciones personales. La primer reflexión, remite a relativizar las afirmaciones que tienen que ver con el deber ser. Casi todos, los manifiestamente neoliberales, la población en general y participantes de redes se adhieren a afirmaciones valorativas: *me gustaría que se retomara una forma de vida más simple con menos énfasis en la riqueza y el consumo; Es necesario cambiar la forma de producir y consumir para salvar el medio ambiente; Se necesita buscar otros modelos económicos y sociales que se preocupen más por la persona; Encontrar un sentido a la vida, más que producir dinero; La formación ética y en valores es cada día más importante para enfrentar un mundo corrupto*, todas señaladas como muy importantes o en su caso, como importante y en menor proporción: *vivir en armonía con la naturaleza*. Tanta homogeneidad ¿supone una difusión del pensamiento alternativo? Considero que no, que son respuestas que responden al *deber ser*, más que al ser. Significativa de la distancia existente entre el deber ser y el ser, fue el de un empresario, beneficiario de los procesos de privatización, y que por sus respuestas, habría que ubicarlo en el paradigma alternativo. No digo que mientan, creo que las personas suelen mantener valores como ideal, contradictorios con sus prácticas, la diferencia entre el nivel *etic* y el *emic*, en antropología.

Al hacer el análisis de las respuestas, caso por caso, aparecen las contradicciones internas de los encuestados. Por ejemplo: pueden estar totalmente de acuerdo con que: *las personas invierten demasiado tiempo tratando de ganar dinero y descuidan su realización y la vida en familia*, así como valorar prioritariamente: *el sentido de comunidad, y las relaciones sociales y familiares* y al mismo tiempo considerar en extremo importante: *Ser competitivo y triunfar en la vida, aunque haya que postergar otras cosas*, sólo que el tiempo es uno y se invierte en la familia y la vida social o en la competencia, no en ambas a la vez. No sólo resultaría materialmente complicado, sino que es lógicamente contradictorio. Otro caso de contradicción se encuentra entre: *encontrar sentido a la vida más que producir dinero*, asociada con: *la dignidad humana importa más que la riqueza*, ambas declaraciones preferidas y señaladas como *totalmente de acuerdo* por la mayoría de los encuestados, así como: *me gustaría que se retomara una forma de vida más simple con menos énfasis en la riqueza y el consumo*, no unánime pero que figura mayoritariamente como importante, simultáneas con las respuestas que valorizan el dinero al considerar muy importante *tener un elevado nivel de vida y acceso a los bienes materiales y asegurar el futuro mediante inversiones* que si bien no se mencionan como: *totalmente de acuerdo*, generalizadamente se manifestó estar *de acuerdo*, por parte de la misma persona, en varios casos. Las frases del sentido común: *el dinero no hace la felicidad, pero cómo ayuda y El dinero mueve al mundo* se muestran totalmente arraigadas. Otra contradicción evidente se encuentra entre: *encontrar satisfacción en el trabajo que se realiza*, con respecto a las respuestas que conceden alta importancia al dinero obtenido.

Las defino como contradicción pues no son compatibles; la vida es una cuestión de elección y de caminos que se bifurcan y si se opta por un camino, se abandona el otro. Sin embargo, si bien existe contradicción, no supongo la existencia de intereses aviesos o mala conciencia. Efectivamente, las personas encuestadas mantienen como *ideal del ser*, como valores considerados positivos o ideas valoradas, las afirmaciones en torno a la familia, la comunidad, la dignidad, el trabajo satisfactorio, pero también como no realizables, como observó, a pie de página una encuestada, enfrentada a la contradicción entre *ideal y realidad* o entre deseo y posibilidad: "... elegir una escuela privada (como hice) por la deficiencia indiscutible de nuestra educación pública" y agrega, justificando sus respuestas que: "otras más carecen de opciones en este momento", es decir que si dispusiera de opciones, tal vez cambiaría sus prácticas y sus puntos de vista. El adherirse a formulaciones éticas o valorativas, no supone una conducta contracultural, la dimensión contracultural, de acuerdo con Goffman (Goffman, 2004), incluye una dimensión de rechazo: no basta con adherirse al ideal, sino que implica la capacidad de decir no a las ofertas del sistema que contradicen el ideal del ser: en este caso: no valorar el dinero, no valorar la competitividad, ni desear los objetos del consumismo. Por eso considero el optimismo de Ray y Anderson, infundado, al recurrir a las estadísticas, se entusiasman con las tendencias lineales, la elevada presencia de ideales del ser que tienen que ver con la vida, las relaciones sociales y la unidad hombre naturaleza, sin confrontar la coherencia entre sí de las respuestas o recurrir a factores de control. Cuando se confrontan, se evidencia la distancia existente entre ideales y prácticas.

La propuesta alternativa más posicionada y donde se manifiesta mayor coherencia y unanimidades es la relativa a la ecología: *vivir en armonía con la naturaleza y Es necesario cambiar la forma de producir y consumir para salvar el medio ambiente*, aparecen reiteradamente, mientras ninguna de las afirmaciones neoliberales que justifican o intentan minimizar el calentamiento global fue aceptada; por el contrario, figuran como totalmente en desacuerdo o en desacuerdo. Ninguna de las afirmaciones neoliberales en relación con la ecología fue elegida como *importante*; por el contrario, aparecen reiteradamente como *poco de acuerdo* o en *desacuerdo*. (Los cambios climáticos existen desde antes que apareciera el hombre, no son su responsabilidad; La afectación del medio ambiente es irrelevante porque la ciencia siempre desarrolla nuevas tecnologías para solucionar los problemas generados y No se puede parar el desarrollo para cuidar la naturaleza), La supuesta conciencia ecológica se confronta con el cambio de prácticas. Haciendo gala del refrán que dice: *haz como yo digo pero no como yo hago*, generalizadamente dicen promover *frecuentemente* la *difusión de prácticas ecológicas*, pero cuando se confronta con las prácticas cotidianas sólo reconocen recurrir *frecuentemente* al *ahorro de energía*. Hasta allí llega el cambio de prácticas, la separación de basura, el reciclado, el uso de tecnologías alternativas cuando mucho aparecen como *poco frecuentes*.

Otra contradicción evidente se manifiesta entre la aspiración de: *comprar barato* y la disposición a *pagar más por productos que no destruyan el medio ambiente* que si bien no manifiestan la unanimidad de otras respuestas, aparece como notoria. La contradicción declarativa a su vez se constata, con la escasa *compra local* o de *productos ecológicos y socialmente sustentables* y el deseo de *consumo responsable*.

Si por pensamiento hegemónico se entiende, siguiendo a Gramsci, la capacidad de posicionar el interés de un grupo como interés general de la sociedad, aparentemente el neoliberalismo no estaría posicionado como pensamiento hegemónico, nadie o casi nadie, se atrevió a suscribir las afirmaciones neoliberales, la forma de captura que elegí para el análisis cualitativo, fue una tabla de Excel y para cada pregunta al grado de acuerdo lo representé en vez de con número con color. El rojo representaba el máximo grado de acuerdo, mientras el azul el desacuerdo, la sección de las afirmaciones neoliberales, prácticamente aparece completamente azul. Sorprende la difusión y permanencia del modelo, con tan poco consenso. Quiero mencionar que todas las afirmaciones fueron tomadas de la vida cotidiana, de declaraciones de personas que conozco o de los medios de comunicación.

Nadie parece adherirse a las propuestas neoliberales,³³¹ las únicas que medio aparecen, son: la preferencia por la *educación privada*, el opinar que las empresas privadas prestan mejores servicios que las públicas, que los *productos de marca* son mejores, el venderse a mejor precio, y la *competencia inherente al ser humano*, pero casi en ningún caso como muy importante, ni de manera generalizada, sino francamente minoritaria. Cuando aparece, como en el caso antes mencionado, se justifican por haber elegido la opción de la educación privada. Mientras el neoliberalismo pareciera no tener consenso, la relación con el Estado de Bienestar se muestra francamente ambi-

valente: por un lado se le siguen asignado funciones sustantivas, y por el otro, permanece como objeto de crítica. Unánimemente se atribuyen funciones al Estado en relación con la obligación de prestar *educación pública de calidad*, y *funciones redistributivas* de la riqueza, en menor proporción la importancia de la *defensa de la soberanía*, la importancia de la estabilidad y seguridad, la prestación de servicios públicos y la función de la educación como niveladora social. Como importante pero no mayoritario, la generación de empleo y la seguridad social. Cabe mencionar que la adhesión con respecto al EB se incrementa en académicos y funcionarios públicos, con respecto a quienes trabajan en la IP.

La relación resulta francamente ambivalente, en relación con las privatizaciones y la transferencia al mercado de funciones como la salud y la educación. Si bien mayoritariamente se coincide en cuanto a que la *medicina social carece de fines de lucro*, la preferencia por el acceso a los servicios privados también aparece como elección. El mensaje puede interpretarse como si dijeran: *no tiene fines de lucro*, pero tampoco calidad, es buena pero no la quiero, como efectivamente suele suceder. En la muestra se evidencia que, a pesar de la prédica neoliberal, la población sigue considerando como obligación del Estado la prestación de servicios. Si la devaluación de funciones del estado parece no haber arraigado totalmente en la población, el rechazo al sindicalismo aparece de manera casi unánime.

Sin embargo, los resultados más sorprendentes son los focalizados sobre los miembros de organizaciones que se adhieren a la economía solidaria³³², donde destaca la presencia de mayor grado, de acuerdo con afirmaciones correspondientes al ideario neoliberales, que en las aplicadas a población abierta o a neoliberales manifiestos. Si bien las encuestas son personales, al agrupar las respuestas por la organización en la que participan, se muestra la disparidad entre organizaciones, donde las de más tiempo, trabajo y resultados concretos, aparecen como más coherentes con el modelo alternativo. A diferencia de lo que se espera de una subjetividad solidaria, que rechazaría la competencia y priorizaría los lazos sociales, la respuesta: *ser competitivo* y *triunfar en la vida aunque haya que postergar otras cosas*, aparece como predominante, porcentaje que se acrecienta entre los miembros de dos de las organizaciones. En pocos casos es mencionada como *nada importante*, cuando debería ser de las primeras formulaciones del sistema a rechazar, en tanto *solidario* y *competitivo* constituyen antónimos.

La aspiración a una vida simple, medida y austera, es contradicha por los miembros de dos de las organizaciones. En una predominan las respuestas que valoran como importante: tener un *elevado nivel de vida*, y en otra

331 Las afirmaciones, desde la perspectiva neoliberal, incluyen: además de las ya consideradas referidas a aspiraciones, las que tienen que ver con el acuerdo con el modelo como: estoy de acuerdo con la privatización de la salud, porque ofrecen mejor atención. Prefiero la educación privada, es mejor porque abre más posibilidades en la vida. Las empresas privadas prestan mejores servicios que las públicas. La economía de mercado(neoliberal) es la única opción, Primero hay que generar riqueza, y luego se reparte sola. Los empresarios saben cómo invertir y progresar, el gobierno es mal administrador. Dime qué tienes y te diré quién eres; Los productos de marca son mejores. La pobreza es inevitable, siempre ha habido pobres y siempre los habrá. El que se esfuerza triunfa, son pobres los flojos. Pretender invertir en desarrollar a los pobres, es tirar el dinero. No importa en qué se trabaja, sino cuánto se gana. Si uno se tiene que vender, hacerlo al mejor precio. Ganar dinero y tener éxito es lo más importante en la vida, Si uno es competitivo, y se prepara, triunfa en la vida. El dinero mueve al mundo, siempre ha sido así y siempre lo será. Los seres humanos son competitivos por naturaleza. Dios creó a los humanos, diferentes, es una ley natural, por eso siempre habrá diferencias sociales.

332 El análisis estadístico de las encuestas aplicadas a organizaciones figurará en la tesis de Ana Cecilia Rodríguez Roncancio.

se encuentran casi a la par el considerarlo importante y muy importante (19 a 22). Entre los miembros de las otras dos organizaciones predominan las respuestas que consideran el acceder a un elevado nivel de vida como *importante*. Por su parte la aspiración a: *acceder a los bienes que oferta el mercado* muestra la misma relación: predomina como importante para los miembros de una organización y dividida en mitades en otra. En cuanto a la autonomía y la autosuficiencia, aparecen contrarrestadas por la aspiración a *asegurar el futuro mediante inversiones* que aparece entre los miembros de tres de las organizaciones. En esta afirmación queda la duda en cuanto a la comprensión por parte de los encuestados, al formularla se concedió al término *inversión* el sentido de *inversión financiera*, referida a la oferta el modelo neoliberal de invertir en *afores, seguros de vida o fondos de retiro*. La duda proviene del campo semántico del término, en tanto para los participantes en organizaciones de base, inversión puede referir a proyectos o infraestructura, y no necesariamente a "fondos". Resultaría extraño pensar que personas que ni siquiera manejan cuentas bancarias tuvieran la expectativa de asegurar su futuro de esa manera. Si no se trata de un fenómeno semántico tal vez signifique una de las formas de la imposibilidad del deseo, desearían invertir, aun cuando no aparece como factible en su cotidianeidad.

Entre los integrantes de las organizaciones, además de aparecer aspiraciones propias del modelo de mercado, las afirmaciones sustentadas en valores: *la familia, la comunidad, la dignidad, el trabajo*, propias del discurso de institucional aparecen completamente imbricadas con la adhesión al Estado de Bienestar, en mucho mayor grado que en las de población abierta. La defensa de la *soberanía*, la garantía de *empleo* para todos, la oferta de sistemas de *seguridad social, educación pública* de calidad, redistribución de la riqueza, son atribuidas como funciones del gobierno de manera unánime, pero además, apareció en forma mayoritaria el acuerdo en cuanto a que el *Estado debería retomar funciones en la economía*, así como el rechazo de las privatizaciones. La aceptación de las funciones del estado interventor, implica que se aprueba la injerencia del Estado sobre la reproducción social y se la acepta como situación deseable. Tal aceptación presenta la connotación de la responsabilización al estado que contradice las aspiraciones autonomistas, tanto como la sana distancia que ha procurado mantener la iglesia con respecto al gobierno y la defensa del principio de subsidiariedad. La vigencia de la idea vinculante en situación de dependencia de la población, con respecto de los aparatos de gobierno, pone en cuestión el discurso en relación con la autonomía. ¿Autonomía con respecto de qué o de quién?. Por el contrario, refuerza el hecho constatado en la práctica en cuanto a que la dependencia con respecto al financiamiento público se ha incrementado.

En relación con la ecología, los miembros de las organizaciones coinciden con todas las prescripciones positivas del pensamiento alternativo: *el hombre como parte de la naturaleza* y la necesidad de *cambiar forma de producir y vivir* para proteger el medio ambiente; de igual forma, la mayoría rechaza

las afirmaciones neoliberales en relación con la ecología, sin embargo a la hora de operacionalizarlas, aparecen las contradicciones, pues algunos coinciden en que: *no se puede parar el desarrollo para proteger la naturaleza o si se exige la aplicación de reglamentos, se detiene el desarrollo*. Sorprendentemente, la mayoría valora: *la capacidad de inversión de los empresarios*.

De las ideas alternativas, de las pocas que parecen tener consenso son las relativas a la visión negativa de la mercantilización y el consumismo, pero no de manera unánime, pues el rechazo al consumismo no figuró entre los miembros de una de las organizaciones.

En contra de los esperado, es decir, la presencia, aunque no fuera más que a nivel de discurso, de posiciones *alternativas* entre las organizaciones que se adhieren a la economía solidaria, no sólo no se presentan diferencias sustantivas con respecto a los encuestados como grupo de control, sino que además se muestran más alternativos algunos encuestados neoliberales y la población abierta que los miembros de las redes de Economía Solidaria. Una posible respuesta que eximiría, en parte, a los miembros de las organizaciones puede remitir a su educación formal. El grupo de control estuvo constituido deliberadamente por manifiestos neoliberales, miembros de la burocracia y universitarios, todos con cierta formación que tal vez les permite un mejor grado de manejo del discurso y de poder discernir entre el ser y el *deber ser*. Contrariamente los integrantes de las organizaciones, con un nivel de escolaridad menor, pueden ser más vulnerables a la *opinión pública* y repetir lo que escuchan. La otra explicación, coincidente con el hallazgo de Nardi (2007) en Brasil, sería que su pertenencia a la organización se atribuye a la necesidad de sobrevivencia y que de poder, transitarían sin problemas a la economía de mercado. La aspiración de obtener dinero, confort y ser competitivo, no resulta viable desde un pensamiento alternativo que apela a la solidaridad y los valores, la centralidad de la persona humana como base; de otra economía; sin embargo se entiende y resulta coherente con los proyectos de economía popular que les precedieron, cuyo objetivo era asistir a los pobres para que pudieran integrarse en condiciones más ventajosas al mercado. Los resultados de la encuesta parecerían demostrar que las organizaciones han cambiado de nombre pero no de perspectiva: aspiran a integrarse al mercado, en vez de rechazarlo.

Recapitulando

El análisis de la cultura, producto de las reflexiones de los setentas y continuada posteriormente, no sólo desnuda al capitalismo consumista sino que, evidencia la profunda insatisfacción vital que genera; y abre las puertas a la definición de una: *crisis civilizatoria*. La diferencia entre una crisis económica y una civilizatoria, es que la primera se refiere al desajuste en algún componente, mientras que la civilizatoria alude a una descomposición generalizada. Desde la perspectiva de la subjetividad, la diferencia consiste en que la insatisfacción no sólo comprende a quienes no acceden a las ofertas del sistema, sino también a quienes se hartan del exceso de bienes de consumo; en palabras de Arruda (2005), la prueba de que vivimos una crisis civilizatoria es que *los poblaciones que tienen más bienestar, manifiestan más malestar*. Desde el punto de vista objetivo, la frontera se encuentra marcada por la posibilidad de la sobrevivencia humana. Una crisis, ya derivada de la caída de la tasa de ganancia o motivada por factores distributivos, puede recurrir a cambios en la estructura económica; contrariamente, una crisis civilizatoria implica una dimensión cultural, el cambio en la lógica que rige la reproducción social. Los *ardides, tanteos y tácticas* que describe De Certeau (2000), muestran la posibilidad de la permanencia de prácticas como el don o la reciprocidad, resabios de la existencia de otra lógica que el mercado intenta anular; prácticas que por el momento, operan como estrategias a veces de resistencia otras de sobrevivencia. En el contexto de la crisis civilizatoria, comienzan a ser rescatadas en función de construir una propuesta alternativa que permita la sobrevivencia de la humanidad. La magnitud de la crisis reclama más que otro modelo económico: un cambio total de mentalidad que se refleje en nuevos *habitas*, una nueva cultura; y en ese sentido, las propuestas *contraculturales* aparecen como revolucionarias. El carácter furtivo de las tácticas, que identifica De Certeau en las acciones de resistencia en la juventud y los sectores populares, no dista demasiado de la actitud de actuar en los intersticios del movimiento alternativo -o recurrir a la metáfora de las catacumbas-, que no disputa ni se enfrenta abiertamente con el poder, sino que por un lado rechaza los valores propuestos y por el otro, apuesta a la reconstrucción deliberada de: "lo que perdimos en el camino", las relaciones de reciprocidad, de don, de convivialidad que el mercado tiende a arrasar, definidas como *prácticas prefigurativas*. Prefiguran nuevas-viejas relaciones que restituyan y construyan relaciones armónicas con la naturaleza y entre las personas. La contracultura, al incorporar la dimensión de rechazo de las ofertas del sistema, practica una *resistencia moral*, mediante la cual los su-

jetos negarían en la práctica la mercantilización, y en ese sentido constituye también una *trasgresión* y una anticipación.

Proféticas en cuanto al alcance de la crisis civilizatoria, las descripciones de los autores italianos sobre la nueva edad media no sólo describen la situación actual, cual si hubieran viajado en el tiempo, sino que anticipan la vía contracultural del cambio a futuro. Por una parte, se vinculan con los ejercicios de prospectiva que realizan los pensadores alternativos y ecologistas en relación con el fin de la era del petróleo y sus caóticas consecuencias, por la otra, anticipan o visualizan el: *ascetismo militante* (Sacco, 2004), el retorno al espacio *local*, a las identidades *rural-comunitaria-ascética* (Eco, 2004). Se vinculan con la transformación de los movimientos sociales de movimientos de disputa por el poder político en movimientos contraculturales. Las cinco crisis inminentes, son visualizadas en la actualidad, como una situación dramática de tránsito en la que sólo podrían sobrevivir las *comunidades de transición*, que se vienen preparando para el colapso. La posible disminución de la población mundial, las hambrunas generalizadas, la decadencia de las ciudades, profetizada por los ecologistas, no se aleja demasiado del debate en el que se enfocaron los intelectuales italianos de los setentas y cabe preguntarse, cómo lo hicieron ellos en su momento, si no nos acercamos cada día más a una nueva *Edad Media*; y en ese sentido, las apelaciones al retorno comunitario y las autonomías, serían la respuesta anticipada al colapso que se viene. Cuando Eco propone que la comparación con la Edad Media, constituye una hipótesis, que se enmarca en la construcción de modelos, lanza un desafío que al parecer abordaron tanto Illich como De Certeau, al incursionar en los estudios sobre la Edad Media, reto que también se intuye en Polanyi (1957), con el estudio de los imperios antiguos, buscando en el pasado, inspiración para el futuro, pero también sustentando la posibilidad de la pluralidad, y de la posibilidad de otras lógicas. Lógicas que fueron anuladas cuando el pensamiento ilustrado naturalizó al *homo economicus* y la lógica cartesiana. Interesa como elemento discursivo disfónico la coincidencia en el llamado a re-ver la Edad Media en la que parecieran coincidir Illich (2006), De Certeau (1996) y Eco (2004).

La nueva izquierda o izquierda abierta, al ampliar el concepto de clase para incorporar a otros sectores y al cuestionar la necesaria toma del poder, abre las puertas con simpatía a las experiencias autonómicas. El *poder hacer*, propuesto por Holloway (2002), y retomado por Modonesi (2008), Ouviaña (2007) y Bonefeld (2004), se encuentra en la base de las experiencias de autonomía, como condición de la libertad y de la trascendencia. Éstos y otros autores reconocen en las experiencias autónomas contemporáneas, prácticas *prefigurativas*, en las que se construyen nuevas relaciones y subjetividades. En la investigación se evidenciaron relaciones genéticas del movimiento alternativo, con ciertas líneas utópicas del pensamiento religioso, ya en su versión teórica como las de Illich y de Certeau, y herederas de la Teología de (^Liberación. Si en los setentas ésta última se acercó al Marxismo, en

este momento se observaría la tendencia contraria con una apertura de los marxistas hacia las perspectivas autonomistas, pero también de tipo comunitario e identitario, en una posible futura convergencia, que por el momento, sólo se ha concretado en los espacios donde existe una fuerte movilización social.

¿Cuáles serán los derroteros del cambio social?, preguntaba al comenzar este escrito. La inevitabilidad de la lucha de clases y el papel protagónico del proletariado, que aún defienden algunos marxistas, tiende a ser sustituido por el reconocimiento de la existencia de nuevos movimientos sociales, con nuevos protagonistas transformados en actores con inéditas formas de movilización o de reacción frente a los efectos demoledores del sistema. A la explotación económica, como motivo de la rebeldía, se suman los relativos a la destrucción del medio ambiente y el posible colapso, así como los que tienen que ver con la agresión contra las personas. La transformación de las personas en víctimas alude a motivos que oscilan desde la preocupación por la salud en relación con el consumo de productos industriales: la comida chatarra, los transgénicos o producidos con agroquímicos, los productos, farmacéuticos; hasta el reconocimiento de los efectos destructores del modelo sobre las personas: el aislamiento, la soledad, la pérdida de vínculos sociales, los efectos adictivos del consumo, que sumados llevan a reconocer la existencia de un: *malestar en la cultura*. En este proceso, el consumidor parece ir perfilándose como un sujeto en movimiento, en vías de transformarse en actor. La emergencia de actores que no se mueven exclusivamente por motivos económicos motiva a autores como Dussel (2007), a proponer sustituir el concepto de explotados, o más bien sumar al concepto de explotados el de *víctimas*. Las *víctimas* pueden sufrir carencias derivadas del modelo que los excluye o explota, pero también, violencia física o simbólica; resentir los resultados de excesos, como los que afectan a los adictos de todo tipo (en sus distintas versiones, tanto las drogas, o el alcohol, pero también las drogas legales, el consumismo, el crédito, las formas de escapismo); incorpora a quienes sufren las consecuencias del cambio ambiental o se preocupan por ellas. Víctimas pueden ser los explotados, los desempleados los que se sienten aislados, los que buscan un sentido a la existencia. Todos compartirían motivos poderosos para buscar un cambio de modelo; la diversidad de motivos agrega como factor causal, que se adiciona a los motivos económicos, los de orden cultural.

Los *factores culturales*, cuyas relaciones con la movilización social y política, primero se evidenciaron en el *choque entre culturas* y se asociaron con motivos étnicos (Cabral, 1977), el *choque de civilizaciones* según Fukuyama (1992), los fundamentalismos (Alexander, 2002), o los totalitarismos comunitarios (Touraine, 1997), comienzan a patentizarse en el seno de la sociedad occidental y cristiana: desde el corazón neurálgico del sistema, sus beneficiarios comienzan a rechazar el *American way of Ufe*, la sociedad industrial y el paradigma del éxito medido en dinero. Las comunidades de transición

(Hopkins, 2008), las experiencias de reconstrucción de mercados locales, con o sin moneda alternativa (Lietaer, 2001), las experiencias autonómicas, en general, exhiben la necesidad de la búsqueda de sentido, o como propone Auge (1998), que toda pérdida de sentido supone una búsqueda de sentido. A los cuestionamientos que van más allá de las formas de distribución de la riqueza o de la propiedad, los entiendo como *contraculturales*. Contracultural en tanto existe un rechazo al modo de: *entender, valorar y actuar*, es decir a la cultura. El pensamiento alternativo rechaza lo que el modelo espera de las personas: que se transformen en consumidores voraces. El consumo responsable se convierte en trasgresor.

Ante las evidentes falencias del neoliberalismo, una de las transiciones posibles, y además la más cercana a la conciencia porque fue vivida, sería el regreso al estatismo, a conceder al Estado un papel regulador de la vida social. Propuesta presente en muchos de los llamados a incrementar medidas regulatorias. Sin embargo, por otro lado, se encuentran quienes si bien reconocen un papel al Estado, o limitado a determinadas esferas, plantean la posibilidad y la necesidad de *otro mundo posible*, otra economía, otra sociedad. Propuestas que parecen no optar por la movilización política orientada a la toma del poder, sino por la realización de experiencias concretas prefigurativas y en estas propuestas encontramos como factor movilizador la existencia de una *dimensión de rechazo*, que intuyo como *contracultural*.

Para analizar la existencia de movimientos contraculturales elegí como sujeto a parte del movimiento altermundista que participa en el Foro Social Mundial: el de la *Economía Social y Solidaria*. Si bien el centro de mi trabajo de campo fue con el movimiento en México, interactúe y participé; en menor medida, con el movimiento en EUA, en Argentina y Brasil. Del trabajo de campo, por una parte destaca el carácter asistemático de las formulaciones de los participantes en estas redes, la variedad de prácticas y las ambigüedades conceptuales.

Empero la presencia de varias redes de estudio, e intentos de teorización, resulta evidente la inexistencia de una teoría sistémica -como podría serlo el marxismo-, pero también que muchos de los participantes se resisten a la teorización y recurren ya a lo que denominan recuperación de experiencias (de enorme parentesco con los testimonios propios de los conversos), o al lenguaje metafórico, analógico y cargado de referencias valorativas y fundadas en el ética. Las declaraciones anti-intelectualistas de desprecio y desconfianza ante la labor académica, manifestadas por las organizaciones alternativas, se nutren -lo sepan o no-, de los alegatos y el rechazo manifiesto de la perspectiva racionalista por parte de teóricos católicos como De Certeau e Illich. Tal negativa a la teorización se vincula, como vimos con el rechazo del pensamiento racional cartesiano por parte de quienes reivindican la dimensión espiritual y el pensamiento revelado. De hecho, el movimiento de la *Economía Social y Solidaria* presenta vínculos genéticos con la *Teología de la Liberación*, de allí la recurrencia al manejo religioso del discurso. Si bien la

negativa a la formulación teórica se puede vincular con el carácter autoritario de la iglesia que distingue entre *pastores y grey*, donde los iluminados traducen las ideas a lenguaje simple para que las entiendan los *corderos* o dirigidos, se vincula también con una forma cognitiva, común a los pensamientos religiosos de oriente y occidente que recurren a la analogía y la metáfora. De Almeida identifica la presencia de componentes autoritarios en el movimiento/e y *política*, generado en Brasil por los ideólogos de la Teología de la Liberación (2000), visibles en México sólo a partir del establecimiento de relaciones de dependencia con respecto de los dirigentes. La reivindicación del pensamiento analógico hermana a católicos, protestantes liberacionistas con el New Age. El lenguaje analógico común recurre a la alerta o alarma frente a cuestiones urticantes más que en la crítica racional, al tiempo que usa los adjetivos como forma de diferenciar. Las referencias valorativas y adjetivadas, vinculan este pensamiento con las tradiciones utópicas, muchas de ellas propias de sectores de la iglesia y de la expectativa de la construcción del reino. Sin embargo, a pesar de la recurrencia en el uso de fórmulas como: la *economía centrada en el hombre*, valores como la *solidaridad*, el *asociacionismo* y la *cooperación*, entre otras muchas, cuando se analiza el sistema de representaciones y las prácticas de los miembros de las organizaciones se evidencia la permanencia de la cultura hegemónica. La contradicción entre el nivel declarativo con el de las expectativas lleva a preguntarse por el nivel de eficiencia del lenguaje metafórico y la necesidad o no de una teoría sistémica.

A pesar de de la carencia de una teoría sistematizada -que permitiera contraponer o disputar el campo al marxismo-, el movimiento alternativo no carece de teoría. Tal vez quien más se acerca a la posibilidad de una sistematización es el teólogo Ivan Illich en quien se intuye, al igual que en De Certeau, la recuperación de formas organizativas de la vapuleada época medieval, donde el crecimiento estaba regulado y limitado, al tiempo que el deseo de acumulación desvalorizado desde la ética de la iglesia. Ambos recuperan prácticas como el don, la reciprocidad y la convivialidad.

Tanto realizando la arqueología del pensamiento de teólogos, como los mencionados, como de las discusiones actuales de las redes de investigadores sobre el tema, se perfila la posibilidad de ir construyendo una teoría de la economía solidaria que tendría como componente la revalorización de la lógica de la *reproducción social*, contrapuesta a la de la reproducción ampliada del capital. Teoría que apela a la reintegración de la economía, como parte intrínseca de la realidad social, en tanto que, para que opere, se asocia a otras lógicas: la lógica festiva, de la convivialidad (Illich, 2006), de la hospitalidad, que en términos académicos se puede traducir como del tejido de *redes densas* de reciprocidad e interdependencia. El re-enclastramiento de la economía en la sociedad, apunta a un cambio total de perspectiva al reconocer la primacía de lo social sobre lo individual; es más: la *subordinación del interés*

individual al colectivo (Barkin2006). Inversión que supone el reconocimiento de: *sujetos colectivos*.

La posibilidad de otras lógicas económicas, implica incorporar y recuperar conceptos ignorados o minimizados por la teoría económica dominante, como los de reciprocidad, redistribución. Pero también cambios drásticos en la perspectiva epistemológica, como el de renunciar a la idea de la separación *naturaleza y cultura* y como consecuencia la de la posibilidad del dominio del hombre sobre la naturaleza. El reconocimiento de la *interdependencia* tanto entre economía y sociedad como hombre naturaleza y otras más como cuerpo y espíritu, lleva a posicionar el abordaje holístico de los *sistemas complejos*. Las consecuencias del cambio de óptica son inmensas, pues si se supera la fragmentación de la realidad entre sujeto-objeto, actante-actor y se reconoce la capacidad *actante* de la naturaleza hay que admitir que *la naturaleza se puede vengar*, como parece estar haciéndolo. La noción de interdependencia incorpora la de límites, que en el caso de la economía suponen límites al crecimiento, cuando no la necesidad del *descrecimiento* (Latouche, 2007). La sociedad convivencial de Illich, que retoma la idea de trabajo creativo como expresión del espíritu humano, y las máquinas al servicio del hombre, la reivindicación de la vida simple, pareciera ser la que más se acerca a las propuestas contraculturales. La posibilidad de una sociedad futura donde las máquinas se encuentren al servicio del hombre que se avizora tempranamente en Illich: "...hoy son posibles herramientas que permitan eliminar la esclavitud del hombre, sin someterlo a la máquina" (2006: 408), pareciera poder concretarse con las nuevas tecnologías que abren la posibilidad de la descentralización.

A diferencia de Caillé (2009) que considera que tal tipo de economía no puede llegar a constituir un modelo de sociedad, el actual grado de desarrollo de la fuerzas productivas, con tecnologías, cada vez más pequeñas, autónomas y por lo tanto apropiables, pareciera indicar la posibilidad de un mayor grado de descentralización, y por lo tanto de autonomía. Sin embargo, para poder transitar a una nueva etapa de la economía, con economías locales sólidas, se requeriría no sólo de ideas éticas como la solidaridad, de tanto parentesco con la caridad, sino de relaciones de dependencia mutua, y como propone Barkin (2009), de la primacía del interés colectivo sobre el individual, agregaría yo mediante un sistema normativo. En la base del cambio de paradigma se encontraría como premisa el reconocer que el fin de la economía y de la sociedad no es la producción de mercancías, o la generación de riqueza, sino la satisfacción de las necesidades de la población: invertir los supuestos esquemas de racionalidad e introducir la racionalidad de la satisfacción de las necesidades humanas, o la *racionalidad reproductiva* (Hinkelammert y Mora, 2009). La economía racional sería aquella que mejor satisface las necesidades humanas y no aquella que produce más mercancías. En términos de Coraggio (2004), la que prioriza a *la gente* en vez de al *capital*. Por su parte, el reconocimiento de las *necesidades* como fundamento de la

actividad económica, impone una nueva arena de discusión al replantearse la: *teoría de las necesidades* como propone Bolvitnik (2007), para entender que el bienestar o la satisfacción no se limitan a los satisfactores materiales. En consecuencia, una economía excluyente que en nombre de la productividad niega a la población la posibilidad de ser útil y necesaria, aparece como una economía suicida.

Las experiencias concretas que alimentan estas teorizaciones tienen como referentes a culturas tradicionales -tan denostadas por suponer una vuelta atrás, pero que conservan pautas de socialización y de relación con el medio ambiente de escala humana-, tanto como a aquéllos que hartos del sistema aun siendo partícipes de los beneficios del desarrollo, buscan nuevas formas de convivencia y sociabilidad, así como alternativas frente al posible colapso derivado de la depredación del medio ambiente, o en palabras Manee (2009), inventar y reinventar nuevas y antiguas formas de organizar la vida.

Para analizar las formas de pensamiento y cómo las ideologías, más o menos sistemáticas, operan en la práctica, partí de la hipótesis de que en la actualidad coexisten diferentes formas de pensar la realidad, los dos modelos vigentes o en disputa, que corresponderían a los que Polanyi identifica como el doble movimiento, entre mercado y Estado: el neoliberal de los mercados autorregulados, y el del Estado de Bienestar, que justifica la intervención para regular las desviaciones del mercado, pero que también termina sustituyendo las funciones de la sociedad. Junto a esos dos, aparece el modelo alternativo que por una parte, retoma formas anteriores, pero por la otra prefigura un nuevo modelo de sociedad, y que por el momento partiría de una dimensión de rechazo y búsqueda de alternativas y se expresa en los nuevos movimientos societales. La negatividad que rescata Holloway, identificada como: *el grito*.

Al intentar verificar la existencia de representaciones con diferentes lógicas prácticas, se constató un nivel de incongruencia entre teoría y práctica. Pero más allá del desfase entre aquéllo que se piensa y se hace, la mezcla de ideas que en teoría corresponderían a modelos diferentes de relación. Las personas manifiestan deseos de convivencia, mayor atención a la familia, realización personal, sin percibir la contradicción de estas aspiraciones con la búsqueda del éxito económico, o la justificación de las inequidades del sistema. En el nivel del *deber ser*, las personas tienden a identificarse con las propuestas alternativas, mientras que en el de las prácticas, confían en el dinero o en el Estado para resolver sus necesidades. A los resultados de la encuesta se agregan los de la observación, donde el discurso alternativo aparentemente más radical, se combina con actos desesperado en busca de la ventaja económica, aun a costa de los compañeros. El desfase indicaría que para concretizar otra economía, no basta con apelar a la conciencia, los valores o la ética, sino que requiere incluir sistemas normativos que generen relaciones de dependencia mutua. En despecho de las apelaciones a la conciencia individual, por el momento, la parte de la reciprocidad que parece ir generando una relación de mutua dependencia efectiva es la de *búsqueda*

de la salud, con la producción orgánica, pero también con el miedo frente al posible colapso derivado del fin de la era del petróleo y en consecuencia, la necesidad de tecnologías alternas que proveen las bases materiales para estilos de vida descentralizados, armónicos y convivenciales.

El pensamiento vinculado con el discurso religioso, enfatiza la necesidad de fincar el cambio a partir de valores éticos. En ese sentido, se enraiza o retoma el pensamiento pre-moderno descrito por Weber (2005), como ética capitalista, y vinculado con el protestantismo calvinista y con la búsqueda de fundamentos éticos en la razón, como el imperativo categórico de Kant. La búsqueda de una ética, o del fundamento de la acción en la ética, podría ser tildada como idealista y desde el marxismo apelar a que la práctica social es la que determina la conciencia, aunque si volvemos a Weber, para que la ética premoderna surgiera, según su propio análisis, fue necesario que cambiara primero la concepción del trabajo. Pero tras toda ética subyace una lógica, una racionalidad que le concede sustento, un sistema de representaciones y a una cultura. Si se define a la cultura como una manera de *ver-juzgar y actuar*, ver se refiere a cómo se interpreta la realidad, pero también qué se ve, pues la visión es selectiva, cómo se juzga, cómo se valora, qué se considera bueno o malo, correcto o incorrecto; y actuar se refiere al *habitus* o la conducta subsecuente. El concepto antropológico de cultura y el psicológico de sistema de representaciones, se hermanan, en cierto sentido, con el de ética en tanto habla de valores, si por valores se entiende qué se valora como positivo y cuáles actos son considerados incorrectos, transformados en actitud de rechazo. Mientras la moral se refiere a la sanción social, aquéllo que no se hace para no ser castigado o sancionado "moralmente", la ética implica la introyección del sentimiento de error y por lo tanto la responsabilidad si se infringe una norma, o contrariamente de satisfacción cuando se cumple. La ética no puede ser desapasionada. En ese sentido, si la ética ha de ser eficiente, además de valorar la solidaridad y la cooperación, habrá de infundir el sentimiento íntimo de rechazo a las ofertas del sistema, fundamentalmente, las que refieren al *consumismo* y el *confort* (entendido como objetos de confort), en tanto que operan como las bases adictivas de la sociedad de consumo.

Pero la pregunta central de este libro se refiere a los movimientos contraculturales, o más bien, si la propuesta de *Otros Mundos posibles* constituye una propuesta contracultural. La instauración de formas alternativas de valorar la realidad, el trabajo y aquello que se considera como una: *buena vida*, asociadas a valores, necesarias para la construcción de un modelo alternativo al del capitalismo competitivo, propias del discurso solidarista, así parecería indicarlo. Sin embargo, queda en parte refutada con las respuestas de muchos de los participantes en los emprendimientos solidarios, que evidencian falta de coherencia y sobre todo de expectativas de vida acordes con el modelo hegemónico, así como en las prácticas donde en las transacciones aparece la especulación y la búsqueda de ventajas (Santana, 2008). Consta-

taciones similares se encuentran en la descripción de emprendimientos de ES en Brasil, donde los investigadores constataron que:

[...] los principios de la autogestión, herramienta esencial para la realización de la ES, a veces no son plenamente alcanzados en los emprendimientos analizados, de modo que no se permite la transformación de los regímenes que estructuran las subjetividades de los trabajadores (Nardi 2007:166).

Adicionalmente a la carencia de autogestión y la reproducción de relaciones verticales, el autor encontró que buena parte de los entrevistados participaban de los emprendimientos, en respuesta a la falta de empleo, pero con la expectativa de poder transitar a un empleo formal, es decir que no se trataba de una alternativa electiva, basada en el deseo de una práctica diferente, sino en la exclusión. Tanto en Brasil como en Argentina, el tema se asocia a lo que conceptualizan como la construcción de subjetividades, que es lo mismo que una forma alternativa de vida y pensamiento que se construye en oposición al individualismo competitivo. Al hablar de construcción de subjetividad, se está haciendo referencia a la construcción de un nuevo sujeto histórico y a la posibilidad de la realización de prácticas *prefigurativas*, de construcción de nuevas relaciones sociales y formas de producción y consumo.

La respuesta es por lo tanto ambivalente, coexiste un discurso contracultural que apela al cambio de valores, pero asimismo, al cambio de lógica productiva, o en sentido positivo a la instalación de una *lógica reproductiva*, orientada a la *Buena Vida*. Se hallan proyectos y actores que incorporan la dimensión de rechazo y comienzan a organizar sus vidas y sus interacciones, valorando las relaciones sociales, el buen trabajo, el contacto, el respeto y la revaloración de la naturaleza, que pueden considerarse prefigurativos. Hay militantes que se organizan para sabotear a las corporaciones, movimientos de consumidores, que se niegan al consumismo y crean redes de consumo alternativo. Pero al mismo tiempo, se evidencia la existencia de militantes que aparentemente, se adhieren a las premisas de la cooperación y la solidaridad, y al mismo tiempo, añoran y desean las ofertas de *confort* y consumo que propone el sistema. Sin embargo la contradicción también se verificó en la oleada anterior, donde sindicalistas y socialistas se aburguesaron cuando pudieron.

Si del análisis de los movimientos sociales emerge como protagonista la Sociedad Civil, de la revisión de la génesis del concepto de Sociedad Civil y de algunas de sus expresiones, se constata como un sujeto en decadencia, en condición vulnerable, manipulable, por varios motivos entre los que se incluyen: la pérdida de capacidad crítica, la emergencia de la cultura de masas, la *mediocracia* y la carencia de autonomía, derivadas de su creciente necesidad

de encontrar "empleo"³³³. Pero además un sujeto informe, en tanto, carece de una crítica, una propuesta y de consignas. La Sociedad Civil se asomaría como sujeto mas no como actor. Por otra parte la categoría de Sociedad Civil pareciera haber sido rescatada sólo para completar su fusión al ser incorporada en esquemas de gobernanza. Sin embargo, no se debe descartar que el sujeto emergente, no sea la Sociedad Civil, sino el consumidor, en ese camino parecerían transitar los sectores de clase media que optan por la mutación, no por falta sino por exceso de consumismo. Como ya señalé, la dimensión de rechazo se encontró con mayor frecuencia en clasemedios que en necesitados. Son los primeros los que parecen optar por la vida simple y el rechazo al consumo, características que coinciden con la definición de Gorffman sobre contracultura. Vale preguntarse: ¿Qué será primero si la emergencia del sujeto histórico y del actor que enarbole una crítica, una propuesta y consignas, o la catástrofe?

Por el momento, tanto desde la perspectiva teórica, como la de construcción de subjetividades o de representaciones sociales, el paradigma en relación con *otro mundo posible*, se encuentra en construcción.

333/Oso deliberadamente el término *empleo* en vez de trabajo, pues trabajo, para la sociedad civil hay de sobra, los participantes de la OSC lo que parecen buscar es salario.

de encontrar "empleo"³³³. Pero además un sujeto informe, en tanto, carece de una crítica, una propuesta y de consignas. La Sociedad Civil se asomaría como sujeto mas no como actor. Por otra parte la categoría de Sociedad Civil pareciera haber sido rescatada sólo para completar su fusión al ser incorporada en esquemas de gobernanza. Sin embargo, no se debe descartar que el sujeto emergente, no sea la Sociedad Civil, sino el consumidor, en ese camino parecerían transitar los sectores de clase media que optan por la mutación, no por falta sino por exceso de consumismo. Como ya señalé, la dimensión de rechazo se encontró con mayor frecuencia en clasemedieros que en necesitados. Son los primeros los que parecen optar por la vida simple y el rechazo al consumo, características que coinciden con la definición de Gorffman sobre contracultura. Vale preguntarse: ¿Qué será primero si la emergencia del sujeto histórico y del actor que enarbole una crítica, una propuesta y consignas, o la catástrofe?.

Por el momento, tanto desde la perspectiva teórica, como la de construcción de subjetividades o de representaciones sociales, el paradigma en relación con *otro mundo posible*, se encuentra en construcción.

333^Uso deliberadamente el término *empleo* en vez de trabajo, pues trabajo, para la sociedad civil hay de sobra, los participantes de la OSC lo que parecen buscar es salario.